

## SACAR PROVECHO DE UNA DOBLE MARGINALIDAD: LA INTELLECTUALIDAD AUTÓCTONA DE VICTOR MONTEJO

### TAKING ADVANTAGE OF DOUBLE MARGINALITY: VICTOR MONTEJO'S INDIGENOUS INTELLECTUALITY

Émilie Boyer

[emilie.boyer86@gmail.com](mailto:emilie.boyer86@gmail.com)

Recibido: 19-01-2025

Aceptado: 05-05-2025

#### RESUMEN

A partir de un corpus de obras del intelectual maya jocalteco originario de Guatemala, compuesto de dos ensayos, *Maya intellectual renaissance: identity, representation, and leadership* (2005) y *Mayalogue: an interactionist theory of indigenous cultures* (2021), y una novela, *Pixan. El cargador del espíritu* (2014), el objetivo de este trabajo es interrogar la deconstrucción de múltiples hegemonías en el trabajo del autor. Haciendo dialogar las dos vertientes de su obra que se construye sobre la cosmovisión maya, se demuestra que el esfuerzo desarrollado por Montejo no sólo consiste en reivindicar la legitimidad del pensamiento autóctono frente al pensamiento occidental, sino que alimenta también una reflexión epistemológica interna a la cultura maya. Tomando en cuenta el contexto guatemalteco en el que Victor Montejo se formó y su recorrido como autor y

#### ABSTRACT

Based on a corpus of works written by the Jocalteco Mayan intellectual from Guatemala, composed of two essays, *Maya intellectual renaissance: identity, representation, and leadership* (2005) and *Mayalogue: an interactionist theory of indigenous cultures* (2021), and a novel, *Pixan. El cargador del espíritu* (2014), the objective of this article is to interrogate the deconstruction of multiple hegemonies in the Montejo's books. By bringing the two strands of his work, which is built on the Mayan worldview, into dialogue, it is shown that the effort developed by Montejo not only consists of claiming the legitimacy of indigenous thought in the face of Western thought, but also feeds an epistemological reflection internal to Mayan culture. Taking into account the Guatemalan context in which Victor Montejo was trained and his journey as an author and academic, it seems that he

académico, parece que corresponde con la definición del intelectual autóctono dada por Claudia Zapata Silva, caracterizada por el concepto de marginalidad. A través de sus escritos, Montejo demuestra y saca provecho de su postura, que él califica de “doble marginalidad”, dirigiendo sus reflexiones tanto al otro ladino, occidental, como a los miembros de su comunidad.

**PALABRAS CLAVES:** América central, Victor Montejo, Epistemología autóctona, Ensayo, Novela.

corresponds with the definition of the indigenous intellectual given by Claudia Zapata Silva, characterized by the concept of marginality. Through his writings, Montejo demonstrates and takes advantage of his position, which he calls “double marginality,” directing his reflections both to the other ladino and to the members of his community.

**KEYWORDS:** Central America, Victor Montejo, Epistemología autóctona, Ensayo, Novela.

## INTRODUCCIÓN

**E**star al margen a pesar de representar un alto porcentaje de la población guatemalteca<sup>1</sup>, es la paradójica situación en la que se encuentran las poblaciones autóctonas de Guatemala. A nivel político, el final de los años 70 y principio de los años 80 significa un deterioro notable de la situación de los mayas en el país. Ya marginalizados por el sistema de fundación colonial y racista perpetuado por las élites, son el blanco privilegiado de la lucha anti-insurreccional ultra violenta desarrollada por la dictadura. La larga tradición de violencia colonial lleva, en las últimas décadas del siglo XX, a que los autóctonos del continente conquisten un protagonismo cada vez más importante en las esferas políticas, como lo atestiguan las manifestaciones alrededor de las celebraciones de 1992. Paralelamente, las evoluciones de la antropología, más particularmente a partir del Primer Congreso Nacional de Antropología de Colombia, en Popayán en 1978, ilustra el desarrollo de una lucha de los indígenas por participar más activamente en la construcción del saber: piden dejar el estatuto de informante y ser reconocidos como auténticos colaboradores del antropólogo (Montejo, 2002, p. 123). Sin embargo, la reflexión sobre la construcción del saber atraviesa todos los ámbitos de las ciencias sociales a finales del siglo XX, unas inquietudes expresadas de manera particularmente elocuente por Edgardo Lander en su artículo titulado “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién?” a raíz de los conceptos de colonialidad del poder, del ser y del saber desarrollados por Aníbal Quijano en 1992. A partir de ahí, las re-

