

# **Mayas contemporáneos, entre un pasado negado y un presente difuso con potencial emancipador**

Rubén de J. Solís Mecalco<sup>1</sup>

Email: rubjsol@gamil.com - rubensolis@ces.uc.pt

## **Resumen**

Como mayas contemporáneos nos inculcan el silencio estructural como forma de negación de nuestro propio ser, nos educan para callar nuestros pensamientos, nuestras raíces mayas, nuestras sexualidades, el lenguaje propio de nuestra región, pero al mismo tiempo en el seno familiar y local nos enseñan la vida en comunidad y el poder de la palabra cuando esta misma es amplificada por muchas más voces que comparten el mismo sentir o pesar, claro que el subalterno puede hablar pero su voz en muchas ocasiones no es una voz solitaria, es una voz acompañada, y es en esta misma colectividad que toma fuerza para dialogar no solamente con los que ejercen sobre ellos su poder, sino también con otros subalternos. El presente ensayo surge como un intento de teorización introspectiva en diálogo tanto con diversos autores poscoloniales como Spivak y Fanon, como con mis ancestros cuya palabra en este texto estará basada en el los libros del Chilama Balam de Chumayel, y diversos investigadores y poetas mayas contemporáneos que al igual que yo procuramos con nuestras identidades subalternas heterogéneas aportar elementos a las discusiones, diálogos y prácticas que permitan generar sociedades que reconociendo su diversidad sean menos desiguales. Se distinguen como elementos emancipadores el idioma maya y los saberes que con él han resistido en la subalternidad durante cientos de años, entre ellos la existencia de una tercera posibilidad del género que se plantea como un espacio vivo del ser y existir en donde pueden, por un lado, dialogar todos aquellos seres pertenecientes a diferentes cosmovisiones alrededor del mundo que tampoco caben dentro del binarismo sexo-genérico hombre-mujer, y por el otro, posicionarse conjuntamente para crear nuevas formas de diálogos horizontales con la porción de occidente que precisa nutrirse (no extractivistamente) de estas otras formas del ser para sobrevivir a estos tiempos modernos.

**Palabras clave:** subalterno, mayas contemporáneos, tercer género

---

<sup>1</sup> Estudiante de Doctorado en Pos-colonialismo y Ciudadanía Global del Centro de Estudios Sociales y Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra. Biólogo marino y Maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por universidades y centros de investigación en México. Con experiencia trabajando en diferentes temáticas de salud pública, migración, recursos pesqueros, así como acompañando movimientos sociales en las zonas mayas de la Península de Yucatán y Chiapas en México.

**Abstract**

As contemporary Mayans, our society makes us internalize a structural silence as a form of denial of our own being, so we are educated to silence our thoughts, our Mayan roots, our sexualities, the language of our region. But at the same time in the family and community life, we discover the power of the word and when this word it is amplified by many more voices that share the same feeling or regret, then of course the subaltern can speak but his/her voice is often not a solitary voice expression. It's an accompanied voice, and it is in this same collectivity that takes gains strength to initiate a dialogue not only with those who exercise their power over them, but also with other subordinates. The present essay emerges as an attempt at of introspective theorizing in dialogue engaging with postcolonial authors such as Spivak and Fanon, as well as with my ancestors whose words that I use in this text will be based on the Chilam Balam of Chumayel books, and various contemporary Mayan academics and poets, that like me, we are trying, with our subaltern heterogeneous identities, to contribute with elements to the discussions, dialogues and practices about our subaltern heterogeneous identities, that allow to generate societies recognizing that diversity can be less unequal. The Mayan language and its subaltern knowledge that have resisted for hundreds of years are distinguished emancipating elements, including the existence of a third possibility of the genre that which arises as a living space of being, where the human beings around the world that also do not fit into the sex-generic binarism man-woman, can position themselves together to create new forms of horizontal dialogues with the portion of the West that needs to be nurtured (not extractive) of in regards to these others forms of being in order to survive these modern times.

**Key words:** subaltern, contemporary Mayans, third gender.

## Introducción

*No hay Gran Conocimiento. Muy perdidos están para ellos el cielo y la tierra.  
Muy perdida está la vergüenza. Serán ahorcados los soberanos y los reyes  
de esta tierra, los príncipes de sus pueblos y los sacerdotes de los mayas.  
Perdido estará entonces el entendimiento y la sabiduría  
(Chilam Balam<sup>2</sup> de Chumayel: 72)*

Como maya peninsular<sup>3</sup> contemporáneo me toca nacer y desarrollarme en una sociedad compleja, contradictoria, llena de miedos producto de miles de años de opresión que son heredados de generación en generación a sus integrantes, y que transita entre un mundo onírico maya que aunque contemporáneo se plantea violentamente como antiguo; y un mundo occidental en vías del desarrollo que se plantea como una aspiración o un ideal del ser Norte dentro del Sur (Santos, 2007). Bajo esta perspectiva ambos mundos se vislumbran como incompletos e incompatibles entre sí. Lo anterior da lugar a una coexistencia con interacciones permanentemente llenas de fricciones, producto de un largo pasado marcado por la violencia epistémica imperialista, social y disciplinaria (Spivak, 1988: 80) cometidas contra el pueblo maya desde la conquista y que parece no tener fin.

El presente ensayo surge como un intento de teorización introspectiva en diálogo tanto con diversos autores poscoloniales como Gayatri Spivak y Franz Fanon, como con mis ancestros cuya palabra en este texto estará basada en el los libros del Chilama Balam de Chumayel, y diversos investigadores (Aguiar *et al.*, 2017) y poetas (Carrillo, 2015; 2017) mayas contemporáneos que, al igual que yo, procuramos con nuestras identidades subalternas heterogéneas aportar elementos a las discusiones, diálogos y prácticas que permitan generar sociedades que reconociendo su diversidad sean menos desiguales.

