

Revista de Literaturas Populares



Contenido

TEXTOS Y DOCUMENTOS

- Las brujas de Coahuila y el Demonio*
(CECILIA LÓPEZ RIDAURA) 239-273
- Un cuento hñähñu: Xongo rä jä'i, "El tonto"*
(ITZEL PINEDA VÁZQUEZ) 274-313
- "¡Ahí le va otra...!" Relatos de taxistas de la ciudad de México*
(MARÍA ESTHER PÉREZ FERIA) 314-338

ESTUDIOS

- Erotismo picaresco y manifestaciones escatológicas
en la antigua lírica popular hispánica*
(EMILIANO GOPAR OSORIO) 339-366
- Aproximaciones teóricas para el estudio de un cuento
de tradición oral hñähñu*
(ITZEL PINEDA VÁZQUEZ) 367-391
- La literatura maya hoy y la construcción de las identidades.
Procesos constantes de afirmación y de revitalización*
(MICHELA CRAVERI) 392-415

RESEÑAS

- Pedro C. Cerrillo y María Teresa Miaja. *Sobre zazaniles y quisicosas: estudio del género de la adivinanza*
(FERMÍN EZPELETA AGUILAR) 413-416
- Mercedes Zavala Gómez del Campo, ed. *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: Romance, corrido, décima, leyenda y cuento*
(CECILIA LÓPEZ RIDAURA) 416-422
- Juan Carlos Ramírez-Pimienta. *Cantar a los narcos. Voces y versos del narcocorrido*
(LUIS OMAR MONTOYA ARIAS) 422-428
- Dahlia Antonio Romero y Silvia A. Manzanilla Sosa, ed. *La risa en los cantares del pueblo ecuatoriano*
(XÓCHITL PARTIDA) 428-431
- Maryam Haghroosta y José Manuel Pedrosa. *Los príncipes convertidos en piedra y otros cuentos tradicionales persas*
(CLAUDIA CARRANZA) 432-437
- Jerome Rothenberg. *Ojo del testimonio. Escritos selectos (1951-2010)*
(ENRIQUE FLORES) 437-450
- Luciana Hartmann. *Gesto, palabra e memoria. Performance narrativas de contadores de causos*
(ANA MARÍA DUPEY) 451-258

VARIA

- Poesía de confluencias: una entrevista a Ak'abal*
(JUAN GUILLERMO SÁNCHEZ M.) 461-469
- Resúmenes* 471-473

La literatura maya hoy y la construcción de las identidades.

Procesos constantes de afirmación y de revitalización

MICHELA CRAVERI
Universidad Católica de Milán

La madre luna
se desnudó en el brocal del pozo,
se perfumó el aliento
con brisa fresca
y fue a recorrer
el mundo.
(Feliciano Sánchez Chan, *Siete Sueños*)

La crítica literaria y los estudios antropológicos han subrayado abundantemente en los últimos años la presencia de un renacimiento literario en las lenguas indígenas en todo el continente y el florecimiento de movimientos de afirmación étnica frente a la amenaza de la globalización (Warren, 1998; Watanabe y Fischer, 2004; Gómez Parra y Martínez Miguélez, 1992; Montemayor, 2001). Prueba de ello son la abundancia de publicaciones en ediciones bilingües o trilingües (en la lengua indígena, en español y a veces también en inglés), la organización de premios literarios, la presencia de redes virtuales en las que participan voces de distintas culturas americanas y la organización de foros internacionales sobre estas temáticas. Sin embargo, a pesar de la evidente novedad de la presencia indígena en el sistema global, me parece oportuno hacer una reflexión sobre la función y las formas de esta nueva literatura dentro de la misma tradición indígena.

La primera consideración interesante a mi parecer es que en realidad no se trata de procesos totalmente novedosos, sino más

bien de una reorganización de las dinámicas interculturales y de las formas en que la tradición indígena se expresa frente al mundo occidental. La cultura maya, así como la náhuatl y la otomí entre otras, tienen una tradición poética de grandísima antigüedad. Por esta razón, la multiplicación reciente de las publicaciones en lenguas indígenas, según mi opinión, no refleja un verdadero renacimiento de la creación literaria americana, que nunca estuvo muerta, sino más bien un descubrimiento de la misma por parte de la mirada occidental. La interconexión global y la multiplicación de las comunicaciones interculturales han facilitado la difusión de las expresiones poéticas locales, determinando al mismo tiempo cambios en sus formas y en sus estrategias discursivas (Watanabe y Fisher, 2004: 3).