<sup>1</sup> Los mayas solos representan más del 41,65% de la población total guatemalteca, según los resultados del censo de 2018 consultables aquí: <https://www.censopoblacion.gt/explorador>. A éstos se suman los Garífunas y los Xinkas, de otra ascendencia. Sin embargo, hemos descrito las dificultades y límites que suponen estos censos de población en nuestra tesis de doctorado: *Émilie Boyer, Altérités et identités: la représentation des autochtones dans neuf romans centraméricains contemporains (1985-2012)*, Thèse de doctorat, Aix-en-Provence, France, 2022, pp. 68-81.

flexiones del grupo “modernidad/colonialidad” interrogan las modalidades de construcción del saber heredadas del contacto entre europeos y americanos después de la Conquista y ponen de relieve la histórica exclusión de ciertas poblaciones, entre los cuales los indígenas, de los espacios de poder y de la construcción del saber. Nuestro trabajo entra entonces en resonancia con la reflexión global sobre las modalidades posibles de una decolonización de la universidad (Castro-Gómez, 2007) y de la construcción de una justicia epistémica o “epistemología del sur”<sup>2</sup>.

Victor Montejo nació en Jacaltenango, Guatemala, en 1951 y forma parte hoy de los autores autóctonos más sobresalientes de Centroamérica. De origen maya jacalteco, ha publicado una gran variedad de obras, ficcionales y ensayísticas, profundamente inspiradas por la cosmovisión maya. Con escritores y figuras como Luis de Lión desaparecido en 1985, Humberto Ak’abal (1952-2019), Gaspar Pedro González (1945) o Rigoberta Menchú (1959), Montejo participa de una visibilización de los indígenas en el ámbito de la literatura y de la academia. Fue maestro de escuela primaria en Guatemala de 1973 a 1982. Después del asesinato de su hermano menor en 1981 y de su arresto por unos soldados que lo acusaron de ser líder intelectual de la guerrilla, se exilió a Estados Unidos a finales de 1982. Siguió estudios de antropología en la Universidad del Estado de Nueva York, y cursó su doctorado en antropología en la Universidad de Connecticut, EE.UU. Fue profesor y director del Departamento de Estudios Nativos Americanos de la Universidad de California de donde se jubiló en 2011. Tomando en cuenta el contexto guatemalteco en el que se formó y su recorrido como autor y académico, nos parece que corresponde con la definición del intelectual autóctono dada por Claudia Zapata Silva (2005):

El intelectual indígena americano se asume a sí mismo como un sujeto subordinado, que forma parte de una sociedad igualmente subordinada al interior de los Estados nacionales [...], pero cuya situación de subalternidad tiene raíces más profundas en el tiempo, pues se remonta al momento de la conquista española y portuguesa. El proyecto intelectual y político que este intelectual se plantea es el de poner fin a esa subordinación que inferioriza a los indígenas y desconoce los logros de su trayectoria cultural e histórica, en otras palabras, lo que se propone es una liberación de los lazos coloniales que se han mantenido a lo largo del tiempo. (p. 66)

Victor Montejo mismo va más allá para definir su posición de intelectual cuando afirma encontrarse en una doble marginalidad. No solo es marginal por ser de origen autóctono en una sociedad marcada por la violencia del colonialismo, sino que dice recibir también críticas de su propia comunidad por integrarse en el mundo académico occidental y adoptar sus metodologías, o porque las comunidades se preocupan más por las dificultades del día

2 Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Ciudad de México/Buenos Aires, Siglo XXI/CLACSO, 2009.

a día (Montejo, 2005, p. 158). Esta marginalidad se agrega al hecho de que el intelectual autóctono quede también al margen del mundo ladino<sup>3</sup> y occidental en la medida en que viene de otra tradición epistemológica.

El objetivo de este trabajo es iniciar una reflexión sobre las estrategias que intelectuales autóctonos desarrollan en su posición “entre dos mundos”<sup>4</sup>, el originario y el occidental. Nuestra aproximación se inserta dentro de una lectura decolonial de los textos y dentro de la reflexión llevada a nivel mundial sobre la descolonización de las ciencias sociales, la emergencia de las epistemologías del sur o la construcción de una justicia epistémica, llevada a cabo por autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh y Boaventura de Sousa Santos. Analizaremos la novela *Pixan, el cargador del espíritu* publicada en 2014, enfrentándola con dos de sus mayores ensayos escritos en inglés: *Maya intellectual renaissance* publicado en 2005 y *Mayalogue* publicado más recientemente en 2021. Demostraremos cómo Montejo define su intelectualidad a través de un proyecto global y coherente que construye mediante las diferentes vertientes de su obra. Según nosotros, el eco que se dibuja entre su labor narrativa y ensayística se organiza a través de tres ejes fundamentales. Primero, se construye una fuerte dialéctica entre autenticidad y usurpación. Ésta le permite desarrollar una defensa del saber maya frente a otras formas de vida. En fin, el autor guatemalteco aboga por una reinención cultural maya que pasa por la exposición de los fundamentos de ésta mediante un fuerte didactismo.

