

Patricia A. McAnany y Shoshaunna Parks*

LOS PERJUDICADOS POR EL
DISTANCIAMIENTO PATRIMONIAL:
NIÑOS, INDÍGENAS CH'ORTI'S
Y EL "PAISAJE ARQUEOLÓGICO" DE COPÁN

Resumen

El parque arqueológico de Copán, ubicado en el occidente de Honduras, fue un sitio de poder dinástico de los mayas clásicos y en la actualidad une el pasado y el presente en una compleja intersección. Aunque el centro monumental de Copán está protegido por su condición de patrimonio de la humanidad, los restos arqueológicos que se encuentran afuera de los límites del parque están cada vez en mayor peligro de destrucción. Esta situación se ve exacerbada por las fuerzas alienantes que distancian a los pueblos maya ch'orti's de su patrimonio cultural prehispánico y por una identidad nacional que valora el pasado clásico maya pero no a los pueblos indígenas contemporáneos. Este distanciamiento patrimonial —evidente en un currículo de educación pública que subestima el pasado precolonial— tiene consecuencias negativas para la conservación del patrimonio cultural del valle de Copán. En este documento se examina un programa de colaboración educativa que equilibra la educación sobre el patrimonio con la conservación del sitio y crea espacios de diálogo sobre el valor del pasado. Esta iniciativa dirigida a los niños ch'orti's que viven cerca de Copán emplea metodologías creativas y participativas que se analizan en referencia a las tensiones internas del así llamado "paisaje arqueológico" (*archaeoscape*) de Copán y a la luz de las políticas indígenas de las comunidades ch'orti's de Honduras. El impacto a largo plazo de esta iniciativa de educación influirá en el futuro de una arqueología indígena en la región maya.

CASUALTIES OF HERITAGE DISTANCING:
CHILDREN, CH'ORTI' INDIGENEITY, AND THE COPÁN ARCHAEOSCAPE

Abstract

The archaeological park of Copán, located in western Honduras, was a seat of Classic Maya dynastic power and currently is the nexus of a complex intersection of the past with the present. While the monumental core of Copán is protected by World Heritage status, archaeological remains outside park boundaries are increasingly under

* Patricia A. McAnany es profesora distinguida de la cátedra Kenan en el Departamento de Antropología de la University of North Carolina, Chapel Hill. Su dirección de correo electrónico es mcanany@email.unc.edu. Shoshaunna Parks fue codirectora de la Maya Area Cultural Heritage Initiative (MACHI) y profesora auxiliar adjunta en la University of North Carolina, Chapel Hill. Esta ponencia fue presentada el 19 de mayo de 2010 y aceptada el 1 de marzo de 2011 y publicada bajo el título "Casualties of Heritage Distancing:

threat of destruction. This situation is exacerbated by forces of alienation that distance Ch'orti' Maya peoples from pre-Hispanic cultural heritage and a national identity that valorizes a Classic Maya past but not contemporary indigenous peoples. Such heritage distancing—evident in a public school curriculum that undervalues the precolonial past—has negative consequences for the conservation of cultural heritage in the Copán Valley. Examined here is a collaborative education program that balances heritage education with site conservation and creates space for a dialogue about the value of the past. Designed for Ch'orti' children living near Copán, the initiative employs creative and participatory methodologies, which are considered in reference to the tensions within what is referred to as the Copán “archaeoscape” and in light of the indigenous politics of Honduran Ch'orti' communities. The long-term impact of this education initiative bears upon the future of an indigenous archaeology within the Maya region.

El parque arqueológico de Copán en Honduras goza de reconocimiento mundial. Entre los restos de la corte real de esta antigua sede de poder dinástico del período maya clásico se encuentran empinadas pirámides, esculturas naturalistas talladas en piedra y textos jeroglíficos que son testimonio de un antiguo patrimonio.¹ Sin embargo, el distanciamiento entre este patrimonio y las comunidades locales de la etnia ch'orti' no es consecuencia tan sólo del desgaste producido por el tiempo y los químicos. El discurso popular sobre la “extinción” de los mayas clásicos en las tierras bajas del sur de la región maya ha provocado una ruptura entre el pasado profundo y el presente,² y las poderosas fuerzas alienantes

Children, Ch'orti' Indigeneity, and the Copán Archaeoscape” en *Current Anthropology* 53: 1 (febrero de 2012), págs. 80–107.

Las autoras agradecen a Carin Steen, ex directora de Arte Acción Copán Ruinas, por su colaboración en este artículo y por su dedicación constante a la educación y expresión creativa. Agradecemos, asimismo, a Eva Martínez, subgerente del patrimonio del Instituto Hondureño de Antropología e Historia, por su estímulo, al igual que a los arqueólogos y copanecos que trabajan en Copán y sus alrededores, sobre todo a Allan Maca, Marc Wolf, Kristin Landau y Gregorio Pérez, por su generoso apoyo a las actividades de la Maya Area Cultural Heritage Initiative (MACHI). Deseamos también manifestar nuestro agradecimiento al colega hondureño Ricardo Agurcia Fasquelle por sus observaciones sobre la ejecución de este programa de educación y a Tomás Gallareta Cervera y Pablo Robles por crear las imágenes de este documento. Hacemos extensiva nuestra gratitud a los docentes del Proyecto Maya—Londín Velásquez, Moisés Mancía y Elsa Morales—y a los niños del valle de Copán. A los siete revisores que nos brindaron retroalimentación esencial sobre las primeras versiones de este artículo, les agradecemos su tiempo y agudos comentarios. Al personal editorial de *Current Anthropology*, muchísimas gracias.

¹ William L. Fash, *Scribes, Warriors and Kings: The City of Copán and the Ancient Maya*. 2ª edición (Londres: Thames & Hudson, 2001).

² Avexnim Cojtí Ren, “Maya Archaeology and the Political and Cultural Identity of Contemporary Maya in Guatemala”, en *Archaeologies* 2 (2006), pág. 11; y Patricia A.

han incidido en que el currículo de educación pública contenga escasas referencias a la diversidad del patrimonio étnico de Honduras.³ La identidad nacional hondureña ensalza su pasado maya clásico en medio de la discriminación racial de la que es objeto la población afrodescendiente e indígena.⁴

El Estado hondureño reconoció hasta hace poco la validez de las demandas de participación en la gestión del sitio arqueológico de Copán, declarado patrimonio de la humanidad, que plantean los activistas ch'orti's. Este distanciamiento del patrimonio —definido aquí como la alienación de los habitantes contemporáneos de un paisaje respecto de los restos tangibles o las prácticas intangibles del pasado— no sólo niega los derechos patrimoniales de los pueblos indígenas sino también pone en peligro la conservación de los paisajes ancestrales. En este estudio examinamos las reivindicaciones de identidad indígena de los ch'orti's relacionadas con el patrimonio cultural y presentamos los resultados de un programa educativo que persigue equilibrar la educación patrimonial con la conservación arqueológica. Esta iniciativa, desarrollada colectivamente para la población desatendida de niños ch'orti's, ha producido un cambio notable en los conocimientos y las perspectivas del pasado en un plazo relativamente corto.

En décadas pasadas, los antropólogos —y en especial los arqueólogos— han adoptado una perspectiva paisajista de agencialidad y etnicidad.⁵ Arjun Appadurai emplea el término “paisaje étnico” (*ethno-scape*) para describir a las “personas que constituyen el cambiante mundo en el que vivimos”,⁶ incluyendo a turistas, inmigrantes, refugiados, trabajadores invitados y otros grupos. Tim Ingold utiliza el término “paisaje como lugar de actividad económica” (*task-*

McAnany y Tomás Gallareta Negrón, “Bellicose Rulers and Climatological Peril? Retrofitting 21st Century Woes on 8th Century Maya Society”, en Patricia A. McAnany y Norman Yoffee, editores, *Questioning Collapse: Human Resilience, Ecological Vulnerability, and the Aftermath of Empire* (New York: Cambridge University Press, 2009), págs. 142–175.

³ Marvin Barahona, “Introducción: imagen y percepción de los pueblos indígenas en Honduras”, en Marvin Barahona y Ramón Rivas, editores, *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras* (Tegucigalpa, Honduras: Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo (SNV), 1998), pág. 29.

⁴ Darío A. Euraque, *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras* (San Pedro Sula, Honduras: Centro Editorial, 2004).

⁵ Bruno David y Julian Thomas, editores, *Handbook of Landscape Archaeology* (Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2008).

⁶ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pág. 33.

scape)⁷ para destacar el palimpsesto de intervenciones humanas en el paisaje a través del tiempo y la articulación entre prácticas técnicas y sociabilidad. Michael Di Giovine creó el término “paisaje patrimonial” (*heritage-scape*) para describir “el nuevo orden de la estructura social”⁸ creada por la red mundial de sitios declarados patrimonio de la humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO por sus siglas en inglés). Sin embargo, en el contexto de Copán quizá sea más útil la caracterización que hace Shoshaunna Parks de la red de comunidades y temporalidades que rodean un sitio arqueológico como un “paisaje arqueológico” (*archaeoscape*),⁹ el cual define como la intersección física e ideológica del pasado y el presente.

En un paisaje arqueológico, los lugares de patrimonio cultural y los actores (o partes interesadas) afectan y se ven afectados por restos prehistóricos e históricos.¹⁰ Al igual que el paisaje étnico de Appadurai, los paisajes arqueológicos están poblados de diversos grupos de interés que —en Copán— están integrados por arqueólogos, representantes del Estado, pueblos indígenas, residentes locales y turistas. Al interactuar con los restos de esta ciudad maya del período clásico, las comunidades entran en una relación dialéctica con el pasado que cambia su interpretación y gestión, al mismo tiempo que reinventan su relación con la ciudad y entre sí. La calidad dinámica e iterativa del paisaje arqueológico se refleja en las afirmaciones políticas sobre los derechos patrimoniales expresadas por activistas ch’orti’s en el parque arqueológico de Copán, incluyendo su aseveración de que hay una conexión ancestral con el sitio,¹¹ y en las acciones de educación sobre el patrimonio en que las autoras han colaborado.

⁷ Tim Ingold, “The Temporality of the Landscape”, en *World Archaeology* 25 (1993), pág. 158.

⁸ Michael A. Di Giovine, *The Heritage-Scape: UNESCO, World Heritage, and Tourism* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2009), pág. 6.

⁹ Shoshaunna Parks, “The Collision of Heritage and Economy at Uxbenká, Belize”, en *International Journal of Heritage Studies* 16: 6 (2010), págs. 437.

¹⁰ Shoshaunna Parks, “Archaeological Ethics and the Struggle for Community Legitimacy in the Maya Archaeoscape”. Tesis de doctorado, Boston University, 2009, págs. 4–7.

