
EN TIERRA DE NADIE

**CORAZONAR LA HISTORIA Y LA MEMORIA: DIÁLOGOS
CON EL INTELLECTUAL MAYA-TSELTAL, XUNO LÓPEZ INTZIN***

PUTTING HEART' INTO HISTORY AND MEMORY: DIALOGUES
WITH MAYA-TSELTAL PHILOSOPHER, XUNO LÓPEZ INTZIN

R. Aída Hernández-Castillo¹

CIESAS-CDMX

Recibido: 7 de octubre de 2020; Aprobado: 23 de julio de 2021.

Cómo citar este artículo / Citation: Hernández-Castillo, R. Aída. 2022. "Corazonar la historia y la memoria: diálogos con el intelectual Maya-Tzeltal, Xuno López Intzin". *Disparidades. Revista de Antropología* 77(1): e002. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2022.002>>.

RESUMEN: En este artículo, la autora comparte sus diálogos con el intelectual maya-tzeltal, Xuno López Intzin, para abrir una ventana analítica sobre las concepciones no occidentales de la memoria y el tiempo. Se centra en la experiencia acuerpada de la historia y la memoria, así como la conceptualización cíclica de tiempo de la población maya de los Altos de Chiapas. Esta perspectiva es explicada por Xuno López, en un diálogo analítico con la autora, quien se cuestiona su propia perspectiva etnohistórica lineal. Con ésto se busca contribuir a la descolonización de los estudios de la memoria aportando una perspectiva académica de esta concepción subalterna, no lineal del tiempo y la historia.

PALABRAS CLAVE: Descolonización de los estudios de la memoria; Historia acuerpada; Cosmovisión Maya-tzeltal; Epistemologías no occidentales del tiempo.

ABSTRACT: In this article, the author shares her dialogues with the Mayan-Tzeltal intellectual, Xuno López Intzin, to open an analytical window on non-Western conceptions of memory and time. She focuses on the embodied experience of history and memory, as well as the cyclical conceptualization of time of the Mayan population of the Chiapas Highlands. This perspective is explained by Xuno López, in an analytical dialogue with the author, who questions her own linear ethnohistorical perspective. This seeks to contribute to the decolonization of memory studies by providing an academic perspective of this subordinate, non-linear conception of time and history.

KEYWORDS: Decolonization of Memory Studies; Embodied History; Mayan-tzeltal Cosmvision; Non-Western Epistemologies of Time.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Este texto es una versión traducida y adaptada del artículo "Putting heart' into history and memory: Dialogues with Maya-Tzeltal philosopher, Xuno López Intzin, publicado en 2020 en *Memory Studies* 13(5): 805-819. doi:10.1177/1750698020946466. Aunque *Disparidades* solo publica material original, el Consejo de Redacción aprobó la publicación de un versión adaptada de este texto por su novedad e interés.

1 Correo electrónico: aidaher2005@gmail.com. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0003-1066-9173>>.

INTRODUCCIÓN

Dialogar con el intelectual maya-tseltal Xuno López Intzin es acercarnos a concepciones de tiempo, historia y memoria, desde referentes ontológicos que desestabilizan muchas de nuestras certezas epistémicas en torno a la memoria, teorizada en singular y pensada desde los contextos históricos del norte global. Su voz pausada y respetuosa, y sus reflexiones saturadas de metáforas y experiencias cotidianas, cercanas al día a día de los pueblos mayas de los Altos de Chiapas, me ayudaron a re-pensar críticamente mis propias concepciones lineales del tiempo y de la historia. Como antropóloga feminista con profundo interés por la etnohistoria, siempre he tenido una perspectiva crítica sobre las representaciones de los pueblos indígenas en la Historia Nacional. Sin embargo, en mis trabajos sobre historia, que buscan reconstruir la relación de los pueblos indígenas de Chiapas con el Estado Nacional mexicano a través de investigaciones de archivo y recuperación de historias orales, tiendo a reproducir una concepción del tiempo lineal, misma que es cuestionada por Xuno López (Hernández Castillo 2001 y 2012)

En este artículo, quiero compartir parte de estos diálogos, abriendo una ventana etnográfica a las concepciones mayas del tiempo cíclico, como una contribución a los procesos de descolonización de los estudios de memoria.

DESCOLONIZANDO LOS ESTUDIOS DE MEMORIA

Al igual que sucede en muchos otros ámbitos de las ciencias sociales y las humanidades, el campo de los llamados Estudios de Memoria, ha estado hegemonizado por las teorizaciones surgidas en Europa y en menor medida en los Estados Unidos. La geopolítica del conocimiento sigue reproduciéndose en los Estudios de Memoria, en donde el norte sigue siendo el espacio de teorización por excelencia, como lo demuestran los 71 volúmenes de la Colección *Palgrave Macmillan Memory Studies*².

Los «mitos de origen» de este campo de estudio, ubican el trabajo del psicólogo y sociólogo franco-alemán, Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) como el texto inaugural de toda

una corriente, que empieza a concebir la memoria como objeto de estudio (ver Erll 2011; Leone 2013). La pregunta fundamental para la historia sobre: «¿qué sabemos del pasado?» fue sustituida por un nuevo cuestionamiento sobre ¿cómo recordamos el pasado? La Segunda Guerra Mundial, que interrumpió violentamente la vida de Halbwachs, se convirtió en la principal inspiración para los estudios de memoria que a partir de la década de los noventa del siglo pasado, tuvieron en el Holocausto judío uno de los principales temas de estudio. Los trabajos de Aleida y Jan Assman (2004, 2006), cuestionaron las teorizaciones de Halbwachs sobre la memoria colectiva y a la vez desarrollaron el concepto de memoria cultural, analizando la manera en que la memoria es transmitida a través de artefactos, sitios, ceremonias, rituales y textos. En Francia, Pierre Nora, un profesor repatriado de la ex-colonia argelina, se empezó a cuestionar el papel que los historiadores jugaron en la construcción del mito nacional, analizando los lugares donde se ancla, condensa, cristaliza, refugia y expresa la memoria colectiva, revolucionando los estudios de memoria con su trabajo *Les Lieux de mémoire*, publicado en siete volúmenes en 1984. Mientras esto sucedía, en una precaria universidad pública de los andes bolivianos, la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui y un grupo de estudiantes aymaras y quechuas fundaban en noviembre de 1983 el Taller de Historia Oral Andina (Conocido como THOA, por sus siglas en español), en el que cuestionaban los silenciamientos y representaciones de la historia oficial en torno a las culturas andinas, haciéndose preguntas similares sobre las formas que tomaba la memoria colectiva y la importancia de la oralidad para construir otras representaciones del pasado. Estas teorizaciones no son parte de las genealogías teóricas de los Estudios de Memoria, y solo empezaron a conocerse y citarse cuando fragmentos de los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui fueron traducidos, apropiados y citados de manera descontextualizada por uno de los teóricos de grupo colonialidad-modernidad³.

