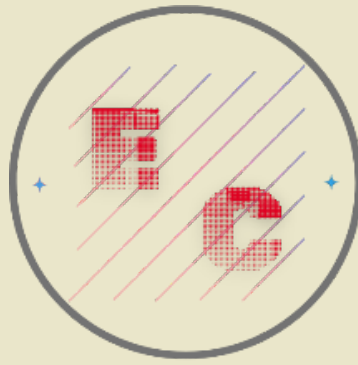




MULTIDISCIPLINARY JOURNAL EPISTEMOLOGY OF THE SCIENCES

Volume 3, Issue 3
July–September 2026

Quarterly publication

CROSSREF PREFIX DOI: 10.71112

ISSN: 3061-7812, www.omniscens.com

Multidisciplinary Journal Epistemology of the Sciences

Volume 3, Issue 3
July–September 2026

Quarterly publication
Made in Mexico

The Multidisciplinary Journal Epistemology of the Sciences accepts submissions from any field of knowledge, promoting an inclusive platform for the discussion and analysis of epistemological foundations across various disciplines. The journal invites researchers and professionals from fields such as the natural sciences, social sciences, humanities, technology, and health sciences, among others, to contribute with original articles, reviews, case studies, and theoretical essays. With its multidisciplinary approach, it aims to foster dialogue and reflection on the methodologies, theories, and practices that underpin the advancement of scientific knowledge in all areas.

Contact: admin@omniscens.com

The opinions expressed by the authors do not necessarily reflect the stance of the publication editor.

Total or partial reproduction of the content of this publication is authorized without prior permission from Multidisciplinary Journal Epistemology of the Sciences, provided that the full source and its electronic address are properly cited.

This work is licensed under a
Creative Commons Attribution 4.0
International License



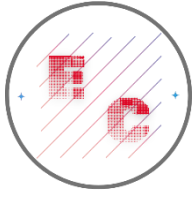
Copyright © 2026: The authors



9773061781003

Legal Disclaimer

Multidisciplinary Journal Epistemology of the Sciences Vol. 3, Issue 3, July–September 2026, is a quarterly publication edited by Dr. Moises Ake Uc, C. 51 #221 between 16B and 16C, Mérida, Yucatán, Mexico, C.P. 97144, Tel. 9993556027, Web: <https://www.omniscens.com>, admin@omniscens.com. Responsible Editor: Dr. Moises Ake Uc. Rights Reservation No. 04-2024-121717181700-102, ISSN: 3061-7812, both granted by the Instituto Nacional del Derecho de Autor (INDAUTOR). Responsible for the last update of this issue: Dr. Moises Ake Uc, last modification date: July 1, 2026.



Multidisciplinary Journal Epistemology of the Sciences

Volume 3, Issue 2, 2026, July–September

DOI: <https://doi.org/10.71112/02yv4z32>

**CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES DES IDENTITÉS DE GENRE CHEZ LE PEUPLE
MAYA CONTEMPORAIN: FEMMES, HOMMES ET COMPLÉMENTARITÉ**

**PHILOSOPHICAL CONCEPTIONS IN THE GENDER IDENTITIES OF THE MAYAN
PEOPLE: WOMEN, MEN AND COMPLEMENTARITY**

Verónica García Rodríguez

México

Conceptions philosophiques des identités de genre chez le peuple maya contemporain: femmes, hommes et complémentarité

Philosophical conceptions in the gender identities of the mayan people: women, men and complementarity

Verónica García Rodríguez^{a,*}

veronicagarcia.rdz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5851-597X>

*Correspondence author: veronicagarcia.rdz@gmail.com, ^aSecretaría de Educación del
Gobierno del Estado de Yucatán, México

RÉSUMÉ

Cet article analyse, à partir de la Philosophie de la Libération et des approches interculturelles, les conceptions philosophiques qui sous-tendent les identités de genre au sein du peuple maya contemporain, en particulier les constructions symboliques du féminin et du masculin, ainsi que le principe de complémentarité des genres issu de sa cosmovision. Ces identités se configurent à partir de la langue, du territoire et de la mémoire collective, dans un dialogue critique avec les processus de colonisation et de modernité. Les identités de genre y sont présentées non pas comme des principes fixes ou essentialistes, mais comme des processus dynamiques de re-signification, fondés sur le «nous» collectif (nosotredad), l'interdépendance et l'éthique communautaire propres à la culture maya contemporaine. L'article propose également de comprendre leurs identités comme des pratiques de résistance et de réaffirmation de la dignité face à la persistance de la colonialité.