¹¹ Allan L. Maca, “Ethnographic Analogy and the Archaeological Construction of Maya Identity at Copan, Honduras”, en Brent E. Metz, Cameron L. McNeil y Kerry M. Hull, editores, *The Ch’orti’ Maya Area: Past and Present* (Gainesville: University Press of Florida, 2009), págs. 90–107; Brent E. Metz, “Questions of Indigeneity and the (Re)-Emergent Ch’orti’ Maya of Honduras”, en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15: 2 (2010), págs. 289–316; y Lena M. Mortensen, “Copan Past and Present: Maya Archaeological Tourism and the Ch’orti’ in Honduras”, en Metz, McNeil y Hull, editores, *The Ch’orti’ Maya Area*, págs. 246–257.

La capacidad de acción para efectuar cambios en un paisaje arqueológico, al igual que las reivindicaciones sobre su materialidad, no está distribuida equitativamente entre los grupos de interés. El distanciamiento del patrimonio es un proceso estructural a largo plazo, que se materializa en el paisaje arqueológico. El Estado-nación de Honduras reclama derechos sobre el centro monumental de Copán; el parque arqueológico es administrado por funcionarios públicos en lo que respecta al turismo y la investigación. El Estado, junto con arqueólogos y expertos en conservación, trabaja para proteger sus venerables estructuras.¹² Al mismo tiempo, esta zona de acceso controlado se ha convertido en símbolo y escenario de expresiones etnopolíticas de identidad indígena de la población local de origen ch'orti' que vive en la periferia del valle de Copán. Este movimiento político es indicativo de procesos más amplios de "reentificación"¹³ que han envuelto el centro monumental de Copán y algunos sitios prehispánicos más pequeños del valle en una batalla de alto riesgo por la autodeterminación y autonomía cultural indígena. La comercialización de Copán como destino turístico de clase mundial por el Estado-nación de Honduras, al igual que la ambivalente aceptación nacional de la "mayanización",¹⁴ agrava la complejidad de las relaciones entre los activistas ch'orti's y los representantes del Estado.

Este artículo se centra en la identidad ch'orti' en el departamento de Copán, Honduras. Al ser al mismo tiempo víctima y construcción del distanciamiento patrimonial que acompaña la colonialidad del poder, las afirmaciones políticas de identidad indígena de los ch'orti's han aumentado considerablemente a partir de 1994, cuando Honduras ratificó el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En respuesta a un interés creciente en el patrimonio cultural por parte del pueblo ch'orti' de Honduras, propusimos un programa de educación patrimonial dirigido a familiarizar a los niños con el pasado arqueológicamente construido de Copán para celebrar la identidad indígena local y fomentar su participación en la investigación arqueológica. Esta actividad pertenece a la categoría de antropología comprometida, que

¹² William L. Fash y Barbara W. Fash, "Investing in the Past to Build a Better Future: The Copán Sculpture Museum in Honduras, Central America", en *Cultural Survival Quarterly* 21 (1997), págs. 47-51.

¹³ Joy Logan, "Constructing Indigeneity in Argentina: At the Cross-Roads of Mountaineering, Tourism, and Re-Ethnification", en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 14 (2009), pág. 405.

¹⁴ Euraque, *Conversaciones históricas con el mestizaje*; y Rosemary A. Joyce, "Archaeology and Nation Building: A View from Central America", en Susan Kane, editora, *The Politics of Archaeology and Identity in a Global Context*. Colloquia and Conference Papers 7 (Boston: Archaeological Institute of America, 2003), págs. 79-100.

Setha Low y Sally Merry¹⁵ analizan en sus diversas dimensiones. La filosofía subyacente a esta iniciativa es que el acceso de los pueblos indígenas a los medios con que se construye el conocimiento arqueológico proporciona herramientas para la investigación crítica y el empoderamiento. Este programa, desarrollado en colaboración con la organización no gubernamental (ONG) local Arte Acción Copán Ruinas (AACR), se evalúa aquí en referencia al paisaje arqueológico de Copán.

LOS MAYA CH'ORTI'S Y EL PAISAJE ARQUEOLÓGICO DE COPÁN

Incluso antes de la codificación de los derechos indígenas en el Convenio 169, adoptado en 1989 por la OIT, los antropólogos han debatido la idea de identidad indígena, argumentado a favor y en contra de su validez, reconocido su exclusividad y señalado que la ausencia de una definición clara del término afecta la capacidad de los grupos para identificarse como indígenas tanto en términos esencialistas como constructivistas.¹⁶ A pesar de la complicada relación entre el capitalismo tardío y la construcción de identidad indígena, muchos destacan que el “marco” indígena caracteriza con acierto situaciones en las que algunas diferencias cruciales de poder se encuentran en la expansión colonial y la empresa modernista. Tanto Janet Levy como Alexander L. Hinton observan que negar la existencia de diferencias de poder entre indígenas y grupos dominantes no las hace desaparecer y se corre el riesgo de normalizarlas como una categoría indefinida.¹⁷ Hinton plantea que los pueblos indígenas fue-

¹⁵ Setha M. Low y Sally Engle Merry, “Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2”, en *Current Anthropology* 51: Suppl. (2010), págs. S203–S226.

¹⁶ Greg Borgstede y Jason Yaeger, “Notions of Cultural Continuity and Disjunction in Maya Social Movements and Maya Archaeology”, en Matthew Liebmann y Uzma Z. Rizvi, editores, *Archaeology and the Postcolonial Critique* (Lanham, Maryland: AltaMira, 2008), págs. 91–107; Jeff J. Corntassel, “Who is indigenous? ‘Peoplehood’ and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity”, en Christian Erni, editor, *The Concept of Indigenous Peoples in Asia: A Resource Book*. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) document 123 (Copenhague: IWGIA, 2008), págs. 51–76; Erica-Irene A. Daes, “Standard-Setting Activities: Evolution of Standards Concerning the Rights of Indigenous Peoples – On the Concept of ‘Indigenous People’”, en Erni, editor, *The Concept of Indigenous Peoples in Asia*, págs. 29–50; y Janet E. Levy, “Prehistory, Identity, and Archaeological Representation in Nordic Museums”, en *American Anthropologist* 108 (2006), pág. 137.

¹⁷ Levy, “Prehistory, Identity, and Archaeological Representation”; y Alexander L. Hinton, “The Dark Side of Modernity: Towards an Anthropology of Genocide”, en Alexander L. Hinton, editor, *The Anthropology of Genocide* (Berkeley: University of California Press, 2002), págs. 1–41.

ron creados en oposición a la “sociedad civilizada” dentro de la metanarrativa de la modernidad.¹⁸ En cuanto a su aplicación global, el concepto de identidad indígena presupone que ciertos pueblos del mundo comparten una experiencia común, colectiva.¹⁹

Al inicio, identidad indígena indicaba una relación de “primer orden” entre la comunidad y el paisaje local, pero en un intento por eliminar su pecado original, se ha ampliado el concepto para referirse a grupos que han sido colonizados o sometidos a un trato considerado inmoral y exclusivista de parte de los Estados-nación o de la comunidad internacional.²⁰ Los grupos que se identifican como indígenas expresan de distintas maneras esta identidad según sus características culturales, socioeconómicas y/o políticas.²¹ La identidad indígena en la región maya —o los “nacionalismos mayas”, según el término que utilizó recientemente el estudioso k’iche’ Emilio del Valle Escalante—²² es de una variedad compleja y quizá su expresión más fuerte se encuentre en el altiplano de Guatemala, donde los Acuerdos de Paz, que abrieron espacio para la expresión de la identidad, espiritualidad y autodeterminación indígena en el proceso político, pusieron fin a tres décadas de conflicto civil y violencia genocida.²³

¹⁸ Hinton, “The Dark Side of Modernity”, págs. 8–9.

¹⁹ Corntassel, “Who is indigenous?”; y Francesca Merlan, “Indigeneity: Global and Local”, en *Current Anthropology* 50 (2009), pág. 303.

²⁰ Daes, “Standard-Setting Activities”, pág. 33; y Merlan, “Indigeneity: Global and Local”, pág. 304.

²¹ Erica A. Daes, “Working Paper on the Concept of ‘Indigenous People’”, UN Document E/CN.4/SUB.2/AC.4/1996/2, 1996, pág. 22. Disponible en <<http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/%28Symbol%29/E.CN.4.Sub.2.AC.4.1996.2.En>>; y José R. Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*. Volume 5: *Conclusions, Proposals and Recommendations*, UN Document E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4, 1986. Disponible en <<http://www.un.org/Docs/journal/asp/ws.asp?m=E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4>>.

²² Emilio del Valle Escalante, *Maya Nationalisms and Postcolonial Challenges in Guatemala: Coloniality, Modernity, and Identity Politics* (Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research, 2009).

²³ Cojtí Ren, “Maya Archaeology”; Lars Frühsorge, “Archaeological Heritage in Guatemala: Indigenous Perspectives on the Ruins of Iximché”, en *Archaeologies* 3: 1 (2007), págs. 39–58; y Victor D. Montejo, “The Multiplicity of Mayan Voices: Mayan Leadership and the Politics of Self-Representation”, en Kay B. Warren y Jean E. Jackson, editores, *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Austin: University of Texas Press, 2002), págs. 123–148.

La reetnificación que tiene lugar en la región habitada por los descendientes de los mayas (sur de México, Guatemala, Belice y el occidente de Honduras) implica, con frecuencia, una lucha por la libertad de expresión cultural, espiritualidad, autonomía política, restitución del derecho a la tierra y acceso a los lugares ancestrales.²⁴ Estas afirmaciones contemporáneas de identidad étnica e



Figura 1

Mapa de la región maya que muestra la región ch'orti', la cual se extiende desde las fronteras internacionales de Guatemala, Honduras y El Salvador. El triángulo sólido marca la ubicación del parque arqueológico de Copán. Asimismo, un sombreado más pálido muestra el área de otros grupos etnolingüísticos mayas. Según Metz, *Ch'orti'-Maya Survival in Eastern Guatemala*; adaptación de Pablo Robles.