Si la globalización por un lado determina la imposición de modelos culturales homogéneos, en muchos casos carentes de contenidos, por otro lado facilita la circulación de voces y de ideas, sin eliminar la relación jerárquica existente entre ellas. De esta forma, el llamado renacimiento de las letras indígenas no es otra cosa que un fenómeno de visibilidad de una tradición poética milenaria, que empieza a circular en canales comunicativos globales, como las editoriales, las revistas y la red, así como en canales lingüísticos, o sea, el español y el inglés.

Evidentemente el fenómeno es positivo, ya que de esta forma la literatura cumple con su función de comunicación interpersonal de las inquietudes del ser humano, que precisamente a través de la expresión poética se hacen atemporales y universales. Sin embargo, hay que subrayar que este nuevo fenómeno cultural presenta también aspectos contradictorios y que la circulación de las voces no implica necesariamente un intercambio paritario entre las mismas.

La definición de "literatura indígena", "etno-poesía" o "literatura étnica" indica su aceptación dentro del canon literario occidental con base en categorías ajenas al mundo mesoamericano, según una jerarquía que ordena las relaciones recíprocas entre las culturas. Es evidente que la definición de "etno-poesía" confiere una etiqueta de subalternidad, infiriendo por un lado que

las otras literaturas no son étnicas y por otro que existe una cultura hegemónica capaz de nombrar a las otras en función de sí mismas (Mato, 1997: 103). El riesgo es que la globalización perpetúe las antiguas formas de explotación y de subordinación cultural (Fischer, 2004: 258)

Las mismas categorías interpretativas que nos llevan a definir la poesía actual en lenguas indígenas como “nueva literatura” derivan de modelos culturales ajenos, producidos por académicos occidentales. Por esta razón, la expresión poética maya empieza a tener el “estatus” de literatura en el momento que en que manifiesta las características reconocibles según el canon occidental: la escritura, la forma de libro, una versificación fonética, el concepto de autoría y finalmente la autonomía respecto a funciones complementarias, como pueden ser la ritual, la mítica, la histórica o la religiosa. Hay que considerar también que los destinatarios de esta literatura escrita se sitúan en la mayoría de los casos fuera de las comunidades lingüísticas indígenas, por razones económicas, culturales y de analfabetismo. Habría que preguntarse si la circulación escrita de esta poesía no implica también una transferencia de la cultura fuera de los circuitos comunitarios y de hecho una exclusión de los mismos destinatarios indígenas.

Es importante señalar que el pensamiento maya ha plasmado en poesía durante siglos, antes y después de la conquista española, su específica visión del mundo, según una organización retórica relacionada con el patrón oral de la comunicación (González, 1997: 99-103). Las repeticiones, los disfrasismos, el uso de fórmulas, la versificación semántica, la parataxis y la estructura cíclica del enunciado marcan el carácter oral del lenguaje poético maya (Craveri, 2004: 285-328), indicando también su función colectiva, vinculada con la transmisión de la memoria ancestral (Coronado Suzan, 1993: 55).

La estructura retórica de la poesía maya tradicional presenta patrones ajenos a los modelos occidentales y por este motivo los textos poéticos mayas orales han sido objeto de escasos estudios por parte de la crítica literaria. Un ejemplo elocuente está representado por las innumerables ediciones del *Popol Vuh* en prosa,

sin reconocer su modelo semántico de versificación. Sólo en las últimas décadas, a partir de la edición de Edmonson de 1971, los traductores han empezado a identificar modelos rítmicos y lógicos específicos de la versificación maya (Christenson, 2004; Sam Colop, 1999 y 2008). Lo mismo ha ocurrido con los otros textos poéticos transmitidos a través de la voz humana por decenas de generaciones, clasificados a menudo sólo como “tradicción oral” o “folklore”, fuera de los cánones estéticos de la “verdadera” literatura.

Por mi parte, conforme a la teoría semiótica, considero el lenguaje poético oral y escrito como un instrumento a través del cual una cultura construye y transmite una visión del mundo. Las incógnitas del universo, la enfermedad, la muerte, el nacimiento, el ocaso y el amanecer representan experiencias misteriosas y al mismo tiempo paradigmáticas de la vida cósmica. Es precisamente a través del lenguaje poético que el hombre logra comunicar el significado más profundo de la existencia humana y de los seres que lo rodean.