La novela *Pixan, el cargador del espíritu* cuenta la historia de Juan Kiej, el presidente del Concejo Posmoderno de Desarrollo Rural (COPODER), una ONG de la ciudad de Guatemala que recibe fondos por parte de instituciones internacionales para implementar supuestos proyectos de desarrollo rural que, en el fondo, permiten sobre todo el enriquecimiento de sus dirigentes. A lo largo de la novela, Kiej desarrolla cada vez más síntomas de una enfermedad desconocida que le impedirá, entre otras cosas, seguir trabajando y visitando los clubes nocturnos con sus compañeros de COPODER. Muy afectado por esta enfermedad súbita, acabará aceptando seguir los consejos de un adivino maya de la zona rural y recobrará la salud al retomar vínculos con sus orígenes geográficos, étnicos y culturales.

---

3 Se utiliza, aquí, el término “ladino” para caracterizar al que no se identifica, o ya no se identifica, con una identidad indígena. Para una historia del término “ladino” en la región centroamericana, ver David Díaz Arias y Ronald Soto Quirós, *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica. De la colonia a las Repúblicas liberales*, San José, FLACSO, 2007.

4 Hacemos referencia, aquí, al título de las memorias del autor, publicadas en 2021.

### DIALÉCTICA AUTENTICIDAD/USURPACION

Rápidamente en la obra, los personajes se dividen en dos categorías: los que tienen intenciones sinceras y saberes auténticos y los que usurpan tales saberes. Desde la presentación de la ONG COPODER, la relación que los responsables mantienen con la identidad maya aparece como muy superficial:

Para afirmar que eran mayas, habían colgado en las paredes de sus oficinas en la capital, cuadros de sitios arqueológicos como Tikal, paisajes con indígenas cargando bultos y varios cuadros, en lo que aparecían mujeres tejiendo güipiles. Incluso tenían en las paredes posters de Rigoberta Menchú, la Premio Nobel de la Paz. Según ellos, esto les ayudaba a visualizar su solidaridad con la causa indígena [...]. (Montejo, 2014, p. 12)

No solo la representación de lo indígena se ve reducida a una serie de clichés pegados a la pared, sino que resulta también particularmente revelador la necesidad de afirmar una identidad maya en una organización supuestamente compuesta por mayas. Este detalle expresa con más fuerza la superficialidad de esos dirigentes, ya que las imágenes escogidas casi se resumen a un espacio altamente turístico y una figura internacionalmente reconocida. La identidad aquí se ve reducida a lo obvio, lo reconocible por fuera y a unos rasgos sociales que sirven de justificación a la recolección de fondos: la miseria derivada del trabajo mayoritariamente rural de los indígenas. El uso del verbo “visualizar” en la frase final interroga la sinceridad del compromiso de los dirigentes de la ONG: no solo se sienten obligados a demostrar su identidad hacia fuera, construir una legitimidad ante los ojos del otro, sino que estas imágenes les sirven de recordatorio de su “solidaridad”, aparentemente olvidable.

A partir de ahí, los responsables de COPODER se construyen como arquetipos de líderes insinceros que desarrollan una nueva forma de explotación de las poblaciones indígenas: sacan provecho de la gran miseria de los autóctonos y de la solidaridad económica expresada por las instituciones internacionales en la postguerra. Juan Kiej, el presidente de COPODER y personaje principal de la novela, así como sus colegas, entre los cuales sobresalen Telésforo Chixhtat, Hipólito Suk Tunuk y Jacinto Pajarito Kemé, forman la categoría de los que han perdido el vínculo con sus raíces mayas, llamados por el narrador “supuestos indígenas” (Montejo, 2014, p. 19). Frente a esa categoría de usurpadores de la identidad indígena, otros personajes ofrecen el retrato opuesto. Éstos, principalmente el adivino Sanik, la hija de Juan Kiej, Yulisa y el curandero Casimiro Sukul, son, según nosotros, transmisores de la voz del autor mismo. El comportamiento de Juan Kiej entra por ejemplo en contradicción con el de su propia hija Yulisa, estudiante en derechos humanos, que lo confronta cuando éste llega ebrio a casa: “Me ofende que venga borracho a la casa cada vez que se