²⁴ Edward F. Fisher y R. McKenna Brown, editores, *Maya Cultural Activism in Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 1996); y Patricia A. McNany, *Ancestral Maya*

indígena están vinculadas históricamente a los procesos políticos, tanto del colonialismo como de construcción de nación, y a las fuerzas erosivas que se desprenden de la aniquilación de la identidad.²⁵ La construcción de nación ha sido, muy en particular, causa de divisiones para los ch'orti's, uno de más de veinte grupos etnolingüísticos mayas.²⁶ En concreto, la división del paisaje del siglo XIX en tres Estados independientes (Guatemala, Honduras y El Salvador) fracturó la comunidad colonial de los ch'orti's (véase la Figura 1).²⁷ Aunque la población ch'orti' que reside en territorio guatemalteco logró conservar parcialmente su idioma y sus tradiciones,²⁸ la que vive en los departamentos occidentales de Copán y Ocatepeque en Honduras ha enfrentado una serie de retos a su identidad, incluyendo una ideología nacional dominante de mestizaje (homogeneización de grupos étnicos)²⁹ y un sistema educativo que institucionalizó la extinción de lo indígena en la narrativa nacional. Por lo general, no se oye el idioma ni se ve el traje y otros significantes asociados con la identidad indígena en Copán u Ocatepeque, a pesar de que no ha dejado de ser común llamar "indios" (término peyorativo) a los indígenas y que ellos se autodenominen ch'orti's.³⁰

En 1994, después de un siglo de creciente oscuridad étnica, la comunidad ch'orti' de Honduras fundó el Consejo Nacional Indígena Maya Ch'orti' de Honduras (CONIMCHH) inmediatamente después del surgimiento de un movimiento nacional por los derechos indígenas (la Confederación Nacional

Economies in Archaeological Perspective (New York: Cambridge University Press, 2010), págs. 47–58.

²⁵ Hinton, "The Dark Side of Modernity".

²⁶ Brittine M. French, *Maya Ethnolinguistic Identity: Violence, Cultural Rights, and Modernity in Highland Guatemala* (Tucson: University of Arizona Press, 2010).

²⁷ Metz, McNeil y Hull, editores, *The Ch'orti' Maya Area*.

²⁸ Brent E. Metz, *Ch'orti'-Maya Survival in Eastern Guatemala: Indigeneity in Transition* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006).

²⁹ Véase Euraque, *Conversaciones históricas con el mestizaje*; y Silvia González, "Políticas estatales hacia los grupos étnicos (1821–1996)", en Barahona y Rivas, editores, *Rompiendo el espejo*, págs. 65–78.

³⁰ W. M. Loker, "From Indigenous Movement to Indigenous Management: Conflict and Accommodation in Ch'orti' Maya Ethnopolitics", en Metz, McNeil y Hull, editores, *The Ch'orti' Maya Area*, pág. 242; y Brent E. Metz, "Searching for Ch'orti' Maya Indigeness in Contemporary Guatemala, Honduras, and El Salvador", en Metz, McNeil y Hull, editores, *The Ch'orti' Maya Area*, pág. 165.

de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH)), variante hondureña de un movimiento más amplio caracterizado por Ronald Niezen como “indigenismo”³¹ (distinto del indigenismo mexicano de principios del siglo xx; este último término se refiere a la apropiación de símbolos e interpretaciones prehispánicas como medio para erradicar las diferencias culturales y crear una identidad nacional). El Convenio de la OIT de 1989 estableció reglas básicas para una interacción ética entre los pueblos indígenas y los Estados-nación en cuestiones de derechos humanos, como el respeto a la espiritualidad indígena y la autorización para realizar ceremonias religiosas en público, al igual que para honrar las tradiciones y expresiones culturales. Cuando las naciones del mundo ratificaron éste y otros convenios (Honduras en 1994), se produjo un cambio en el equilibrio de poder y se abrieron espacios para la movilización política de base y la presentación de agravios en torno a la usurpación de tierras en el pasado. Aunque el cumplimiento de los acuerdos internacionales que promueven la diversidad (por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT) es voluntario, para las naciones en vías de desarrollo que no los ratifiquen puede tener consecuencias graves en términos de ayuda internacional, acuerdos comerciales y otros recursos económicos vitales.³²

Lena Mortensen explica que el surgimiento del CONIMCHH en los departamentos occidentales de Copán y Ocotepeque se basó en un marco indigenista que ponía énfasis en la restitución de la tierra, la recuperación cultural y el activismo político.³³ En el CONIMCHH están integrados por lo menos tres tipos distintos de comunidades: Aquéllas en las que todos sus miembros se consideran ch’orti’s; las que se identifican como ladinas (mezcla de indígenas y europeos), y en las que algunas personas se identifican como ch’orti’s y otras como ladinas. Los líderes comunitarios eran los que decidían si se afiliaban al CONIMCHH o no. Mortensen plantea que a veces esta decisión estaba más relacionada con la protección territorial y las perspectivas de beneficios económicos que con la recuperación cultural.³⁴ Las comunidades que no se asociaban, independientemente de su identidad étnica, no se beneficiaban de las acciones de la organización, mientras que las que decidían asociarse tenían acceso no

³¹ Ronald Niezen, *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 2003), págs. 4–5.

³² Niezen, *The Origins of Indigenism*, págs. 36–50.

³³ Lena M. Mortensen, “Constructing Heritage at Copan, Honduras: An Ethnography of the Archaeology Industry”. Tesis de doctorado, Indiana University, Bloomington, 2005, págs. 65–72; y Mortensen, “Copan Past and Present”, págs. 249–250.

³⁴ Mortensen, “Constructing Heritage at Copan”, pág. 67.

sólo a mejor educación sino también a infraestructura y programas de mucha necesidad.³⁵

A pesar de que la identidad de los ch'orti's hondureños es compleja y tiene expresiones diversas, se mantiene la tendencia del discurso sobre los derechos indígenas a la autodeterminación, interpretada en términos generales como la autonomía de los procesos políticos locales, el control de la tierra y los recursos naturales y el derecho a la autorrepresentación.³⁶ Uno de los principales objetivos de los ch'orti's hondureños es la adquisición de tierras para la agricultura de subsistencia que, según los líderes argumentan, les fueron usurpadas por la fuerza durante el siglo pasado. Hoy día, los grandes terratenientes controlan más del 90% de la tierra agrícola en el occidente de Honduras.³⁷ Los dirigentes del CONIMCHH aducen que el centro del sitio de Copán, tierra protegida actualmente como parque arqueológico, era cultivada antaño por agricultores ch'orti's.

Como una de las partes interesadas en la compleja red que es el paisaje arqueológico de Copán, los activistas del CONIMCHH tienen una relación complicada con el centro monumental de este sitio arqueológico. Al reclamar su derecho a tener una relación privilegiada con el sitio de Copán, el CONIMCHH ha logrado presentar su agenda indígena ante el Estado y la comunidad internacional. Antes de que se fundara el CONIMCHH, los ch'orti's reivindicaron (públicamente) el sitio de Copán como lugar sagrado de sus antepasados, pero sólo en contadas ocasiones. Sin embargo, en los últimos años, los dirigentes del CONIMCHH han reinventado esta meca turística como plataforma para reafirmar la cultura y espiritualidad ch'orti'. En cuatro ocasiones (1998, 2000, 2005 y 2009), estas afirmaciones se vieron acompañadas por cientos de ch'orti's y sus simpatizantes que ocuparon la entrada al parque arqueológico cercado. Aunque estas ocupaciones suelen durar menos de 24 horas, tienen un impacto profundo en los ingresos diarios que genera la entrada al parque, afectan el sector turístico y, por consiguiente, la fuente primaria de ingresos del pueblo de Copán Ruinas; también sirven para destacar la lucha de los ch'orti's por su autodeterminación y sobrevivencia cultural. En este sentido, el centro del sitio se ha convertido en un símbolo de la longevidad y resiliencia de los ch'orti's de Honduras.

No sorprende que las repetidas veces que el CONIMCHH ha ocupado el parque arqueológico terminaran en conflicto entre los residentes del valle de

³⁵ Lena Mortensen, comunicación personal, 2006.

³⁶ Renee Sylvain, "Land, Water, and Truth': San Identity and Global Indigenism", en *American Anthropologist* 104: 4 (2002), pág. 1079.

³⁷ Mortensen, "Constructing Heritage at Copan", pág. 260.

Copán. En 2000, la ocupación desató la violencia entre la Policía (que usó gas lacrimógeno), los pobladores locales enojados y los manifestantes ch'orti's.³⁸ Esta fricción no ha sido vana en términos de atraer atención nacional e internacional.³⁹ Las relaciones entre el CONIMCHH, el Estado, los arqueólogos y otros con algún interés en el paisaje arqueológico de Copán se mantienen inestables y con frecuencia se caracterizan por la desconfianza. En 2009, una parte de la comunidad ch'orti' se escindió del CONIMCHH para establecer una organización independiente.⁴⁰ Esta fisura destruyó el imaginario de una comunidad indígena ch'orti' en busca de sus derechos fundamentales a la tierra y a la cultura.

A veces las acciones de los dirigentes ch'orti's encaminadas a la adquisición de tierra cultivable para sus comunidades y el despliegue del patrimonio ancestral maya como símbolo de la identidad ch'orti' entran en conflicto con otras partes interesadas del paisaje arqueológico de Copán a quienes se ha conferido la responsabilidad de conservar los sitios arqueológicos. Aunque el fraccionamiento de la tierra en pequeñas propiedades agrícolas no destruye el patrimonio arqueológico del mismo modo que la agricultura mecanizada y el desarrollo de infraestructura turística, sí tiene un impacto en la conservación de restos prehispánicos ubicuos en todo el paisaje local. Por ejemplo, la comunidad de Rincón del Buey, establecida con el fin de dotar de tierra y sitios para construir viviendas a la población desatendida y sin tierra, estaba ubicada directamente encima de dos sitios del clásico maya (Ostumán y Cerro de la Zona; Figura 2). Allan Maca y Gregorio Perez explican en detalle la situación y plantean la necesidad de entablar un diálogo más a fondo entre arqueólogos, instituciones gubernamentales y la población local sobre los lugares prehispánicos fuera del parque protegido.⁴¹ La devaluación del pasado ocurrió involuntariamente y sus restos materiales se consideran demasiado distantes del centro del sitio y demasiado minúsculos como para ser de interés. Se podría lograr un equilibrio entre los beneficios para los pueblos históricamente marginados y la conservación del patrimonio tangible si hubiera mayor diálogo entre los grupos con interés en el paisaje arqueológico de Copán.

³⁸ Mortensen, "Constructing Heritage at Copan", págs. 258–277.

³⁹ "Indígenas ocupan parque arqueológico en demanda de tierras", publicado en *Agencia Pulsar*, 13 de septiembre de 2005. Véase <<http://www.agenciapulsar.org/nota.php?idp5842>> para el texto completo.

⁴⁰ Allan Maca y Gregorio Perez, "Copan at the Crossroads: Ethnographic Urgency and the Archaeology of Urbanization". Ponencia presentada en la reunión anual de la Society for Applied Anthropology, Mérida, Yucatán, México, 27 de marzo de 2010.

⁴¹ Maca y Perez, "Copan at the Crossroads".