En otras regiones de América Latina, la caída de las dictaduras militares abrió paso a un auge en los estudios de memoria, que pusieron en el centro las reflexiones en torno al papel político de la memoria en las luchas por la justicia, bajo la inspiración

2 Ver <<https://www.palgrave.com/gp/series/14682>>.

3 Una respuesta crítica de Rivera Cusicanqui a la apropiación que Walter Mignolo hace de sus teorizaciones se puede encontrar en Rivera Cusicanqui (2010)

e influencia teórica de los trabajos de Elizabeth Jelin (2002, 2007, 2010, 2017). En los procesos de construcción de paz en Colombia el Centro Nacional de la Memoria Histórica se convirtió también en un referente continental con sus múltiples publicaciones, que fueron pioneras en incluir las memorias indígenas en torno a la guerra y la resistencia⁴.

Pero muchos años antes de que el «boom de los estudios de memoria» recorriera América Latina, en los Altos de Chiapas, en el sureste mexicano, las representaciones hegemónicas de la historia colonial y poscolonial empezaban a ser confrontadas por un colectivo de pensadores indígenas mayas, acompañados por los antropólogos Jan Rus y Andrés Aubry. Desde un cuestionamiento crítico a la representación que la historia oficial ha hecho de los pueblos mayas, se formó en 1976 el Taller Tzotzil, un proyecto colaborativo de investigación y publicación, que durante veintiséis años publicó treinta libros en maya-tsosil.

El Taller Tzotzil se convirtió en un espacio de discusión, en el que se reflexionaba sobre el sentido de la historia, las formas de escritura, la importancia del idioma en el que se escribía y sobre las jerarquías de saberes que se ponían en juego al escribir la historia en un idioma indígena y desde los conocimientos y experiencias de los ancianos (ver Rus, Rus y Guzmán Bakbolom 2016). Los talleres, que eran la principal herramienta metodológica para la sistematización de la memoria colectiva, fueron impartidos en la lengua maya-tsosil y los temas que se discutieron iban desde la importancia del trabajo comunitario, hasta aspectos políticos y económicos de la migración y los retos a los que se enfrentan las comunidades agrarias (Ver Rus *et al.* 2016). Jan y Diana Rus describen las temáticas políticas que se expresaron durante este proyecto:

Bajo estas condiciones, el Taller comenzó a constituirse en un espacio dentro del cual se podía examinar el lugar del pueblo tsosil en la sociedad y economía generales, para así discutir alternativas económicas y organizativas centradas en su propia historia, y luego compartir dichas discusiones con otros hablantes de tsosil. Las publicaciones comenzaron a enfocarse hacia el exterior, y se referían a temas como la contratación de mano de obra para las ncas de café, la lucha por la tierra, la

organización de cooperativas agrícolas y artesanales, los derechos indígenas en la ciudad, la migración indocumentada a Estados Unidos y las reacciones a la rebelión zapatista. (Rus y Rus 2016: 16)

Este proyecto de memoria, tuvo continuidad en el proyecto educativo de los Municipios Rebeldes Autónomos Zapatistas (MAREZ), creados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde 1994, y re-organizados con el nombre de Caracoles a partir del 2003. La apuesta política de este movimiento indígena ha incluido el control territorial de amplias regiones de Chiapas en donde han establecido gobiernos autónomos, al margen de cualquier apoyo gubernamental y desarrollando sus propios sistemas de salud, justicia y educación (ver Cerda 2011, Mora 2017). Como parte de la recuperación de los saberes propios, el sistema educativo zapatista ha rechazado los textos de historia oficial y se han dado a la tarea de re-escribir la historia de los pueblos en resistencia a través de talleres de historia oral, memoria gráfica, muralismo, teorizando desde sus prácticas políticas y educativas sobre el significado de la historia y la memoria (ver Baronnet 2012; Mora, 2017). Mariana Mora describe uno de los talleres de memoria que se impartieron en la comunidad autónoma maya-tojolabal, 8 de Marzo:

Las mujeres formaron un círculo con troncos y una de ellas leyó las preguntas al resto del grupo. Estas preguntas resonaron en sus experiencias durante momentos específicos de la historia regional, sobre todo cuando los miembros de la comunidad trabajaban para los propietarios como sirvientes, al mismo tiempo que participaban en las organizaciones campesinas y en otros espacios políticos que se generaron a partir del surgimiento del EZLN... Cada mujer compartió sus respuestas parada frente al resto del grupo y narrando, no solo sus experiencias personales, sino también las memorias de sus madres y abuelas. Desde donde observé sus interacciones, pude identificar un tono de voz asociado con la forma en la que dan testimonio ante una audiencia pública. El resto de las mujeres mientras escuchaban las historias, respondían palabras que yo interpreté como complementos o corrección de los detalles históricos. Algunas veces las preguntas generaban muchas respuestas simultáneas, creando confusión, así como qué mujer dijo qué respuesta. En una esquina, Dolores, una mujer Tojolabal de 25 años de edad, quien fue designada como delegada para registrar las memorias colectivas, tomaba notas. (Mora 2017: 56)

4 Ver <<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes/publicaciones-por-ano>>

Al igual que para los educadores zapatistas, para muchos de los intelectuales indígenas de las Américas, las preguntas sobre ¿cómo se representa el pasado?, ¿Quién lo representa? Y ¿cómo se institucionalizan estas representaciones?, preguntas fundamentales en los Estudios de Memoria, han sido más que inquietudes humanistas, demandas centrales en sus proyectos de descolonización política y epistémica.

Estas fueron algunas de las inquietudes que llevaron a Xuno López Intzin a alejarse de su formación católica y buscar en los saberes comunitarios otras formas de ser y estar en el mundo. Xuno es parte de una generación de intelectuales indígenas que accedió a la educación universitaria en los años noventa y bajo la influencia del movimiento zapatista desarrolló una conciencia crítica, abandonando sus estudios en un seminario católico en el estado de Jalisco, para regresar a Chiapas y convertirse en sociólogo y posteriormente en maestro en antropología social. En sus búsquedas políticas y epistémicas, se reencontró con la espiritualidad maya, y se acercó a los saberes ancestrales de su pueblo. Él describe este proceso como una forma de descolonizar su mente:

Después de darme cuenta que no era mi camino, yo salí del seminario, para entonces ya estaba en un proceso de descolonizar mi pensamiento, desdomesticar mi mente. Me declaré ateo cuando salí del seminario y después me di cuenta que también el ateísmo, para mí en ese momento, era una corriente o una imposición occidental, que tampoco me correspondía. Yo vengo de un pueblo fundamentalmente espiritual, con prácticas espirituales basadas en la naturaleza. Entonces yo me metí de lleno a la espiritualidad maya y estuve recorriendo todo el estado de Chiapas y acudí a fiestas, a ceremonias rituales, y creo que eso me dejó mirar un mundo y descubrir una realidad que me habían hecho olvidar mediante la educación universitaria y la formación católica. Fue entonces que reconocí la importancia de aprender a mirar la vida de otra manera, a darle corazón a las cosas. En el pensamiento maya, tanto la tierra como el cielo y todo lo que existe tiene corazón. Un primer paso fue aprender a corazonar el mundo⁵.

