

La construcción de la noción de *Cosmovisión Maya* en Guatemala

The construction of the notion of *Mayan Worldview* in Guatemala

Eréndira Juanita Cano Contreras

 <https://orcid.org/0000-0001-5972-9435>

El Colegio de la Frontera Sur
erecano@gmail.com

Jaime T. Page Pliego

 <https://orcid.org/0000-0003-0508-0647>

Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
jaimepagepliego@gmail.com

Erin I. J. Estrada Lugo

 <https://orcid.org/0000-0001-6544-2270>

El Colegio de la Frontera Sur
eestrada@ecosur.mx

Resumen:

Con el presente escrito deseamos contribuir a la reflexión del proceso de conformación histórica, política y cultural de la noción Panmaya de *Cosmovisión Maya*, la cual ha sido propuesta, difundida y practicada por intelectuales y activistas de los pueblos de origen maya asentados en territorio guatemalteco. Proponemos que este proceso resulta un ejemplo de apropiación, adopción y reinterpretación de un término académico migrado a contextos comunitarios y políticos. Esbozaremos el contexto en el que surge esta noción desde donde se enuncia la *Cosmovisión Maya* como concepto aglutinador de los procesos de fortalecimiento, visibilización, reivindicación y revitalización de la cultura maya en Guatemala en los años posteriores al conflicto armado interno.

Palabras clave: Panmayismo, decolonización, reivindicación política, identidad maya.

Abstract:

This article aims to contribute to a reflection about the historical, political, and cultural configuration of the Pan-Mayan notion of the *Mayan Cosmvision* proposed, disseminated, and practiced by scholars and activists of Mayan origin in Guatemalan territory. The authors posit that this process is an example of the appropriation, adoption and reinterpretation of an academic term that has been transferred to communitary and political contexts. The article outlines the context within which the *Mayan Cosmvision* emerged, thus revealing that this notion clustered processes that strengthened, made visible, vindicated, and revitalized the Mayan culture in Guatemala during the years following domestic armed conflict.

Keywords: Pan-Mayanism, decolonization, political vindications, Mayan identity

Recibido: 19/04/2018

Aceptado: 26/07/2018

Publicado: 18/09/2018



Introducción

La presente reflexión forma parte de un estudio, desarrollado desde el año 2014 hasta 2018, sobre la situación actual, los conocimientos y el conjunto de acciones de revitalización asociadas a la Medicina Maya¹ que practican mujeres de tierras altas de Guatemala. Para comprender los procesos de salud/enfermedad/atención desde una perspectiva etnomédica es necesario entender el complejo simbólico que los cobija. La cosmovisión como elemento cohesionador de los principios que ordenan el mundo determina las formas que adoptan la salud y la enfermedad, así como su atención, además de las operaciones de formación e iniciación de quienes se ocupan de ella (Page, 2011). Es por ello que el trabajo de indagación nos llevó a reflexionar sobre la concepción y el uso en el ámbito Maya guatemalteco de los términos 'Cosmovisión Maya' y 'Espiritualidad Maya'. Este trabajo desea profundizar en el origen, la construcción y las reflexiones locales en torno a dichas nociones, especialmente la de Cosmovisión Maya, la cual proponemos que forma parte de las fases de reivindicación cultural y política de posguerra generadas por grupos mayenses en este país. La información que exponemos proviene tanto de indagación etnográfica como documental y retomamos escritos y reflexiones locales producidos en ámbitos académicos, políticos, comunitarios y organizativos.

El uso de los términos 'Cosmovisión Maya' y 'Espiritualidad Maya' en contextos mayenses de Guatemala ha sido el resultado de una evolución histórica que remite a una consideración endógena acerca de sus propias prácticas, historia y creencias, la cual se ha desarrollado en el marco de las reivindicaciones políticas Mayas gestadas durante la elaboración, el análisis, la validación y la firma de los Acuerdos de Paz de 1996,² en especial

¹ Como parte de los procesos de reivindicación cultural y política de las prácticas culturales mayas en Guatemala, las y los mayas guatemaltecos han demandado la escritura de los conceptos y palabras que hacen referencia a un origen o una Tradición Maya con mayúscula inicial, esto es, como nombre propio; en este texto haremos eco de ello. En cuanto a los idiomas mayas, en el caso de Guatemala se usará el formato prescrito por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala; mientras que en los grupos etnolingüísticos de México se usará el formato del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

² No existe un consenso generalizado sobre la duración exacta del conflicto armado interno. Ball, Kobrak y Spierer sitúan su inicio en 1960, y su conclusión 36 años después (Ball et al., 1999), mientras que para la Comisión para el Esclarecimiento Histórico comienza en enero de 1962 (CEH,

del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), desde cuyo fundamento se han creado espacios de incidencia política y reivindicación del derecho a la cultura y las prácticas ancestrales Mayas. En estos procesos, el Movimiento Maya ha tenido un fuerte protagonismo. Lo que nos interesa aquí es precisar los alcances, orígenes y perspectivas epistémicas, políticas e identitarias del concepto de Cosmovisión Maya como práctica, constructo y sentido de vida de este grupo humano.

Debido a que la construcción local del concepto sigue un derrotero distinto al de los estudios sobre cosmovisión mesoamericana, haremos un breve recuento de estos últimos, reparando en los contrastes y en el sentido comunitario de la primera.

Sobre el concepto de *cosmovisión*

La noción de *cosmovisión* se ha desarrollado teóricamente desde diferentes perspectivas y escuelas, adquiriendo incluso «diferentes connotaciones según la lengua en que se enuncie» (Medina, 2001:73). En la actualidad, las teorizaciones antropológicas, históricas y etnológicas al respecto se distancian de los análisis alrededor del término sajón *worldview*, pues estos últimos en su mayoría corresponden a los ámbitos de la psicología, la teología y la filosofía.

Desde la psicología, las definiciones privilegian aspectos cognitivos. Por ejemplo, la propuesta de Abi-Hashem expone que:

es el modelo a través del cual la gente percibe la realidad e interpreta el mundo [...]. Se puede describir como un gran mapeo cognitivo-mental, un ajuste afectivo-emocional y un aterrizaje filosófico integral. Es la colección de opiniones y concepciones sobre la vida, la existencia y la humanidad en general. La visión del mundo es un grupo de teorías, impresiones y conclusiones que un individuo o una comunidad tiene (Abi-Hashem, 2012:1938-1939).

1999). Ambos coinciden en lo que es de conocimiento público, que terminó oficialmente con la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera en diciembre de 1996. Sin embargo, las hostilidades y actos de violencia estatal siguieron ocurriendo hasta finales de la década de 1990. Para conocer más al respecto se recomienda la lectura del documento «Guatemala Nunca Más», elaborado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998); el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999), además de múltiples testimonios (artículos, tesis, informes) que documentan las características y consecuencias de la violencia.

Un importante análisis sobre este concepto de cosmovisión como *worldview* remite a su origen y desarrollo desde la filosofía y su apropiación por las ciencias sociales (Marshall, et al., 1989). Desde esta perspectiva, Klapwijk afirma que «la cosmovisión de una comunidad [...] es trascendental a nuestra vida cotidiana e incluso a la racionalidad filosófica (siendo) imposible presentar una definición cerrada, racionalmente adecuada de la misma» (Klapwijk, 1989:41-42).

El antecedente más temprano del término *cosmovisión* proviene de la filosofía idealista alemana. Kant propuso el concepto *Weltanschauung* ('visión del mundo' en alemán: *Welt* 'mundo' y *anschauen* 'observar') (Abi-Hashem, 2013; Naugle, 2002; 2004; Wolters, 2011). Durante los siglos XIX y XX, el término se difundió y enmarcó discusiones filosóficas en círculos intelectuales europeos. Y al llegar hasta la antropología ha tomado distintas veredas. Una de las más importantes corresponde a los trabajos de la etnología francesa, cuyas bases teóricas fundaran Emilio Durkheim y Marcel Mauss, siendo una de las escuelas que más influyeron en la etnología mexicana y los estudios sobre cosmovisión (Medina, 2015b). La tradición culturalista instaurada en la Universidad de Chicago por Franz Boas también abonó significativamente al desarrollo de la antropología en México y en Guatemala (Alvarenga, 2014; Medina, 2015a). Partícipe de esta corriente, Redfield acuñó el término *ethos* para describir el conocimiento íntimo y los preceptos morales y sociales que constituyen la vida cotidiana y encarnan la visión del mundo de quienes no detentan conocimientos cosmogónicos y simbólicos especializados (Medina, 2015a; Redfield, 1952). Más tarde, bajo la influencia del trabajo de Griaule con los dogones de Mali, Redfield planteó que la cosmovisión se refiere a la manera en que los/as expertos/as y «filósofos locales» conciben el orden cósmico, sus categorías, énfasis, filosofía, la naturaleza de las cosas y sus interrelaciones (Medina, 2015a). Esta propuesta tendría un papel fundamental en la metodología que se adoptó en los primeros trabajos sobre cosmovisión realizados en el área mesoamericana.

La cosmovisión mesoamericana

Los primeros estudios sobre cosmogonía y cosmovisión mesoamericana pertenecen a Jaques Soustelle, quien en 1912 publicó un ensayo sobre el universo de los aztecas (Soustelle, 1983/1912), y a Robert Redfield, quien realizó junto con sus estudiantes algunos de los primeros trabajos al respecto (Medina, 2001; 2015a).