El lenguaje simbólico de la poesía se configura como un instrumento cognitivo, una forma de interpretar, clasificar y comunicar las experiencias salientes de la vida del hombre. El lenguaje simbólico, en última instancia, constituye una figura recurrente dentro de la cual una cultura entera se reconoce a sí misma, desempeñando una importante función de cohesión social (Ricoeur, 1995: 66). Está vinculado estrechamente con el mundo, ya que propone nuevas maneras de ser y de estar en la realidad.

Por estas razones, a mi parecer la poesía de todas las latitudes tiene una función cognitiva importante, que rebasa las categorías exclusivamente estéticas y formales. De esta manera, en el estudio de los textos poéticos, considero necesario aplicar categorías semánticas de interpretación, más allá de la identificación de formas de organización del discurso que los identifique dentro de un canon literario específico.

El canal oral de transmisión que durante siglos ha caracterizado a la poesía maya, antes y después de la conquista, incide en sus específicas formas retóricas y sintácticas, pero de ninguna manera

disminuye su valor poético, o sea, su capacidad de comunicación polisémica. Así como en el mundo europeo durante milenios los cantores han transmitido a través de su voz poemas orales ya considerados dentro del canon de la literatura universal, como los poemas homéricos, el *Cantar de mio Cid*, el *Romancero*, los cantares de gesta, el *Kalevala* o el *Beowulf*, de la misma manera en el mundo mesoamericano la salvaguardia de la memoria ancestral fue confiada a la voz humana. Los cantores encargados de la transmisión de valores morales, de la historia de la comunidad y de su cosmovisión no han dejado de construir a través de la poesía oral no sólo una manera de ver el mundo, sino de vivir en él.

Por todos estos elementos, la producción literaria actual se inserta en una tradición de gran antigüedad y valor, que hasta nuestros días ha sabido adaptarse a los estímulos y los canales que han caracterizado cada proceso histórico. A la luz de estas consideraciones, sería útil reflexionar sobre las funciones de la literatura actual en las lenguas indígenas y sobre sus relaciones o rupturas con respecto a su propia tradición poética.

Las primeras preguntas que surgen a este respecto son: ¿qué es lo que define esta literatura como indígena? ¿El uso de recursos retóricos tradicionales? ¿El uso de la lengua? ¿Los temas de creación poética? ¿La pertenencia étnica de sus representantes? O en fin, ¿su función de construcción de una identidad?¹

Claramente, las respuestas a estas interrogantes no son ni fáciles ni unívocas. En las siguientes páginas intentaré reflexionar sobre los significados y las formas de esta expresión cultural, aun sin poder llegar a una interpretación definitiva del fenómeno. La primera consideración interesante se refiere precisamente a la relación con la tradición. El análisis de los poemas de los autores chiapanecos Ruperta Bautista Vásquez, Andrés López Díaz, Juana Peñate, Angelina Díaz Ruiz, Luis López Díaz, Alberto Gómez Pérez, Enrique Pérez López, Adriana del Carmen López Sántiz,

¹ También el escritor Gaspar Pedro González (1997: 96) intenta contestar estas preguntas en un interesante capítulo sobre literatura maya contemporánea.

Manuel Sántiz Gómez, Juan Álvarez Pérez, Armando Sánchez Gómez y Antonio Guzmán Gómez revela que estos poetas presentan una organización formal del discurso caracterizada por la versificación libre o la verificación fonética, juegos rítmicos, la adopción de núcleos metafóricos semánticamente aislados y por la síntesis de las ideas en poemas líricos breves, de gran intensidad. No encontramos los elementos que caracterizaban la retórica maya tradicional, como las repeticiones, la presencia de líneas metafóricas continuas y de isotopías, los paralelismos y las cadenas de versos semánticos.

¿Qué significa todo esto? ¿La poesía de estos autores ha dejado de ser maya? Yo creo que no. Por un lado, la sociedad maya en los últimos siglos ha conocido contactos interétnicos cada vez más intensos, que han determinado la construcción de nuevos modelos comunicativos y nuevas maneras de percibir la identidad. Si por un lado la producción indígena circula hoy por la red, por otro lado es más fácil el acceso a ideas, textos y formas poéticas de la tradición occidental por parte de usuarios indígenas.