Siguiendo esta línea se plantea discutir cómo la violencia epistémica (Spivak, 1988: 82) o epistemicidio (Santos, 2007:30) que el imperialismo español implementó sobre los pueblos mayas de la península durante la colonia, proceso que se ha perpetuado de diferentes formas a lo largo de la historia contemporánea en forma de extractivismo epistémico (Santos,

---

<sup>2</sup> “El que es boca” en español. Los libros que conforman el Chilam Balam de Chumayel han sido ampliados y adulterados por varios autores desde el siglo XVII hasta el XVIII y fueron traducidos por primera vez del maya al español por Antonio Mediz Bolio en 1930 (Chilam Balam de Chumayel, 2008).

<sup>3</sup> El término peninsular en este texto hace referencia a la Península de Yucatán, México.

2009; Grosfogel, 2016), ha dado lugar a identidades mayas contemporáneas contradictorias, que en los casos más extremos conlleva a la negación de algunos individuos de su ser maya, lengua y cosmovisión, es decir al desarrollo de seres en contraposición a sí mismos, con las funestas consecuencias que esto puede generar.

Dentro de este panorama poco alentador, se distinguen como elementos emancipadores al idioma maya y los saberes que con él han resistido en la subalternidad durante cientos de años en donde la familia<sup>4</sup> tiene un papel importante en la transmisión o negación de la cosmovisión maya. Siendo el tercer género uno de los elementos principales de dicha cosmovisión a discutir como identidad maya subalterna y emancipadora (Rivera-Cusicanqui, 2014), la cual está asociada a la apertura sexual de la sociedad maya antes, durante y en menor medida posterior a la colonia (Carrillo, 2015). Para no caer en “una nostálgica investigación de las raíces perdidas de mi propia identidad” como bien nos advierte Spivak (1988: 76), se dialoga con pensadores mayas peninsulares de diferentes épocas, estando los más contemporáneos planteados desde un ser *maya* colonizado por sí mismo, por la educación y la familia, pero que al ser al mismo tiempo reconocida y practicada proporciona una fuerza emancipadora y descolonizadora (Rivera-Cusicanqui, 2014).

### **Violencia epistémica en contra del pueblo maya peninsular**

*Nos entró el cristianismo en 1519 años. Se fundó la Iglesia de Hoó<sup>5</sup> en 1540 años.*

*Se concluyó la Iglesia de Hoó en 1599 años.*

*Hubo vómito de sangre y empezamos a morirnos en 1648 años.*

*Hubo hambre los cinco años, de 1650, 1651, 1652, 1653 y 1654 años.*

*Cuando se acabó el hambre, hubo una gran tempestad*

(Chilam Balam de Chumayel: 51)

Para el análisis de la violencia epistémica infringida sobre el pueblo maya se procurará dialogar además de Spivak (1988) y los autores del Chilam Balam de Chumayel, con el

---

<sup>4</sup> Ambos elementos, lengua materna y familia son entendidos en el presente ensayo como lo señala Spivak, (1988:74) en el nivel básico donde cultura y convención parecen como la propia forma de la naturaleza de organizar “su” propia subversión

<sup>5</sup> Nombre maya de la actual ciudad de “Mérida” capital del estado de Yucatán y principal metrópolis peninsular.

concepto de pensamiento abisal de Santos (2007; 2009), así como con un colectivo de investigadores mayas que trabajan subjetividades mayas (Aguiar *et al.*, 2017).

Santos (2007: 1) define al pensamiento moderno occidental como un pensamiento abisal, según esta propuesta las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos distintos, a saber, el universo “de este lado de la línea” y el universo “del otro lado de la línea”, donde este último corresponde a una realidad que se produce como inexistente, es decir, no existente en cualquier forma del ser relevante o comprensible. Entendiendo al pensamiento moderno occidental en esta acepción, se puede comprender de una forma más profunda cuando los autores del Chilam Balam establecen “Nos cristianizaron, pero nos hacen pasar de unos a otros como animales” (Chilam Balam de Chumayel: 46), es decir, a pesar de la prolongación del occidente (Santos, 2009) español hacia la península yucateca, siendo una de sus expresiones la cristianización de los mayas, las sociedades mayas colonizadas son producidas, desde este pensamiento abisal, como no-humanas y por lo tanto no relevantes e incomprensibles.

Al ser consideradas como no humanos o subalternos (Fanon, 1952/2009), todo el conocimiento, saberes, espiritualidad y cosmovisión producidos por las sociedades mayas se vuelven carentes de cualquier validez, en cuanto incomprensibles ante los ojos de los colonizadores occidentales cristianos (Santos, 2007). Fue en torno a esta convicción que se justificó la violencia, el despojo, las crueldades y la destrucción de las memorias ancestrales mayas que implicó el triunfo de la “civilización-moderna” sobre la “barbarie-nativa”, como parte de la llamada “conquista espiritual” porque se “apartaban de la fe”, para luego redactar una nueva versión más compatible con Occidente (Aguiar *et al.*, 2017: 3). Es decir, después de borrar la historia se inventó un pasado para dar lugar a un futuro único, homogéneo y occidental, en donde las sociedades mayas concebidas “del otro lado de la línea” como inexistentes, quedan totalmente excluidas de los principios legales vigentes y de conocimiento verdadero de las nuevas sociedades civiles coloniales, y por lo tanto de su universalidad (Aguiar *et al.*, 2017: 3; Santos, 2007: 7). Este transitar hacia la no-existencia dentro del mundo occidental extendido (Santos, 2009) estaba dentro de la consciencia maya desde la colonia:

Éste es el origen del Anticristo: la avaricia, los avarientos. Si no hubieran venido los “hombres de Dios” no habría despojos, no habría codicia ni menosprecio de la sangre de los otros hombres, ni de las fuerzas de los humildes. De sus propias fuerzas comería cada uno. (Chilam Balam de Chumayel: 76)

No hay necesidad ninguna de ese verdadero dios que ha bajado. Un pecado es su hablar, un pecado es su enseñanza. Sordos serán sus guerreros, mezquinos serán sus capitanes. (Chilam Balam de Chumayel: 70)

De esta forma los misioneros buscaron instalarse en el lugar histórico de los sabios mayas, hecho que se complementó educando a los primogénitos en la cultura, la mentalidad y la lengua hispana (Aguiar *et al.*, 2017). En este largo proceso de cientos de años, que podríamos datarlo desde la conquista hasta la actualidad, la sabiduría y cosmovisión maya fueron relegados, en un primer momento por la teología y la filosofía occidental cristiana, y en un segundo momento por el conocimiento científico moderno, a una categoría de “mito” sin ninguna validez (Santos, 2007; Aguiar *et al.*, 2017). Lo anterior es descrito con gran claridad por los escribas mayas del período colonial en el siguiente párrafo:

Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el “Cristianismo”. Porque los “muy cristianos” llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la “limosna”, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles y de los “padres”, el principio de los caciques, los maestros de escuela y los fiscales. (Chilam Balam de Chumayel: 19)

Como señala Mignolo (2000) esta sociedad colonial aquí expuesta e iniciada durante el siglo XVI por los españoles, fue la base para la conformación del sistema moderno económico-mundial actual, desde esta perspectiva la colonialidad y la modernidad surgen como dos lados del mismo proyecto del sistema moderno mundial. Para la conformación de dicho proyecto la educación y transmisión de los nuevos saberes ahora válidos a través de las

escuelas se convierten en herramientas vitales. En este sentido, aunque la escuela se ha ido transformando a lo largo de los siglos desde las épocas mencionadas en el Chilam Balam hasta la actualidad, pasando de una educación colonial cristiana a una nacional laica mexicana, no por eso menos colonialista y al mismo tiempo colonizada (Mignolo, 2000), existe una cuestión crucial que ha permanecido, y es que muchas y muchos jóvenes mayas, siguen hasta el día de hoy sin reconocerse en ella (Aguiar *et al.*, 2017). Esto se debe, entre tantos factores, a que los conocimientos que perduraron hasta nuestros días y que les fueron transmitidos a través de los abuelos, por quedar del otro lado de la línea, se consideran cuentos, leyendas, mitos y hasta supersticiones. Mientras que los conocimientos de la sabiduría maya considerados valiosos por la academia occidental fueron y siguen siendo objeto de despojo a través de procesos de extractivismo epistémico (Santos, 2009; Grosfogel, 2016), dejando por completo fuera a las comunidades mayas contemporáneas, con excepción de aquellos que consiguen tener los medios para acceder a estos conocimientos. Lo anterior da lugar a un modelo de cultura maya originado desde los valores y las lenguas dominantes de la cultura occidental, que ha rechazado por siglos a los pueblos originarios de las américas, de las áfricas, las asias y demás sociedades concebidas al igual que la maya peninsular como no-existentes, sub-humanas o subalternas (Spivak, 1988; Santos, 2007; Aguiar *et al.*, 2017: 3).

Este modelo de cultura maya impuesto por una cultura intelectual académica individualista y antropocéntrica, construye su discurso mayista sobre la base de excluir y negar el intercambio de conocimientos y el diálogo con los mayas contemporáneos, ya que para ella solo hay una epistemología, una forma de conocer válida (Aguiar *et al.*, 2017: 3) de donde ellos no forman ni formarán parte por más parecidos que procuren ser a sus estructuras, idiomas y formas de concebir o generar conocimiento válido dentro de las concepciones occidentales (Fanon, 1952/2009; Santos, 2007).

Los procesos antes descritos generan seres incompletos, negados desde su nacimiento a sus propias raíces y esclavos de su ser maya contradictorio, tal como señalaban nuestros ancestros desde varios siglos atrás:

¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! ¡Ya está viniendo!  
¡Serán esclavas las palabras, esclavos los árboles, esclavas las piedras, esclavos los hombres, cuando venga! Llegará... y lo veréis. (Chilam Balam de Chumayel: 71)

Yo soy hereje. Vas a purificarme. Me vas a bautizar. Voy a cambiar mi nombre, el Martínez. Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo” es mi nombre. (Chilam Balam: 54)

Como puede percibirse los mayas contemporáneos después de siglos de existir dentro de la no-existencia, privados de nuestra historia y en algunos casos incluso de nuestro idioma, parecíamos no tener donde poner nuestras esperanzas. Esta desesperanza es mayor en las y los jóvenes mayas (Aguiar *et al.*, 2017: 3) condenados a “¡...el peso del dolor, el rigor de la miseria, y el tributo! Apenas nacéis y ya estáis corcoveando bajo el tributo” (Chilam Balam de Chumayel: 70). Ante este escenario, considero necesario aclarar que aunque no es objetivo del presente ensayo caer en fatalismos, así como tampoco negar que el fatalismo es la vía por la que muchos y muchas jóvenes mayas peninsulares optan.

Ante esta compleja situación hasta ahora expuesta, considero de más importante la provocación que Aguiar y colaboradores (2017: 3) plantean al preguntarse y preguntarle a todo aquel investigador maya ¿cómo un maya puede ser un académico, sin que por esto llegue a rechazar su propio ser maya; y sin que se muevan sus lealtades de su pueblo a las instituciones en las que se educa; y, sin que acabe mirando de arriba abajo a sus semejantes mayas, como si ya no fueran más sus iguales?