Desde la definición de Mesoamérica en 1943, por Kirchhoff, se asume que es una superárea cultural en la que prosperan civilizaciones cuyas características, aunque heterogéneas, conforman un complejo cultural con numerosos elementos —productivos, sociales, cosmogónicos y organizativos— comunes (Kirchhoff, 2000; 2002; López-Austin, 2001; 2006). Los procesos históricos particulares de estos grupos contribuyeron dialécticamente a la formación de una cosmovisión mesoamericana, la cual, aunque con variantes locales, posee elementos comunes de larga duración —en un sentido braudeliano—, que conforman lo que López-Austin ha llamado el «núcleo duro». Este se constituye por componentes muy resistentes al cambio, aunque no inmunes a él, que configuran un complejo sistémico y se reflejan en los mitos de creación³ (López-Austin, 2001; 2006; 2015).

Este autor es probablemente quien mayores aportes ha realizado al análisis de los elementos constituyentes de la tradición y la cosmovisión mesoamericana, aunque su trabajo no ha estado exento de críticas. La importante obra de López-Austin ha desbordado los límites de su propia disciplina —la historia— y para algunos detractores, como Millán (2007), ha contribuido a reforzar la imagen de una unidad cultural mesoamericana en detrimento del estudio de las particularidades de los grupos que la habitan. No obstante, para López-Austin el Complejo Mesoamericano estuvo matizado por una gran heterogeneidad entre las diversas sociedades que lo integran y, de ese modo, por vínculos diversos y variables (López-Austin, 2001) susceptibles de ser estudiados a partir de sus singularidades. Desde su perspectiva, la cosmovisión mesoamericana posee un elevado nivel de construcción autónoma, con limitadas influencias históricas, tanto continentales como extra-continentales. Esto ha permitido mayores posibilidades de análisis de la integración de redes de intersubjetividad y la duración de los ritmos de transformación histórica. Por ello, López-Austin considera adecuado —a pesar de las objeciones filológicas que se le han hecho— el uso del término ‘cosmovisión’ en la descripción de la tradición mesoamericana, aunque lo distingue de la cosmogonía (relativo al origen del mundo) y de la cosmología, la cual se compone de actos mentales de carácter cognoscitivo y reflexivo (López-Austin, 2015).

Desde la tradición posestructuralista francesa, la «antropología de la naturaleza» de Philippe Descola (2001; 2011) y el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2004) han representado una alternativa para quien diverge de la vi-

³ Para ampliar la información acerca de los elementos que constituyen el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana recomendamos la lectura de dos trabajos de López-Austin en los que desarrolla esta idea: «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana» (2001) y «Sobre el concepto de cosmovisión» (2015).

sión mesoamericanista y la noción de cosmovisión lopezauustiniana, sobre todo en estudios con grupos de Aridoamérica (Espinoza, 2015; Neurath, 2011). Sin embargo, a juicio de Bartolomé (2015), esta tendencia en ocasiones ha derivado en una extrapolación limitada de las perspectivas amazónicas al ámbito mesoamericano. Esta adopción podría ser innecesaria si se considera que en el concepto de cosmovisión cabe el análisis tanto de la unidad del cosmos y sus criaturas como de la existencia de diversas perspectivas entre distintos seres del cosmos (Espinoza, 2015). Para Gabriel Espinoza, estas polémicas tienen en última instancia un origen ontológico: mientras el perspectivismo tiene su origen en el idealismo filosófico, los estudios sobre cosmovisión mesoamericana provienen de una tradición materialista.

Más allá de estas «nuevas perspectivas» (Espinoza, 2015), numerosas etnografías elaboradas en el área mesoamericana⁴ registran conceptos fundamentales que permiten reconocer la estructura de la cosmovisión mesoamericana. Para Medina, estos son: a) las diferentes posiciones del sol que dan lugar al *quincunce* como síntesis de las concepciones espaciales y ordenador del espacio y los tiempos agrícolas; b) el cerro/montaña como residencia de los ancestros y del Señor de la Tierra o del Mundo; c) la existencia de un «lugar de los muertos», generalmente ubicado a una gran profundidad; y d) la definición de la cosmovisión como una matriz de discriminaciones binarias (Medina, 2015a:324-325). Así, la cosmovisión mesoamericana refleja de manera esquemática la forma en que los distintos grupos culturales que habitan esta superárea conciben el mundo, lo viven y reproducen, incidiendo activamente en su re-creación y permanencia. La cosmovisión tiene un fundamento religioso y adquiere coherencia a partir de los mitos de origen y aspectos cosmogónicos; desde ahí también se constituye la noción de persona⁵ y la organización de los grupos sociales.

Se reconoce la dificultad de basarse en datos locales para establecer generalizaciones a escala mesoamericana, por lo cual en los estudios actuales sobre cosmovisión se privilegian los análisis al nivel de comunidades, variantes lingüísticas o microrregiones (Medina, 2015a). Esta tendencia contrasta con el proceso en que se construye el concepto de Cosmovisión Maya en Guatemala. Esta última

⁴ Véanse, por ejemplo, los trabajos de Collier (1976), Guiteras (1965), Holland (1978), Signorini y Lupo (1989), Pozas (1987), Ruz (1982), Villa-Rojas (1986) o Vogt (1966).

⁵ La noción de persona en diversos pueblos mesoamericanos, y sobre todo entre pueblos mayas, hace referencia al cuerpo como un reflejo de la estructura cuatripartita del cosmos (Bartolomé, 1992) y abarca la presencia de una serie de subjetividades extracorpóreas (entidades anímicas) que varían entre grupos etnolingüísticos e incluso presentan notorias diferencias locales (Martínez, 2007).

tiene una base panmayista que privilegia las similitudes y obvia las diferencias culturales entre grupos etnolingüísticos, además de que no parte del registro etnográfico, sino de su carácter comunitario y político —más que académico— y de la intencionalidad de robustecer las convergencias que la sostienen.⁶

La cosmovisión maya desde una perspectiva mesoamericanista

Para describir la visión del mundo de los mayas prehispánicos, León-Portilla (1986), quien acuñó el término *cronovisión*, afirmaba que el tiempo mismo fue la realidad y deidad primordial y de múltiples rostros, periodos o ciclos. Esta fue la base de su concepción religiosa, a la cual consideraba distinta y única en el ámbito mesoamericano. Para Villa-Rojas (1986), en la cosmovisión maya el tiempo y el espacio se entrelazan, siendo los ciclos espacio-temporales sus principales componentes.

Como continuidad histórica, en el ámbito maya persiste la concepción de una imagen cuadripartita del universo (Montoliu, 1987; Villa-Rojas, 1986), cuya superficie terrestre está dividida en cuatro grandes sectores que, a partir de un centro imaginario, se extienden hacia los cuatro rumbos. Cada uno tiene sus dioses, colores, influencias y conexiones específicas con los diversos ciclos que forman los calendarios. Existían —y persisten entre los mayas de Guatemala— dos formas de contar el tiempo: un calendario solar denominado *Haab*⁷ y un calendario lunar de uso ritual, el *Tzolk'in*⁸ o *Cholq'ij*⁹ en K'iche', *Tachb'al q'ii* en Ixil. En las cosmovisiones de los grupos mayas actuales de México y Guatemala se mantienen elementos e interpretaciones propios de los mayas precolombinos, que en algunos casos también son coincidentes con lo registrado en textos virreinales, aunque no se encuentran exentos de la incorporación de elementos judeocristianos de origen virreinal; ello explica su particular manera de vivir la religiosidad (Collier, 1976; De la Garza y Valverde, 2013; Freidel et al., 1999; Guiteras, 1965; Holland, 1978; Pozas, 1987; Ruz, 1982; Tedlock, 1982; Villa-Rojas, 1986; Vogt, 1966).

⁶ Aspecto que desde algunos sectores académicos ha sido calificado como acrítico.

⁷ Compuesto por 18 *winal* (meses) de 20 días, más un periodo de cinco días «fuera del tiempo» o «de guardar» (los *Wayeb*), que conforman así un año de 365 días que marca sobre todo el ciclo agrícola (Ajxup, 2009).

⁸ El término *Tzolk'in* es una palabra proveniente del maya yucateco (Tedlock, 1982) inventada en 1921 por William Gates, ya que el antiguo nombre maya se perdió. Para crear el concepto, Gates tomó las palabras *tzol* y *kin*, para formar un vocablo en consonancia con el término kiche' *Cholq'ij*, que al igual que este significara «poner en orden los días» (Rupflin, 1999).

⁹ Conformado por la combinación progresiva de 20 días con 13 numerales, que da un periodo de 260 días.

Para comprender el desarrollo de los sistemas rituales, la organización social y la cosmovisión de los grupos mayas actuales es necesario ahondar en los procesos particulares de conformación histórica nacional (Medina, 2001; 2015a). Por ejemplo, en México los procesos históricos vividos por los grupos de Chiapas¹⁰ poseen características muy distintas a los que han pasado los mayas de la península de Yucatán o los grupos mayenses asentados en otros estados.¹¹ Esta diferencia se acentúa si se comparan los procesos históricos mexicanos con los que han vivido los mayas de Guatemala o las poblaciones que se reivindican mayas en otros países centroamericanos como Belice, El Salvador y Honduras. Ello es particularmente visible en grupos sobre los que se fijó la frontera entre México y Guatemala, fenómeno geopolítico que propició diferencias al interior del grupo etnolingüístico. Tal es el caso de los pueblos Mam, Kaqchikel, Popti' y Chuj. Asimismo, es notoria la influencia que han tenido en Guatemala los procesos políticos contemporáneos en la conformación de las religiosidades locales. Uno de sus aspectos más relevantes es la emergencia de la Espiritualidad Maya en prácticas públicas (Molesky-Poz, 2006; Piazza, 2012).