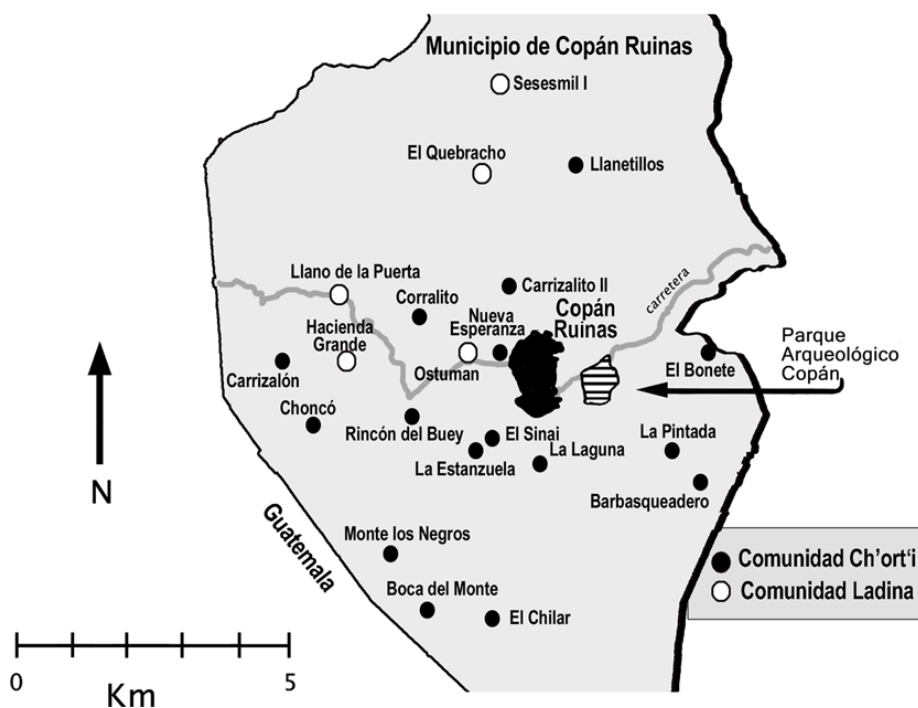


Figura 2

Comunidades (tanto ch'orti's como ladinas) alrededor del parque arqueológico de Copán que participan en talleres sobre el patrimonio cultural maya en las escuelas, incluyendo el pueblo de Copán Ruinas. Ilustración de Carin Steen; adaptación de Pablo Robles.

PAISAJES DEL PASADO EN PELIGRO

El activismo del CONIMCHH destaca los conflictos internos del paisaje arqueológico de Copán, en especial la tensión entre la valoración transnacional del sitio como patrimonio de la humanidad y la valoración local como sitio ancestral del pueblo ch'orti'. En efecto, el centro monumental es al mismo tiempo sinónimo de patrimonio ancestral, destino turístico nacional y sitio declarado patrimonio de la humanidad por la UNESCO. Analizar y criticar el concepto totalizador de un registro de sitios inscritos como patrimonio mundial en la UNESCO se ha convertido en una industria académica menor.⁴² Por otra par-

⁴² Véase Di Giovine, *The Heritage-Scape*.

te, es justo preguntarse quién se beneficia y a quién y/o qué se excluye cuando se globaliza el pasado.⁴³ Aunque éste es un tema de vital importancia, deseamos centrarnos en la conservación de los lugares desprotegidos que circundan el sitio patrimonio de la humanidad de Copán. A pesar de la valorización de este sitio del clásico maya, muchos lugares patrimoniales cercanos y menos monumentales se han visto devastados por el saqueo, la urbanización, la agricultura y el desarrollo de infraestructura durante los últimos cincuenta años. Este problema no es exclusivo de Copán, ni siquiera de la región maya, pero por desgracia las soluciones diseñadas para impulsar la conservación integral del patrimonio han sido insuficientes.⁴⁴

Este artículo parte de la suposición básica de que una solución en el interior del valle de Copán para enfrentar el reto de conservar el patrimonio sólo puede ser sostenible si se autoriza la participación de los pueblos indígenas en el proceso de patrimonialización y se entabla un diálogo iterativo sobre el equilibrio entre la conservación del sitio y el sustento de la población. No obstante, el diálogo acerca del papel de la arqueología indígena y de acciones conjuntas de conservación que podrían promover soluciones sostenibles es muy limitado en la región maya en general.⁴⁵ Hay un diálogo más activo en Guatemala, donde está en estudio una ley sobre lugares sagrados.⁴⁶ La tendencia ha sido más bien centrar el discurso en los derechos que reclaman las comunidades indígenas para acceder a los paisajes arqueológicos con fines de sustento.⁴⁷

En un sentido aproximativo, la urbanización, el desarrollo agrícola y el saqueo, tanto organizado como oportunista, son responsables de la pérdida de

⁴³ Lynne M. Dearborn y John C. Stallmeyer, *Inconvenient Heritage: Erasure and Global Tourism in Luang Prabang* (Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2010).

⁴⁴ Neil Brodie y Colin Renfrew, "Looting and the World's Archaeological Heritage: The Inadequate Response", en *Annual Review of Anthropology* 34 (2005), págs. 343–361; y Shoshaunna Parks, Patricia A. McAnany y Satoru Murata, "The Conservation of Maya Cultural Heritage: Searching for Solutions in a Troubled Region", en *Journal of Field Archaeology* 31: 4 (2006), págs. 425–432.

⁴⁵ Cojtí Ren, "Maya Archaeology", págs. 14–17; e Iyaxel Ixkan Anastasia. Cojtí Ren, "The Experience of a Mayan Student", en George P. Nicholas, editor, *Being and Becoming Indigenous Archaeologists* (Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2010), págs. 84–92.

⁴⁶ Felipe Gomez, "The Struggle for a Law on Sacred Sites in Guatemala", en *Compas: Endogenous Development Magazine* 6 (2010), págs. 26–29.

⁴⁷ Lisa C. Breglia, *Monumental Ambivalence: The Politics of Heritage* (Austin: University of Texas Press, 2006).

patrimonio prehispánico.⁴⁸ Sin embargo, la causa subyacente del daño y la destrucción puede vincularse directamente a la privación de los derechos de las comunidades locales a su pasado distante y a la ausencia de diálogo acerca de la significación y valor del patrimonio precolombino más allá de su cosificación para el turismo o los coleccionistas de antigüedades en el mercado negro. Aunque los lugares locales de significación cultural hayan podido servir en alguna época como fuentes de identidad reflexiva o asertiva, la inmigración colonial y poscolonial y la reubicación forzosa apartaron a muchas comunidades de sus lugares ancestrales e historias orales conexas. En el altiplano guatemalteco, por ejemplo, numerosos aspectos intangibles y movibles del patrimonio indígena, como el idioma, el traje y sus rituales, sobrevivieron a siglos de devastación, pero sus vínculos directos con los lugares patrimoniales se han visto muy debilitados en muchos casos. En la región maya, el pasado profundo se ha convertido principalmente en una construcción de la arqueología basada en la lógica cultural de occidente, en su mayoría ajena e inaccesible a las comunidades indígenas. Como lo expresa el estudioso k'iche' Avexnim Cojtí Ren: "Es triste y desafortunado que la historia de nuestro pueblo también haya sido colonizada."⁴⁹ No es hipérbole afirmar que los descendientes se encuentran hoy en una posición en la que deben "reivindicar" sus derechos a los lugares ancestrales para que esos derechos se consideren significativos.⁵⁰

Aunque el saqueo de los antiguos lugares mayas se haya documentado ampliamente por décadas,⁵¹ los arqueólogos que estudian el área maya, al igual

⁴⁸ David Matsuda, "The Ethics of Archaeology, Subsistence Digging, and Artifact Looting in Latin America", en *International Journal of Cultural Property* 7 (1998), págs. 89–98; y Parks, McAnany y Murata, "The Conservation of Maya Cultural Heritage", pág. 427.

⁴⁹ Cojtí Ren, "Maya Archaeology", pág. 10.

⁵⁰ Shoshaunna Parks y Patricia A. McAnany, "Reclaiming Maya Ancestry", en Bruce T. Martin, editor, *Look Close, See Far: A Cultural Portrait of the Maya* (New York: George Braziller, 2007), págs. 17–26.

⁵¹ Por ejemplo, Clemency C. Coggins, "Illicit Traffic in Pre-Columbian Antiquities", en *Art Journal* 29 (1969), págs. 94–98; Clemency C. Coggins, "United States Cultural Property Legislation: Observations of a Combatant", en *International Journal of Cultural Property* 7 (1998), págs. 52–68; Clemency C. Coggins, "Latin America, Native America, and the Politics of Culture", en Elazar Barkan y Ronald Bush, editores, *Claiming the Stones, Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity* (Los Angeles: Getty Research Institute, 2002), págs. 97–115; William L. Fash, "Changing Perspectives on Maya Civilization", en *Annual Review of Anthropology* 23 (1994), págs. 181–208; Elizabeth Gilgan, "Looting and the Market for Maya Objects: A Belizean Perspective", en Neil Brodie, Jennifer Doole y Colin Renfrew, editores, *Trade in Illicit Antiquities: The*

que sus colegas en otras partes, no se han apresurado mucho a formular soluciones duraderas para frenar la destrucción de los sitios y promover su conservación. El programa descrito a continuación parte de la premisa de que la democratización del conocimiento arqueológico y la creación de oportunidades para expresar las identidades indígenas, al igual que la manera como los conceptos del yo pudieran estar relacionados con el pasado profundo, ofrecen un camino a través del paisaje de lugares en peligro para llegar a una solución sostenible.

CÓMO ABORDAR EL DISTANCIAMIENTO PATRIMONIAL

La ausencia de historias y cosmologías indígenas en las pedagogías educativas y religiosas dominantes influye en la devaluación del patrimonio cultural de los mayas.⁵² En toda la región maya se le da primacía a las historias europeas y nacionalistas; la historia prehispánica se considera una curiosidad, un destello de genialidad en lugares que de otro modo estaban habitados por una civilización inferior de *indios*.⁵³ Muchos niños y adultos ch'orti's nunca llegan a conocer los logros de sus antepasados, incluso nunca sabrán que fueron los responsables de la construcción de lugares como Copán. Esta alienación del pueblo ch'orti' es profundamente irónica ya que los epigrafistas han acumulado pruebas lingüísticas de que una versión ancestral del maya ch'orti' fue probablemente el lenguaje hablado en las cortes reales de los mayas clásicos y también el que se utilizó para escribir textos jeroglíficos.⁵⁴

Destruction of the World's Archaeological Heritage (Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2001), págs. 73–87; Christina Luke y John S. Henderson, “The Plunder of the Uluá Valley, Honduras and a Market Analysis of its Antiquities”, en Neil Brodie, Morag M. Kersel, Christina Luke y Kathryn W. Tubb, editores, *Archaeology, Cultural Heritage and the Antiquities Trade* (Gainesville: University Press of Florida, 2006), págs. 147–172; Matsuda, “The Ethics of Archaeology”; Sofía Paredes Maury, *Surviving in the Rainforest: The Realities of Looting in the Rural Villages of El Petén, Guatemala*. Report to the Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, 1998. Disponible en <<http://www.famsi.org/reports/95096/index.html>>; y David M. Pendergast, “And the Loot Goes On: Winning Some Battles, But not the War”, en *Journal of Field Archaeology* 18: (1991), págs. 89–95.