Mis respuestas a esta y otras provocaciones que se han planteado hasta el momento, las discuto en extenso a lo largo del artículo, sin embargo, de manera breve y directa mi posición ante esta provocación es que antes que investigador me percibo como un maya contemporáneo contradictorio por estar mis pensamientos atravesados al mismo tiempo por occidente, sin embargo, reconozco y celebro que ciertos elementos de la cosmovisión maya me proveen de contenidos, principalmente en el ámbito de la sexualidad, que ni la propia academia occidental en su vasta gama me puede proporcionar, no por ello niego la utilidad de las herramientas de análisis que mi formación dentro de occidente me ha proporcionado. Esto me hace, retomando a Rivera-Cusicanqui (2014), un híbrido contemporáneo orgulloso de sus raíces mayas, las cuales vivo en mi día a día sin importar la geografía en la que me encuentre, y desde donde me posiciono para tomar las fuerzas necesarias en el interminable camino hacia la emancipación descolonizadora.



## **El suicidio entre los mayas peninsulares, entre Ixtab y la colonialidad-modernidad**

*Las dádivas abrirán el cielo. Y se abrirá con sobornos la sucesión  
en los oficios públicos. Sucederá que habrá ahorcados en todas partes.  
El que levante la cabeza será mordido. El que levante la cabeza, agujereada la bajará.  
Vendidos y revendidos serán los hijos  
(Chilam Balam de Chumayel: 73)*

Dentro de la cosmovisión maya del periodo clásico (250-900 d.C.) se consideraba que el mundo estaba dividido en trece cielos en los cuales gobernaban un igual número de deidades llamados *Oxlahunticú*, y en nueve planos inferiores con nueve dioses del inframundo, entre ellos *Ixtab*, la diosa de los suicidas que conocía la muerte invocada por propia mano. Desde esta concepción, *Ixtab* no llevaba a los suicidas al infierno sino que los acompañaba a su paraíso (León, 1985: 31). Durante la conquista y la posterior colonia española en la región, los suicidios entre la población maya eran vistos como una vía de liberación, una manera para evadir a los nuevos amos “con su huelga eterna” (León, 1985: 33). Lo anterior se encuentra expresado por los mayas de la colonia en la siguiente frase: “¡Doloroso Katún, dolorosos años de tiránico reinado! Continuos ahorcamientos son la carga del Katún” (Chilam Balam de Chumayel: 73).

Estos ahorcamientos mencionados por los autores del Chilam Balam pueden ser interpretados como un acto emancipador frente a la antropofagia implícita al proceso de colonización por parte de los españoles-cristianos: “¡Ah, guardaos, Itzaes! No os entreguéis del todo a vuestros huéspedes... Ellos os devorarán a vosotros también” (Chilam Balam de Chumayel: 72). Ahorcarse para formar parte del paraíso de *Ixtab* antes de ser devorado por los nuevos huéspedes europeos, esa era una trascendental cuestión a la que los mayas del período colonial se tuvieron que enfrentar.

Siguiendo con la línea del suicidio como acto de resistencia maya en un contexto de construcción del mundo colonial-moderno (Mignolo, 2000), es importante apuntar que durante los largos procesos de vaciamiento y reescritura de la historia, a través de los cuáles se les expropió la antigüedad maya a los mayas contemporáneos, también se les expropió la historia de sus resistencias a la opresión colonial española, y luego a la opresión, también

colonial, de los nacionalismos (yucateco-mexicano), para intentar impedirles, incluso después de su muerte, una posible resistencia cultural (Aguiar *et al.*, 2017: 4).

En este punto me gustaría hacer una distinción y tomar distancia de la interpretación que Spivak hace del subalterno femenino *sati* o *suttee* de la India respecto al suicidio maya hasta ahora descrito. En primer lugar porque a diferencia de los británicos que ilegalizaron o no de acuerdo a sus intereses dicha práctica al considerarla un acto de atrocidad en contra de la naturaleza humana (Spivak, 1988: 97), la sociedad colonial de la península yucateca sólo condenó como inmoral, negándoles el acceso al nuevo cielo cristiano a los suicidas mayas, pero nunca los ilegalizó, o por lo menos no hay registro de ello. Por otro lado, a diferencia del suicidio *sati* en donde sigue existiendo dentro de la cosmovisión hindi un pasar hacia un plano de lo divino si dicho acto se realiza de acuerdo al ritual (Spivak, 1988: 93), en el caso de los suicidas mayas contemporáneos la ascensión de lo divino del acto, y por lo tanto de resistencia a ese nuevo mundo que los devorará, ha sido suplantado por la visión de inmoralidad y de una negación al cielo cristiano, religión imperante en las comunidades mayas modernas.

Es ante esta compleja situación que, aunque en la actualidad la población maya en la península siga presentando niveles elevados de suicidio<sup>6</sup> que aquejan principalmente a los jóvenes, estos suicidios mayas contemporáneos no pueden ser vistos como actos de resistencia en donde *Ixtab* funja como una intermediaria entre la dura realidad de vivir en el “pasado” dentro de los tiempos modernos y un paraíso maya, sino como un grave problema social que está íntimamente relacionado con la construcción académica reduccionista occidental que invalida el ser maya contemporáneo (Aguiar *et al.*, 2017: 4). Dicha construcción genera seres incompletos condenados por un pasado que desconocen, cumpliendo las advertencias casi proféticas que nuestros ancestros nos hacían desde la época colonial: “Hijos, preparaos a pasar la carga de la amargura que llega en este Katún, que es el tiempo de la tristeza” (Chilam Balam de Chumayel: 71) y parecieran no tener fin.