En cuanto a los estudios sobre cultura maya en Guatemala, estos han sido desarrollados e influidos en su mayoría por la escuela funcionalista norteamericana, desde una intención que ha sido calificada por algunas antropólogas guatemaltecas como colonialista y después como contrainsurgente (Pérez, 1993). Los más de 30 años que duró el conflicto armado interno provocaron que prácticamente se suspendieran los estudios etnográficos y arqueológicos en el país, dificultando el desarrollo de una teoría antropológica propia. Después de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996, el trabajo antropológico tomó otros rumbos, siendo las áreas de la antropología forense, las investigaciones interdisciplinarias en materia de justicia transicional y algunos trabajos de arqueología en coordinación con universidades de Estados Unidos y Japón, principalmente, las que más se han desarrollado (Olga Pérez, comunicación personal, septiembre de 2015). Esto ha provocado que existan relativamente pocos trabajos antropológicos sobre cosmovisión, etnomedicina y aspectos culturales realizados en universidades guatemaltecas.¹²

¹⁰ Motozintlecos o mochó, tsotsiles, tseltales, tojolabales, choles, lacandones, chujes y los grupos guatemaltecos que migraron a México huyendo del conflicto armado interno y ahora conforman comunidades, como los Mam, Popties o Jakaltecos y Q'anjobales.

¹¹ Chontales y choles de Tabasco y tenek' de la región huasteca.

¹² Aunque sí existe una relativamente amplia literatura culturalista generada por investigadores y estudiantes extranjeros, estadounidenses y japoneses, principalmente.

La mayoría de los escritos generados en Guatemala sobre temas simbólicos, rituales y cosmogónicos mayas consisten en trabajos de sistematización, reflexión y revitalización cultural realizados por organizaciones y colectivos, así como por una parte de los intelectuales mayas —algunos de ellos alimentados por una importante escuela de lingüística maya de tradición estadounidense y de la escuela epigrafista rusa— y académicos mestizos y extranjeros.¹³ Además, existen trabajos liderados por académicos mayas, generalmente bajo algún eje rector. Destacan aquellos relacionados con el papel de la mujer y la relación entre aspectos de género y *Cosmovisión Maya* (Álvarez, 2006; Batzibal, 2000; Curruchich, 2000; Hernández y Hurtado, 2010; Sieder y Macleod, 2009, por citar solo algunos) y los aportes teórico-metodológicos para la sanación de la violencia de género durante el conflicto armado generados por el grupo de Mujeres Mayas Kaqla (2009; 2011). También se han elaborado importantes trabajos sistematizando concepciones y prácticas cosmogónicas, algunos de ellos coordinados o con la participación de *ajq'ijab*,¹⁴ generalmente con el financiamiento de instancias internacionales.¹⁵

¹³ Por citar unos cuantos ejemplos, algunos de estos trabajos son los que coordinó Morna Macleod desde Oxfam (Macleod y Cabrera, 2000), los estudios sobre etnomedicina de Rosalba Piazza (2012) y María Teresa Mosquera de la Universidad de San Carlos, así como numerosas tesis de grado elaboradas en esa institución y en la Universidad Rafael Landívar acerca del papel de la *Cosmovisión Maya* en diversos aspectos sociales. Por citar algunas: Ajquejay (2013) sobre vocación estudiantil; Gabriel-Xiquin (2000) acerca de la función social de los y las *ajq'ijab*; González (2004) sobre comunicación, entre muchas otras que abarcan temas tan diversos como las prácticas médicas, propuestas educativas de nivel básico, propuestas organizativas, análisis y propuestas económicas y productivas y análisis de género desde los principios de la *Cosmovisión Maya*.

¹⁴ Los y las *ajq'ij* (en plural *ajq'ijab*) son los especialistas rituales mayas enfocados en el conocimiento y uso del *Cholq'ij*, calendario sagrado de 260 días. Se trata de un vocablo de origen K'iche' que en esta y otras lenguas mayas literalmente significa 'quien guarda/lleva los días/el tiempo' (Sac-Coyoy, 2007).

¹⁵ A riesgo de dejar de lado muchos importantes cuadernos de trabajo, escritos y memorias, mencionamos un par a manera de ejemplo: «*Raxalaj Mayab' K'aslemalil*, *Cosmovisión Maya*, plenitud de la vida», financiado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (Cochoy et al., 2006) y «*Cosmovisión y dualidad*», de Son-Chonay (2002). La Universidad Rafael Landívar también ha auspiciado importantes estudios sobre *Cosmovisión Maya*, con una amplia participación de *ajq'ijab* e intelectuales mayas, como los realizados por *Ajpub'* Pablo García, Germán Curruchiche Otzoy y *Tata Simeón Taquirá* (2009) «*Ruxe'el Mayab' K'aslemäl*, Raíz y espíritu del conocimiento maya», Ricardo Lima, sobre los fundamentos de la *Cosmovisión Maya* (1995) y los trabajos sobre el *Cholq'ij* de Audelino Sac-Coyoy (2007). En años recientes la Universidad del Valle de Guatemala también ha realizado significativos aportes al estudio de la Medicina y la Espiritualidad Maya. El más notable lo constituye el Proyecto *Mayan Contemporary Conceptions of Cancer* (MACOCC), desarrollado en conjunto con el Instituto Federal de Tecnología Suizo y el Consejo Mayor de Médicos Maya'ob' por Nacimiento, en el cual participaron 70 *ajq'ijab* y Médicos Mayas de diversas especialidades, quienes fungieron como investigadores, sistematizadores y colaboradores (Consejo Mayor de Médicos Maya'ob' por Nacimiento, 2016).

Estrategias de investigación

Como se mencionó al inicio del escrito, esta forma parte de una investigación sobre la situación actual, conocimientos, prácticas y procesos de revitalización asociados a la Medicina Maya practicada por mujeres de tierras altas de Guatemala.¹⁶ Desde 2014 comenzamos el trabajo de campo en la zona Kaqchikel en los departamentos de Sacatepéquez y Chimaltenango, en 2016 incursionamos en la zona Ixil. Para ello, establecimos contacto con la Escuela de Biología y la Escuela de Historia de la Universidad San Carlos de Guatemala, el Centro para la Investigación y Planificación del Desarrollo Maya Sotz'íl y colectivos de *ajq'ijab*. Durante la investigación también contamos con el apoyo de la Oficina Municipal de la Mujer, de Santa María Nebaj, en El Quiché, así como de la Alcaldía Indígena y la Asociación de Movimiento de Víctimas para el Desarrollo Integral del Norte del Quiché (ASOMOVIDINQ).

Durante el periodo del trabajo de campo (2015 a 2018), una parte importante de nuestra investigación estuvo conformada por la búsqueda, sistematización y análisis de documentos referentes a la Cosmovisión y Espiritualidad Maya generados en Guatemala y otros países por diversos autores individuales o en colectivo. Consultamos bases de datos digitales, diversas publicaciones internacionales (libros y revistas) y bibliotecas en Chiapas y Guatemala; analizamos además documentos en la biblioteca central de la Universidad de San Carlos (USAC), la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales de Guatemala (AVANCSO), la biblioteca del Campus Central de la Universidad Rafael Landívar, el centro de documentación del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), el Instituto de Estudios Interétnicos de la USAC y los archivos bibliográficos de la Asociación de Mujeres Mayas Kaqla, del Centro para el Desarrollo Maya Sotz'íl y de la Academia de Lenguas Mayas-Centro Cultural Ixil en Nebaj, El Quiché. Para complementar la información sobre publicaciones locales nos entrevistamos con personas de la editorial Cholsamaj, probablemente la principal portavoz de las reflexiones de intelectuales y organizaciones Mayas en Guatemala. En cuanto a la compilación de información etnográfica, realizamos entrevistas y acudimos a reu-

¹⁶ Las tierras altas mayas son descritas por Michael Coe como aquellas ubicadas a más de 1000 metros sobre el nivel del mar (Coe, 1986).

niones en la cabecera municipal de Santa María Nebaj y cuatro aldeas del mismo municipio: Tzijulché, Pexlaj Grande, Turanzá y El Porvenir. En la zona Kaqchikel las entrevistas se efectuaron en tres comunidades de dos departamentos: El Tejar, en Chimaltenango; Sumpango y San Antonio Aguas Calientes, en Sacatepequez. Esta información se complementó con entrevistas realizadas a intelectuales/académicos y activistas Mayas, además de académicas guatemaltecas y guías espirituales Mayas (*ajq'ijab*).

Contexto sociohistórico

Como es sabido, Guatemala sufrió durante 30 años una de las más sangrientas guerras civiles del continente. Durante el conflicto, la violencia del Estado guatemalteco tuvo como principales víctimas a los habitantes de aldeas indígenas, quienes padecieron la política de «tierra arrasada» impulsada por Efraín Ríos Montt a inicios de la década de 1980. Esta estrategia contrainsurgente se basaba en la destrucción de cientos de aldeas, junto con otras operaciones como la creación de estructuras militarizadas, cuyo mejor ejemplo son las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Estas tenían como finalidad contrarrestar el influjo de la insurgencia (Bendaña, 2012; CEH, 1999). Los ancianos, *chuchkajaw* y *ajq'ijab* fueron especialmente víctimas de esta sangrienta política represiva (De León, 2006; Macleod, 2011a; Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998; Piazza, 2012).