⁵² Emilio del Valle Escalante, “Maya Nationalism and Political Decolonization in Guatemala: Luis de Lión y *El Tiempo Principia en Xibalbá*”, en *Latin American and Caribbean Studies* 1 (2006), págs. 203–213.

⁵³ Cojtí Ren, “Maya Archaeology”, págs. 11–12.

⁵⁴ Stephen D. Houston, John Robertson y David Stuart, “The Language of Classic Maya Inscriptions”, en *Current Anthropology* 41 (2000), págs. 321–356; y Danny Law, John

La Maya Area Cultural Heritage Initiative (MACHI),⁵⁵ fundada por las coautoras en 2006 y financiada por un filántropo, adoptó una posición activista para mitigar la rápida destrucción del patrimonio arqueológico en la región maya y encarar el patrón de siglos de distanciamiento patrimonial. Los dos objetivos fueron concebidos como si estuvieran entrelazados; es decir, el éxito del segundo objetivo podría repercutir positivamente en el primero, o sea, el desafío antes irresoluble de la conservación de los sitios. Mediante la colaboración local, la MACHI creó programas de educación tanto formal como informal para facilitar el acceso al conocimiento arqueológico e indígena del pasado. Si se fomenta un diálogo sobre el pasado, quizá con el tiempo las comunidades locales lleguen a ver los restos arqueológicos como características valiosas distintivas del paisaje local y de la identidad cultural, con lo cual mejoraría la conservación del patrimonio.

En enero de 2007, la MACHI estableció asociaciones con ONG locales en cuatro países de la región maya. Se realizaron programas centrados en la presentación del pasado precolombino, la promoción del patrimonio cultural indígena (en especial los idiomas maternos) y la importancia de la conservación del patrimonio. El contenido y el estilo de compromiso variaron entre un país y otro, tomando en cuenta la capacidad de las ONG locales y las preferencias de los grupos indígenas locales. A raíz de las consultas con líderes de organizaciones indígenas locales en Honduras y en Belice (CONIMCHH en Honduras y la Julian Cho Society en Belice) se elaboró un plan para impartir una serie de talleres sobre el patrimonio cultural en las escuelas. Se decidió llevar a cabo proyectos audiovisuales —a través de DVD y la radio comunitaria— en Yucatán y Quintana Roo (México) y en Petén (Guatemala). Entre los materiales complementarios vinculados con estas iniciativas educativas se incluyeron cuatro versiones de un libro multilingüe para colorear con el texto en yukateko, mopan, q'eqchi' o ch'orti' acompañado de una versión en español o en inglés. Poco después se iniciaron proyectos comunitarios de mapeo del patrimonio en Honduras y en el altiplano de Guatemala. Se elaboraron materiales educativos y para entretenimiento en colaboración con ONG locales y organizaciones comunitarias. La traducción de los materiales a los idiomas indígenas ofreció la oportunidad de obtener retroalimentación crucial con el fin de revisarlos para que reflejaran las preferencias de las comunidades. La evaluación anual de los

Robertson, Stephen Houston y Robbie Haertel, "Most Maya Glyphs are Written in Ch'olti'an", en Metz, McNeil y Hull, editores, *The Ch'orti' Maya Area*, págs. 29–42.

⁵⁵ En 2011, la MACHI fue absorbida por una nueva entidad llamada InHerit (Indigenous Heritage: Passed to Present), una organización con las mismas metas, pero con un alcance geográfico más amplio. Para mayor información sobre InHerit, consulte <www.in-herit.org>.

programas por medio de cuestionarios también permitió obtener retroalimentación esencial y hacer una revisión programática. En síntesis, el diseño del programa supuso un proceso continuo de retroalimentación a través de información obtenida con regularidad de los participantes.

En el valle de Copán, la MACHI colaboró con la AACR en un programa diseñado para niños de las aldeas rurales alrededor de Copán Ruinas, la sede municipal. La ejecución de este programa al mismo tiempo que el de recuperación del idioma administrado por el CONIMCHH contribuyó a reforzar el valor de la cultura y el patrimonio ch'orti' en las comunidades locales. El éxito de la colaboración AACR-MACHI se debió en gran parte al método dialógico creativo de enseñanza adoptado por Carin Steen, artista holandesa y directora de la AACR.

EXPRESIÓN CREATIVA DE IDENTIDAD E HISTORIA

Fundada en 1999 como Copán Pinta, la AACR empezó por realizar talleres de arte gratuitos para niños y adultos del centro municipal de Copán Ruinas y las aldeas circundantes, llenando así el vacío de oportunidades de expresión cultural. Con el tiempo, la metodología de Steen cambió tanto que se convirtió en un vehículo para enseñar sobre cuestiones sociales y ambientales, como la protección del medio ambiente, los derechos de los niños y la atención preventiva de salud.

Además de los beneficios estéticos que se derivan de los proyectos artísticos (por ejemplo, murales en espacios públicos),⁵⁶ la creación artística es un proceso que puede fomentar unidad comunitaria, transmitir mensajes y valores e inspirar diálogo. El arte materializa los valores culturales de una comunidad al igual que su memoria colectiva, lo cual afirma a la vez su identidad comunitaria.⁵⁷ La metodología artística ha tenido especial éxito en las comunidades rurales, donde con frecuencia los docentes tienen aulas de hasta sesenta estudiantes de primero a sexto grado. A los docentes se les entrega un mínimo de materiales educativos y se espera que apliquen la pedagogía institucional basada en la memorización y la repetición escrita,⁵⁸ que no estimula la curiosidad ni la adquisi-

⁵⁶ Véase *Current Anthropology* online supplement A.

⁵⁷ Lis Joosten, *Manual de animación sociocultural: la experiencia metodológica de Arte Acción, cultura en movimiento* (Tegucigalpa, Honduras: Asociación Cultural Arte Acción, Litografía López, 2006).

⁵⁸ Véase la discusión general sobre la pobreza de este método de enseñanza en Paolo Freire, *Pedagogy of the Oppressed (30th Anniversary Edition)* (New York: Continuum, 2002 [1970]).

ción de habilidades para resolver problemas y tampoco la imaginación o la iniciativa entre los alumnos. En estas escuelas rurales mal financiadas, las actividades centradas en la expresión cultural son particularmente eficaces, ya que no requieren un nivel específico de educación ni materiales caros o habilidades especiales.

Después de un contacto inicial con la aldeas que se identifican como ch'orti's, Steen determinó que sus estudiantes tenían escasos conocimientos de la cultura maya o poca conciencia de la relación entre los sitios mayas y los ch'orti's contemporáneos. Esta oportunidad de aprendizaje sentó las bases para la colaboración entre la AACR y la MACHI, cuyo énfasis estaba puesto en el pasado y el presente y en la conservación del patrimonio a través de un programa llamado simplemente Proyecto Maya.

Los talleres que ofrece mensualmente el Proyecto Maya introducen a los alumnos de cuarto, quinto y sexto grado a nueve temas: los mayas de Copán, las plantas y animales, el maíz, la religión, los gobernantes de Copán, ciencias mayas, escritura, arqueología y los pueblos mayas contemporáneos. Cada tema incorpora información acerca de las identidades mayas antiguas y modernas y la conservación del patrimonio cultural. Los talleres tienen lugar cada mes durante los períodos de clases regulares y los imparten tres jóvenes adultos de las comunidades locales —Moisés Mancía, Elsa Morales y Londín Velásquez. A la intrigante complejidad de esta iniciativa se agrega el hecho de que cada una de las personas que imparten los talleres se identifica con un origen distinto —Mancía como ch'orti' y Morales como mestiza (de ascendencia mixta, a pesar de haber sido seleccionada como “modelo” indígena para aparecer en la portada de un popular folleto turístico de Copán). Cuando Velásquez empezó a participar en el Proyecto Maya se identificaba como ladino, pero hoy se identifica como ch'orti'. Después de su primer año como instructor, Velásquez contaba que antes del proyecto “las ruinas no significaban nada [para él]. El orgullo que siento ahora que conozco a los niños de las comunidades de este pueblo y su cultura me han hecho darme cuenta de que también es mi cultura”. El crecimiento gradual del programa, en tamaño y en recursos, ha aumentado la cantidad de niños participantes de 310 (16 comunidades) que tenía en 2007⁵⁹ a 347 estudiantes (18 comunidades) en 2008 y a 489 (23 comunidades) en 2009 (véase la Figura 2). Como no es factible visitar mensualmente las comunidades pequeñas y/o más distantes, éstas se rotan a través de talleres especiales de carácter general una vez al año. En 2009 se realizaron talleres en algunas comunida-

⁵⁹ Para mayor información, véase “Final Report for MACHI (Maya Culture through the Arts) Developed by Arte Acción Copán Ruinas 2007”, en *Current Anthropology* suplemento en línea B en formato PDF. Es posible acceder a este documento en JSTOR.

des seleccionadas fuera de la región ch'orti', entre las cuales se encuentran La Cuenca El Cangrejal (cerca de la ciudad costera de La Ceiba) y Tocontín.