5 Entrevista realizada por R. Aída Hernández a Xuno López Intzin en San Cristóbal de la Casas el 30 de octubre del 2019. Todas las citas del pensamiento de Xuno López se refieren a esta entrevista a menos que se especifique otra fuente.

A lo largo de la entrevista, fui entendiendo a que se refería Xuno López con «corazonar el mundo», como otra forma de sentir el mundo, no solo de pensarlo desde una racionalidad que se vive separada de las emociones. En otro de sus escritos, nos describe la centralidad del corazón en la cultura tseltal señalando:

La palabra *O'tan* (*Corazón*) está presente en el lenguaje cotidiano nuestro de diversos modos, por eso podemos encontrar frases y conceptos como: *p'ijil O'tan* (sabiduría del corazón), *smuk'ul O'tan* (grandeza del corazón), *stse'elil O'tan* (la risa del corazón, alegría), *slekil o yutsil O'tan* (la bondad del corazón), *mel O'tan* (surcar el corazón, preocupación o tristeza), *sujtesel O'tan* (hacer volver el corazón, volver al camino andado), *ich' O'tan* (recibir el corazón pero que se refiere en realidad a aprender o educarse mediante castigo como trabajo forzado, golpe y cárcel) *kux O'tan* (descansar el corazón, tomar un descanso, dormir), *ch'ay O'tan* (perder el corazón, olvido). Podríamos seguir enumerando más frases, expresiones y conceptos que aluden al *O'tan*-corazón que nos han permitido pensar que éste es un concepto central en nuestro pensamiento y cultura como ejemplo de una racionalidad otra. (López Intzin 2013:74)

Son los conceptos de *sujtesel O'tan* «volver al corazón o volver al camino andado» y *stalel jkuxlejaltik* «Devenir de nuestra vida, la vida que ha sido» los que resultan centrales para entender las concepciones propias sobre el pasado, que tienen los maya-tseltales y que se acercan a lo que entendemos como memoria.

STALEL JKUXLEJALTIK Y SUJTESEL O'TAN. CORAZONANDO LA MEMORIA

Si bien las discusiones en torno a la importancia de la memoria y la recuperación de los saberes propios sobre el pasado, han sido parte de los proyectos pioneros de historia oral indígena, existen pocas sistematizaciones escritas sobre estas reflexiones. Han sido los intelectuales indígenas que pasaron por la educación universitaria, quienes en la última década han empezado a escribir sobre estos temas, desde una ecología de saberes (de Sousa Santos 2010), que dialoga con la historia y la filosofía occidental, pero a la vez recupera las epistemologías propias, para entender y representar el mundo. Los proyectos políticos de muchos de estos intelectuales indígenas se asemejan a lo que Jocelyn Martin (2020) propone

como método vernáculo para el diálogo de memorias. Xuno López Intzin también apunta hacia la generación de un diálogo donde se discutan las diferentes concepciones de memoria y tiempo, de manera que no solamente se problematizan las construcciones eurocentristas de la historia, sino que se generen también alianzas políticas para la construcción de una *lekil kuxlejal* (vida digna).

Esta ecología de saberes es descrita por Xuno López como una búsqueda en la que se trata de «compartir las filosofías de vida, los saberes del corazón, las constelaciones del pensamiento de nuestras madres-padres, el arco iris de saberes son los principios de nuestro andar e incursionamiento en estos espacios. Tomando en cuenta, también, los destellos de luz que iluminan nuestro veredear en estos caminos, observando otras miradas, reconociendo otros pensamientos y sentires, y junto con esos resplandores construir otro mundo desde distintas lógicas y visiones. Un mundo que sea equitativo y justo en donde el reconocimiento de la grandeza de cada ser humano, es decir el *Ich'el ta muk'*, sea la base fundamental de las relaciones sociales y de mujeres entre mujeres, hombres entre hombres, mujer a hombre y hombre a mujer; permitiéndonos así construir el *lekilal*, el *lekil kuxlejal*, esa vida en donde los seres humanos vivamos de manera plena, digna y armoniosa, estado ideal de la humanidad». (López Intzin 2013: 78)

Esta reconstrucción del pasado desde «distintas lógicas y sentires» se ha venido impulsando por intelectuales indígenas en espacios como la Comunidad de Historia Mapuche en Chile (<<https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/>>), la Comunidad de Estudios Mayas en Guatemala (<<http://commaya2012.blogspot.com/>>) y la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (IINPIM) (<<http://worldcat.org/identities/lccn-no2015004496/>>). Xuno López es parte de esta generación y como integrante de la Red IINPIM ha impulsado varias iniciativas para sistematizar sus reflexiones filosóficas sobre el buen vivir y la vida digna desde las epistemologías propias.

En nuestra entrevista Xuno me explica que en el idioma tseltal no existe una palabra literal para traducir los conceptos de historia y memoria, pero que el término de *Stalel jkuxlejaltik* hace referencia a la vida que ya ha sido, a lo vivido que ya es parte de uno mismo:

Hay un término que se usa mucho en tseltal que es *Stalel jkuxlejaltik*, conceptualmente si lo traduzco simplistamente podría equivaler a memoria o historia, pero tiene un sentido más amplio, más profundo, el *Stalel jkuxlejaltik* hay que entenderlo como el devenir de la historia, el devenir de la vida de nosotros como pueblos. Hay que mirar lo que es el devenir, como el presente está nutrido del pasado, existe también otro término *Stalel Kuxlejal*, como el modo de ser de la ancestralidad, es madre-padre, entonces hay como una figura de madre-padre ancestral que nos dio origen. Estos conceptos hacen referencia a lo que se vivió en el pasado, y que se ha venido pasando de generación en generación. Esta experiencia vivida la guardan en su corazón ciertas personas que reproducen el camino, ese modo de ser, ese modo de vida. Algunos le llaman también tradición, son los saberes pasados y presentes guardados en el corazón. A estas personas que tienen estos saberes, les llamamos *P'ijil O'tan antswinik: hombre-mujer del corazón sabio*, donde guardan la memoria, donde transmiten nuestra historia. Entonces por una parte está el *Stalel jkuxlejaltik*, entendido como el devenir de la vida, la experiencia pasada y transmitida en el presente y el *Ja' jich stalel me'il tatil* como ese modo de vida, modos de ser, de pensar, de ser y de estar, de las primeras madres y los primeros padres. Es un devenir ancestral, que tal vez podríamos entender como memoria, pero que es entendido de distinta manera desde el conocimiento y la experiencia tseltal, porque no es algo que quedó atrás, sino que sigue presente con nosotros. Para poder entender el sentido de *Stalel jkuxlejaltik* y de *Sujtesel O'tan* tal vez tendríamos que hablar un poco sobre el concepto del tiempo para los pueblos mayas.