Mots-clés: vision du monde maya; identités de genres; complémentarité; «nous» collectif; Philosophie de la Libération.

ABSTRACT

This article analyzes, from the perspective of the Philosophy of Liberation and intercultural approaches, the philosophical conceptions underlying gender identities within the contemporary Maya people. It focuses particularly on the symbolic constructions of femininity and masculinity, as well as on the principle of gender complementarity that emerges from the Maya worldview. These identities are shaped through language, territory, and collective memory, in a critical dialogue with the processes of colonization and modernity. Gender identities are presented not as fixed or essentialist categories, but as dynamic processes of re-signification grounded in collective belonging, interdependence, and the communal ethics that characterize Maya culture. Furthermore, the article proposes understanding Maya identities as practices of resistance and dignity in the face of persistent coloniality.

Keywords: Mayaworldview; gender identities; complementarity; collective-ness; Philosophy of Liberation.

Received: Auguts 10, 2026 | Accepted: Auguts 27, 2026 | April: Auguts 28, 2026

INTRODUCTION

L'une des conceptions fondamentales de la cosmovisión maya est la complémentarité des genres, car, dans la pensée maya, tous les éléments de l'univers sont interconnectés et contribuent au maintien de l'équilibre cosmique,

Chaque élément remplit une fonction particulière dans l'ordre universel. Ainsi, l'être humain coexiste avec tous les êtres de la nature, sans exercer un rapport d'exploitation, de domination ou de subordination

Au-delà de la vision binaire occidentale, dans la pensée maya, chaque élément a son complément; celui-ci peut être son contraire ou ce qui le complète, indépendamment du genre. Ainsi, chaque être doit avoir son *nuup*, à l'image de la *jícara*¹, dont une moitié trouve son complément dans l'autre, formant ainsi un tout. Cette conception réaffirme le caractère non hétéronormatif et non hiérarchique de la complémentarité présente dans la cosmovision maya.

Nous pouvons inférer que la complémentarité des genres trouve son équivalent dans les éléments naturels qui participent symboliquement à l'ordre universel. En effet, dans l'univers maya, l'inframonde (le monde inférieur) et le supramonde (le monde supérieur) sont complémentaires: l'un se situe en bas et l'autre en haut, et tous deux sont reliés par le grand arbre sacré des Mayas, sans avoir pour autant les connotations péjoratives ou hiérarchique que leur attribue la pensée occidentale.

Afin de comprendre cette conception de la complémentarité, il est nécessaire d'examiner préalablement les concepts: *nuup* (complément) et *yaax* (opposition-complémentarité) qui sont fondamentaux dans la pensée et la langue maya.

Dans la langue maya, le terme *nuup* est utilisé comme préfixe ajouté aux noms des personnes et peut être traduit par compagnon ou partenaire. Par exemple, *nuup xíib* signifie «mon compagnon de chemin». Dans la cosmovision maya, on considère que chaque personne possède son *nuup*. Cependant, ce concept ne signifie pas une âme sœur comme on le conçoit dans la pensée occidentale. Le *nuup* est plutôt une partie qui complète un tout et qui est importante pour l'être humain. Ainsi, chaque personne, indépendamment de son genre, doit

¹ La *jícara* est un récipient traditionnel fabriqué à partir du fruit du calebassier coupé en deux. Elle est utilisée ici comme une image de la complémentarité: chaque partie appartient à un même tout et trouve son complément dans l'autre.

avoir son *nuup*, à l'image de la *jícara*, dont chaque moitié appartient à un même tout. Cette idée réaffirme le caractère non hétéronormatif et non hiérarchique de la complémentarité présente dans la cosmovision maya.