Las relaciones interétnicas forman parte de toda cultura viva e influyen en las prácticas de todas las sociedades. El contacto con otros modelos culturales genera una nueva construcción de sistemas de significados, que se reconfiguran constantemente. Hay que considerar también que la lógica de la comunicación actual lleva a la relación entre distintos actores dentro de un mismo grupo étnico, que anteriormente no interactuaban por razones sociales (Rincón García, 2007: 36-37). Todos estos elementos hacen más complejo el estudio de las identidades en las prácticas culturales contemporáneas, ya que resulta evidente que no existe una sola forma identitaria y que las expresiones culturales son fenómenos estratificados. Así, la poesía refleja las transformaciones de una sociedad y la multiplicación de las identidades que en ella viven.

En el estudio de la poesía en lenguas indígenas, hay que considerar los cambios de los modelos comunicativos producidos por los contactos interétnicos cada vez más intensos. Pero el elemento más significativo que determina el carácter de esta literatura en

lenguas indígenas a mi parecer es el cambio del canal de transmisión, desde la oralidad a la escritura.

Este elemento que parece de poca importancia, resulta ser trascendental en la organización del discurso y en la forma de representación de la realidad. En el caso de la oralidad, el uso masivo de repeticiones, paralelismos léxicos y gramaticales y la adopción de fórmulas eran instrumentos útiles para memorizar textos sin el auxilio de la escritura (Ong, 1991: 60; Montemayor, 1993: 80). La reiteración de estructuras gramaticales y de conceptos en los textos orales, además, facilitaba la comprensión por parte del público oyente, que no tenía una base visual de apoyo para la decodificación del mensaje. Por otro lado, la versificación semántica, característica de los textos orales, da paso hoy en día a un tipo de versificación asociado a la medida versual, o sea a la presencia de unidades reiterativas de tipo gráfico y fonético, vinculadas estrechamente con el verso escrito (Hymes, 1977: 431-435; Kellogg, 1977: 531-534; Bennison, 1979: 294-296)

Si el texto oral se acerca mediante progresivas aproximaciones al referente, presentándose como un texto circular, en constante construcción, el mensaje escrito es el resultado de varias correcciones y un proceso de síntesis (Blanche-Benveniste, 1998: 41-46). Los cantos contemporáneos de los poetas antes citados reflejan esta elaboración formal vinculada con la escritura, como una selección de los términos más apropiados para nombrar al referente, superando la redundancia comunicativa de los cantos orales.

De este proceso creativo derivan poemas de gran intensidad, imágenes metafóricas que en pocos elementos léxicos sintetizan una compleja visión del mundo. Respecto a la poesía oral, los autores contemporáneos profundizan la significación de la realidad gracias a sus eficaces recursos metafóricos, juntando en una sola imagen un milenar sistema simbólico. Donde la poesía oral se dilatava en centenares de versos paralelos, la poesía escrita funciona en profundidad, sintetizando en una sola relación metafórica esferas sensoriales, mundos naturales y contextos temporales.

A mi parecer, los cambios estilísticos de la poesía actual responden a las necesidades comunicativas del texto escrito, destinado

a una lectura silenciosa y a una reflexión individual sobre el referente representado. Esto implica que la literatura escrita en las lenguas mayas hace propios los elementos estilísticos de su medio, elaborándolos de forma original, según la sensibilidad del poeta. Los evidentes cambios retóricos desde la oralidad a la escritura no implican una desvirtualización de la poesía maya o un alejamiento de la función poética tradicional, sino una capacidad de adaptación a la lógica actual de la comunicación, caracterizada por la circulación de textos escritos por distintos espacios, lenguas, mundos culturales y tiempos.

El paso de la oralidad a la escritura determina también el surgimiento de un concepto de individualidad literaria, ausente en la tradición oral (véase Chacón, 2007: 55-59; Dey, 2007: 112-113; Coronado Suzan, 1993: 55). Con esto no me refiero sólo al hecho de que conocemos los nombres y la biografía de de estos autores (Martínez Gómez, 2002), sino que en la poesía maya empieza a aflorar la sensibilidad individual del poeta. Son mundos interiores que se intercambian y se profundizan, formando un mosaico de perspectivas que reconstruyen en su complejidad el espíritu de una sociedad.