Es aquí que Xuno pasa a explicarme el sentido cíclico del tiempo de los mayas, tema que ha apasionado a muchos de los estudiosos de esta cultura. El etnógrafo y arqueólogo británico Eric Thompson planteaba en su libro clásico *Grandeza y Decadencia de los Mayas* (1959) que los mayas estaban obsesionados con el tiempo, que su pasión por la astronomía y las matemáticas, tenía sus raíces en su interés por el tiempo. Sin embargo, la historiadora y mayanista mexicana Mercedes de la Garza, nos dice que más que una obsesión por el tiempo, los mayas estaban interesados en medir el tiempo, en función de la vida del hombre y de la naturaleza, lo que les interesaba era el cambio, la movilidad, una concepción de tiempo-espacio que determinaba la vida (ver De la Garza

1975). Según esta historiadora, a los mayas les interesaba el tiempo para saber cuándo sembrar, cuando se iba a dar un fenómeno meteorológico, fue su preocupación por la vida y la naturaleza lo que los llevó a desarrollar un sistema calendárico muy complejo que incluía unos 17 ciclos, que iban engranando unos con otros: ciclos lunares, solares, de venus y marte. La idea de una temporalidad cíclica conlleva la idea que el tiempo es infinito, no es como la concepción judeo-cristiana, en donde empieza y termina el tiempo y el universo. Los mayas concebían una posibilidad infinita del tiempo. Según esta historiadora, existen registros calendáricos mayas que dan cuenta de acontecimientos que sucedieron 400 millones de años hacia el pasado. Otro aporte importante de los sistemas calendáricos mayas es que crearon una «fecha era», es decir, una fecha que fue el punto de partida de todos sus cálculos temporales, adelantándose en mucho a los griegos y romanos⁶.

Este sentido cíclico del tiempo aún está presente en el pensamiento maya-tzeltal y en el de muchos de los pueblos indígenas del continente. Al respecto Xuno López plantea que a pesar de las diferencias culturales que existen entre los distintos pueblos originarios, muchos de ellos siguen rigiendo sus vidas en función de una concepción cíclica de la historia:

Creo que todos los pueblos del *AbyaYala*, compartimos la noción cíclica del tiempo, de ese devenir, la existencia de un ancho presente que es cíclico, entonces hay un tiempo que se va, y hay un tiempo que llega y ese tiempo que se va, es a la vez un tiempo que regresa. Por eso en los conocimientos ancestrales siempre esta presenta la convicción de que este tiempo va a regresar, este tiempo que está pasando, ya ocurrió antes en tal fecha, en tal tiempo, cuando la milpa estaba así, cuando el sol estaba de tal manera, entonces hay una noción de circularidad. Considero que estas concepciones cíclicas del tiempo tienen que ver mucho con la vida de la gente del campo. Para nosotros el tiempo se rige por los ciclos

agrícola: hay un momento de siembra, otro para limpiar lo que se siembra, otro para cuidar, para cosechar, para buscar la semilla madre y otra vez volver a ese tiempo de siembra, entonces es algo cíclico. Por eso a veces nos cuesta entender esas concepciones del tiempo lineal, que siempre ven hacia adelante y dejan atrás el pasado. Para nosotros, esta concepción cíclica se ve reflejada incluso en la manera de nombrarnos dentro de nuestro sistema familiar. Para nosotros, por ejemplo, para decir nietos en tzeltal es *Mam*, las nietas también les dicen *Mam* o *Mechu*, y son los mismos términos que se usan para los abuelos es *Mam* y las abuelas *Mechu*. Es un tipo de pensamiento que se ve materializado en nuestras formas de categorización, porque están los papás, están los abuelos, están los nietos, entonces no es que estemos viendo una linealidad, una jerarquía en los términos de parentesco. Vemos la misma circularidad que encontramos en la agricultura. Como la semilla que se está cosechando, se está madurando y al mismo tiempo ya está otra vez emergiendo la planta. Lo vemos y lo sentimos de manera circular, yo creo que en ese sentido es que las nociones del tiempo e incluso de la vida misma, son muy distintas a como se conciben en el pensamiento occidental hegemónico. Decimos también cuando sale el sol, que está caminando en círculos, porque para nosotros, él camina en círculos y también nosotros caminamos en círculos. Esta concepción de tiempo y espacio se ve reflejada en muchos aspectos de la vida cotidiana: en cómo concebimos la naturaleza, en nuestros espacios rituales, en los ciclos de vida, todo es visto como un proceso circular. Estas concepciones organizan nuestros espacios ceremoniales, en donde las personas y los objetos se distribuyen espacialmente en forma circular. Esto lo ha documentado mucho la antropología cultural en el análisis de los rituales. Yo les pregunté a los ancianos sobre estas conceptualizaciones, tratando de entenderlas, y uno de ellos me respondió que la vida misma es un círculo, tal vez no se refieran a una vida cíclica, pero si hacen referencia al sentido circular del devenir. Hasta en los apellidos que tenemos, nos indican que el tiempo y la vida son cíclicos. Las cosas que nos llegan en la vida, en algún momento van a volver a regresar, nos van a volver a encontrar en el tiempo. Ahora que se acerca la celebración del Día de muertos⁷, es también

6 Esta «fecha era» es 4 *ahaw*, 8 *kumk'u*, que corresponde a agosto de 3114 A.C., y es la fecha mitológica con la cual comienza el ciclo de cuenta larga del calendario que aún rige. Mercedes de la Garza desarrolla estas reflexiones sobre el sentido del tiempo entre los mayas en muchas de sus obras y se puede acceder a una entrevista sobre el tema en la revista Digital de la UNAM. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=oVmgmjQJhE>>

7 Se refiere a una celebración que tiene lugar en toda el área cultural Mesoamericana el 1 y 2 de noviembre para honrar a los muertos. Se considera que es de origen prehispánico, pero ahora se ha vinculado a las celebraciones católicas de los Santos Difuntos y Todos Santos.