El fatalismo del pueblo maya peninsular hasta ahora expuesto puede llevar a preguntarnos al igual que a Aguiar y colaboradores se preguntan (2017: 5) ¿Cómo un pueblo maya despojado de su patrimonio cultural e histórico ha resistido hasta el día de hoy? Y su respuesta es clara: a través de la palabra que es expresada mediante nuestra lengua, lengua

---

<sup>6</sup> Casi uno diario entre jóvenes de Yucatán (Aguiar *et al.*, 2017: 4)

que también ha sido domesticada para que pueda ser escuchada por nuestros hijos. Sin embargo, a pesar de su domesticación, la palabra de nuestros antepasados, nuestros abuelos, nuestras abuelas, ha prevalecido protegida por nuestra lengua originaria (Aguiar *et al.*, 2017: 6).

No hay mejor forma de expresar esta transmisión de conocimientos y de la palabra de nuestros ancestros a través de la lengua como la que hace Isaac Carrillo Can (2017) en el siguiente poema:

Ka'ach tin paalile' kin chukik kóokay,  
kin ji'ik u jojopsáasilo'ob tin wíinkilal  
utia'al in júult'abtik in piixan ich u jobnel áak'ab.  
Juntéenake' in chiiche' tu puk'aj u t'aan ich ja'e' ka tu ts'áaj ten in wuk' ich  
ch'ench'enkilil.  
Bejla' kéen in wu'uy u wo'oltiken éek'joch'e'enile',  
juntúul kóokayen ku k'a'ajsik u chiich"<sup>7</sup>

## **El lenguaje maya entre su perpetuación y la negación**

*Y fueron a Maní.<sup>8</sup> Allí olvidaron su lengua*  
(Chilam Balam de Chumayel: 15)

Como bien nos señala Fanon (1952/2009: 49), hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización. Este peso civilizatorio desencadena en las sociedades colonizadas, como la maya, el nacimiento de complejos de inferioridad frente a la nueva nación civilizadora y su lenguaje, en este caso el español. Bajo esta lógica el colonizado habrá

---

<sup>7</sup> Cuando era niño atrapaba luciérnagas,  
sacrificaba sus cuerpos en mi piel  
para iluminar mi espíritu en las entrañas de la noche.  
Un día mi abuela diluyó sus palabras en agua y me las dio a beber en silencio.  
Ahora cuando la oscuridad me envuelve,  
soy una luciérnaga que recuerda a su abuela (traducido al español).

<sup>8</sup> Maní es una comunidad maya localizada en el actual estado de Yucatán en donde durante el año de 1562 se llevó a cabo el denominado “acto de fe de Maní” considerado uno de los mayores epistemicidios del pueblo maya peninsular durante el período de la colonia, en el cual se quemaron un gran número de códices y con ellos saberes mayas (Castro *et al.*, 2017).

escapado de su casa maya en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli peninsular Mérida (Hoó), y será más blanco en la medida en que haya rechazado (Fanon, 1952/2009: 50) su ser maya. Estos procesos se hacen explícitos en los siguientes fragmentos:

¡Desdichados de los rostros de las Grandes Figuras cuando llegue el dueño de la Casa de Adoración que está en medio de la ciudad de Hoó! Llegarán del Oriente, del Norte, del Poniente, del Sur, para dar su lengua y su cristianismo. (Chilam Balam de Chumayel: 70)

Yo soy hereje. Vas a purificarme. Me vas a bautizar. Voy a cambiar mi nombre, el Martínez. (Chilam Balam de Chumayel: 54)

En estas nuevas concepciones, se comenzaron a generar imaginarios sobre aquellos mayas que viajaban a la gran metrópoli Hoó (Mérida) ya sea por una estancia más o menos larga o a vivir el resto de sus vidas, los cuáles sin importar la labor o las malas condiciones en las cuáles vivían volvían a sus comunidades para ser consagrados. Estos fenómenos, que perduran hasta la actualidad, son descritos a manera de espejo por Fanon cuando hace referencia a los antillanos (1952/2009: 50).

Otro fenómeno relacionado con el lenguaje al cual nos enfrentamos los mayas contemporáneos sobre todos aquellos que nos ha tocado nacer y crecer en las periferias de la gran metrópoli peninsular, pero que también se repite en un sin número de comunidades mayas, es la negación o prohibición que nuestras propias familias nos hacen del maya como primer o segundo idioma, situación que de manera funesta se asemeja al de las familias antillanas que prohíben el uso del criollo, calificando negativamente a sus hijos cuando lo usan (Fanon, 1952/2009: 51).

Un ejemplo de esta realidad se puede visibilizar en el hecho de que justo donde se localiza el menor porcentaje de maya-hablantes sobre todo en lo referente a la población más joven es en Mérida, lo anterior a pesar de los flujos constantes, ya sean temporales o permanentes, de migrantes maya-hablantes hacia la capital. Y es que la discriminación histórica de la metrópoli hacia lo maya perdura en ambientes laborales, espacios públicos y escuelas. Por esta razón, las personas hablantes de maya, principalmente los jóvenes, optan

por comunicarse lo menos posible en este idioma, limitando su uso al interior de los espacios familiares o entre amigos cercanos (Lugo-Pérez *et al.*, 2017).