D'autre part, il existe aussi le terme *Yaax*, qui fait référence à l'opposition et à la complémentarité. Dans l'univers maya, ce concept est associé à la cosmologie et à la nature humaine, c'est-à-dire à l'idée que tous les phénomènes de l'univers possèdent deux aspects opposés mais connectés entre eux, comme la lumière et l'obscurité, le bien et le mal, ou la vie et la mort. Ainsi, la réalité est composée de paires d'opposés qui se complètent et qui ont besoin l'un de l'autre pour exister.

Le concept de *Yaax* est associé à la création de l'univers, car les dieux ont créé le monde et les êtres humains à partir de l'union des opposés, comme la Terre et le ciel, ou l'eau et le feu. Il est aussi lié à l'idée de la dualité de la nature humaine, où chaque personne possède des aspects opposés, comme la raison et l'émotion, ou la bonté et le mal.

D'un côté, la dualité explique que dans chaque être et dans chaque phénomène existent des énergies qui semblent opposées, mais qui sont unies de manière inséparable. D'un autre côté, la complémentarité signifie que ces parties, apparemment opposées, qui forment une unité, sont mutuellement nécessaires et dépendent l'une de l'autre pour coexister. Ainsi, elles finissent par faire partie d'une même réalité (Hernández et Hurtado, 2012, p. 4).

Ces principes de complémentarité et de dualité, présentes dans les concepts de *nuup* et de *yaax*, ne sont pas seulement des idées sur l'univers, elles existent aussi dans la vie quotidienne et dans les relations entre les femmes et les hommes dans la culture maya.

Dans la pensée maya, les éléments opposés ne sont pas en conflit et aucun n'est supérieur à l'autre. Ils ont besoin l'un de l'autre pour maintenir l'équilibre. Cette idée est présente dans la façon de comprendre le corps, la sexualité, la communauté et l'organisation sociale.

Cependant, la colonisation et les changements modernes ont transformé certaines traditions, surtout la manière dont les femmes et les hommes mayas se voient eux-mêmes. Dans ce sens, analyser l'identité féminine et l'identité masculine implique de reconnaître que celles-ci se construisent à partir d'une rationalité relationnelle qui attribue des fonctions, des responsabilités et des significations différentes mais interdépendantes. Ces identités ne doivent pas être réduites à des modèles binaires ou patriarcaux propres à la pensée occidentale.

À partir de cette perspective philosophique, il est possible d'approfondir l'étude des identités de genre maya comme des expressions vivantes de la complémentarité cosmique, historique et communautaire qui structure leur cosmovision.

Ko'olelo'ob xsijsajul, les femmes qui donnent naissance à la lumière: l'identité féminine

La compréhension de l'identité féminine maya exige de la situer dans la continuité de toute sa mémoire historique.

Chez les anciens mayas, la femme occupait une place privilégiée en tant que gardienne de la fertilité, de la vie et de la régénération cosmique. Des divinités comme *Ix Chel*, déesse de l'accouchement, de la lune et de la médecine, protégeaient les femmes ainsi que les pèlerins qui se rendaient à Cozumel et à Isla Mujeres, deux lieux consacrés à son culte (Thompson, 1975, pp. 296-297). D'autres déesses, ou d'autres manifestations de la même *Ix Chel*, comme *Ix Chebel Yax*, patronne du tissage et des arts, et *Xkan Le Ox*, la «Dame de la feuille jaune du ramón²», créatrice du féminin chez les Mayas Lacandons, montrent que le féminin était conçu comme une source de créativité cosmique, de savoir et d'équilibre avec la nature (Thompson, 1975, pp. 257-258) y compris avec *Xtáab*, protectrice de celles et ceux qui offraient volontairement leur vie à la nature et qui exprimait le lien profond entre les femmes, le destin humain et le passage vers le monde souterrain. La présence récurrente de figures féminines

² Ramón: C'est un arbre originaire de Mésopotamie. Il abonde dans les forêts tropicales humides du sud-est du Mexique, des Caraïbes ainsi que d'Amérique centrale et du sud. Les Mayas le nomment Óox.

dans les codex, les monuments et les récits confirme que la femme constituait un pilier de l'organisation du monde et de la continuité de la lignée (De la Garza, 2012, p. 22).