La voz oficial de la poesía tradicional se rompe en mil perspectivas, que nos demuestran que dentro de la diversidad existe una unidad, que a pesar de las dinámicas centrífugas de los movimientos migratorios, de los cambios vertiginosos de la modernidad, sigue existiendo un núcleo de valores identificados como fundantes de la autorrepresentación de una cultura, porque, según las palabras del movimiento pan-maya de Guatemala, existen mil maneras de ser "maya" (Warren, 1998: 41-51). Por otro lado, esta fragmentación narrativa nos enseña también que dentro de la unidad existe la diversidad, que dentro de un mundo cada vez más pequeño, uniforme y homogéneo, existen mil voces y diferentes maneras de ser hombre.

Precisamente esta mirada íntima y la relación metafórica entre el mundo interior y la naturaleza representan la clave de lectura de la poesía actual. La obra de Alberto Gómez Pérez es elocuente a este respecto: la abuela "como un rosal / floreció en la tierra

[...] cual diosa del agua / milpa cansada” (Gómez Pérez, 2000: 33) y en otra composición la misma mujer es “existencia mía / alborada / atardecer” (Gómez Pérez, 2000: 35); aquí se observa una identificación entre los ancestros y el sustento de la vida. Claramente no se trata sólo de un sustento alimenticio, sino más bien espiritual, ya que “ella sabe conducirse / por caminos malignos” (Gómez Pérez, 2000: 35).

La relación metafórica entre el individuo y la naturaleza abarca todas las formas naturales, como en otras composiciones del mismo poeta, en las que distintas manifestaciones naturales se funden en una única experiencia vital:

Luna de la tierra
luna de tus ojos.
Luna me enviaste
luna de las flores

y más adelante

Soy flor de tus sueños
luna de tu corazón (Gómez Pérez, 2000: 22-23).

En este caso se puede observar que la naturaleza representa el puente de comunicación entre los individuos, el canal a través del cual se puede llegar a un contacto profundo con otra existencia. El lenguaje simbólico de las flores, del maíz y de los astros no sólo revela las verdades más profundas del cosmos, sino que también abre vías de comunicación con otros seres. Así, las palabras engañosas de la mujer amada son “ramo de flores con espinas” (Gómez Pérez, 2000: 61) y el corazón herido “ya no puede volar / entre las flores”, en otra composición del mismo Alberto Gómez Pérez (2000: 51).

En la poesía de este autor, la vegetación revela su carácter cíclico y su capacidad de regeneración, comunicando también los valores fundamentales de su cultura. A través del lenguaje simbólico, el hombre entra en un diálogo constante con el cosmos y

saca el nutrimento espiritual de los granos de maíz, que la madre desgrana, en una identificación entre el cultivo de la planta sagrada y la creación de nuevas generaciones.

[la madre los] desgrana [...]
los arrulla
los envuelve con su chal:
su rebozo
procura sombra al maíz (Gómez Pérez, 2000: 37).

Esta relación metafórica, íntima y profunda, entre el ser humano y la naturaleza, se refleja también en las composiciones de muchos otros autores contemporáneos, presentándose tal vez como la clave expresiva más eficaz de la identidad maya actual. La mujer es “piedra dormida cobijada por la niebla” en un poema de Adriana López Sántiz, que observa:

la paz reposada en la Ceiba
como cenzontle con alas de luna
que se esconde en el ramaje
herida para siempre (2005: 15).

El símbolo del centro del cosmos maya, la planta sagrada que penetra con sus raíces la sustancia telúrica y la pone en comunicación con las capas celestes, aquí representa la continuidad de la tradición, la capacidad de regeneración a través del tiempo y a pesar del dolor de la historia.

En otra composición de la misma poetisa, la mujer es “lluvia” y “ofrenda” y también:

estrella de la noche
miradas tuyas
penetran los abismos
y la intimidad de las flores (López Sántiz, 2005: 31).