Sin olvidar que prácticamente todos los grupos Mayas asentados en Guatemala fueron víctimas de la política genocida del Estado, uno de los que padecieron con mayor crudeza la violencia fue el pueblo Ixil. Su ubicación geográfica y cercanía con reductos de grupos guerrilleros durante el conflicto armado interno llevó al gobierno federal a considerar a la totalidad de los Ixiles como afines a la insurgencia armada (Federación Internacional de los Derechos Humanos, 2013). La estrategia de «tierra arrasada» durante el primer lustro de 1980 provocó la destrucción de 70% a 90% de las aldeas existentes en el territorio Ixil, con las respectivas bajas de un importante porcentaje de la población; según algunos cálculos se exterminó a la tercera parte de los Ixiles que habitaban el territorio antes de los episodios cruentos (Salvadó, 2003). Esta exacerbación de la violencia desembocó en que el Pueblo como tal acusara de genocidio al expresidente

Efraín Ríos Montt.¹⁷ Esta lucha política y los procesos sociales emanados de ella —como la recuperación de la memoria histórica, la sanación emocional, la búsqueda de fosas y dignificación de víctimas— sigue siendo una constante en la cotidianidad Ixil y ha marcado en gran medida sus realidad contemporánea, por ejemplo, su peculiar participación en el Movimiento Maya, con una parca adscripción panmayista.

Movimiento Maya y panmayismo en Guatemala

Para comprender la construcción de la Cosmovisión Maya como un concepto integrador de las nociones del mundo de los diversos grupos mayenses de Guatemala es necesario reparar en el proceso local de integración Panmaya. Este abarca a los 22 grupos mayas asentados en territorio guatemalteco¹⁸ y ha sido la base sobre la cual se fortalecen las demandas comunitarias, jurídicas, políticas y las reivindicaciones culturales e identitarias enarboladas por el Movimiento Maya. Este movimiento ha comprendido una gran diversidad de personas mayas (intelectuales, profesionales, activistas y funcionarios) y expresiones organizativas: campesinas, de damnificados por la represión, centros de investigación, editoriales, ONG/OSC, redes y coordinaciones (Macleod, 2006). Al tratarse de fenómeno relativamente reciente, ha recibido diferentes denominaciones: mayanización, nacionalismo maya, movimiento mayanista (Fischer, 1996; Fischer y McKenna, 1999) o movimiento de revitalización maya (Bastos y Camus, 2007; Matsumoto, 2014).

El Movimiento Maya tuvo sus orígenes en los inicios de la participación maya en el conflicto armado interno, cuando a principios de la década de 1970, personas y organizaciones reivindicaron su ser ‘Maya’ y promovieron la defensa de sus derechos como pueblo. A este fenómeno Ricardo Falla (1978) lo denominó «la toma de conciencia Maya» y dio vida a un nuevo patrón de organización y resis-

¹⁷ En mayo de 2013 el expresidente Efraín Ríos Montt fue condenado a 80 años de prisión al ser hallado culpable de genocidio. Por errores en el proceso, la Corte de Constitucionalidad anuló esta condena y ordenó un nuevo juicio, que comenzó en abril de 2016. Las víctimas Ixiles se movilizaron entonces para el rendimiento de declaraciones y reforzamiento de los peritajes probatorios, aunque la defensa de Ríos Montt alegó diversas complicaciones de salud para evadir el proceso. Finalmente, el exdictador falleció sin haberse sometido a un nuevo proceso, a principios de abril de 2018.

¹⁸ En ocasiones también se considera dentro de la noción Panmaya a los grupos etnolingüísticos mayas asentados en México. Un ejemplo lo observamos durante el Xukulem —ceremonias mayas— en que cada vez con mayor frecuencia se ha escuchado hacer referencia a algunos grupos mayas de México durante las invocaciones de las y los *alq'ijab*.

tencia. Significó un cambio en la manera en que los mayas se hacían presentes en la política de Guatemala, pasando a formas de organización activas y «visibles» expresadas en partidos, organizaciones campesinas y revolucionarias y asumiéndose como sujetos políticos (Bastos y Camus, 2003).¹⁹

Al principio su vía de acción se limitó a la conformación de asociaciones culturales o indígenas de carácter local dedicadas a actividades de rescate de la cultura y la dignidad Mayas,²⁰ las cuales ayudaron a gestar la dimensión simbólica de una identidad panmaya. Más adelante, al cobrar fuerza la agresión del Estado guatemalteco contra la población indígena, a finales de 1970 y en la década de 1980, un gran número de hombres y mujeres se insertaron en organizaciones guerrilleras, en las cuales, no obstante, el debate sobre la cuestión étnica y su participación como indígenas fue un tema secundario (Bastos y Camus, 2003; Macleod, 2006).

Un hito en la reivindicación de la participación política maya en los movimientos guerrilleros de Guatemala fue la Declaración de Iximche'. Este documento, elaborado en 1980, dos semanas después de la masacre de la Embajada de España,²¹ denunció los hechos, detallando las víctimas y la violencia que estaban sufriendo las comunidades indígenas del norte de Guatemala. En el texto se reivindicaban «las luchas contrahegemónicas del pueblo y movimientos mayas que (retomaron y) retoman a Iximche' como sitio sagrado y símbolo político-cultural de resistencia», noción que ha cobrado cada vez mayor fuerza desde la década de 1980 hasta la actualidad (Declaración de Iximche', 1980; Macleod, 2011b).

Como resultado de esos procesos, desde mediados de los ochenta y hasta inicios de los noventa se configuraron nuevos tipos de actores indígenas. Las

¹⁹ Cabe mencionar que la postura y el análisis que estos autores (S. Bastos y M. Camus) han hecho del Movimiento Maya ha provocado reacciones disímbricas, pues por una parte existen integrantes que difieren de sus afirmaciones y no se consideran representados por sus reflexiones e incluso las confrontan y refutan; mientras que por otro lado existen mayas que reconocen el compromiso político y la calidad de su trabajo (trabajo de campo 2015-2017).

²⁰ Tales como algunos comités cívicos, asociaciones culturales, de jóvenes y educativas en Quetzaltenango, El Quiché y Chimaltenango.

²¹ El 31 de enero de 1980, un grupo formado por campesinos mayas y mestizos y estudiantes universitarios tomó la Embajada de España en Guatemala como protesta y para denunciar la violencia y represión por parte del Ejército que padecían numerosas comunidades rurales en El Quiché. Las fuerzas de seguridad estatales bloquearon la salida a las personas que se encontraban dentro (manifestantes, personal, diplomáticos y otros civiles) y prendieron fuego al edificio. Murieron 37 personas y sobrevivieron el embajador Máximo Cajal y el campesino Gregorio Yujá Xoná, quien al día siguiente fue secuestrado, torturado y asesinado por las fuerzas represivas del Estado.

organizaciones culturales y políticas²² gestadas sirvieron como articuladoras de lo que más adelante sería nombrado como Movimiento Maya. En el ámbito cultural, uno de sus primeros logros fue el reconocimiento y establecimiento oficial de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala en 1984, tarea en la que confluyeron lingüistas, políticos y académicos, quienes prácticamente por primera vez asumieron de forma pública su identidad y pertenencia al Pueblo Maya (Bastos y Camus, 2003).

Así, el discurso del Movimiento Maya adquirió madurez, pues quienes antes eran sujetos coloniales subordinados concebían a partir de esa arenga una nueva forma de reconocerse como mayas: asumían una nacionalidad con origen en la antigua civilización Maya previa al Estado guatemalteco (Ajxup et al., 2010; Bastos y Camus, 2003; Macleod, 2006). De tal suerte que al final del conflicto armado las organizaciones mayas compartieron una reivindicación básica: la voluntad de participación política directa como Pueblo Maya. A partir de ella tomaron parte activa —junto con los pueblos Xinca y Garífuna— en la elaboración, análisis, negociación y firma de los Acuerdos de Paz, destacando su participación en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI, 1995).

Como se puede ver, la respuesta de los grupos mayas al genocidio perpetrado en su contra por el Estado guatemalteco fue la gestación de procesos de reivindicación, autoafirmación y reapropiación identitaria. Para fortalecerlos tomaron la estrategia de priorizar la autoadscripción 'Maya' antes que las autodenominaciones etnolingüísticas, sin prescindir de estas últimas, pero sí reforzando el sentido colectivo de una noción *panmaya*. Esta los situó como sujetos políticos con injerencia y envergadura nacional e internacional y significó el surgimiento del 'Maya' como sujeto histórico-político (Galeotti, 2012). Actualmente, y como resultado de ello, en Guatemala el término 'Maya' se usa, en determinados ámbitos, para unificar las identidades de los grupos mayenses nacionales, abarcando más allá de lo local y los grupos lingüísticos. Tanto es así que la mayor parte de las organizaciones del Movimiento Maya no responden a lógicas territoriales, lingüísticas o regionales: son panétnicas y representan una identidad política (Ajxup et al., 2010; Bastos y Camus, 2003; Macleod, 2006). De ese modo, el concepto de Cosmovisión Maya en estos ámbitos comunitarios, políticos y organizativos se configura como resultado de la conjunción de procesos históricos, orgullo y

²² Por ejemplo, colectivos de guías espirituales (como la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala, la Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya de Guatemala Oxlajuj Ajpop, entre muchas otras), organizaciones de mujeres (como Kaqla' y Moloj) y diversas asociaciones, colectivos y organizaciones nacionales como el Consejo del Pueblo Maya, por citar algunos.

reapropiación identitaria y prácticas, conocimientos y nociones ancestrales, que prácticamente por primera vez pudieron salir de su ámbito íntimo y casi encubierto para cobrar protagonismo en la afirmación de pertenencia Maya.