Cette place centrale s'étendait également aux domaines social et politique. Les inscriptions et les récits de la période classique montrent que les femmes de lignage n'accompagnaient pas seulement leur époux, mais qu'elles gouvernaient aussi. Elles pouvaient même transmettre des territoires à leurs maris ou à leurs enfants, conclure des alliances et participer aux cérémonies (Josserand, 2011, p. 117), ce qui témoigne clairement de l'importance de la filiation maternelle, également soulignée par Landa (2010, p. 58).

Par ailleurs, l'identité féminine maya s'inscrivait dans un corps vivant (*wiinkil kuxa'an*). En plus de leur lien avec le cosmos et la nature, les femmes sont considérées comme des donneuses de vie, des porteuses d'agentivité et de pouvoir, ainsi que des transmettrices actives de la culture. Comme l'affirme Georgina Rosado, le corps de la femme maya est forme un «territoire symbolique où s'articulent la fertilité, la mémoire et la continuité du peuple» (Rosado, 2016, p. 41) c'est pourquoi elle est la gardienne du *k'óoben* (le foyer), un portail cosmique qui relie les trois plans de l'existence: le ciel, la terre et le monde souterrain. Le *k'óoben* constitue un microcosme qui est représenté par trois pierres qui soutiennent le feu, à l'image des trois forces qui maintiennent l'équilibre de l'univers maya. Ces pierres sont associées au moment de la création, lorsque l'un des dieux fondateurs plaça les pierres primordiales³, symboles du soutien, de l'abondance et du lien avec la terre. Comme le rappelle Cristina Leirana, «la femme produit la nourriture, la chaleur et la parole» (Leirana, 2014, p. 77), car le foyer est le centre de la maison (*tankaab*) et de la communauté (*kaaj*), un espace consacré à la vie familiale, à la cuisine et à la transmission des traditions. Dans son célèbre poème *Yaan a bin xook* (*Tu iras à*

³ Dans le mythe de la création du Popol Vuh, les dieux placèrent trois pierres pour former le premier foyer cosmique, à l'origine du soleil et de l'ordre de l'univers. Dans chaque foyer maya, le *k'óoben* reproduit cet acte fondateur de la création; ainsi, l'allumer revient à réactiver et à préserver l'ordre du cosmos. Selon la tradition, si le feu du *k'óoben* s'éteint, les jaguars de la nuit envahiront la forêt et détruiront ses habitants.

l'école), Briceida Cuevas Cob⁴, l'une des voix les plus importantes de la littérature maya contemporaine, décrit comment la femme maya, à mesure qu'elle approfondit ses connaissances, se découvre elle-même et révèle son identité. Ce chemin la conduit à revenir vers la cuisine et le *k'óoben*, non comme une condamnation, mais comme la compréhension de sa mission cosmique.

Yaan a bin xook

Teche yan a bin tu najil xook / ti' tuun u lóoch' u k'ab a na'at / bin a chuk u poojol u chun u nak' u ko'leli a ch'iibal. / Ti' u tunkuy / bin a na'na'jo'ot u uoj dzíib mamaiki luum, / síis yéteel k'in. / U nukuch yich a chaan ólal / bin u chaant u yim sáatal u yol / u dzókol u uekik kuxtal yok'ol kab. / Teche' yan a bin tu najil xook / baale yan a sut ta taamaj, / ta yalamaj, /ka' b oon yéteel k'uxub u chun u nak' ka', / ka u léedz a sak piik u yaak' sabak, / ka u p'ul yéteel u yik' a sak ol p'ulus-k'áak', / ka u ch'op a uich u k'ak'al yal u k'ab buudz', / ka a xook ti' u paach a xáamach u p'ilis k'aak', / ka a xok ti' u tooch' k'aak' u waak'. / Yaan a suut ta yalanaj / tumén ua'laan u paatech u k'anche'il tu'ux ka pak'ach uaj. / Tumen k'oben u taakmaj junp'el neen tu chun u nak'. / Junp'el neen tuux dzalal a pixán. / Junp'el neen ku yauat paytikech yéteel u jum / u t'an u leedz' jul (Cuevas, 1998, p. 9).