la celebración de nuestra memoria, de nuestra ancestralidad. En esta celebración traemos de regreso a nuestros ancestros, se hacen presente, lo traemos al aquí y al ahora, a este momento histórico, a nuestros abuelos, a nuestras abuelas, a todas las personas que se han ido, y es así que volvemos a recordar una historia. Esta celebración coincide con el tiempo de empezar a cosechar, de la maduración de lo que se sembró, por eso también es la celebración de la cosecha, de los primeros frutos de la tierra, entonces en el altar que se les pone a los muertos, vemos mucha abundancia de comida, de calabaza, de frijoles, de mazorcas, de todo. Es la fiesta de la memoria, es la fiesta de la vida, del agradecimiento a la vida. Es un momento especial para recordar, para traerlos aquí y amarlos. Nuestros ancestros vienen, se sientan, se les da comida se les da todo, y después se les despide. Al terminar la celebración todo mundo comenta las visitas de sus difuntos: dicen llegaron tal fulano y tal otro y dijeron esto, e hicieron tales cosas. La separación entre vivos y muertos, es solo un momento en un ciclo constante de retornos.

Los antropólogos se han fascinado con el análisis de las celebraciones del Día de Muertos, que han sido documentadas como una versión mesoamericana de la fiesta católica que se ha desarrollado como respuesta ante las circunstancias específicas históricas y económicas de la colonización (Brandes 2009) y también como un importante símbolo del nacionalismo mexicano posrevolucionario (Lomnitz 2008). Estas perspectivas critican aquello que consideran un acercamiento cultural ahistórico al Día de Muertos como una “sobrevivencia cultural”. Sin ánimos de negar la importancia de analizar el desarrollo histórico de la celebración y su apropiación en el proyecto de construcción de la nación, las reflexiones de Xuno nos recuerdan la necesidad de explorar las epistemologías y ontologías indígenas que están detrás de las representaciones folklóricas y la apropiación de las festividades rituales, para poder comprender mejor sus múltiples significados.

LA HISTORIA ENCARNADA Y LA VIDA COTIDIANA

Esta concepción cíclica del tiempo, también marca la manera de entender el concepto de persona, pues es este devenir que ha influido en quienes somos o dejamos de ser. El *Sujtesel O'tan* o «volver al corazón o volver al camino andado» se reproduce en distintos

espacios de la vida cotidiana en los que se transmiten los saberes ancestrales. Así nos describe Xuno López, esta historia encarnada:

Por una parte lo que en occidente llaman memoria, para nosotros es la historia encarnada, que se reproduce en la vida cotidiana, en los espacios ceremoniales, pero justo en los espacios rituales es donde hay una transmisión de esa vida encarnada. Ahí se reproducen los saberes y el sentido de la vida, si nos circunscribimos al ciclo ceremonial o a los rituales, ahí se ve claramente esa transmisión. Pero también se da en otros muchos espacios, como los momentos de siembra, o los momentos de trabajo colectivo en la comunidad, entonces son espacios de transmisión de conocimientos, de transmisión de saberes, de transmisión de ese devenir ancestral, que se va a ir reencarnando en las generaciones. En los discursos de los acianos se habla mucho del *Ja'jich stalel me'il tatlil*, que es el modo de vida de nuestras madres y de nuestros padres, de nuestra ancestralidad: así tiene que hacerse, así tiene que ser. Pero hay que reconocer que esta perspectiva tiene sus peligros, pues algunas veces se usa para justificar prácticas de exclusión. Por ejemplo, cuando se les niega a las mujeres el derecho a tener tierra, se dice *Ja'jich stalel me'il tatlil*. Es ahí donde nosotros planteamos que hay que reconstruir esta historia y ver ¿en qué momento de la historia colonial se sembró esta idea? ¿Cómo se estableció que las mujeres no tienen que recibir tierras? Es aquí en donde es importante reconocer que el *Ja'jich stalel me'il tatlil* también se va nutriendo de los cambios cotidianos que tiene la vida, la gente de la comunidad, se va nutriendo de las dinámicas de la vida cotidiana.

Se puede decir que esta historia encarnada, que es transmitida a través de las actividades cotidianas y en los espacios ceremoniales, no es tan distinta a la definición de memoria social propuesta por Paul Connerton (1989): una memoria que se organiza a través de ceremonias conmemorativas y prácticas corporales. Pero cuando exploramos la concepción de cuerpo y persona en las epistemologías mayas, podemos ver que estas incluyen no solo al cuerpo físico de un individuo, sino también su dimensión espiritual (Ver López Intzin 2013). Muchas de estas dicotomías que heredamos de la racionalidad cartesiana moderna, que dividen cuerpo y mente, persona y colectividad, historia como hechos que sucedieron en el pasado y memoria como la reconstrucción social, e incluso la división entre humanos y no humanos, han sido desafiadas por

estas epistemologías y ontologías que han inspirado el trabajo de intelectuales mesoamericanistas (ver López Austin 1988, 2001; Marcos 2006, 2009).

Pero ¿cómo podemos reconocer no solo la existencia de otras formas de imaginar y experimentar el mundo, sino también la existencia misma de otros mundos o pluriversos, como algunos antropólogos lo han definido (ver de la Cadena 2015), sin orientalizar a las culturas indígenas ni silenciar las relaciones de poder y legados coloniales que marcan la vida de las personas indígenas? Estas eran algunas de las preguntas que llegaban a mi mente mientras escuchaba las descripciones de Xuno sobre el *Ja'jich stalel me'il tatil*. Y como si leyera mis pensamientos, me explicó que la transmisión generacional de dones y saberes, también va acompañada algunas veces con la reproducción de violencias y enfermedades, que no nos corresponden, y que es necesario identificar, para poder romper con esos legados generacionales. Al respecto me decía:

Esta mañana estaba yo pensando mucho en lo que somos hoy en día, en los saberes y prácticas que heredamos ... incluso hay una palabra en tsel'tal que dice *ya kak'bet ko'tan*: "te regalo mi corazón" esta expresión se usa cuando estamos transfiriendo energía, saberes, cuando alguien nos hereda su historia, lo que recibí de mis abuelos, de mis abuelas, eso que me hace ser quien soy, a la vez yo lo estoy transfiriendo en este momento. Por ejemplo, las mismas enfermedades, muchas de las afectaciones que yo sufro, pueden tener que ver con mi hermana, con mi hermano, con mi tía, con mi tío, con mis abuelos, mis abuelas, mis tatarabuelas. Son aspectos que siguen repercutiendo en mí, tiene que ver con cosas que ya hicieron ellos, lo cual me hace pensar mucho en cómo lo que yo estoy haciendo ahora, va a repercutir en la vida de mis hijos, de mis nietos, nietas. Todo el devenir de la vida, regresa. Sin embargo, creo que podemos trabajar para desconectarnos de ciertas herencias y a la vez reconectarnos con otras.