Esto no ha impedido el re-acercamiento al idioma maya por aquellos que como yo fuimos negados a él, ya sea a través de clases particulares, practicándolo en el mercado municipal, en las comunidades, insistiendo a los abuelos la compartición del idioma o inclusive transformando el español al introducir expresiones y/o palabras mayas en el léxico peninsular. En este sentido, hay un aspecto clave que se ha desarrollado en términos lingüísticos en la península de Yucatán, que aunque no contrarresta el desuso del maya como idioma, si demuestra la importancia de este en la región a pesar de los siglos de estigmatización, y es que el español hablado en la región es uno de los más permeados por un idioma de pueblo originario de todo el país, no sólo en cuanto al empleo de palabras o expresiones mayas utilizadas por parte de toda la población, sino también por la estructura de ciertas frases en español cuyo origen es maya, siendo uno de los más comunes la confusión entre los conceptos de “buscar” y “encontrar”, ya que en el idioma maya se utiliza el mismo verbo “*kaxan*” para ambas acciones, es por ello que en el habla peninsular la expresión en español utilizada es “lo busco, lo busco y no lo busco” en lugar de “no lo encuentro”. En otras palabras, la fuerza del maya como idioma no solamente le permitió persistir hasta nuestros días, también permeó y transformó el español hablado en la región incluso por los descendientes de los colonizadores de antaño y las clases altas locales, a tal grado de crear un español criollo o como en México se le denomina un español yucateco.

Afortunadamente, aún hay muchos mayas contemporáneos que no se han dejado arrebatar la palabra, tienen la lengua en su cuerpo, en el pueblo y en el corazón, perpetuando con ello la historia maya a través de los milperos, constructores de casas mayas, yerbateras, jmenes,<sup>9</sup> curanderos, apicultores, pescadores, amas de casa, activistas, estudiantes, profesionales, poetas, cantantes de rap, directores de cine, investigadores, soñadores. Hay otros, como establecen Aguiar y colaboradores (2017: 6) que se han reencontrado con la palabra maya, y a pesar de usar otra lengua, la entienden y la disfrutan. Esto no tiene que ver con la ubicación geográfica, ya que nos han hecho creer que lo maya es para los que viven en las comunidades rurales, cuando los que más requerimos del idioma y los saberes inmersos en él, son los que estamos alejados de las comunidades.

---

<sup>9</sup> Sabios mayas, también denominado “brujos”.

De nuevo Isaac Carillo Can (2017) ilustra poéticamente con su “Augurio” (“Bobatil t’aan”) la compleja relación que los mayas contemporáneos poseemos con nuestro idioma madre:

Sut ch’íich’il u juum a t’aan,  
ka u beet u k’u’ tu che’il k’iino’ob  
beet ma’ u jóon tu’upul u k’aay mix tu k’iinil yáaxk’in.<sup>10</sup>

### Tercer género maya

*No se perderá esta guerra, aquí en esta tierra, porque esta tierra volverá a nacer*  
(Chilam Balam de Chumayel: 76)

¿Qué ocurre cuando el subalterno decide vivir? ¿Qué sucede cuando ese subalterno que decide vivir ni siquiera forma parte del binarismo occidental hombre-mujer? ¿Qué sucede cuando la sociedad subalterna le provee elementos complejos al subalterno para entenderse y tomar una posición frente a la vida?

Aunque Spivak (1988) en su análisis se enfoca a un caso en particular del subalterno femenino *sati* o *suttee*, dentro de la amplia gama de construcciones sociales hindúes a la que la autora pertenece, así como dentro de diferentes sociedades africanas como la Yorùbá (Oyěwùmí, 1997) y las mesoamericanas como la maya y la zapoteca, existe un subalterno en particular cuyo ser y estar en los tiempos modernos es suficiente para convertirlo en un ser revolucionario, este es, el tercer género, dentro del cual me concibo y desde el cual hablo.

Los mayas prehispánicos valoraban aspectos como el amor, la lujuria, el placer y la sexualidad. Así, se presentaban diferentes situaciones tales como el hecho de que una mujer pudiera separarse o cometer adulterio si se consideraba insatisfecha sexualmente; o el que consideraran la homosexualidad preferible al sexo pre-matrimonial, lo que llevaba al uso de esclavos sexuales para los hijos de los nobles (Ruz, 1998). Esta diversidad sexual también fue descrita y registrada por los primeros cronistas y misioneros en la región, que dieron

---

<sup>10</sup> Haz de tu lengua un pájaro,  
que anide en el árbol del tiempo  
y que su canto no se apague aún en tiempos de sequía (traducido al español).

cuenta de la multiplicidad de preferencias sexuales entre los mayas prehispánicos: “hacerlo el hombre a la mujer”; “hacerlo el hombre al hombre”; “hacerlo la mujer a la mujer” (Ruz, 1998: 210).

En este sentido Carrillo Can (2015), poeta y escritor maya peninsular, asumido como tercer género, en su texto “Erotismo andrógix en la cosmovisión y lenguaje maya” explica como a través de la expresión relacional “*in láak’ ech, a láak’ en*” de la cosmovisión y lengua mayas, que significa “ser el otro yo” logró construir la voz de la protagonista de su novela *Uyóok ’otilo ’ob áak ’ab*.<sup>11</sup> Este ejercicio creativo lo motivó a buscar en diccionarios mayas expresiones y palabras que ponían en jaque la organización sexo-genérica<sup>12</sup> de la vida social impuesta por los colonizadores; es así que encuentra palabras como *leti*, *ojel*, *paklam* o *etail*, que hablan de ese “otro andrógino” fuera del binarismo hombre-mujer, de sexo entre varones, de sexo entre mujeres o de amistades sexualizadas, razón por la cual fueron sometidas a censura y/o a una traducción dentro del esquema heteronormativo colonial cristiano, lo que redujo el erotismo cósmico de la lengua maya a simples actos corpóreos.