Irás a la escuela

Tu irás a la escuela. / No serás cabeza hueca. / Traspasarás el umbral de tu memoria / hasta adentrarte en tu propia casa / sin tener que tocar la puerta. / Y contemplándote en el rostro de tu semejante / descubrirás que, desde tus pestañas, / flechas nocturnas prendidas en el corazón de la tierra, / descende tu sencillez / y asciende la grandeza de tu abolengo. / Tú irás a la escuela / y en el cuenco de las manos de tu entendimiento / contendrás el escurrir del vientre de la mujer de tu raza. / De su calcañal / descifrarás los

⁴ Briceida Cuevas Cob (Calkiní, Campeche, 1969) est une poète maya de renommée internationale et cofondatrice de l'Association des Écrivains en Langues Autochtones du Mexique. Boursière du FONCA en 1996 et 2002, elle est membre du Système national des créateurs d'art depuis 2010 et de l'Académie Mexicaine de la Langue depuis 2017. En 2018, elle a reçu la Médaille Wirakaáame au mérite des langues d'Amérique. Ses poèmes figurent dans plusieurs anthologies. Parmi ses ouvrages majeurs se trouvent *Je' bix k'in* (Comme le soleil, 1998) et *Ti' u billil in nook'* (Du bord de mon vêtement, 2008).

jeroglíficos / escritos por el polvo, el sol y la humedad. / Grandes los ojos de tu admiración / contemplarán sus senos desfallecientes / después de haber derramado vida sobre la tierra. / Irás a la escuela / pero volverás a tu casa, / a tu cocina, / a pintar con achiote el vientre del metate, / a que lama la lengua del tizne tu albo fustán, / a inflar con tus pulmones el globo-flama, / a que jurguen tus ojos los delgados dedos del humo, / a leer el chisporroteo en el revés del comal, / a leer el crepitar del fuego. / Volverás a tu cocina / porque tu banqueta te espera. / Porque el fogón guarda en sus entrañas un espejo. / Un espejo en el que estampada se halla tu alma. / Un espejo que te invoca / con la voz de su resplandor (Cuevas, 1998, p. 10).

Tu iras à l'école

Tu iras à l'école. / Tu n'auras pas la tête vide. / Tu franchiras le seuil de ta mémoire / jusqu'à entrer dans ta propre maison / sans avoir à frapper à la porte. / Et, en contemplant ton visage dans celui de ton semblable, / tu découvriras que, de tes cils, / telles des flèches nocturnes plantées dans le cœur de la terre, / descend ton humilité / et s'élève la grandeur de tes ancêtres. / Tu iras à l'école / et, dans le creux des mains de ton intelligence, / tu recueilleras ce qui s'écoule du ventre de la femme de ton peuple. / À partir de son talon, / tu déchiffreras les hiéroglyphes / écrits par la poussière, le soleil et l'humidité. / Les grands yeux de ton admiration / contempleront ses seins fatigués / après avoir répandu la vie sur la terre. / Tu iras à l'école, / mais tu reviendras chez toi, / dans ta cuisine, / pour peindre de roucou le ventre du metate, / pour que la langue de la suielèche ton jupon blanc, / pour gonfler de ton souffle la flamme, / pour que les doigts délicats de la fumée effleurent tes yeux, / pour lire le crépitement au revers du comal, / pour lire le crépitement du feu⁵.

Plus particulièrement, l'identité féminine se construit à travers la transmission de la langue. L'expression «langue maternelle» n'est pas fortuite, car ce sont les femmes qui

⁵ Il convient de préciser que, pour tous les poèmes cités dans cet article, les textes en langue maya et leurs versions espagnoles sont des créations originales des poétesses. Les traductions françaises, inédites, ont été réalisées par l'auteure du présent article à partir des versions espagnoles.

transmettent le *tsikbal* (le dialogue), le *na'atik* (la compréhension profonde) et les *k'ajlay t'aan* (les paroles de la mémoire), qui constituent la première philosophie de la vie. Briceño Chel affirme que la femme est «le premier territoire linguistique de l'enfant» (Briceño, 2018, p. 334), car sa voix transmet non seulement des mots, mais aussi une manière de comprendre et de percevoir le monde.