Conformación del concepto de Cosmovisión Maya en Guatemala

En el ámbito indígena de Guatemala, durante las últimas dos décadas ha cobrado cada vez mayor relevancia el concepto de Cosmovisión Maya, que aparentemente proviene del ámbito académico, aunque apropiado y reinterpretado por el Pueblo Maya para fortalecer su sentido de identidad, permanencia, adscripción y reivindicación política. Esta noción se ha constituido como un eje rector de la identidad cultural y las reivindicaciones jurídicas, culturales, políticas y económicas del Movimiento Maya.

Como concepto y elemento cohesionador ha sido objeto de reflexiones, análisis, visibilizaciones y sistematizaciones desde contextos académicos, comunitarios y políticos. Un aspecto fundamental de este proceso ha sido la emergencia pública de las prácticas rituales mayas, que ha crecido considerablemente en los últimos años (Molesky-Poz, 2006) e implica aspectos tan diversos como la realización de procesos ceremoniales con fines médicos en ámbitos familiares, el acompañamiento de actividades políticas, sociales, académicas u organizativas o la recuperación y dignificación de restos de víctimas de las masacres ocurridas contra la población indígena durante el conflicto armado interno.

En consonancia con la visión Panmaya y sus reivindicaciones y demandas, en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI, 1995)²³ se establece que los elementos fundamentales de la identidad maya son: «a) La descendencia directa de los antiguos mayas; b) Idiomas que provienen de una raíz maya común; c) Una cosmovisión que [...] se ha transmitido de generación en generación a través de la producción material y escrita por medio de la tradición oral, en la que la mujer ha jugado un papel determinante; d) Una cultura común basada en los principios y estructuras del pensamiento maya, una filosofía, un legado de conocimientos científicos y tecnológicos, una concepción artística y estética propia, una memoria histórica colectiva propia, una organización comunitaria fundamentada en la solidaridad y el respeto a sus semejantes y una

²³ En los cuales, cabe mencionar, quedan en segundo plano los pueblos Xinka y Garífuna y tiene primacía el 'Pueblo Maya' (las 22 comunidades lingüísticas mayenses asentadas en Guatemala).

concepción de la autoridad basada en valores éticos y morales; y e) La autoidentificación» (AIDPI, 1995:2).

En el proceso de adopción de dicho acuerdo se desarrollaron importantes esfuerzos por parte de académicos/as, organizaciones y consejos de Guías Espirituales Mayas²⁴ para definir y sistematizar la Cosmovisión Maya. A partir de los trabajos generados, y con base en el AIDPI, se han generado una gran cantidad de propuestas y debates sobre la importancia de incorporar los principios fundamentales de la Cosmovisión Maya en programas y planes educativos, proyectos políticos, leyes nacionales, planes de desarrollo, procesos de consulta comunitaria y propuestas de manejo del territorio.

En la actualidad el tema que más ocupa los esfuerzos del Movimiento Maya es el reconocimiento del Derecho Maya, cuyas bases se encuentran en la Cosmovisión Maya. Su delimitación y alcances constituye uno de los trabajos más importantes en la agenda de diversas organizaciones Mayas (A. Laynez, comunicación personal, mayo de 2015; C. López, comunicación personal, junio de 2017).

Desde la Cosmovisión Maya se reivindican como derechos culturales aquellos «rasgos culturales sobresalientes, como el traje, el calendario, la espiritualidad y el idioma» (Matsumoto, 2014:227), los cuales poseen una gran importancia simbólica en términos de práctica política, resistencia, identidad y sentido de vida. Ejemplos de ello son la reivindicación y reflexión de las Mujeres Mayas en torno a su vestimenta tradicional como arma política e identitaria (Camus, 2001; Mujeres Mayas Kaqla, 2011; Macleod, 2011a; 2014; Sieder y Macleod, 2009) y el destacado uso, manejo y conocimiento del calendario sagrado Cholq'ij por parte de organizaciones y colectivos Mayas (integrantes de la Organización Kaqchikel Sotz'il, comunicación personal, 2015).

En este proceso, el diálogo de los hombres y las mujeres Mayas con académicos nacionales y extranjeros sobre diversos temas de arqueología, antropología y lingüística ha jugado un papel fundamental en el enriquecimiento de sus propuestas y la interpretación y reinterpretación de los resultados de estas investigaciones en sus propios términos. Esto ha apuntalado notablemente la difusión, adopción y definición del concepto de Cosmovisión Maya. Asimismo, se ve reflejado en el significativo número de escritos sobre los mayas antiguos que hacen hincapié en la importancia de los rasgos culturales compartidos y de larga

²⁴ Que es como se denomina en castellano a los *ajq'ijab*, considerados los más importantes especialistas rituales Mayas, quienes rechazan el uso del término «sacerdotes/sacerdotisas Mayas» por considerar que tiene connotaciones católicas.

duración, que contribuyen a reforzar la ya mencionada noción de una identidad cultural panmaya.

Noción actual de Cosmovisión Maya en Guatemala

Sin demeritar los esfuerzos de sistematización, registro escrito, reflexión y práctica de la Cosmovisión Maya realizados por intelectuales, activistas, guías espirituales y Mayas de Guatemala, es necesario acotar que el concepto panmayista de Cosmovisión Maya no se basa en un trabajo etnográfico, sino que, como ya se mencionó, en gran medida es el resultado de un proceso de reivindicación política e identitaria relativamente reciente.

Esto no significa que las prácticas, concepciones y rituales concernientes a la Cosmovisión y la Espiritualidad Mayas sean una construcción *ad hoc*. Por el contrario, uno de sus rasgos más portentosos es que en Guatemala existe la permanencia ininterrumpida, y única en Mesoamérica, de un sistema calendárico de origen prehispánico de 260 días (Estrada, 2014; Tedlock, 1982), que rige las prácticas y concepciones etnomédicas, adivinatorias y rituales locales (Piazza, 2012).

Sobre las reflexiones endógenas acerca de la Cosmovisión Maya, la mayor parte de las definiciones que hemos recopilado hacen eco de las demandas de respeto e igualdad a la reivindicación de la cultura Maya. Así, quienes han elaborado definiciones posteriores a la que enuncia el AIDPI, no se alejan demasiado del tono que se establece en tal acuerdo.

Uno de los referentes locales más importantes sobre el asunto es el documento «Cosmovisión Maya, Plenitud de la Vida», realizado con apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) por un grupo de *ajq'ijab* (Cochoy et al., 2006), quienes después de varias sesiones de consenso, análisis, ceremonias y discernimientos rituales elaboraron una de las propuestas más completas, pues no solo abarca aspectos cosmogónicos, sino identitarios, políticos e históricos. Sobre la Cosmovisión Maya, explicaron su origen describiendo que la cosmogonía en la que se basa:

es el sustento más profundo que nuestras abuelas y nuestros abuelos crearon para explicarnos el origen de la vida, el origen y el desenvolvimiento del Universo. Es nuestra forma propia de ver, entender y vivir el sentido de la vida. Nuestra espiritualidad

y nuestras ciencias son la explicación minuciosa de esta Cosmogonía. Nuestros rituales sagrados, códices, inscripciones en piedra, ideogramas, tecnología, arte, tejido, música, tradición oral, organización, normas de convivencia son la vivencia personal, familiar y social que como descendientes milenarios aún mantenemos vigente. Junto con nuestra cultura viva, el conocimiento registrado en libros es una fuente adicional para facilitar la comprensión de nuestra Cosmogonía. Entendemos por libros, los textos que desde la época de la invasión han registrado nuestros conocimientos (Cochoy et al., 2006:19).

Es notoria la importancia que se da a las expresiones culturales concretas como conceptos integradores de la cosmogonía que sustenta la Cosmovisión Maya. Destaca la reapropiación —y expropiación— de los escritos que registran lo que por derecho histórico les pertenece, tomándolos como base para su propio entendimiento, en un ejercicio de justicia epistémica. En otras definiciones se hace hincapié en la continuidad ontológica naturaleza-ser humano como uno de los pilares de la Cosmovisión Maya,²⁵ además de que se considera indispensable el estudio del calendario,²⁶ destacando la trascendencia de la concepción del tiempo y los ciclos espacio-temporales como referente que sustenta, nutre y dota de sentido tal Cosmovisión (González, 2004).

El rasgo de continuidad histórica es uno de los aspectos fundamentales para sustentar los legítimos reclamos de reconocimiento y ha sido enarbolado por el Movimiento Maya para exigir el respeto a la libre determinación y la protección de la Cultura y las Prácticas Mayas, puesto que la Cosmovisión Maya «comprende los campos sociales, científicos, religiosos, económicos, políticos, etc., de los mayas antiguos y contemporáneos» (Sac-Coyoy, 2007:7). Se exige el derecho al uso ritual de espacios considerados sagrados por el Pueblo Maya, tales como

²⁵ Al respecto, algunos ejemplos: «En la cosmovisión maya la tierra, así como toda la naturaleza, incluido el hombre (*sic*), es sagrada. La consideración maternal con que la relaciona, lo obliga a funcionar vitalmente solo como un usufructuario cuidadoso» (Lima, 1995:23). «La cosmovisión maya se refiere a la visión del mundo del pueblo maya, según la cual toda la naturaleza se encuentra integrada, ordenada e interrelacionada» (García, Curruchiche y Taquirá, 2009:55), puesto que «en la cosmovisión maya todas las cosas tienen vida, buscan comunicación y dan mensajes a los demás» (García, Curruchiche y Taquirá, 2009:235). Para el *ajq'ij* Lucas Tecum «Cosmos es sinónimo de universo y de naturaleza, es el mundo ordenado, no es más que otro nombre que se le da al sistema de la Madre Tierra» (Ajquejay, 2013:44). Para los ixiles, la Cosmovisión Maya «comprende una especie de círculo en el que todos los elementos naturales, comprendidos los vegetales, minerales y animales, las energías y deidades participan armoniosamente del fenómeno de la vida. El universo es leído por el ser humano, en tanto que el universo también lee a este y le dirige mensajes intencionados» (González, 2004:13).