En cuanto parte integrante del mundo natural, la mujer comparte el mismo lenguaje sagrado, alumbra la noche y decodifica

el significado profundo del cosmos y de la naturaleza. Para la poetisa, la vida se configura como un camino difícil sin la enseñanza ancestral:

Abuelo de pies descalzos
ayúdame a caminar sobre las piedras,
por los espinales de la vida (López Sántiz, 2005: 35-37)

Los pies descalzos del abuelo no sólo representan la escasez de bienes materiales, sino también la posibilidad de un contacto más inmediato y más profundo con la madre tierra, su historia y sus secretos:

Abuelo tejedor
dime cómo resplandecer palabras,
cómo adornar con pájaros los senderos;
enséñame a descifrar sueños,
a enfrentar ocultos temores.
¡No quiero quedarme huérfana!
Abuelo, ¡déjame el bastón de tu sabiduría
(López Sántiz, 2005: 35-37)

Los ejemplos en la poesía contemporánea son numerosos y todos dignos de consideración. Por razones de espacio, nos concentraremos aquí en otros dos poetas, de especial expresividad metafórica: Andrés López Díaz y Ruperta Bautista Vázquez.

Andrés López Díaz identifica la herida de la conquista y la discriminación con el aislamiento y la suspensión en el vacío:

Nos suspendimos en el vacío
en las cuevas ocultas
en los escombros de la guerra
en las piedras edificadas

y más adelante:

Nos suspendieron
como el polvo en el espacio:

diminutos y separados volamos en el vacío
como humo sin cuerpo,
insignificante, fríos y callados (2006: 6-7).

El asilamiento de la materia, de la luz y de la historia implica una muerte cultural, una ruptura de la comunicación con el mundo. Así, en otra composición, el mismo poeta afirma que:

es tiempo de entrar a conocer la noche
de ver sangrar mis dedos
y mi pensamiento que corra
en todas direcciones (López Díaz, 2006: 4).

El conocimiento de la noche implica un recorrido de toma de conciencia no sólo de la historia, sino también del dolor que esta provoca. Pero el individuo se afirma como tal precisamente por su diálogo con el mundo, su respuesta conciente a los interrogantes de la vida.

En los poemas "Maizal" y "Río", de la colección *Vivencias* de Ruperta Bautista Vásquez, el espíritu de los ancestros y de los dioses se funde con la naturaleza. En la primera composición, los antepasados viven y respiran en las plantas sagradas, sembradas por decenas de generaciones en la misma madre tierra. Pero la savia de los abuelos no sólo confiere un sentido cultural a la siembra, sino que representa también una fuente de consuelo para sanar las heridas de la historia:

alivia el cansancio del desesperado,
sembrando espigas en lo más allá y lo más acá,
para sanar negras heridas (2003: 73).

De esta manera, la milpa se presenta como una metáfora de la enseñanza espiritual de los ancestros y como símbolo de la pertenencia étnica que puede salvar de la desesperación y de la soledad. En la composición "Río", el universo cultural ancestral se encuentra fundido con la naturaleza, disperso en las aguas del río, sangre de la tierra:

Los dioses están en el río,
savia del universo se sumerge en el río.
La sangre de la tierra es río (2003: 75)

Esta identificación y confluencia de los seres sagrados con las aguas fluviales por un lado sacraliza el paisaje en que vive el hombre contemporáneo, por otro ofrece un puente de comunicación entre el individuo y sus dioses. El agua se hace elemento de contacto entre distintas dimensiones, símbolo del eterno fluir del tiempo y a la vez metáfora de la permanencia de los valores tradicionales.

La relación metafórica entre el ser humano y la naturaleza, en todas sus manifestaciones, representa un instrumento eficaz de expresión de la identidad maya en la poesía actual. La naturaleza es la expresión de la memoria ancestral, el lugar donde se concretizan las coordenadas culturales, el ámbito de actuación del mundo interior en un contexto simbólico compartido con otros individuos. Gracias a la estructura metafórica de la poesía contemporánea, el lector logra profundizar el significado de la vida humana y comprender su identidad como parte integrante del contexto natural, en un diálogo abierto con los otros seres.

Es interesante observar que en esta poesía las imágenes naturales aparecen sin relaciones territoriales específicas, sin un vínculo esencial con la tierra de origen. Es muy escasa la presencia de topónimos, nombres de parajes, valles o montes. En general, la mirada metafórica está finalizada a exaltar el valor sagrado de la naturaleza, con una connotación cósmica, sin límites geográficos o relaciones territoriales de tipo político. Se trata más bien de un mundo poético poblado de animales y plantas, maizales, lunas y vientos, que convierten el ambiente en que se mueve el hombre en un espacio denso de significado. La expresión de las identidades con un carácter descentrado y desterritorializado parece estar vinculada con la globalización, las migraciones, la urbanización y la presencia de redes comunicativas globales (Bermúdez, s.f.: 6-8; Alonso, 2000: 58-59; Arellano Martínez, 2000: 79).