---

reúne con sus amigotes. Ustedes se reúnen por el güaro y no por algo importante. La paz se construye con el trabajo y la honradez y no con la cerveza” (pp. 42-43). Algunas líneas después, la narración precisa que Yulisa “Tenía que escribir un ensayo sobre el racismo en Guatemala para un curso sobre derechos humanos y democracia” (p. 43). Ella representa entonces, de algún modo, la experiencia intelectual universitaria que caracteriza también a Victor Montejo y, desde esta postura, echa una mirada moralizante sobre los actos de su padre. Los dos otros personajes fundamentales para construir esta dialéctica entre autenticidad y usurpación son Sanik, el *ahb’eh* y Casimiro Tukul. No solo revelan la hipocresía y el cinismo de Kiej, sino que se oponen también al encargado de las ceremonias mayas de COPODER, Suk Tunuk, descrito como usurpador de un oficio sagrado: “Como siempre, Hipólito Suk Tunuk tomó la batuta e hizo alarde de su función de *ahb’eh*, oficio sagrado que él recién había aprendido. Tan era así que el Gran Concejo de los *ahb’eh* no reconocía a Suk Tunuk como uno de los suyos” (p. 36). Frente a esta usurpación, en varias ocasiones, Sanik, originario del mismo pueblo que Juan Kiej, propone hacer la ceremonia como se debe para que los dioses mayas protejan las intenciones de los dirigentes. Juan Kiej siempre lo rechaza y favorece a Suk Tunuk que no vacila en acortar la ceremonia cuando ésta le parece inútil. Repetidas veces, Sanik tendrá que terminar la ceremonia afuera de la oficina de COPODER, de manera clandestina, para reparar la incompetencia de Suk Tunuk y evitar la afrenta a los dioses. Esta usurpación se vuelve evidente cuando a Kiej le deja de convenir la docilidad de Suk Tunuk. Cuando su enfermedad empieza a empeorar y necesita una curación rápida y eficaz no quiere pedir ayuda a Suk Tunuk y reconoce su incompetencia: “Suk Tunuk era el *ahb’eh* del concejo, pero Kiej sabía de sobra que a ese lo tenían de adorno, pues era un impostor” (p. 147). Entonces, al curandero Casimiro Tukul es el que Kiej aceptará consultar en la zona rural de Huehuetenango, para arreglar sus múltiples problemas de salud, empezando con su impotencia sexual.

A partir de la aparición de este personaje, la dialéctica entre autenticidad y usurpación se nutre de otros ejes que construyen un antagonismo aparentemente insuperable entre estas dos categorías de personajes: la diferenciación moral se traduce, por ejemplo, a través de un contraste geográfico y cultural. Consultar a Casimiro Tukul supone para Kiej efectuar un viaje de varias horas a partir de la capital, descrito varias veces como agotador, y así tener que afirmar una identidad que es también territorial: cuando Casimiro le pregunta sobre su identidad étnica, diciéndole “¿Me imagino que tenés ascendencia indígena, verdad?”, Kiej le contesta con un dato geográfico: “Más o menos, pero ahora ya soy capitano.” (p. 120-121). Este elemento remite a la larga territorialización de las identidades que relegó durante mucho tiempo a las comunidades autóctonas a zonas rurales remotas, de

---

acceso difícil mientras que la población ladina se concentraba en la ciudad<sup>5</sup>. Aunque se observe, en la novela, un proceso de urbanización de los autóctonos que impone repensar las modalidades de definición de esta identidad, ésta sigue siendo muy atada a la tierra como lo ejemplifica la tradición de enterrar el cordón umbilical del recién nacido en su lugar de nacimiento. Juan Kiej y sus colegas corresponden entonces con un perfil particular de líder autóctono de clase media de los años 80 y 90 que Montejo critica en *Maya intellectual renaissance*:

One [...] group includes those Maya who, as a result of the influx of international economic aid to revolutionary and nonrevolutionary organizations, worked for these organizations and managed to raise their standard of living above that which they had before abandoning their communities to move to Guatemala's big cities. This phenomenon became evident during the 1980s and 1990s, especially among men and women without a university education who had figured strongly in the popular or leftist revolutionary political movements. (pp. 126-127)

Juan Kiej es la traducción ficcional de un tipo de líder autóctono que, según Montejo, persigue su propio interés y beneficio. Por el contrario, el autor concibe la responsabilidad del auténtico líder autóctono como profundamente colectiva. A través de este antagonismo de personajes, espacios y saberes, Victor Montejo usa la narración como demostración de su teoría sobre la construcción de un liderazgo indígena desde la posición del intelectual comprometido en la comunidad porque es conocedor de la cultura maya tradicional. Sanik representa una especie de fusión entre los personajes de Yulisa, más intelectual y crítico, y Casimiro Tukul, más anclado en la práctica tradicional, y parece corresponder con la concepción del intelectual que Montejo construye en sus ensayos, a partir de la concepción Gramsciana del intelectual orgánico<sup>6</sup>:

Maya intellectuals must always maintain this culture of the Maya people's resistance while they act as catalysts for positive changes in their culture. They must be leaders who propose rather than conform or surrender. They must propose specific goals and help people reach their liberation through education (Freire 1985). This is very difficult because Maya intellectuals tend to move in more abstract, theoretical, and propositional planes, and not in mass movements and civil disobediences. (Montejo, 2005, pp. 167-168)

5 Por ejemplo en Gonzalo Aguirre Beltrán, 1967.

6 "Every social group, coming into existence on the original terrain of an essential function in the world of economic production, creates together with itself, organically, one or more strata of intellectuals [...]. It can be observed that the 'organic' intellectuals which every new class creates [...] are for the most part 'specialisations' of partial aspects of the primitive activity of the new social type [...].", Antonio Gramsci, "The formation of intellectuals", *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (1971), textos reunidos por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1992, pp. 5-6.