²⁶ En Guatemala, cuando se nombra el «calendario maya» se hace referencia al Ch'olq'ij o calendario ritual de 260 días, base de las prácticas rituales mayas contemporáneas.

centros ceremoniales, templos, altares y monumentos arqueológicos, estelas y otros sitios de importancia histórica, bosques, cuevas, cuerpos de agua u otros monumentos naturales²⁷ (Estrada, 2012; Ivic de Monterroso y Quezada, 2007; Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 2006). Aunque aún no se ha aprobado la Ley de Lugares Sagrados (Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya Oxlajuj Ajpop, 2012), en la práctica los y las *ajq'ijab* tienen libertad para realizar ofrendas y ceremonias en sitios naturales, arqueológicos e históricos.²⁸ No obstante, su demanda de usufructo y control de los lugares históricos y arqueológicos de importancia espiritual para el Pueblo Maya, establecida en dicha Ley, no se ha concretado.

Podemos concluir que el concepto de Cosmovisión Maya hizo su aparición durante los primeros procesos autorreflexivos y analíticos del Movimiento Maya para gestar propuestas específicas. Debemos insistir en que esto no significa que las prácticas rituales y tradicionales, las concepciones, las ideas y los conocimientos que conforman su praxis sean recientes. Por el contrario, obedecen a una permanencia histórica con pocas modificaciones desde hace varios siglos. Al respecto, una persona activista del Movimiento Maya explica:

(se) empezó a hablar sobre cosmovisión, sobre cosmogonía, sobre la cuestión cosmogónica [...] y ahí fundamentó su planteamiento político (el Movimiento Maya): que todo tenía vida, que todo tenía derecho... Bien (antes) se vivía, pero no se tenía ese concepto [...] poco a poco se fue haciendo común ese concepto. Entonces lo cosmogónico se volvió el fundamento para poder hacer un planteamiento político... de una u otra manera se fue utilizando, metiendo el concepto (de cosmovisión). Que es una cuestión que se hacía, es una forma de ver el cosmos, que está centrado en un principio que todo tiene vida, que hay un equilibrio [...] Pero de que es un aporte, ha sido un aporte. [...] Digamos que hace unos quince, veinte años, se popularizó el concepto de Cosmovisión [...] había el trabajo (la práctica ritual), pero de que se popularizó, es reciente» (entrevista personal, trabajo de campo, 2017).

²⁷ En los AIDPI (1995) se establece que «Se modificará la reglamentación para la protección de los centros ceremoniales en zonas arqueológicas a efecto de que dicha reglamentación posibilite la práctica de la espiritualidad y no pueda constituirse en un impedimento para el ejercicio de la misma».

²⁸ Lo cual, en nuestra apreciación, marca un hito en las prácticas rituales indígenas pues son pocos los países en donde esto es permitido. Para ilustrar la trascendencia de este logro hemos observado que cuando *ajq'ijab* guatemaltecos viajan a otros lugares del mundo y desean hacer su Xukulem (ceremonias de fuego sagrado) en sitios arqueológicos, no comprenden las restricciones y prohibiciones de que son objeto.

La noción de Cosmovisión Maya obvia las diferencias entre grupos etnolingüísticos para privilegiar el panmayismo, que ha dado fuerza y trascendencia a sus manifestaciones culturales y demandas políticas. Aunque en algunos casos esto podría resultar en la invisibilización de sus particularidades, se asume como una postura pública necesaria.

Al respecto, una activista y guía espiritual Ixil acepta que su práctica ritual no es similar a la de los K'iche', Kaqchikel o K'ekchí, aunque su fundamento cosmogónico es el mismo. Idéntica argumentación recibimos en la Academia de Lenguas Maya Ixil respecto a la documentación del calendario Ixil, Tach'bal Q'ii y los nombres dados localmente a los días, que poseen ciertas diferencias con respecto al Cholq'ij, aunque su esencia simbólica es similar. En ambos espacios, no obstante, se aceptó la adscripción panmaya como una forma de cohesionar los esfuerzos políticos de los grupos Mayas de Guatemala, a pesar de ciertas diferencias ideológicas, de práctica o prioridades que existen entre ellos.²⁹

La Cosmovisión Maya como reivindicación política

Las nociones presentadas sobre la Cosmovisión Maya no difieren en gran medida de las generadas en contextos académicos. Su principal divergencia reside en el hecho de que estas no provienen del trabajo etnográfico o teórico, sino de un proceso de reivindicación política derivada de la historia de opresión y genocidio que han vivido los grupos Mayas de Guatemala.

Aunque existe el riesgo de caer en la despersonalización de cada etnia, que hace el juego a las generalizaciones de que se vale Occidente para ocultar las especificidades y los diferentes problemas que caracterizan a cada particularidad, en Guatemala se ha tomado el riesgo y hasta el momento parece tener más ventajas que desventajas. Como nos han referido activistas y personas Mayas, para ellos y ellas lo importante es visibilizar esas otras formas de educación, política, derecho, organización, gestión territorial, medicina o intercambio, para entrar en la política nacional en igualdad de condiciones y, una vez superada la exclusión

²⁹ Por ejemplo, en alguna ocasión una persona Kaqchikel mencionaba lo difícil que es negociar con los Ixiles ciertos aspectos políticos o del Derecho Maya, mientras que algunas personas Mayas de grupos con un número menor de hablantes aludieron a la pretensión de los K'iche', Kaqchikeles, K'ekchí' y Mam, como grupos mayoritarios, de imponer sus términos y particularidades en los espacios de discusión política.

histórica en que han vivido, comenzar los trabajos locales, desde cada grupo, región o comunidad.

La importancia de la noción de *Cosmovisión Maya* como reivindicación política radica en que, aunque los conceptos locales no se diferencian de fondo de las propuestas academicistas, sí lo hacen en el sentido de ser una base para lo que se propone como Derecho, Ciencia, Educación y Medicina Maya.

Para exponer un ejemplo cabe mencionar ciertas organizaciones de mujeres Mayas como Kaqla que, basadas en los principios de la *Cosmovisión Maya*, han desarrollado un enfoque de análisis político y sanación centrado en superar la interiorización de la opresión (Mujeres Mayas Kaqla, 2009). Ello muestra cómo la *Cosmovisión Maya* es una forma de expresión viva y actual, con resignificaciones y diálogos que permiten mantener la identidad y la memoria cultural. Es pensamiento, vivencia y sentipensamiento que, partiendo del presente, se proyecta hacia el futuro; es una construcción epistémica y política enraizada en lo profundo de la cultura Maya guatemalteca. Aunque se trata de un concepto enunciado en castellano y que por tanto no refleja la profundidad simbólica de su vivencia, ha fungido como elemento descolonizador para la revitalización cultural y el orgullo de pertenencia. Existe un importante número de documentos, manuales, tesis y propuestas de gestión, organización y análisis que toman como referente y base teórica la noción de *Cosmovisión Maya*. Nos aventuramos a pensar que en un corto o mediano plazo este concepto puede erigirse como cimiento de una propuesta epistémica propia, adquiriendo trascendencia continental y nutriendo nuevas reflexiones y propuestas de los Mayas de Guatemala.

Algunas reflexiones finales

En vista de sus implicaciones, origen y perspectivas, consideramos que la noción de *Cosmovisión Maya* gestada por Mayas de Guatemala es un principio descolonizador, que pretende *corazonar*³⁰ la práctica cotidiana desde una ética de la vida como expresión de autoafirmación ante un proceso de muerte y genocidio. La apropiación y resignificación de un término de raigambre epistémica eurocén-

³⁰ «Corazonar», para Patricio Guerrero, implica pensar-actuar modos de romper la fragmentación de la condición humana originada en la colonialidad del saber y supone desbancar de su sitio privilegiado el mero razonar como constituyente de la naturaleza humana. Propone integrar aspectos afectivos y cosmogónicos, al descentrar, desplazar y fracturar la hegemonía de la razón, para dar poder al corazón y razón a la afectividad. Significa establecer un puente de interrelación profunda y enriquecedora entre los aspectos racionales y los afectivos de la experiencia humana, retomando la espiritualidad y la política como entidades fundamentales del ser (Guerrero, 2010; 2011).

trica demuestra la fuerza de los pueblos originarios para integrar, transformar e incluso usar a su favor ideas, nociones y prácticas provenientes de una tradición colonial, llenándolos de relatos y recuerdos que reflejan y refuerzan su identidad, origen y tradición, en una modernidad colonizadora e impersonal.