El Proyecto Maya emplea una metodología participativa que utiliza dinámicas físicas (ejercicios), expresión creativa y actuación. El trabajo de arte complementa el tema de cada taller; por ejemplo, si los alumnos estudian la secuencia dinástica del sitio cercano de Copán, pueden construir su propia versión tridimensional del Altar Q (un monumento esculpido en forma de cubo en el que están representados dieciséis gobernantes [cuatro de cada lado] con un largo texto jeroglífico grabado en la parte de arriba del gran cubo). Todos los años se organiza una gira de alumnos de unas cuantas aldeas participantes al parque arqueológico de Copán, lugar que pocos niños han visitado a pesar de vivir a menos de 10 km del parque. Los jóvenes reciben una de las tres versiones de un libro de ejercicios diseñado para los alumnos de cuarto, quinto o sexto grado (Figura 3). Estos cuadernos ofrecen más información sobre los temas mensuales junto con tareas básicas y juegos que motivan a los alumnos a continuar trabajando con este material entre talleres. La AACR y la MACHI realizaron en conjunto el diseño (y revisión) de los libros. Algo de mayor importancia aún es que los instructores de los talleres tienen bastante libertad para poner énfasis (o no) en los materiales didácticos del libro, dependiendo de sus intereses y capacidad, al igual que de la receptividad de los alumnos. Por lo general, los alumnos de las escuelas rurales de Honduras no reciben libros de texto, así es que el simple hecho de distribuir un libro de actividades sobre el patrimonio cultural representa un cambio significativo en la manera de hacer las cosas, además de que para muchos niños es el primer libro que han tenido en la vida. Los alumnos de tercer grado reciben un libro para colorear que ofrece imágenes de la cultura maya antigua y contemporánea, acompañadas de textos cortos bilingües en ch'orti' y en español (Figura 4). Durante el segundo año del programa, los facilitadores observaron que los niños que habían participado en los talleres del año anterior recordaban el contenido de los temas y empezaron a darles tutoría a los alumnos de nuevo ingreso. A pesar de ser un caso anecdótico, plantea la posibilidad de que los alumnos interioricen un nuevo tipo de conocimiento sobre el patrimonio cultural. Un estudio sobre la educación que se llevó a cabo en veintiocho países encontró una correlación significativa entre la participación cívica y la presencia de libros en el hogar.⁶⁰

⁶⁰ Judith Torney-Purta, Rainer Lehmann, Hans Oswald y Wolfram Schulz, *Citizenship and Education in Twenty-Eight Countries: Civic Knowledge and Engagement at Age Fourteen* (Amsterdam: International Association for the Evaluation of Educational Achievement, 2001), pág. 146.

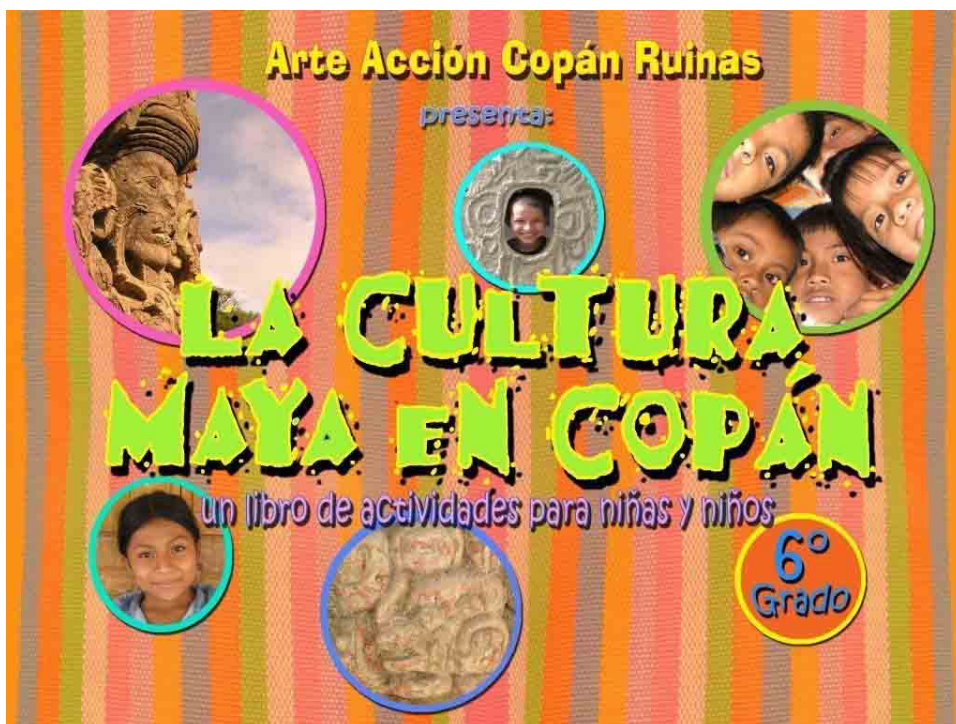
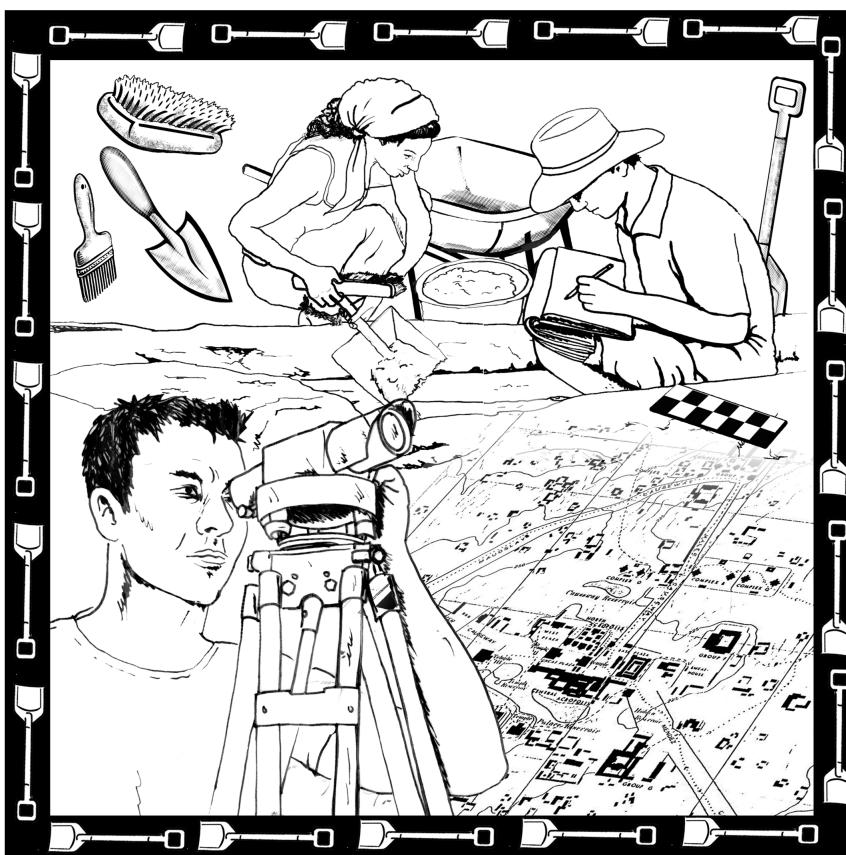


Figura 3

Portada de un libro de actividades de sexto grado diseñado para alumnos que participen en talleres sobre el patrimonio cultural. Arte gráfico por Carin Steen.

EXPERIENCIA DE INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA DE CAMPO

Los libros de ejercicios están orientados a impartir conocimientos sobre el paisaje arqueológico local de Copán para educar e interesar a los niños que participan en los talleres. El contenido se extrajo de varias fuentes, incluyendo literatura académica sobre el sitio arqueológico de Copán, historias orales tanto locales como regionales, registros históricos recientes y la “experiencia” típica de las partes interesadas locales. Por ejemplo, los tres libros de ejercicios contienen una sección sobre la investigación arqueológica, que ha sido crucial para el desarrollo de Copán como lugar turístico y patrimonio de la humanidad. Aunque la mayoría de los niños estaban enterados de que con frecuencia venían arqueólogos (profesión que sólo entendían vagamente) de otros países a visitar las ruinas de Copán, sabían muy poco de sus actividades y responsabilidades. El capítulo sobre arqueología contenido en los libros de ejercicios ofrece un breve



E pak'ab'ob' ke' uch'ob' ch'en t'yi b'ajxan turob' emayob' xe' uk'ab'ob' epak'ab'ob'
 taka meyra ub'ijnusyajob' b'ajxan ub'isyob' xe' tarum xi' uch'ob' inte' mapa te' lugar.
 Uch'ob' e ch'en taka meyra te' kuidado t'wa' ma' Chi ma'chachob' e patna'r ke' wa'r uch'ob'.

*Las personas que excavan los sitios donde antes vivían los Mayas se
 llaman arqueólogos. Primero miden el terreno y levantan un mapa del sitio.
 Excavan con mucho cuidado para no dañar a los hallazgos.*

Figura 4

Página 13 del libro de colorear bilingüe (ch'orti' y español) que introduce a los niños pequeños a las actividades y responsabilidades de los arqueólogos. Ilustración de Carin Steen.

resumen de la historia arqueológica de Copán, detalla los métodos de excavación e identifica a los distintos especialistas que forman parte de una investigación arqueológica. Este tema, más que cualquier otro, exigía la adquisición de experiencia práctica. Por medio de mini investigaciones, los niños mapearon pequeñas secciones del patio de una escuela y anotaron los hallazgos de artefactos superficiales.

El interés de los niños en el trabajo arqueológico de campo inspiró a los instructores de los talleres a profundizar en el tema a través de la experiencia práctica.⁶¹ La comunidad de La Pintada, localizada en la esquina suroriental del valle de Copán, fue seleccionada para realizar un proyecto arqueológico piloto bajo la supervisión del arqueólogo español Argi Diez. El sitio investigado, al que los alumnos pusieron el nombre de Casa Los Sapos, contiene los restos de una vivienda construida con materiales perecederos ubicada en la propiedad de la Hacienda San Lucas. Una docena de niños de La Pintada (edad promedio once años) aprendieron a investigar la historia oral del sitio de la casa abandonada, mapear el sitio, recoger artefactos de la superficie del sitio, hacer dibujos seccionales y archivar artefactos (Figura 5). A pesar de que el proyecto nunca llegó a la etapa de excavación, los niños mostraron un interés inagotable durante todo el proceso de investigación. El sitio se volvió “suyo” en la medida en que trabajaban en él y lo cuidaban.

Después de tres meses de limpiar, marcar, dibujar y medir, se presentó el proyecto junto con un informe ante la comunidad de La Pintada (Figura 6). Los niños organizaron la actividad, guiaron a los visitantes a través de la selección de artefactos (entre los que había ropa interior de mujer, que sin duda era la favorita) y hablaron acerca de sus experiencias durante la exposición de diapositivas que documentó la investigación. La actividad finalizó con la distribución de diplomas a todos los participantes y de una copia del informe oficial de la investigación que los niños se llevaron a casa. A los alumnos les gustó tanto el proyecto que regresaron al sitio en 2009 para empezar una excavación superficial destinada a revelar con mayor precisión los cimientos de la estructura. El éxito de esta iniciativa destaca la eficacia de los proyectos educativos centrados en las habilidades prácticas de arqueología y la calidad vinculada a la experiencia práctica y la conservación. Es impresionante la transformación de Casa Los Sapos, que pasó de ser un lugar residencial en ruinas —abandonado literal y metafóricamente— para convertirse en un lugar de actividades de conservación y foco de historia oral.

⁶¹ Para mayor información, véase “Arte Acción Copán Ruinas presenta proyectos arqueológicos 2009”, en *Current Anthropology* suplemento en línea C en formato PDF. Es posible acceder a este documento en JSTOR.



Figura 5

Niños de La Pintada, departamento de Copán, realizan una investigación arqueológica en Casa Los Sapos. Foto de Argi Diez; arte gráfico por Carin Steen.