Ahí está la pregunta clave de esta herencia ¿cómo se corta? ¿O cómo se recupera lo que se ha cortado? Yo empecé a reflexionar sobre esto, porque mis abuelos habían sido curanderos, entonces cuando mis papás se hicieron católicos, se truncó una historia, la transmisión de unos saberes ancestrales se vio interrumpida. Entonces yo pensé, aquí se rompió algo, y me preguntaba ¿Cómo puedo reconectarme con ese legado que se ha roto? Entonces me decía mi papá: "No te preocupes, es como el río, que sigue su cauce y de repente se mete en una cueva y no sabes por dónde va a salir y luego

te das cuenta que sale en otro municipio. Entonces así es, -me dijo- hay una reconexión profunda y en algún momento se va a manifestar, no te preocupes". Cuando yo empecé a pensar en estas conexiones y reconexiones, empecé a averiguar sobre la vida de mis abuelos ¿quiénes de ellos fueron como yo? ¿Quiénes tuvieron varias parejas? ¿Será mi vida una repetición? Y entonces ya me empezaron a contar la historia de mis ancestros: no pues es que el abuelo tal, el abuelo fulano, el abuelo zutano fue da tal manera... conocer esta historia sirve para saber que hay que cuidar, o que cosas debo trabajar para que eso no se los pase a mis hijos. Vemos que sí existe la noción de que es importante conocer nuestra historia, para trabajar en lo que no queremos repetir. En cuanto a enfermedades, hay enfermedades de madres-padres, también hay manifestaciones físicas de algo que viene de la ancestralidad y que nos llegan en forma de dones. El tema de como conectarnos o desconectarnos de nuestras historias y herencias es un tema que me ha interesado mucho, porque estoy trabajando ahora en un centro de derechos humanos y me interesa poder romper con las herencias que nos vinculan a la violencia. También estoy trabajando en temazcales, en formas de sanación espiritual que nos pueden ayudar a transformar las violencias que tenemos, aquellas que no queremos seguir reproduciendo. Por ejemplo, yo me topo con que un abuelo o un bisabuelo mato a tal persona, entonces hoy en día se está reproduciendo en el bisnieto esa violencia, esta historia de violencia se nos regresa. Solamente sanando esa parte, reconociendo esa parte, rompiendo con ese legado, es que podemos sanar o evitar la reproducción de ciertas formas de ser, de patrones, de arquetipos.

LAS MUJERES EN LA MEMORIA HISTÓRICA

Es en este punto del diálogo que abordamos el tema del cambio y la continuidad, un tema muy polémico, precisamente desde la perspectiva de las mujeres indígenas, que desean mantener su identidad y mucho de lo que se entiende como *Ja'jich stalel me'il tatil*, pero a la vez desean cambiar aquellas tradiciones y formas de vida que las violentan, de ahí ese «permanecer cambiando y cambiar permaneciendo» al que se refieren las zapatistas⁸. En ese sentido, Rosa López, mujer

8 El libro *Senti-Pensar el Género* editado por Xuno López con Georgina Méndez Torres, Carmen Osorio Hernández y Sylvia Marcos, aborda estas tensiones entre la importancia de los conocimientos ancestrales y la

tselstal de la cabecera municipal de Tenejapa, y una de las ancianas de conocimiento con las que Xuno ha trabajado, señalaba: «Por eso en nuestra lucha tenemos que transformar cosas, si nuestro modo de vida o costumbre (*jtaleltik*) es malo hay que hacerlo bueno, es necesario el cambio porque todas y todos tenemos ch'ulel-espíritu, la mujer, el hombre, las hijas-hijos y todo lo que existe. Sabiendo eso podemos vivir parejo y encontraremos la vida plena y digna-*Lekil kuxlejal*» (López Intzin 2013: 89).

Esta preocupación por desaprender los legados coloniales y patriarcales, ha llevado a Xuno López a construir alianzas políticas con algunas feministas indígenas como Georgina Méndez y Carmen Osorio con quienes coordinó la publicación del libro *Senti-Pensar el Género. Perspectivas desde los Pueblos Originarios* (2013) en el que varias intelectuales indígenas reflexionan sobre la justicia, la memoria y la historia, desde posicionamientos anticoloniales y anti patriarcales. Paralelamente a su trabajo como activista en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, Xuno López ha hecho una apuesta política por sistematizar la historia de las resistencias, y en especial por confrontar la historia oficial que ha ocultado el papel de los pueblos indígenas en la construcción de la sociedad chiapaneca, y en especial el papel de las mujeres en estas luchas:

Ahora creo que es urgente una transmisión sistemática de esa memoria de nuestras luchas de resistencia, creo que en los últimos tiempos sobre todo el zapatismo se ha abocado a hacerlo, pero fuera de ese círculo, ya en el ámbito más doméstico, más familiar han sido las historias orales, los cuentos que nos transmiten los abuelos, a través de los que aprendemos de nuestras luchas. Como obtuvieron sus tierras, contra quien tuvieron que luchar, con quienes se aliaron. Estas historias siempre van acompañadas del consejo: “que no se te olvide en tu corazón” porque es algo que hay que seguirlo reproduciendo, dicen *mame xch'ay ta awo'tan*, o sea no lo pierdas de tu corazón porque te toca transmitir a tus hijos. Pero hay pocos espacios

necesidad de rechazar las herencias coloniales en lo que respecta a las relaciones de género ver <https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2015/12/senti-pensar-el-genero-2.pdf>

En mi libro *Multiple InJustices. Indigenous Women, Law and Political Struggle* analizo también las luchas de las mujeres indígenas y sus posturas ante los derechos colectivos de sus pueblos y sus derechos específicos de género. (Hernández Castillo 2016)

en donde estas historias se puedan transmitir de forma colectiva, tal vez en algunas ermitas.

Es en las escuelas zapatistas donde más se reflexiona sobre los tiempos de las fincas y el sistema colonial. Pero en las escuelas oficiales, no nos enseñan el papel que jugaron nuestros ancestros y ancestas en las luchas de independencia, en la revolución. Los héroes son siempre los criollos, desconocemos a nuestros propios héroes y heroínas, que han luchado para defender al pueblo. Por eso con Georgina Méndez nos propusimos reconstruir la historia de las mujeres en los movimientos de resistencia indígena a lo largo de la historia de Chiapas. Empezamos a escarbar en los documentos, en la memoria de nuestras abuelas, porque no es algo que estuviera sistematizado, hay una historia local hegemonizada, la historia colonial que no reconoce nuestra propia historia como pueblos que existimos, y menos aún la historia de las mujeres. Para la historia oficial una figura política puede ser más importante que la figura de mi abuela, sin embargo ella es quien puede transmitirme la experiencia de lo que implicó vivir en las fincas y la importancia de luchar para no volver a ser esclavos de un patrón. Pero estas voces no están autorizadas para contar su versión de la historia. Urge construir espacios y estrategias para transmitir estos saberes, como lo han hecho los zapatistas, que han convertido las escuelas en espacios de reflexión política.