A pesar de que no todas las características socio-sexuales antes descritas pudieron perdurar tal como existían previas a la conquista y los siglos de colonización, por los procesos prolongados de vaciamiento de la historia antes mencionados, las construcciones sexo-genéricas mayas, entre ellas el tercer género, así como el idioma maya, aunque transformados perduraron hasta la actualidad. Este tercer género milenario aunque presente, es totalmente inexistente e incomprensible dentro de las sociedades judeo-cristianas e islámicas desde sus inicios hasta la actualidad, incluso en sus construcciones más liberales a la apertura sexual.

Es por ello que su existencia - mi existencia- en tiempos modernos occidentales, así como en la ampliación de occidente hacia diferentes geografías del globo (Santos, 2009), es por más incomprensida o mal interpretada al confundirlo-nos- con los referentes más inmediatos como la homosexualidad, bisexualidad, transexualidad o queer; o reconocer-nos- pero como un elemento pre-colonial de las cosmovisiones prehispánicas que desapareció por el yugo colonial (Lugones, 2008).

---

<sup>11</sup> Danzas de la noche.

<sup>12</sup> El sistema sexo/género es definido por Gayle Rubin (1996: 44) como “un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuáles estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas”.

El tercer género es una construcción socio-histórica milenaria no-occidental referente a esos seres que existen más allá de un sistema sexo-género binario hombre-mujer. En este sentido, estos seres quedan inmediatamente fuera por su propia constitución de las clasificaciones occidentales de la diversidad sexo-genérica y lo LGBTTTQ,<sup>13</sup> las cuáles no consideran la existencia de una tercera opción del género.

El problema con este entendimiento es que de nueva cuenta se cae un binarismo sexo-genérico socialmente construido desde afuera (Butler, 2007). Estos entendimientos limitan la capacidad del subalterno tercer género maya de autoproclamarse, ser y existir.

¿Pero qué es entonces el tercer género? El partir desde una negación para generar definiciones o explicaciones de un ser es gramaticalmente un error, además de una falta de respeto, pero para términos prácticos que permitan un primer entendimiento occidental comenzaré estableciendo que el tercer género no es un hombre, ni es una mujer, ni una combinación de ambos géneros socialmente construidos desde occidente (Butler, 2007); tampoco es una propuesta teórica de un concepto muerto que hay que revivir (Lugones, 2008). Es todo lo contrario, el tercer género es una praxis viva que, a pesar de las violencias ejercidas (epistemológica, ontológica, física, psicológica, sexual) sobre sí, ha logrado trascenderlas históricamente para decirle al mundo colonial-moderno (Mignolo, 2000) no solamente que aquí sigue estando, sino que nunca ha dejado de existir, y que tiene la capacidad de hablar y teorizarse por sí mismx.<sup>14</sup>

Y justamente entendiendo al género como un constructo social me atrevo a decir que el tercer género sólo puede ser comprendido dentro de sociedades no-occidentales que contemplan su existencia y por lo tanto su ser y estar en este mundo, al no ser sociedades sexo-genéricas binarias. Una vez planteada esta aseveración, surge la siguiente pregunta, si occidente y sus prolongaciones nunca percibirán el tercer género ¿por qué la insistencia de colocar a estos seres de comprensión milenaria en un contexto occidental cuando sólo son concebidos en sociedades no-occidentales? Porque a pesar de su no-existencia dentro de occidente, las personas del tercer género en muchos casos son forzadas a encajar dentro de un mundo pos-colonial que intentó borrar su existir por cientos de años. En este sentido, al ser educadas dentro del binarismo occidental hombre-mujer, se sabe no perteneciente a este,

---

<sup>13</sup> Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Trasngénero, Travesti, Queer.

<sup>14</sup> El uso de la “x” para referirse a los seres tercer género mayas está basado en la propuesta hecha por Carrillo Can (2015).



pero lo conoce, así como igual en algún momento de su transitar conoce o re-descubre que dentro de los saberes de la sociedad ancestral a la cual pertenece, en este caso la maya, existe una tercera construcción del género, con la cual se identifica.

Lo anterior va más allá de la noción planteada en el ensayo de Spivak (1988: 76), según la cual todas aquellas nostalgias bien definidas por los orígenes perdidos son sospechosas, especialmente como base para la producción ideológica contra-hegemónica, ya que, por un lado, en el caso maya peninsular esos orígenes, aunque transformados por la violencia colonial mucha de la cual prevalece hasta nuestros días, perduran. Y por el otro, aunque el asumirse como tercer género es en sí un acto contra-hegemónico independientemente de la producción ideológica que esto pueda conllevar, es más un acto de identidad de un ser humano situado frente a un mundo que, aunque subalternizado, lo dota de sentido al concebirlo como parte de su cosmovisión; frente a otro mundo para el cual es totalmente inexistente, pero dentro del cual fue formado y que es establecido como el parámetro a seguir.

Este transitar entre dos mundos hace a los seres del tercer género complejos, llenos de contradicciones y en una lucha interna y perpetua de su existir en estos tiempos modernos, pero sobre todo ejerciendo su soberanía para rastrear en la memoria ancestral de su pueblo maya, otros modos de sentirse y saberse, en los que no exista la censura o la autocensura para encarnar identidades múltiples o vivir “sexualidades otras” (Chávez, 2015).

Bajo esta concepción, el tercer género se constituye como un espacio vivo donde pueden dialogar todxs aquellxs seres pertenecientes a diferentes cosmovisiones alrededor del mundo que no caben dentro del binarismo sexo-genérico hombre-mujer; y desde el cual pueden posicionarse conjuntamente para crear nuevas formas de diálogos horizontales con la porción de occidente que precisa nutrirse (no extractivistamente) de estas otras formas de seres humanxs para sobrevivir.