A la luz de estas consideraciones, para tratar de dar una respuesta a los interrogantes que abrieron este trabajo, podemos decir que la poesía maya no ha perdido su identidad a pesar de las innovaciones de formas y perspectivas. Los poetas actuales han creado un género discursivo caracterizado por las perspectivas individuales, recursos retóricos asociados a la escritura y una afirmación de la identidad en la relación con el mundo natural. Sin embargo, este lenguaje poético hunde sus raíces en la tradición milenaria, que ha sabido innovarse y transformarse a lo largo de los siglos, sin perder su identidad y su función.

Si es la identidad étnica de sus representantes lo que confiere a esta poesía su carácter maya, hay otros elementos que refuerzan esta caracterización. Por un lado, hay que considerar el uso de la lengua, considerada como expresión natural de una cultura y como sistema de pensamiento (Ochoa Nájera, 2007: 37; y 2000: 60-62), y por otro lado, la función misma de la poesía. Como otros fenómenos culturales, también la escritura poética es interpretada como una práctica prestigiosa, que contribuye a reconstruir las identidades (González, 1997: 110).

Podemos concluir diciendo que la función de la poesía de elaborar las identidades es un elemento determinante para caracterizarla como maya. Es la lectura que damos a la realidad la que la convierte en un fenómeno significativo. De esta forma, la poesía actual escrita en las lenguas indígenas afirma su función social de consolidación de relaciones culturales recíprocas. Promueve también una reflexión sobre las múltiples identidades indígenas, su relación con la naturaleza y su vínculo con la tradición, ya que también la continuidad es el producto de una construcción creativa (Fox, 2004: 293-295). En última instancia, la actualización de la lengua y de los modelos cognitivos indígenas en la poesía actual es un paso fundamental para la construcción de un discurso cultural autóctono, en el cual la sociedad maya contemporánea se puede reconocer a sí misma (Díaz Couder, 2007: 16-17).

Bibliografía citada

- ALONSO, Marcos Matías, 2000. "Fortaleza y fragilidad de los pueblos indígenas". En *Memoria del Segundo Encuentro Indígena de las Américas, 19-24 de abril de 1999*. San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom.
- ARELLANO MARTÍNEZ, Alejandra, 2000. "Identidades étnicas y mantenimiento lingüístico". En *Memoria del II Segundo Encuentro Indígena de las Américas, 19-24 de abril de 1999*. San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom.
- BAUTISTA VÁZQUEZ, Ruperta, 2003. *Ch'iel k'opojelal, Vivencias*. Tuxtla Gutiérrez: CONECULTA.
- BERMÚDEZ, Emilia, s/f. "Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo propio y lo ajeno". En Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. [<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/cultura/cultura.html>].
- BERNAL, Javier, s/f. "Pensamiento maya y globalización", *Jotaytzij*. [www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-bold-0003/msg00174.html].
- BLANCHE-BENVENISTE, Claire, 1998. *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*. Barcelona: Gedisa.
- CORONADO SUZAN, Gabriela, 1993. "La literatura indígena, una mirada desde fuera". En Carlos Montemayor (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México: CONACULTA.
- CRAVERI, Michela, 2004. *El arte verbal k'iche'. Las funciones poéticas de los cantos rituales mayas contemporáneos*. México: Praxis.
- CHACÓN, Gloria, 2007. "Escritores mayas contemporáneos: redefiniendo las nociones de tradición y autoría". En *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en Lenguas Mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas*. México: SEP.