Esta urgencia por sistematizar los saberes de su pueblo, ha llevado a Xuno López a acercarse a las experiencias de hombres y mujeres de conocimiento, para aprender de sus concepciones del mundo una manera distinta de concebir las relaciones entre las personas y con la naturaleza. Con el objetivo político de poner su pluma y su capacidad de escritura al servicio de los y las que han sido silenciadas, de las: “*Ya'yel-snopel ya'yel-sna'el yu'un mach'atik alan ayik* (su sentir-pensar y sentir-saber de quienes están abajo), *mach'atik pek'el stalel skuxlejalik* (de quienes son humildes con el porvenir de su vida), *ma'ch'atik ayik ta ye'tal kuxlejal sok balumilal* (de quienes están de su debajo de los de abajo), *mach'atik k'ax pech'bilik ta tek'el* (de los más oprimidos y pisoteados), *mach'atik pat-xujketik* (de quienes están en su atrás y su lado del otro), *mach'atik neel-patil ayik* (de quienes adelante y atrás están de una-uno), *mach'atik ayik ta kolilaltik* (de los que están en nuestro en medio)” (López Intzin 2013: 75). Su escritura es su arma de lucha y con ella se enfrenta a las historias oficiales y a las memorias institucionales.

LA ESCRITURA COMO FORMA DE RESISTENCIA

Xuno López, ha apostado por combinar su trabajo por la justicia en el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas⁹, con sus búsquedas de formas de sanación espiritual, que permitan desaprender las violencias heredadas. Paralelamente, sigue investigando y escribiendo sobre los saberes ancestrales que pueden contribuir a la construcción del *Lekil kuxlejal*, es decir una vida plena y digna. En este sentido, considera que si bien la historia oral sigue transmitiéndose cotidianamente en las comunidades, es importante recuperar la tradición de escritura que tenían los antiguos mayas, y sistematizar este conocimiento a través de textos escritos:

Yo creo que debería de ser nuestra tarea y nuestro compromiso sistematizar nuestros conocimientos, escribir nuestras historias. Lo que pasa es que en algún momento nos hicieron creer que somos pueblos analfabetas, sin escritura, pero nosotros como pueblos mayas venimos de una tradición en donde la escritura ha sido una parte importante de la transmisión del conocimiento. Nuestros ancestros escribieron en piedras, en códices¹⁰. Venimos de una tradición de cultura escrita, en la que tal vez no estaba representado todo el pueblo, pero si existían los conocimientos en

algunos sectores de la sociedad, para documentar la historia de forma escrita. Esta cultura se truncó, antes, durante y después de la colonia. Ahora que nuevamente dominamos estas herramientas de la escritura, considero que es un compromiso político escribir, sistematizar nuestros conocimientos... Pareciera que como pueblos no tenemos una memoria y una historia sistematizada y cada corazón, cada mente andante es memoria y es historia, que se ha ido transmitiendo de generación en generación. Se trata de conocimientos, saberes, que siguen vivos, pero al mismo tiempo, cuando un anciano o una anciana mueren, si no se logran transmitir verbalmente esos conocimientos, pues sus saberes mueren con ellos. Para mí es bien importante escribir, documentar nuestras historias, así como muchos otros pueblos lo han hecho, pues justo porque somos pueblo con historia, somos pueblo con memoria y si mantenemos nuestra lengua, la lengua tseltal vigente, pues es gracias a esta memoria ancestral. Seguir hablando la lengua tseltal no solo tiene implicaciones políticas, también es parte de una lucha y de una resistencia y también es parte de una memoria. Tenemos que rechazar esa historia que nos enseñó que nuestras lenguas no servían, pues si la lengua no sirve, entonces la persona que habla esa lengua tampoco sirve. Por eso mucha gente optó por hablar solo castilla (castellano), y eso es lo que están enseñando a sus hijos. Es importante escribir nuestra propia historia, recuperar nuestra memoria en nuestra propia lengua, esta es una forma de resistir, y resistir es nuestra tarea.

9 El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas es una organización civil sin fines de lucro fundada en 1989 que se dedica a la defensa y promoción de Derechos Humanos, especialmente de los pueblos y comunidades indígenas en el estado de Chiapas y tiene su sede en San Cristóbal de las Casas.

10 Las primeras inscripciones que son identificables como mayas se encuentran en estelas de piedra y datan del Siglo III A.C.. Los mayas desarrollaron también registros escritos a través de Códices a partir del siglo V, se trata libros de papel, plegados y pintados en corteza de amate. Todos los códices mayas que se conservaron corresponden al Posclásico Tardío, y muy probablemente son uno o dos siglos anteriores a la conquista española de la península de Yucatán, que comenzó a principios del siglo XVI. La escritura maya usaba logogramas complementados por un juego de glifos silábicos, con funciones similares a los de la escritura japonesa. Solo cuatro de estos Códices se pudieron salvar, y tres de ellos se encuentran en Europa (El Códice de Dresde, el de París y el Madrid), pero existen registros de que eran muchos más libros mayas los que existían en el tiempo de la conquista, pero fueron destruidos por conquistadores y sacerdotes. Fray Diego de Landa, en sus crónicas documentó haber promovido la destrucción de muchos de estos libros en 1562 como una forma de combatir la idolatría de los pueblos conquistados (ver Vail 2012).

REFLEXIONES FINALES

Durante mi carrera académica, mi compromiso político con los análisis históricos y el colonialismo interno que ha marcado la relación entre las poblaciones indígenas y el Estado Nación mexicano, me cegaron a escuchar y comprender otros acercamientos epistemológicos a la historia y la memoria que se presentaban en los testimonios que documentaba durante mis estancias de trabajo de campo en la región maya. Aquello que considero una perspectiva anti-esencialista de la cultura maya, influyó en mi perspectiva política y económica de la historia, lo cual reprodujo el concepto dominante de tiempo lineal. Las formas de memoria subalternas y las concepciones indígenas del tiempo siempre han estado presentes en los testimonios de las personas maya-mam con las que he venido trabajado desde la década de los noventas e inicios del siglo XXI (ver Hernández Castillo 2001). Pero mi constructivismo

histórico los tenía eclipsados, colonizando mi discurso académico sobre las complejas experiencias que los campesinos mam estaban compartiendo conmigo. Mis diálogos con la nueva generación de intelectuales indígenas como Xuno López Intzin me han ayudado a abrir mi perspectiva sobre otras ontologías.