Montejo es por ejemplo muy crítico hacia los movimientos de guerrilla de izquierda que, durante el conflicto armado, afirmaron defender los intereses de los mayas. En varias ocasiones, subraya que el fracaso del movimiento de insurrección en cambiar las condiciones de los mayas se debe a la ausencia de líderes mayas en las organizaciones de izquierda durante el conflicto armado (Montejo, 2005, pp. 164-165). La actividad política no es suficiente y el intelectual autóctono representa un modelo alternativo, más eficaz, según el autor, vinculando estrechamente la reflexión teórica y cultural y el proyecto político.

El fuerte dualismo en la novela remite a la oposición ladino/maya heredada de la Colonia que ha justificado la marginalización histórica de las poblaciones autóctonas en Guatemala. Esta división todavía muy fuerte en los discursos actuales<sup>7</sup> constituye un patrón de interpretación a partir del cual Montejo piensa el papel del intelectual autóctono. En sus ensayos y memorias, por ejemplo, utiliza frecuentemente expresiones como “mundo de afuera” o “mundo occidental” cuando describe sus experiencias fuera de la comunidad maya. Sin embargo, el autor logra matizar la oposición ladino/maya al introducir la categoría de los “madinos”. Aunque Juan Kiej desprecie lo indígena, no es definido como ladino sino como uno de los “madinos”: “mayas ladinizados o ladinos mayanizados” (Montejo, 2014, p. 19). Nos parece que la definición del término acuñado por Montejo representa una revolución en la manera en que se piensan las relaciones étnicas en Guatemala. Si se suele abordar y condenar la manera en que los mayas sufrieron una aculturación forzada desde los tiempos de la Colonia para “ladinizarlos”<sup>8</sup>, Montejo elabora la posibilidad de un viaje opuesto, desde lo ladino hasta lo maya. Kiej es primero caracterizado como “madino” en el sentido de maya ladinizado, ya que se define como maya para beneficiarse del poder de la ONG, pero desprecia la cultura: “soy maya pero no supersticioso” (p. 18). No obstante, al final de la novela, se define a sí mismo como “ladino” pero con más conciencia y curiosidad de sus raíces: “Juan Kiej era ladino, tal como lo reconocía, pero comenzó a investigar sus raíces para entender mejor su identidad y sus propios orígenes” (p. 216). En esto se encuentra una de las ambiciones de Montejo y uno de los papeles que atribuye al intelectual autóctono en Guatemala: el de encontrar una vía transétnica o “regeneracionista”, pasar de un “resistance leadership” a un “collaborative leadership” para crear proyectos intermediarios que permitan el desarrollo de todos: “Maya must realize that not all ladinos belong to the elite and that they cannot be treated as outsiders either, since they share Maya blood. On the contrary, Maya may help them recognize their mixed heritage so that both may collaborate in the construction of a multicultural nation-state in Guatemala” (Montejo, 2005, p. 72). En

7 Ver el odio expresado por una franja de la sociedad guatemalteca hacia los testigos ixiles del juicio por genocidio contra Efraín Ríos Montt, en 2013, en el trabajo de Marta Elena Casaús Arzú (2014).

8 Más sobre el concepto en Arturo Taracena Arriola, 2019.

este sentido, al estar entre los dos mundos, el intelectual autóctono se caracteriza por una doble marginalización que tiene que cambiar en puente para transformar la distancia entre ladinos y mayas, en intersticio fructuoso.

### SABER MAYA Y PENSAMIENTO COSMOCÉNTRICO

En *Pixan*, la división entre ciudad y campo que ponen en evidencia los viajes de Kiej a la zona rural se acompaña de una valoración moral de las costumbres y de los saberes. Casimiro Tukul subraya las incapacidades de la medicina occidental frente a la medicina tradicional cuando afirma haber curado a un q'anjob'al infectado de SIDA:

[...] la fama de don Casimiro se había divulgado por todas partes, cuando el anciano había logrado curar a un migrante q'anjob'al que había sido infectado de SIDA [...]. Después de varios meses en un hospital de Los Ángeles, el paciente se agravó y los doctores lo entregaron a sus familiares para que decidieran qué hacer con él. Los familiares y otros migrantes q'anjob'ales reunieron dinero y repatriaron al enfermo al occidente de Guatemala. [...] aquel hombre hubiera muerto si sus familiares no lo hubieran traído a San Vicente, a visitar al gran curandero, don Casimiro Tukul. (Montejo, 2014, pp. 51-52)

La medicina tradicional maya de Casimiro no cura solamente a Kiej sino que simbólicamente, va más allá: cura los resultados de una vida urbana caracterizada como llena de vicios tales como el abuso de poder, el alcohol y el consumo sexual. El hecho de que Kiej termine de curarse en el momento en que acepta tomar agua del manantial en su pueblo de origen en vez de la habitual Coca Cola es una condena evidente del imperialismo estadounidense presentado como motor de la pérdida de una identidad, de una perversión de las costumbres. Estos viajes al campo permiten también poner en práctica una lectura maya del mundo, gracias a la demostración de lo que Arturo Arias llama “pensamiento cosmocéntrico” y que Montejo explica y defiende en su ensayo *Mayalogue*.

En efecto, Kiej no es el único en desplazarse ya que Sanik, que vive en el pueblo donde nació Juan Kiej, viaja a la capital una vez a la semana para vender frutas en la esquina de la oficina de COPODER. Sin embargo, los desplazamientos de los dos personajes traducen trayectos opuestos, ya que Kiej se define como capitalino y viaja al campo por su salud cuando no le queda otro remedio mientras que Sanik se define como maya y va a la capital solo por intereses laborales. El viaje es, en los dos casos, la ocasión de confrontarse con el otro.

En su primera estancia en su pueblo natal, para cuidar a su padre enfermo, Kiej decide cortar un árbol sobre el terreno familiar, arrebatado al padre de Sanik unos años antes. Al hacer esto, un pájaro particularmente herido cae y Sanik se encarga de cuidarlo. La

---

curación de éste necesitará muchos esfuerzos porque el pájaro desaparece con regularidad y vuelve más herido. Pronto, el lector entiende que la agravación del estado del pájaro acompaña el deterioro de la salud de Juan Kiej. Esta trama permite poner en escena la concepción relacional de la situación del hombre en el cosmos, defendida por la cultura maya y cuyo símbolo reside en el *yijomal pixan* que Montejo define así:

[...] the *yijomal pixan* or spirit bearer is an animal companion that is born in the mountain at the same time a human being is born. The *yijomal pixan*, also known as the *tonalli* by the Nahuatl speakers of Central Mexico, is a spiritual animal or counterpart of a human being. In other words, humans are not complete if they don't have their animal counterpart with whom they share their destiny. This animal companion is linked to the human person throughout his or her life and whatever happens to the person will happen to his animal companion, or vice versa. (Montejo, 2021, p. 150)

Al integrarlo en la narración, Montejo expone las implicaciones de tal pensamiento y demuestra cómo el comportamiento depredador del hombre sobre su entorno natural tiene efectos directos sobre su propia salud. Tal concepción entra en contradicción con una percepción occidental fundada, desde el advenimiento de la ciencia moderna (De Sousa Santos, 2009, p. 23), sobre la centralidad del hombre y su concepción de la naturaleza que percibe como algo que debe controlar y explotar. En *Mayalogue*, Montejo defiende el saber científico contenido en el pensamiento cosmocéntrico maya al describir cómo ciertas teorías occidentales existían ya en la tradición maya:

[...] we all are interrelated as a grand family sharing the breath of creation, or that we all are part of a kinship system that extends into the universe. As an example, the Mayas and other Indigenous people call the sun "our Father" and the moon "our Mother." This way of thinking of a universal family with plants, animals, earth, and heaven as kin and members has been also called as "biophilia" by environmental scientists (Wilson 1984). (Montejo, 2021, p. 135)

En esta configuración interaccionista del cosmos, no solo el estado de salud del *yijomal pixan* responsabiliza al hombre sobre el estado de la naturaleza, directamente ligado a su propia salud, sino que lo hace responsable del bienestar de la comunidad. Descubrimos al final de la novela que es el padre de Sanik el que trata de conservar al pájaro en un estado de enfermedad para vengarse de Kiej y de su padre, que le han robado su tierra. El pensamiento maya encuentra entonces sentido a nivel social en la medida en que, históricamente, las poblaciones indígenas han padecido de la concentración de las tierras a mano de los más ricos (Edouard, 2010). Se hace patente el vínculo estrecho entre la necesidad de defender el pensamiento maya y la construcción de una sociedad más igualitaria.