Para quienes practican, defienden y reconfiguran la Cosmovisión Maya en Guatemala, el ámbito político es fundamental para re-pensarse, definirse y desarrollar conceptos, teorías, prácticas y reivindicaciones. Aunque la noción Panmaya en Guatemala casi nunca es puesta en tela de juicio (a riesgo de parecer academicista o debido a la estrategia política que implica), la definición de la Cosmovisión Maya desde este lugar de enunciación, para las y los mayas de Guatemala —académicos, *ajq'ijab*, especialistas rituales y médicos locales, activistas, poetas, artistas, estudiantes y líderes comunitarios—, también ha significado reflexionar acerca de su propia historia e identidad.³¹

Se trata de un ejercicio de memoria y resistencia, que tiene para los mayas el fin de re-pensarse en un momento de esperanza, en el que continúan sanándose las heridas que dejó el genocidio. En una sociedad guatemalteca que sigue siendo racista y violenta, ocupar los espacios que históricamente les pertenecen por derecho es para los mayas una forma de alzar la voz para demostrar que permanecen y que aún tienen mucho que decir y enseñar al mundo.

La noción de Cosmovisión Maya en Guatemala implica reconocer el sagrado conocimiento de los abuelos y las abuelas, para practicar un verdadero *N'oj*, como enseña este *Nawal* o *Alaxik* de la sabiduría y el conocimiento.³² Su apropiación y redefinición demuestra, una vez más, que las culturas son dinámicas, y descubre horizontes para la descolonización de las prácticas políticas, médicas, culturales y de conocimiento. Sin caer en idealismos, se trata de una noción que trenza simbolismo, espiritualidad, política y autogestión. En los términos locales, la apertura de estas sabidurías al mundo occidental obedece a la necesidad de que quienes han resguardado durante siglos un conocimiento —Ciencia Maya— negado y reprimido, acompañen a las sociedades actuales para que por medio de un profundo y enriquecedor diálogo de saberes y sentires se pueda hacer

³¹ Es interesante revisar, por ejemplo, las reflexiones que hacen sobre su identidad y concepción de la Cosmovisión Maya escritores (Urizar, 2014), poetas (Humberto Ak'abal es el más representativo exponente) y poetisas mayas (Meza y Toledo, 2015), sin dejar de lado el importante trabajo de pintores y pintoras mayas, como Paula, Estela y Adelina Nicho Cúmez, de Comalapa.

³² Los *Nawales* o *Alaxik*, *wäch q'ijab* 'rostros del día' son las veinte «energías» que constituyen el Cholq'ij y cada uno de ellos tiene diversas características y propiedades. Existen numerosos testimonios sobre el Cholq'ij. Algunos de ellos son los trabajos de Sac-Coyoy (2007), Rupflin (1999) y los documentos sobre Cosmovisión Maya citados en este escrito.

frente a la situación crítica (ambiental, social, económica, política, espiritual) actual. Es necesario escucharlos para que los epistemicidios, genocidios y feminicidios mayas e indígenas no se repitan.

Agradecimientos:

Este trabajo es parte de la sistematización y traducción que hacemos de los conocimientos resguardados y generosamente compartidos con nosotros por personas Mayas de diversos ámbitos y por *ajq'ijab* Kaqchikeles e Ixiles de tierras altas de Guatemala. A ellos, ellas y a los abuelos les agradecemos profundamente su permiso para transmitirlos de esta manera. El acompañamiento, la generosidad y el apoyo en el trabajo de campo de las y los integrantes de Sotz'il, la Escuela de Biología de la USAC y la Oficina de la Mujer de Nebaj ha sido invaluable. Reconocemos el apoyo del proyecto «Agricultura familiar: afrontando la complejidad de su adaptación al contexto globalizado» de El Colegio de la Frontera Sur y de la Red Temática Conacyt sobre Patrimonio Biocultural para la realización del trabajo de campo. La primera autora agradece al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología la beca otorgada para la realización de sus estudios doctorales, de los cuales forma parte esta investigación.

Fuentes de consulta

- Abi-Hashem, Naji, 2012, «Worldview», en D. A. Leeming, (ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*, Segunda Edición, Dusseldorf / Nueva York, Springer.
- Abi-Hashem, Naji, 2013, «Revisiting the concept of worldview», *International Psychology Bulletin* 3(17), pp. 68-70.
- AIDPI, 1995, "Guatemala. Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas", México, en http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_08_70-79-anales.pdf.
- Ajquejay Miculax, Emilio, 2013, *El enfoque de la cosmovisión maya en la vocación estudiantil universitaria USAC Campo Central*, tesis de maestría inédita, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC).
- Ajxup P., V. 2009, *Wayeb'*, México, Consejo Maya Jun Ajpu' Ixb'alamke / Universidad Intercultural de Chiapas / Instituto de Cooperación Austriaca.

- Ajxup, Virginia, Oliver Rogers y Juan José Hurtado, 2010, «El Movimiento Maya al fin del *Oxlajuj B'aqtun*: retos y desafíos», en Santiago Bastos y Roddy Brett (comps.) *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*, Guatemala, F&G Editores, pp. 173-197.
- Alvarenga, Patricia, 2014, «El otro en la mirada etnográfica. Guatemala (1920-1950)», *Cuadernos de Antropología* 2(24), pp. 3-24.
- Álvarez Medrano, Carmen, 2006, «Cosmovisión maya y feminismo ¿caminos que se unen?», *Otras miradas*, 2(6), pp. 120-131.
- Ball, Patrick, Paul Kobrak, y Herbert Spierer, 1999, *Violencia institucional en Guatemala, 1960 a 1996: Una reflexión cuantitativa*, Washington, American Association for the Advancement of Science / Science and Human Rights Program / Centro Internacional para Investigaciones en Derechos Humanos.
- Bartolomé, Miguel, 1992, «La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas», en *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 142-159.
- Bartolomé, Miguel, 2015, «El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías 'premodernas'», *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, 67, pp. 121-149.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus, 2003, *El movimiento maya en perspectiva*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Bastos, Santiago y Manuela Camus, 2007, *Mayanización y vida cotidiana*, Guatemala, FLACSO/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA)/Cholsamaj.
- Batzibal, Juana, 2000, «Mujer maya, rectora de nuestra cultura», en M. Macleod y M. L. Cabrera (eds.), *Identidad: rostros sin máscara, Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, Guatemala, Oxfam Australia.
- Bendaña Perdomo, Ricardo, 2012, *Guatemala: una historia repensada y desafiante 1500-2000*, Guatemala, Artemis Edinter.
- Camus, Manuela, 2001, «Mujeres y mayas: sus distintas expresiones», *Indiana* 17/18, pp. 31-65.
- Cochoy Alva, María Faviana, Pedro Celestino Yac Noj, Isabel Yaxón, Santiago Tzapinel Cush, María Rosenda Camey Huz, Daniel Domingo López, José Augusto Yac Noj y Carlos Alberto Tamup Canil, 2006, *Raxalaj Mayab' K'aslemalil Cosmovisión maya, plenitud de la vida*, Guatemala, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Coe, Michael, 1986, *Los mayas: incógnitas y realidades*, México, Diana.
- Collier, G. A, 1976, *Planos de interacción del mundo tzotzil*, México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), 1999, *Guatemala, Memoria del Silencio*, Guatemala, Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS).
- Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya Oxlajuj Ajpop, 2012, *Iniciativa de ley de lugares sagrados de los pueblos indígenas no. 3835 en el marco del Nuevo Ciclo Maya Oxlajuj B'aqtun*, Guatemala, Conferencia Nacional Oxlajuj Ajpop / Comisión para la Definición de los Lugares Sagrados / Ministerio de Cultura y Deportes / Comisión de Pueblos Indígenas-Congreso de la República

- de Guatemala, en <https://sacrednaturalsites.org/wp-content/uploads/2012/12/Iniciativa-de-Ley-de-Lugares-Sagrados.pdf>.
- Consejo Mayor de Médicos Maya'ob por Nacimiento, 2016, *Raxnaq'il Nuk'aslemal: Medicina Maya en Guatemala*, Guatemala, Asociación ati't Ala' / Cholsamaj.
- Curruchich Gómez, María Luisa, 2000, «La cosmovisión maya y la perspectiva de género», en M. Macleod y M. L. Cabrera (eds.), *Identidad: rostros sin máscara, Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, Guatemala, Oxfam Australia.
- Declaración de Iximche', Declaración de Iximche', en *Noticias de Guatemala*, 2(36), 18 de febrero de 1980.
- Descola, Philippe, 2001, «Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social», en P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores, pp. 101-123.
- Descola, Philippe, 2011, «Más allá de la naturaleza y la cultura», en L. Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Bogotá, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, pp. 75-96.
- Espinoza Pineda, Gabriel, 2015, «Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión», en A. Gámez-Espinosa y A. López-Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones polémicas y etnografías*, México, Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica (FCE) / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 121- 138.
- Estrada Peña, Canek, 2012, «Lugares sagrados de los mayas de Guatemala: otra manera de pensar el patrimonio cultural», *Kin Kaban*, 2, pp. 52-58.
- Estrada Peña, Canek, 2014, «Anima' ri cho, Anima' ri plo: espíritu de la laguna, espíritu del mar, Acerca del día Imox entre los k'iche'», *Estudios de Cultura Maya*, 45, pp. 191-224.
- Falla, Ricardo, 1978, «El movimiento indígena», *Estudios Centroamericanos*, 33, pp. 437-461.
- Federación Internacional de Derechos Humanos, 2013, *Genocidio en Guatemala: Ríos Montt culpable*, Guatemala, Federación Internacional de Derechos Humanos, N°613e, en https://www.fidh.org/IMG/pdf/informe_guatemala613esp2013.pdf.
- Fischer, Edward F., 1996, «Induced Cultural Change as a Strategy for Socioeconomic Development: The Pan-Maya Movement in Guatemala», en Edward F. Fischer y R. McKenna Brown (eds.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, University of Texas Press.
- Fischer, Edward F. y R. McKenna Brown, 1999, *Rujotayixik ri maya' n'anob'al. Activismo cultural maya*, Guatemala, Cholsamaj.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, 1999, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE.
- Gabriel-Xiquin, Calixta, 2000, *Función social de guías espirituales maya kaqchikeles*, tesis de licenciatura inédita, Guatemala, Universidad Rafael Landívar.
- Galeotti, L. Anaité, 2012, «Guatemala, historia de una resistencia, Dictaduras y genocidios, Resistencia y Guerrilla», Guatemala, historia de una resistencia, Dictaduras y