Seres humanxs que pueden invocar a la *Luna Roja -Chak yu'il-* mediante un *Conjuro para poseer a la noche -Pulyaaj utia'al a tia'alintik áak'ab-* (Carrillo-Can, 2017):

Lap' bolontúul xmajannajil, bolontúul kóokay,  
bolontéen u jajawchi'ibal peek', bolomp'éel u jejeláasil ch'ench'enkil,  
bolomp'éel u jejeláasil éek'joch'e'enil, bolontéen u k'aay xooch',  
bolon ch'aaj u kaabil xchiwol, bolonch'áaj u k'i'ik'el k'oxol,  
bolontéen u chi'i'ilankil soots', Láaj ts'áaj ti' jump'éel sak luuch,

ya'ach't ka'alikil a wa'alik ba'ax a k'áat, ts'áaj jump'íit u sujuy ja'il ts'ono'oti',  
uk'ej, uk' ichil a su'uk'inil ich bolomp'éel áak'ab, tu taamil áak'ab,  
tu jolomil áak'ab, ki'iki' t'ant ich ch'eneknakil, a'al ti' ka taak ta xáax,  
ka u pit u nook', ka chilak ta k'aan, ka taak ta wiknal,  
ka u jaant a bak'el, ka u k'ay a xikin, ka u jóop t'abt u k'áak'il a wich,  
ka áalkabnak tu t'o'olil a paach, ka sa'atak ichil u k'áaxil taankasil,  
ka u manabchi'it yaan u p'áatal ta wíinkilal,  
bejla'e', sáamal, wa tak tu ts'ook k'iin <sup>15</sup>

## Referencias

Aguiar Paz, Mirna Rubí; Chim Bacab, Pedro Pablo; García Quintanilla, Alejandra; Sánchez Baeza, José (2017), “En las batallas por la subjetividad maya”, *Revista Rumbo*, 8 (15), 2-6.

Butler, Judith (2007[1999]), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Traducción de Antonia Muñoz. Editorial Paidós, Barcelona, España.

Carrillo Can, Isaac Esau (2015), “Erotismo andrógono en la cosmovisión y lenguaje maya”, in Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (org.), *Andar erótico decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 73-82.

Carrillo Can, Isaac Esau (2017), “Círculo de Poesía”, *Revista Electrónica de Literatura*, 4, disponible en <http://circulodepoesia.com/2017/04/xochitlajtoli-isaac-esau-carrillo-can/>, consultado en diciembre 2017.

Chávez, Brittany D. (2015), “Devenir performerx: hacia una erótica soberana descolonial Niizh Manítog”, in Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (org.), *Andar erótico decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 83-98.

---

<sup>15</sup> Toma nueve mariposas negras, nueve luciérnagas,  
nueve ladridos de perro, nueve diferentes silencios,  
nueve diferentes penumbras, nueve cantos de lechuza,  
nueve gotas de ponzoña de tarántula, nueve gotas de sangre de mosco,  
nueve chillidos de murciélago, ponlos en una jícara blanca,  
machácalos mientras pides tú deseo, agrega un poco de agua de *cenote*,  
bébelo en ayunas durante nueve noches, en medio de la noche,  
en la soledad de la noche, pronuncia en silencio su nombre, dile que venga a tu lado,  
que se desnude, que se acueste en tu hamaca, que se venga junto a ti,  
que coma tu carne, que te cante al oído, que encienda la lumbre de tus ojos,  
que corra por tu espalda, que se pierda en el monte de la lujuria,  
que augure que se quedará contigo,  
hoy, mañana, o siempre (traducido al español).

Autores varios (2008), *Chilam Balam de Chumayel*. Barcelona: Linkgua ediciones.<sup>16</sup>

Fanon, Franz (2009 [1952]), *Piel negra, máscaras blancas*, Traducción de Useros Martín, Ana. Editorial Akal, Madrid, España.

Grosfoguel, Ramón (2016), “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula Rasa*, 24, 123-143.

Castro Guzmán, Martín, Méndez Cano, Josué y Vázquez Centurión, Karen (2017), “Maní, un pueblo originario de Yucatán y el Acto de Fe en el siglo XVI: Un análisis retrospectivo entre lo sacro y pagano”, *Revista Salud y Bienestar social*, 1 (1), 115-127.

León Guarín, Libardo (1985), *Suicidio y alienación*. Editorial Biblioteca Gabriel Turbay, Bucaramanga, Colombia.

Lugo-Pérez, José, Pacheco Castro, Jorge, Domínguez Aguilar, Mauricio y Tzuc Canché, Lizbeth (2017), “Cambios y persistencias en la identidad cultural de los pobladores de origen maya de dos colonias del sur de Mérida, Yucatán”, *Revista Rumbo*, 8 (15), 7-11.

Lugones, María (2008), “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/Global Desings: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Oyèwùmí, Oyèrónké (1997), *The invention of women: Making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2014), *Conversa del Mundo. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui por Boaventura de Sousa Santos*, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>, consultado en diciembre 2017.

Rubín, Gayle (1996), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, in Lamas, Marta (org.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM, 35-98.

Ruz, Mario Humberto (1998), “La semilla del hombre: Notas etnológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculinas entre los mayas”, in Lerner, Susana (org.), *Varones, sexualidad y reproducción: Diversas perspectivas teórico-metodológicas y hallazgos de investigación*. México: El Colegio de México, 193-221.

---

<sup>16</sup> Basada en la traducción del maya al español de Antonio Mediz Bolio (1930). Los libros que conforman el texto íntegro han sido ampliados y adulterados del siglo XVII al XVIII. Disponible en <http://librosoterico.com/biblioteca/Civilizaciones%20Antiguas/Chilam%20Balam.pdf>, consultado en diciembre 2017.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI y CLACSO.

Spivak, Gayatri C. (1988), “Can the subaltern speak?”, in Morris, Rosalind (org.), *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press, 66-111.