El trabajo intelectual de Montejo tiene consecuencias políticas evidentes. Tanto en

la novela como en sus ensayos, y más particularmente en *Mayalogue*, Montejo defiende una concepción interaccionista del mundo que conduce a una condena del extractivismo capitalista de las potencias que consideran los espacios y las poblaciones como recursos. Condenando el pillaje colonialista, propone una resistencia a la colonialidad del saber que han impuesto los países occidentales desde la Conquista y que Catherine Walsh ha conceptualizado como el cuarto eje de la matriz colonial, la colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma:

El último eje, uno que ha sido tema de menor reflexión y discusión, es el de la colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma. La que encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, la que da sustento a los sistemas integrales de vida y a la humanidad misma. (Walsh, 2008, p. 138)

### REINVENCIÓN Y DIDACTISMO

Sin embargo, Victor Montejo no concibe su papel solamente como el de un defensor de la cultura maya ante poblaciones y potencias depredadoras y racistas, sino que subraya también la necesidad de que los mayas reinventen y redescubran su propia cultura. El intelectual autóctono se encuentra frente a una dificultad peculiar: la cultura a la que pertenece ha sufrido un constante esfuerzo de destrucción por parte de las fuerzas coloniales desde la Conquista. La reconstrucción de un corpus escrito es entonces necesaria ya que este conocimiento y esta memoria siguen circulando mayoritariamente por vía oral. Una parte de la labor intelectual de Montejo es entonces el rescate de estas historias contadas en las comunidades que, una vez personalizadas, permiten transmitir enseñanzas morales importantes. Este esfuerzo se encuentra, por ejemplo, en la recopilación de fábulas publicada en inglés en 1991, en italiano en 1995 y en edición bilingüe maya jacalteco-español en 2000 y titulada *El pájaro que limpia el mundo y otras fábulas mayas*. La historia editorial de este texto, que conoció una edición en maya-español casi diez años después de su publicación en inglés, traduce otro obstáculo particular que encuentran los intelectuales autóctonos: el difícil acceso a lo que Montejo llama el “sistema capitalista de publicación” (2005, p. 158). La obra se compone de 32 fábulas que hacen eco a enseñanzas morales que encontramos en *Pixan*, por ejemplo, con la fábula llamada “El que corta árboles acorta su propia vida” y son relatos que el autor admite haber reinventado:

Cuando fui estudiante de secundaria comencé a interesarme más en la herencia cultural de mis antepasados. Continué con el aprendizaje de relatos de la tradición oral a través de mis padres y otros respetados ancianos de mi comunidad, y decidí escribirlos porque quería mantener viva esa herencia cultural. Así que, coleccioné y re-trabajé las historias. Desafortunadamente muchos de estos ancianos

---

ya han muerto y la tradición de contar cuentos no es tan importante ahora, debido a los cambios culturales que están ocurriendo en las comunidades indígenas [...]. Por esta razón y por el aprecio a la gran cultura maya de mis antepasados he recopilado parte de esta tradición oral de los mayas jakaltekos del occidente de Guatemala. Ha sido un trabajo difícil transformar estas historias de la tradición oral al texto escrito, pero es mi deseo mantener la creatividad de los mayas actuales [...]. (Montejo, 2006, pp. 111-112)

La reinención que defiende Montejo se explica por dos razones. Primero, el paso de la oralidad a la escritura necesita adaptaciones evidentes ya que se quitan los elementos que acompañan el relato: la ceremonia, la performación del relato, la adaptación del texto al que lo escucha, etc. La segunda razón es que Montejo no defiende una recuperación esencialista de la cultura maya, que fijaría a las comunidades en un pasado idealizado, sino que reivindica la necesidad de revitalizar esta cultura, reinventándola en el presente, defendiendo la vigencia de sus valores:

I personally believe that the agenda of Maya scholars and activists is not to embellish ourselves with a romantic past or to wrap ourselves in ancient Maya garb, but to revitalize our Maya identity and weave back in the sections worn away by centuries of neglect. Contemporary Maya are constantly creating and recreating their Maya culture and redefining themselves. (Montejo, 2005, pp. 66-67)

La circulación mayoritariamente oral del conocimiento y la destrucción masiva de la cultura después de la Conquista lleva a Montejo a desarrollar una forma de didactismo sobre la cultura maya que se dirige tanto al lector no-maya como maya que puede, por causa de las circunstancias en la que viven los autóctonos en Guatemala o por vivir fuera de un contexto comunitario, tener dificultades para acceder a este saber. Este didactismo es particularmente visible en *Pixan* donde, regularmente, aparecen distinciones lexicales fundamentales. La descripción del método del curandero Casimiro Tukul, por ejemplo, es la oportunidad de precisar cuáles son los diferentes cargos que uno puede desempeñar en la comunidad, distinguiendo el *txumlom* y el *anhlom*. El primero es el que “sólo se ocupa en adivinar y el *anhlom* sólo en curar” mientras que el *komam-komi'* puede adivinar el mal y curarlo, siendo protector del pueblo (Montejo, 2014, p. 152). Así, para Montejo, la ficción es un asiento privilegiado para transmitir la tradición de manera contextualizada.