- CHRISTENSON, Allen, 2004. *Popol Vuh, Volume II. Literal Poetic Version. Translation and Transcription*. Winchester / Nueva York: O Books.
- DEY, Teresa, 2007. "Escribir la identidad. Los retos de la literatura en lenguas indígenas en el siglo XXI". En *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en Lenguas Mexicanas. Memoria del Encuentro nacional de Literatura en Lenguas Indígenas*. México: SEP.
- DÍAZ COUDER, Ernesto, 2007. "Discurso cultural, liderazgo indígena y procesos de creación literaria". En *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en Lenguas Mexicanas. Memoria del Encuentro nacional de Literatura en Lenguas Indígenas*. México: SEP.
- EDMONSON, Munro, 1971. *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- FISCHER, Edward, 2004. "The Janus Face of Globalization". En John Watavabe y Edward Fischer (coord.), *Pluralizing Ethnography*. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research.
- FOX, Richard, 2004. "Continuities, Imputed and Inferred". En John Watavabe y Edward Fischer (coord.), *Pluralizing Ethnography*. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research.
- GÓMEZ PARRA, Rafael y Ángeles MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, 1992. *Los Indios a la reconquista de América*. Madrid: Fundamentos.
- GÓMEZ PÉREZ, Alberto, 2000. *Yok'el k'ak'aletik, Llanto del tiempo*. San Cristóbal de Las Casas: CONECULTA / CELALI.
- GONZÁLEZ, Pedro Gaspar, 1997. *Kotz'ib', Nuestra literatura maya*. Palo Alto: Yax te'.
- GRAY, Bennison, 1979. "Repetition in Oral Literature". *Journal of American Folklore* 84: 289- 303.
- HYMES, Dell, 1977. "Discovering Oral Performance and Measured Verse in American Indian Narrative". *New Literary History* VIII-3: 431-457.
- KELLOG, Robert, 1977. "Literature, Nonliterature, and Oral Tradition". *New Literary History* VIII-3: 531-534.

- LÓPEZ DÍAZ, Andrés, 2006. En Andrés López Díaz, Angelina Díaz Ruiz y Luis López Díaz, *Sbel sjol yo'nton ik'*, *Memoria del viento*. San Cristóbal de las Casas: CONECULTA.
- LÓPEZ K'ANA, Josías, Juana Karen PEÑATE MONTEJO, Ruperta BAUTISTA VÁZQUEZ, Nicolás HUET BAUTISTA y Enrique PÉREZ LÓPEZ, 1999. *Palabra Conjurada (Cinco voces, cinco cantos)*. San Cristóbal de las Casas: FONCA.
- LÓPEZ SÁNTIZ, Adriana, 2005. *Jalbil k'opetik, palabras tejidas*. Tuxtla Gutiérrez: CONECULTA-CELALI.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, Pedro Antonio, 2002. *Semblanzas de escritores maya-zoques de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: CONECULTA.
- MATO, Daniel, 1997. "Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización". *Nueva sociedad* 149: 100-113.
- MONTEJO, Víctor, 1999. *Voices from Exile. Violence and Survival in Modern Maya History*. Oklahoma: University Press.
- _____, 2004. "Angering the Ancestors". En John Watavabe y Edward Fischer (coord.), *Pluralizing Ethnography*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research.
- MONTEMAYOR, Carlos, 1993. "Notas sobre las formas literarias en las lenguas indígenas". En Carlos Montemayor (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México: CONACULTA.
- _____, 2001. *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- OCHOA NÁJERA, José Daniel, 2000. "Reflexiones acerca de la situación de las lenguas amerindias: ¿es posible la oficialización?". En *Memoria del II Segundo Encuentro Indígena de las Américas, 19-24 de abril de 1999*. San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom.
- _____, 2007. *¿Lengua y cultura? Estructura de la conversación en contextos bilingües*. San Cristóbal de las Casas: CELALI.
- ONG, Walter, 1991. *Orality and Literacy*. Nueva York: Routledge.
- PEÑATE, Juana, 2002. *Mi nombre ya no es silencio*. Tuxtla Gutiérrez: CONECULTA.
- QUIJANO, Aníbal, 1993. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina". En Edgardo Lander (coord.), *La colonialidad*

del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

RICOEUR, Paul, 1995. *Teoría de la interpretación.* México: Siglo XXI.

SAM COLOP, Enrique, 1999. *Popol Wuj. Versión poética k'iche'.* Guatemala: Cholsamaj.

SAM COLOP, Enrique, 2008. *Popol Vuh.* Guatemala: Cholsamaj.

WARREN, Kay, 1998. *Indigenous Movements and their Pan-Maya Activism in Guatemala.* Princeton: University Press.

WATANABE, John, 2004. "Cultural History in National Contexts". En John Watanabe y Edward Fischer (coords.), *Pluralizing Ethnography.* Santa Fe, Nuevo México: School of American Research.

WATANABE, John y Edward FISCHER, 2004. "Introduction". En John Watanabe y Edward Fischer (coord.), *Pluralizing Ethnography.* Santa Fe, Nuevo México: School of American Research.