- genocidios, Resistencia y Guerrilla, España, Asociación Canaria Siembra, 4 videos, en <https://www.youtube.com/watch?v=SdvEs934b4g>.
- García, Pablo, Germán Curruchiche Otzoy y Simeón Taquirá, 2009, *Ruxe'el Mayab' K'aslemäl, Raíz y espíritu del conocimiento maya*, Guatemala, Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Centroamérica-PROEIMCA / Universidad Rafael Landívar / Consejo Nacional de Estudios Mayas.
- Garza, Mercedes de la y María Teresa Valverde (coords.), 2013, *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, Erick, 2004, *La comunicación a partir de la cosmovisión maya, el caso Ixil*, tesis de licenciatura inédita, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Guerrero Arias, Patricio, 2010, *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*, Quito, Ediciones Abya Yala.
- Guerrero Arias, Patricio, 2011, «Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política», *Alteridad*, 10, pp. 21-39.
- Guiteras Holmes, Calixta, 1965, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.
- Hernández S., Yolanda y Juan José Hurtado Paz, 2010, *Aportes de la cosmovisión y mujeres mayas para la prevención de la violencia de género*, Guatemala, FLACSO / Asociación Pop No'j.
- Holland, William R., 1978, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ivic de Monterroso, Matilde y Tomás Barrientos Quesada, 2007, «La interculturalidad de los lugares sagrados: una perspectiva de los sitios arqueológicos», *Revista de la Universidad del Valle de Guatemala*, 22, pp. 22-28.
- Kirchhoff, Paul, 2000, «Mesoamérica», *Dimensión Antropológica*, vol. 19, pp. 15-32, en <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1031>.
- Kirchhoff, Paul, 2002, «Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales», en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz (eds.), *Paul Kirchhoff, escritos selectos*, vol. 1, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 43-55.
- Klapwijk, Jacob, 1989, «On Worldviews and Philosophy», en P. A. Marshall, S. Griffioen y R. J. Mouw (eds.), *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, Maryland, University Press of America, pp. 41-55.
- León P., M. J. de, 2006, *Resistencia política de la espiritualidad maya frente a los procesos de globalización*, tesis de licenciatura inédita, Guatemala, Universidad Rafael Landívar.
- León-Portilla, Miguel, 1986, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM.
- Lima Soto, Ricardo E., 1995, *Aproximación a la cosmovisión maya*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar.
- López-Austin, Alfredo, 2001, «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana», en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 47-66.
- López-Austin, Alfredo, 2006, *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM.

- López-Austin, A., 2015, «Sobre el concepto de cosmovisión», en A. Gámez-Espinosa y A. López-Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones polémicas y etnografías*, México, Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, FCE / BUAP.
- Macleod, Morna, 2006, «Historia y representaciones, encuentros, desencuentros y debates entre el movimiento maya y los múltiples Otros», *Revista Estudios Interétnicos* 14(20), pp. 7-36.
- Macleod, Morna, 2011a, *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*, Guatemala, FLACSO.
- Macleod, Morna, 2011b, «¡Que todos se levanten! Rebelión indígena y Declaración de Iximche'», en Manolo E. Vela (coord.), *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Guatemala, Secretaría de Paz.
- Macleod, Morna, 2014, «De apariencias y resistencias: el traje de las mujeres mayas guatemaltecas como ámbito de disputa», *Interdisciplina*, 4(2), pp. 161-178.
- Macleod, Morna y María Luisa Cabrera (eds.), 2000, *dinados por Morna portes en el estudio de la Medicina Mayan multidentidad y Derecho Indridinados por una aj'etodologicasIdentidad: rostros sin máscara, Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, Guatemala, Oxfam Australia.
- Marshall, Paul, Sander Griffioen y Richard J. Mouw (eds.), 1989, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, Maryland, University Press of America.
- Martínez G. R., 2007, «Las entidades anímicas en el pensamiento maya», *Estudios de Cultura Maya*, 30, pp. 153-174.
- Matsumoto, Mallory E., 2014, «La estela de Iximche' en el contexto de la revitalización lingüística y la recuperación jeroglífica en las comunidades mayas de Guatemala», *Estudios de Cultura Maya*, 45, pp. 225-258.
- Medina Hernández, Andrés, 2001, «La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía», en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE / Conaculta.
- Medina Hernández, Andrés, 2015a, *En las Cuatro Esquinas, en el Centro*, México, IIA-UNAM.
- Medina Hernández, Andrés, 2015b, «La cosmovisión mesoamericana, la configuración de un paradigma», en A. Gámez-Espinosa y A. López-Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, FCE / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / BUAP.
- Meza Márquez, Consuelo y Aída Toledo Arévalo, 2015, *La escritura de poetas mayas contemporáneas producida desde excéntricos espacios identitarios*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Millán, Saúl, 2007, «Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta», *Diario de Campo Unidad y Diversidad en Mesoamérica*, INAH, 92, pp. 98-101.
- Molesky-Poz, Jean, 2006, *Contemporary Maya Spirituality*, Austin, University of Texas Press.

- Montoliu Villar, María, 1987, «Conceptos sobre la forma de los cielos entre los mayas», en B. Dahlgren (ed.), *Memorias del Primer Coloquio sobre Historia de la religión en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mujeres Mayas Kaqla, 2009, *Mujeres mayas: universo y vida, Kinojib'al Qati't*. Guatemala, Kaqla.
- Mujeres Mayas Kaqla, 2011, *Tramas y trascendencias: reconstruyendo historias con nuestras abuelas y madres*, Guatemala, Kaqla.
- Naugle, David, 2002, *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.
- Naugle, David, 2004, «Worldview: History, Theology, Implications» , *Worldview: History, Theology, Implications*, Grand Rapids, Michigan, Universidad de Cornerstones, septiembre de 2004 , en <http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/WV-HistyTheoImplications.pdf>.
- Neurath, Johannes, 2011, «Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas», en L. Romero, (coord.), *Nuevas Perspectivas sobre el Chamanismo y la Brujería*, Puebla, BUAP, pp. 21-41.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 2006, *Informe sobre libertad de religión maya*, Guatemala, ODHAG.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998, . *Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, (REMHI)* , Tomo I , Impactos de la Violencia Guatemala, Fundación Acción Pro Derechos Humanos, en <http://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/guatemala/informeREMHI-Tomo1.htm>.
- Page Pliego, Jaime Tomás, 2011, *El mandato de los dioses: medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, IIA-UNAM.
- Pérez de Lara, Olga, 1993, «El desarrollo de la antropología en Guatemala: necesidades y perspectivas», *Cuadernos de Antropología*, 9, enero-junio, pp. 15-35.
- Piazza, Rosalba, 2012, *El cuerpo colonial: medicina y tradiciones de cuidado entre los mayas K'iche' de Totonicapán*, Guatemala, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
- Pozas Arciniega, Ricardo, 1987, *Chamula*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Redfield, Robert, 1952, «The Primitive World View», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 94, pp. 30-36.
- Rupflin Alvarado, Walburga, 1999, *El Tzolkin es más que un calendario*, Guatemala, Fundación Cedim.
- Ruz, Mario H., 1982, *Los legítimos hombres, Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, UNAM.
- Sac-Coyoy, Audelino, 2007, *El calendario sagrado maya: método para el cómputo del tiempo*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar.
- Salvado Mijangos, Luis Rodrigo, 2003, *Violencia estatal y destrucción cultural: el caso de Tuchabuc, Nebaj, Quiché*, 1982, tesis de licenciatura inédita, Guatemala, Universidad de San Carlos.

- Sieder, Rachel y Morna Macleod, 2009, «Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala», *Desacatos*, 31, pp. 51-72.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, 1989, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Veracruz, Universidad Veracruzana.
- Son-Chonay, Marlín, 2002, «Cosmovisión y dualidad», *Revista Cultura de Guatemala*, 2(23), pp. 231-258.
- Soustelle, Jacques, 1983, *El universo de los aztecas*, México, FCE.
- Tedlock, Barbara, 1982, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Urizar Mazariegos, Julio Antonio, 2014, *Aproximación a las representaciones del miedo en la obra poética de cinco escritores Mayas contemporáneos guatemaltecos*, tesis licenciatura inédita, Guatemala, Universidad Rafael Landívar.
- Villa-Rojas, Alfonso, 1986, «Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos», en M. León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2004, «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena», en A. Surrallés y P. García (eds.), *Tierra adentro, territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, IWGIA.
- Vogt, Evon Z., 1966, «Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea», en E. Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Wolters, Albert M., 2011, «Sobre la idea de cosmovisión y su relación con la filosofía», *Stoa*, 4(2), pp. 95-108.