El aumento del valor atribuido a Casa Los Sapos provino de la interacción física iterativa de los niños con el lugar a través de métodos arqueológicos y las historias que evocan las propiedades materiales del lugar. Los métodos arqueológicos poseen una capacidad fiable para provocar curiosidad por la manera como aíslan y destacan las relaciones objeto-sujeto. No se requiere un salto tan grande para imaginar de qué manera estas interacciones podrían fomentar a la larga mayor curiosidad e interés por la conservación de muchos sitios arqueológicos en el valle de Copán. La investigación de Casa Los Sapos prácticamente ofreció una oportunidad de trabajo arqueológico de campo para principiantes que podría motivar a los niños indígenas a seguir estudiando y participando en el creciente turismo arqueológico en su patio trasero. En 2011, la MACHI colaboró con un colegio local (ciclo básico de secundaria) de la comunidad de San Andrés a fin de crear un programa certificado de estudios extracurriculares para estudiantes de primer a tercer año. Estamos en trámites para obtener la aprobación de este programa de parte del Instituto Hondureño de Antropolo-



Figura 6

Invitación a la presentación de resultados de la investigación arqueológica de Casa Los Sapos. Arte gráfico por Carin Steen.

gía e Historia (IHAH) con la esperanza de que se dé prioridad a los graduados a la hora de solicitar un empleo técnico en arqueología en el sitio de Copán y sus alrededores. Asimismo, esperamos establecer un nexo entre el programa del colegio y el nuevo programa de antropología en la Universidad Nacional Autónoma de Tegucigalpa.⁶²

EVALUACIÓN DEL IMPACTO DEL PROYECTO MAYA

Los programas educativos requieren por lo general un ciclo de muchos años antes de que pueda medirse su impacto. No obstante, las encuestas realizadas por la AACR después del período 2007–2008 del Proyecto Maya plantean que este programa ha disminuido la distancia percibida entre los niños ch'orti's y su patrimonio ancestral.⁶³ Las respuestas al cuestionario de los docentes en

⁶² E. Martínez, comunicación personal 2010.

⁶³ Para mayor información, véase “Arte Acción Copán Ruinas, Informe del Proyecto Maya 2010”, en *Current Anthropology* suplemento en línea D en formato PDF. Es posible acceder a este documento en JSTOR.

cuyas aulas tienen lugar los talleres mensuales son particularmente dignas de mencionar. La mayoría de docentes del valle de Copán son originarios del departamento homónimo y, aunque pocos se identifican como ch'orti's, muchos han crecido entre familias campesinas o en situaciones similares de bajos ingresos. Algunos docentes viven en las comunidades donde enseñan durante la semana y regresan a su casa los fines de semana; otros viajan diario desde el pueblo de Copán Ruinas. De los 16 docentes entrevistados en 2007, el 88% consideró "muy importante" que los niños de Copán reciban clases sobre la cultura maya, en tanto que el 12% restante dijo creer que era "importante". En 2008, 16 de 19 docentes (84%) pensaban que el programa era "muy importante" y el resto (16%) estaba de acuerdo en que era "importante". En esos dos años, los docentes de aula dieron respuestas similares en términos de la necesidad de fortalecer y rescatar la cultura maya en el departamento de Copán. En 2007, un entrevistado contestó que era "muy importante" aprender sobre la cultura maya. "Es una forma de conocer nuestra cultura y fomentar nuestros valores morales" (que presumiblemente eran más importantes en el pasado). En 2008, otro docente señaló que la educación sobre la cultura maya tenía un impacto positivo porque "somos una comunidad de descendientes mayas y es necesario rescatar lo que podemos para conocer más". Aprender sobre la cultura maya tiene un efecto positivo, afirmaba un tercer docente en 2007, porque sirve para hacer contrapeso a "la ladinización de las comunidades [locales]".

Los docentes de aula ven el potencial de este dinámico programa cultural para fomentar el interés de la generación más joven en un patrimonio indígena por tanto tiempo estigmatizado. Los niños ch'orti's tienden a estar poco informados sobre su patrimonio indígena porque la mayoría de familias abandonaron los marcadores culturales explícitos de la identidad ch'orti' hace muchos años. Las respuestas a la encuesta realizada entre estudiantes en 2007 indican el estigma de la identidad indígena, pero después del taller varios estudiantes expresaron un nuevo respeto por la cultura maya. Este cambio de actitud indica que el programa fomenta un nuevo diálogo entre los niños al reexaminar el vínculo entre la identidad ch'orti' y su patrimonio cultural profundo. Por ejemplo, muchos indígenas ch'orti's no se identifican como descendientes de los mayas. En 2008, este distanciamiento se hizo aún más claro cuando se pidió a los estudiantes que recordaran lo que habían aprendido en el taller. Aunque muchos mencionaron sitios arqueológicos específicos, unos pocos comentaron "también somos mayas" o "los mayas siguen existiendo". En aras de una total transparencia, los docentes del Proyecto Maya analizan la relación ancestral entre los ch'orti's y los pueblos mayas del período clásico. Hasta cierto punto, esta perspectiva maya podría tener raíces semánticas. Los numerosos grupos etnolingüísticos que hablan alguno de los idiomas clasificados como mayas por los lingüistas tienden a identificarse local y lingüísticamente, a pesar del uso

extendido del término “maya” entre los antropólogos para referirse a los pueblos de habla maya tanto del pasado como del presente.⁶⁴ No obstante, el distanciamiento entre los ch’orti’s contemporáneos y sus antepasados, que construyeron las ciudades del período clásico sobre las que se asienta una industria turística millonaria, no sólo es consecuencia de la investigación semántica.

Se realizaron unas cuantas encuestas entre los miembros de las comunidades que no estaban directamente relacionados con los talleres a fin de medir el apoyo local a la educación sobre el patrimonio cultural de los mayas. En 2007, 100% ($n = 9$) de los entrevistados pensaba que la educación sobre la cultura maya tendría un impacto positivo en las comunidades ch’orti’s. Una persona manifestó un sentimiento compartido por muchos: “Necesitamos conservar nuestra cultura ancestral en las comunidades ch’orti’s.” El cuestionario cambió un poco en 2008 al plantear la pregunta de si los miembros de la comunidad pensaban que el proyecto contribuía a la conservación de la cultura antigua y moderna de los mayas. La respuesta de los entrevistados fue otra vez afirmativa. Como señalaba una persona: “Creo que este proyecto contribuye a la conservación de la cultura maya porque es cierto que se ha perdido mucho con la educación y las iniciativas tecnológicas que ignoran por completo la cultura maya”. Otras personas pensaban que al aprender sobre la cultura maya se entablaría un diálogo sobre los lugares antiguos y las prácticas modernas y se crearía conciencia entre las generaciones más jóvenes del importante papel que pueden desempeñar en la conservación de un legado cultural impresionante, en el que tienen un interés legítimo.

Los instructores Mancía, Velásquez y Morales comentaban sobre el valor a largo plazo del contenido y metodología del programa para los niños. A finales de 2008, tanto Mancía como Velásquez observaron el entusiasmo de sus estudiantes por la clase. Ahora “tienen mayor conocimiento”, señalaba Velásquez. “Se sienten orgullosos de ser parte de su cultura, de vivirla, mientras que antes vivían su cultura sin conocer su origen, que tiene [gran] importancia”, coincidía Mancía. “Las clases y los deberes son una diversión [para los estudiantes]... Sus conocimientos han aumentado [considerablemente].”

RECONSIDERACIÓN DEL PAISAJE ARQUEOLÓGICO DE COPÁN

Las reivindicaciones de los ch’orti’s respecto de su identidad indígena y de su derecho a tomar parte de las ganancias obtenidas del turismo que visita el sitio patrimonio de la humanidad de Copán destacan las múltiples maneras como el pasado está presente y es un detonante de conflicto. Si las recientes

⁶⁴ Parks, “Archaeological Ethics”, págs. 62–64; y Richard Wilson, *Maya Resurgence in Guatemala: Q’eqchi’ Experiences* (Norman: University of Oklahoma Press, 1995), págs. 21–22.

propuestas epigráficas de que el idioma ch'olti' (una versión ancestral del ch'orti') es el idioma usado en los jeroglíficos del período clásico maya siguen considerándose válidas, constituye un giro cruel del destino que los intermediarios de poder del pasado hayan empleado un idioma que se encuentra tan cerca de la extinción. Es igualmente trágico que los ch'orti's contemporáneos estén tan lejos de desempeñar un papel significativo en la lucrativa industria patrimonial, otra consecuencia del proceso histórico de distanciamiento del patrimonio.⁶⁵ La narrativa poscolonial del siglo XXI de los ch'orti's hondureños se ha caracterizado por los esfuerzos hechos para cambiar lo que Joel Wainwright llama “geografías coloniales del poder”.⁶⁶ Esta lucha se refleja en la arquitectura monumental de Copán y las pronunciadas disparidades de riqueza en su paisaje arqueológico. Al confrontar esta realidad, la identidad de los ch'orti's hondureños ha sufrido una reconstrucción que utiliza algunas características de la privación de los derechos culturales y económicos de la comunidad para expresar su identidad indígena.

Los arqueólogos han explorado recientemente la intersección de los derechos humanos y el patrimonio cultural o los derechos patrimoniales.⁶⁷ Helaine Silverman y D. Fairchild Ruggles se basan en la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (adoptada en diciembre de 1948) para analizar el terreno tan politizado de los derechos humanos, sobre todo en relación con los pueblos indígenas, la propiedad intelectual, las decisiones nacionales relacionadas con lo que se conmemora y lo que se olvida y la determinación del acceso a los sitios sagrados.⁶⁸ La libre articulación del patrimonio es un aspecto importante de los derechos humanos. No obstante, las comunidades minoritarias de los Estados-nación se encuentran con frecuencia en situaciones precarias —en busca de reconocimiento y reparación de las mismas estructuras políticas contra las que luchan.⁶⁹ En Estados Unidos —al igual que en Australia

⁶⁵ Véase también Traci Ardren, “Where Are the Maya in Ancient Maya Archaeological Tourism?: Advertising and the Appropriation of Culture”, en Yorke Rowan y Uzi Baram, editores, *Marketing Heritage* (Walnut Creek, California: AltaMira, 2004), págs. 103–113.

⁶⁶ Joel Wainwright, *Decolonizing Development: Colonial Power and the Maya* (Malden, Massachusetts: Blackwell, 2008), págs. 41–59.

⁶⁷ Charles E. Orser Jr., “Transnational Diaspora and Rights of Heritage”, en Helaine Silverman y D. Fairchild Ruggles, editores, *Cultural Heritage and Human Rights* (New York: Springer Science Business Media, 2007), págs. 92–104; y Helaine Silverman y D. Fairchild Ruggles, “Cultural Heritage and Human Rights”, en Silverman y Ruggles, editores, *Cultural Heritage and Human Rights*, págs. 3–29.