## CONCLUSIONES

Partiendo de *Pixan, el cargador del espíritu*, hemos visto que las obras narrativas de Montejo están altamente influenciadas por su concepción del papel del intelectual autóctono, lo que se traduce por narraciones con tono a veces moralizante habitadas por personajes arquetípicos y que sirven una demostración más que la exploración de un mundo ficticio

---

y de su humanidad. El caso de Victor Montejo demuestra que el intelectual autóctono se encuentra en una doble marginalidad, de la que ofrece él mismo el testimonio (2005, p. 158): puede recibir críticas de su propia comunidad por integrarse en el mundo académico occidental, y adoptar sus metodologías, pero también porque las comunidades se preocupan más por las dificultades del día a día, de ahí que la labor intelectual sobre la construcción de un modelo cultural para el futuro les puede parecer secundario. El intelectual autóctono queda también al margen del mundo ladino y occidental en la medida en que viene de otra tradición epistemológica y Montejo hace la demostración de las dificultades de acceso a la imprenta por parte de los autóctonos en Guatemala. Sin embargo, la característica de la intelectualidad de Montejo es que se nutre justamente de esta doble marginalidad, lo cual lo lleva a la búsqueda de un tercer espacio, un intersticio, a través de un doble proceso de crítica: la crítica anticolonial, pero también la etnocrítica hacia la cultura maya, que debe permitir la reinención y la defensa de un modo maya de ver, sentir y pensar el mundo. El trabajo y la situación de Montejo traducen el intento de penetrar los lugares de formación occidental del saber científico y del poder político mediante un proceso de recuperación del saber sobre sí mismo, cuyo origen se encuentra en el giro vivido en el ámbito de la antropología en los años 1960. Las reflexiones de Montejo apelan entonces a desarrollar otras que giran en torno al concepto de representación, muy importante en su labor ensayística. El desafío de los intelectuales indígenas es justamente el de moverse entre dos mundos y para Montejo pasa por construir un panmayanismo que pueda valorar las sabidurías autóctonas. Esto supone construir, colegialmente, los criterios de definición de lo que, y de quién puede, legítimamente, representar el aporte de la cultura maya en un sistema mundo todavía muy polarizado. Esto es: valorar y mantener lo alternativo del pensamiento maya para subvertir el supuesto universalismo occidental, sin quedar al margen.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Arias, A. (2022). ¿Literaturas de primeros pueblos? ¿El antropoceno? Equivocaciones teóricas y embrollos conceptuales. *Muiraqitã: revista de letras e humanidades*, 10(2), 51-59.
- Casaús Arzú, M. E. (2015). Las expresiones de odio y racismo en la opinión pública guatemalteca durante el juicio por genocidio contra el general Ríos Montt. *Interdisciplina*, 2(4), 97-120.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de
-

- saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Siglo de Hombre Editores.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI/CLACSO.
- Díaz Arias, D. y Soto Quirós, R. (2007). *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica. De la colonia a las Repúblicas liberales*. FLACSO.
- Edouard, F. (2010). Gobernanza en la tenencia de la tierra y recursos naturales en América Central. Organización de las Naciones Unidas para la agricultura y la alimentación. <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/8ee23239-7772-40a9-b9bd-2c33768154fb/content>
- Gramsci, A. (1992). The formation of intellectuals. En Q. Hoare y G. Norwell Smith (Ed.), *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (1971) (pp. 5-14). International Publishers.
- Lander, E. (1999). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. *Estudios Latinoamericanos*, 7(12-13), 25-46. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.1999.12-13.52369>
- Montejo, V. (2002). The multiplicity of mayan voices: mayan leadership and the politics of self-representation. En K. B. Warren y J. E. Jackson (Ed.), *Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America* (pp. 123-148). University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/791381-005>
- Montejo, V. (2005). *Maya intellectual renaissance: identity, representation and leadership*. University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/706842>
- Montejo, V. (2006). *El pájaro que limpia el mundo*. Piedrasanta.
- Montejo, V. (2014). *Pixan, el cargador del espíritu*. Piedrasanta.
- Montejo, V. (2021). *Entre dos mundos: una memoria*. Piedrasanta.
- Montejo, V. (2021). *Mayalogue: an interactionist theory of indigenous cultures*. State University of New York Press.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Taracena Arriola, A. (2019). Guatemala: del mestizaje a la ladinización, 1524-1964. En A. S. Monzón (Ed.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 517-544). CLACSO.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 131-152. <https://doi.org/10.25058/20112742.343>
- Zapata Silva, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos interculturales*, 3(4), 65-88.
-