A pesar de que la antropología siempre se ha preocupado por la documentación de las concepciones no occidentales del tiempo y la memoria (ver Hristova *et al.* 2020), sus análisis rara vez entran en un diálogo serio con los intelectuales indígenas locales. Tienen éxito al confrontar las representaciones indígenas del tiempo como «atemporales» o al documentar los patrones de memoria, pero su colonialismo discursivo considera sus teorizaciones sobre el mundo como «datos» para ser analizados y no como teorías vernáculas para ser debatidas.

Más reciente, la escuela teórica conocida como Perspectivismo, a través del trabajo de autores como el brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1996) y la peruana Marisol de la Cadena (2015) han documentado y analizado ontologías indígenas. Sus trabajos nos han mostrado no solo otras concepciones del tiempo, sino la existencia de otros mundos en los que los seres de la naturaleza son tan importantes como los humanos. Pero de manera paradójica, sus trabajos no establecen un diálogo horizontal con los intelectuales indígenas que están escribiendo -aunque no siempre haciendo uso de estrategias textuales académicas- sobre estas ontologías.

Como este artículo ha mostrado, Xuno López Intzin, así como una generación entera de intelectuales indígenas, están teorizando sobre memoria y tiempo, así como confrontando las narrativas lineares hegemónicas que les han sido impuestas por la Historia oficial de los pueblos indígenas en América. Sirva este artículo como un aporte a la creación de las constelaciones de pensamiento que tanto necesitamos, para trabajar juntos por una vida digna y justa, el *lekil kuxlejal*, del que nos hablan nuestras madres-padres.

Una parte de mi camino de aprendizaje con Xuno y otros intelectuales indígenas ha sido marcada por el reconocimiento de sus ontologías, pero mi preocupación con los diálogos interculturales y alianzas políticas implican no solo reconocer la existencia de universos alternativos sino buscar valores compartidos así como otros puentes que nos permitan conectar como humanos a pesar de la diferencia entre los mundos que habitamos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Assmann, Aleida. 2004. *Time and Tradition: Cultural Strategies of Duration*. Peter Jackson (trad.). Nora: Nya Doga.
- Assmann, Jan. 2006. *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Rodney Livingstone (trad.). Palo Alto: Stanford University Press.
- Baronnet, Bruno. 2012. *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Quito: Abya-Yala.
- Cerda, Alejandro. 2011. *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: UAM-Porrúa.
- Connerton Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- De la Garza, Mercedes. 1975. *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México: UNAM.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder* Montevideo: Ediciones Trilce.
- Erl, Astrid. 2011. *Memory in Culture*. Londres: Palgrave Macmillan Memory Studies.
- Halbwachs, Maurice. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Presses Universitaires de France (Publicada en español en el 2004 por Prensa Universitaria de Zaragoza).
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2001. *Histories and Stories from Chiapas. Border Identities from Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2012. *Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*. México: CDI-CIESAS.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2016. *Multiple Injusticias. Indigenous Women, Law and Political Struggle*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hristova Marije, Francisco Ferrándiz y Johanna Vollmeyer. 2020. «Memory worlds: Reframing time and the past - An introduction». *Memory Studies* 13(5): 777-791.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Jelin, Elizabeth. 2007. *Formas de historia cultural*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Jelin, Elizabeth. 2010. *Fotografía e identidad: captura por la cámara, devolución por la memoria*. Montevideo: Nueva Trilce.
- Jelin, Elizabeth. 2017. *La lucha por el pasado - Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Leone, Miguel. 2013. «Memoria y pueblos indígenas. Posibilidades y limitaciones de un enfoque». *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales* 11-12: 20-31.

- Llanes-Ortiz, Genner. 2019. «Maya Knowledges, Intercultural Dialogues and being a Chan Laak' in the Yucatan Peninsula». En Hernández Castillo, Rosalva Aída, Suzi Hutchings y Brian Noble (eds), *Transcontinental Dialogues. Activist Alliances with Indigenous Peoples of Canada, Mexico and Australia*: 166–190. Phoenix: University of Arizona Press.
- López Austin, Alfredo. 1988. *Human Body and Ideology*. Salt Lake City: University of UTAH Press.
- López Austin, Alfredo. 2001. «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana», en Broda Johanna y Felix Báez-Jorge (eds), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 47–65. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Intzin, Xuno. 2013. «Ich'el ta muk': La trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)», en Méndez Torres, Georgina, Xuno López Intzin, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández (coords.), *Senti-Pensar el género. Perspectivas desde los Pueblos Originarios*. San Cristóbal de las Casas: Red IINPIM-Red de Feminismos Descoloniales-Taller Editorial La Casa del Mago.
- Lomnitz, Claudio. 2008. *Death and the Idea of Mexico*. Boston: Zone Books.
- Marcos, Sylvia. 2006. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Boston y Leiden: Brill Academic Publishers.
- Marcos, Sylvia. 2009. «Mesoamerican Women's Indigenous Spirituality Decolonizing Religious Belief». *Journal of Feminist Studies in Religion* 5(2): 25–45.
- Martin, Joselyn. 2020. «The Vernacular as Method for Memory and Time: A Philological and Cultural Exploration of Filipino Concepts for Memory Studies». *Memory Studies* 13(5): 833–847.
- Méndez Torres, Georgina, Xuno López Intzin, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández (coords.). 2014. *Senti-Pensar el Género. Perspectivas desde los Pueblos Originarios*. San Cristóbal de las Casas: Red IINPIM-Red de Feminismos Descoloniales-Taller Editorial La Casa del Mago.
- Mora, Mariana. 2017. «Kuxlejal Politics. Indigenous Autonomy, Race and Decolonizing Research in Zapatista Communities». En Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández (coords.), *Senti-Pensar el género*. Austin: University of Texas Press.
- Nora, Pierre. 1984. *Les Lieux de mémoire*. París: Gallimard
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakak utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Rus, Jan, Diana Rus y Salvador Guzman Bakbolom (coords.). 2016. *El Taller Tzotzil 1985-2002. Un proyecto colaborativo de investigación y publicación en los Altos de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas: CESMECA-UNICACH-CELALI-INAREMAC.
- Thompson, Eric S. 1959. *Grandeza y decadencia de los Mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vail, Gabrielle. 2012. «El tiempo mítico en los códices mayas». *Arqueología Mexicana* 118: 56-63.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. «Cosmological deixis and Amerindian perspectivism». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469–488.