⁶⁸ Silverman y Ruggles, “Cultural Heritage and Human Rights”.

⁶⁹ Silverman y Ruggles, “Cultural Heritage and Human Rights”, págs. 17–18.

y Nueva Zelanda— se ha logrado cierto grado de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a su patrimonio cultural a través de leyes vinculantes en el ámbito nacional. En Estados Unidos y en otras partes, los arqueólogos y gerentes de recursos culturales han adoptado la práctica de consultar y en algunos lugares de colaborar con socios indígenas.⁷⁰ En Australia especialmente, la práctica de la arqueología cambió dramáticamente cuando las comunidades indígenas empezaron a desempeñar un papel activo y determinativo en la investigación y narración del pasado.⁷¹ De ahí que el paisaje arqueológico pueda transformarse profundamente al reconocer el papel legítimo de grupos de interés previamente despojados de sus derechos —ante todo las comunidades indígenas— en la interpretación y gestión del pasado arqueológico. Como Sonya Atalay ha demostrado, la colaboración con grupos descendientes abre paso a nuevas formas de ver el pasado y de narrar la historia desde diversas perspectivas.⁷² La narrativa arqueológica se enriquece y profundiza en el proceso de desarrollar un enfoque llamado con frecuencia investigación de base comunitaria.⁷³ Esta orientación puede llevar a una especie de antropología comprometida o arqueología pública de colaboración plena más que a una simple forma de participación.⁷⁴ Los talleres que aquí se mencionan son un paso en esa dirección.

⁷⁰ Chip Colwell-Chanthaphonh y T. J. Ferguson, editores, *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities* (Lanham, Maryland: AltaMira, 2008); y Wendi F. Murray, Nicholas C. Laluk, Barbara J. Mills y T. J. Ferguson, “Archaeological Collaboration with American Indians: Case Studies from the Western United States”, en *Collaborative Anthropologies 2* (2009), págs. 65–86.

⁷¹ Ian J. McNiven y Lynette Russell, *Appropriated Pasts: Indigenous Peoples and the Colonial Culture of Archaeology* (Lanham, Maryland: AltaMira, 2005); Tim Murray, “The Power of the Past: Environment, Aborigines, Archeology, and a Sustainable Australian Society”, en McAnany y Yoffee, editores, *Questioning Collapse*, págs. 299–328; y Claire Smith y Gary Jackson, “The Ethics of Collaboration: Whose Culture? Whose Intellectual Property? Who Benefits?”, en Colwell-Chanthaphonh y Ferguson, editores, *Collaboration in Archaeological Practice*, págs. 171–199.

⁷² Sonya Atalay, “Multivocality and Indigenous Archaeologies”, en Junko Habu, Clare Fawcett y John M. Matsunaga, editores, *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies* (New York: Springer Science Business Media, 2008), págs. 29–44.

⁷³ Jean J. Schensul, “Engaged Universities, Community Based Research Organizations and Third Sector Science in a Global System”, en *Human Organization 69*: 4 (2010), págs. 307–320.

⁷⁴ Low y Merry, “Engaged Anthropology”; y Nick Merriman, editor, *Public Archaeology* (London: Routledge, 2004).

En Honduras, las comunidades descendientes no gozan de ningún derecho legal a los restos del pasado y su acceso al conocimiento arqueológico occidental del pasado es limitado, a pesar de que Copán ha sido objeto de investigación arqueológica por siglo y medio. Matthew Liebmann señala que la arqueología se entrelaza históricamente con la construcción de los discursos coloniales —de valor e inclusión.⁷⁵ A pesar de que la retórica de los derechos (legales o de otra índole) de los descendientes al patrimonio cultural quizá sea demasiado estrecha, las comunidades descendientes poseen “*intereses* más complejos y de mayor peso que otras, incluyendo la propia comunidad arqueológica”.⁷⁶ No cabe duda de que se puede argumentar a favor de los intereses concluyentes de las comunidades ch’orti’s en el parque arqueológico de Copán, fuente de orgullo e identidad nacional y un generador comprobado de riqueza. Los activistas ch’orti’s han demostrado ser expertos en expresar intereses categóricos en el discurso de identidad indígena y sobrevivencia cultural.

Quizá los dos componentes más vulnerables del paisaje arqueológico de Copán sean los restos físicos del pasado y los niños del presente. Como ya se ha planteado en las páginas anteriores, los dos están relacionados. Primero que nada están los niños del paisaje arqueológico de Copán, aquéllos que han crecido en pequeñas aldeas que rodean el pueblo turístico de Copán Ruinas y no reciben ningún beneficio de una educación de calidad. Este mismo grupo de niños desatendidos respondió enérgicamente a un proyecto educativo interactivo, basado en la creatividad y el aprendizaje vivencial y centrado en el patrimonio cultural. Aunque reconocemos que el patrimonio maya precolombino es un concepto arqueológico arraigado en gran medida en una tradición occidental de conocimiento, esa realidad no ofrece una justificación para excluir el acceso de los niños a esta información y desalentar cualquier participación activa de su parte en la creación de conocimientos arqueológicos indígenas.⁷⁷ Es más, la clave para el éxito de este programa no es su contenido (a pesar de su importancia), sino la filosofía de educación adoptada por los docentes de los talleres del Proyecto Maya. El connotado educador brasileño Paolo Freire escribió que “enseñar no es *transferir* conocimiento, sino crear las posibilidades para su propia

⁷⁵ Matthew Liebmann, “Introduction: The Intersection of Archaeology and Postcolonial Studies”, en Matthew Liebmann y Uzma Z. Rizvi, editores, *Archaeology and the Postcolonial Critique* (Lanham, Maryland: AltaMira, 2008), pág. 4.

⁷⁶ Según lo analizado por Colwell-Chanthaphonh y Ferguson, editores, *Collaboration in Archaeological Practice*, pág. 8.

⁷⁷ Para un análisis más amplio, véase K. Anne Pyburn, “Native American Religion Versus Archaeological Science: A Pernicious Dichotomy Revisited”, en *Science and Engineering Ethics* 5 (1999), págs. 355–366.

producción o construcción”.⁷⁸ Por consiguiente, la oportunidad que tienen los estudiantes de producir su propia versión de tocado real o escribir su nombre en jeroglíficos crea nuevas posibilidades de aprendizaje, novedosas y emergentes. El tipo de aprendizaje que promueve la reflexividad es de particular importancia para la arqueología,⁷⁹ una disciplina que alterna entre la evidencia y la interpretación.

Aunque puede ser difícil medir el impacto a largo plazo de los programas de educación, el impacto directo de los talleres del Proyecto Maya se ha extendido con la distribución de libros de actividades y la creación de proyectos de arte que ofrecen a cada estudiante y a su familia un recordatorio del contenido de los talleres. Pero ¿qué pasa con el impacto del proyecto en la otra parte vulnerable del paisaje arqueológico de Copán, en los aspectos tangibles e intangibles del patrimonio cultural de los mayas? ¿Mejorará la conservación de antiguas casas y templos —y de los idiomas indígenas— a través de talleres? ¿Encuentran los niños del paisaje arqueológico de Copán un sentido recién descubierto de responsabilidad personal de los restos del pasado? No cabe duda de que los estudiantes de La Pintada adquirieron un sentido de responsabilidad de Casa Los Sapos, el hogar ch’orti’ recientemente abandonado que fue objeto de su investigación arqueológica. Investigación y curiosidad enfocadas promueven responsabilidad, como pueden dar fe los arqueólogos sin ningún reparo. A pesar de las críticas al Código de Ética de la Society for American Archaeology por estar demasiado orientado a objetos,⁸⁰ no se puede negar la relación entre las personas y los objetos y, como han argumentado Bruno Latour y otros, ésta también es bidireccional en el sentido de que una interacción significativa con los objetos cambia a las personas.⁸¹ En este aspecto, los desafíos actuales a la conservación de restos arqueológicos son de carácter social. La interacción con objetos arqueológicos y restos estructurales es una manera poderosa de aprender no sólo acerca del pasado sino también sobre la identidad propia en el presente. De este modo, la interpretación de los restos del pasado puede, además

⁷⁸ Paolo Freire, *Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1998), pág. 30.

⁷⁹ Véase Yannis Hamilakis, “Archaeology and the Politics of Pedagogy”, en *World Archaeology* 36 (2004), págs. 287–309.

⁸⁰ Leo Groarke y Gary Warrick, “Stewardship Gone Astray?: Ethics and the SAA”, en Chris Scarre y Geoffrey Scarre, editores, *The Ethics of Archaeology: Philosophical Perspectives on Archaeological Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), págs. 163–177.

⁸¹ Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

de aumentar el valor acordado a los sitios arqueológicos, beneficiar a las comunidades contemporáneas.

CONCLUSIONES SOBRE UNA ARQUEOLOGÍA INDÍGENA CH'ORTI'

Los paisajes arqueológicos codifican las presiones, tensiones y dialéctica que supone la colisión de los intereses de múltiples comunidades en la intersección del pasado y el presente. Proponemos que los paisajes arqueológicos se conciben mejor con una arquitectura abierta que genere debate y diálogo entre distintos grupos sociales, en especial aquéllos que tienen intereses de peso como los arqueólogos indígenas.⁸² Con este propósito, el Proyecto Maya, resultado de la colaboración entre dos organizaciones sin fines de lucro, ha causado un impacto en el paisaje arqueológico de Copán al proporcionar acceso al conocimiento y al proceso de construcción del conocimiento tanto a los niños ch'orti's como a los de origen ladino. Se dice que el difunto historiador afroestadounidense John Hope Franklin comentó una vez que explicar la historia desde diversos ángulos no sólo la hace más interesante sino también más verdadera. El objetivo a largo plazo de la iniciativa que aquí se analiza es fomentar mayor participación de la juventud ch'orti' en la práctica, contenido y teoría de la arqueología maya. Por último, al ampliar la colaboración y la diversidad de perspectivas interpretativas, también se ampliarán y enriquecerán las narrativas acerca del pasado de esta icónica civilización precolombina. Un criterio concebible para medir el impacto de esta iniciativa podría ser la publicación futura de un relato sobre los escribas, guerreros y reyes de Copán escrito por un arqueólogo ch'orti'.

Nota de los editores: Una sección extendida de comentarios, incluyendo una respuesta de las autoras, acompañó la publicación original en 2010. La discusión en español puede consultarse en el sitio de *Mesoamérica*, www.mesoamericarevista.org.

⁸² George P. Nicholas, editor, *Being and Becoming Indigenous Archaeologists* (Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2010).