Dans cet espace domestique circulent les *consejas*, des récits anciens qui transmettent l'humour, les avertissements, les valeurs éthiques et l'orientation spirituelle. Ces récits constituent une pédagogie affective par laquelle les femmes transmettent une manière de ressentir et de penser propre à la culture maya. Dans ce sens, l'identité féminine joue un rôle essentiel dans la préservation de la continuité linguistique, émotionnelle et philosophique du peuple maya.

Un autre élément important pour comprendre l'identité féminine maya est la sexualité, où se rencontrent la complémentarité des genres et l'énergie vitale féminine. Marcela Lagarde souligne que «la situation vitale exprime l'existence des femmes à travers de leurs conditions concrètes de vie. Chaque femme est façonnée par la formation sociale dans laquelle elle naît, vit et meurt, par les conditions de production et de reproduction, ainsi que par sa classe sociale, son groupe d'âge, ses relations avec les autres femmes, avec les hommes et avec le pouvoir, sa sexualité procréatrice et érotique, ses préférences érotiques, ses traditions, sa subjectivité personnelle, son niveau de vie, son accès aux biens matériels et symboliques, sa langue, sa religion, ses connaissances, sa maîtrise technique du monde, sa sagesse et ses pratiques quotidiennes, tout au long de son cycle de vie» (Lagarde, 1990, p. 2).

Par conséquent, la sexualité féminine maya est conceptualisée à partir de notions propres, telles que *ts'iibil óol* (pureté ou clarté intérieure) et *tuukulil óolal* (penser et ressentir en équilibre). Dans la tradition maya, le féminin (*ixik*) et le masculin (*kuuch*) ne sont pas des opposés, mais des éléments complémentaires de l'équilibre universel. La poétesse Briceida Cuevas Cob représente la femme comme «elle qui soutient le tambour du monde» (Cuevas,

2008, pp. 20-21), une métaphore qui exprime la force créatrice et la puissance de résonance de l'énergie féminine. Cependant, l'arrivée de la colonisation a imposé un système patriarcal étranger à la cosmovision maya, provoquant de profondes ruptures. Rosado Rosado résume cette réalité en affirmant qu'aujourd'hui les femmes construisent leur identité sexuelle «entre l'autonomie personnelle, les codes communautaires et les pressions historiques du patriarcat» (Rosado, 2016, p. 43), montrant ainsi que la sexualité demeure un espace de négociation et de résistance.

Dans les communautés mayas, la sexualité et l'érotisme sont des sujets silenciés. Ce sont des réalités dont on ne peut pas parler ouvertement et qui sont souvent contrôlées et sanctionnées par la société, y compris par les femmes elles-mêmes, qui jouent un rôle important dans la transmission et le respect des valeurs culturelles. La sexualité est réduite au silence; le désir sexuel et les pratiques qui lui sont associées restent des tabous. Ils font l'objet non seulement de censure, mais aussi d'une forte stigmatisation sociale, qui réduit les femmes à des appellations péjoratives, leur faisant perdre leur nom et, symboliquement, leur existence. Briceida Cuevas utilise la lune, symbole du féminin, comme un élément littéraire dans son discours de dénonciation:

In k'aaba'

[...] ¿Báanten ma' táan u ya'ala'al xkáakbach ti' uj? / Leti'e' suuk u xíinbal bul áak'ab, / suuk u bulik u wíinklil, / suuk u balik u su'utal, / suk u t'ubkubaj ich eek'joch'e'enil tumen ts'o'ok / u p'ektik u sáasil [...] (Cuevas, 2008, p. 56)

Mi nombre

[...] ¿Por qué no llaman prostituta a la luna? / Ella acostumbra caminar por las noches, acostumbra apostar su cuerpo, / acostumbra ocultar su vergüenza, / acostumbra sumergirse en la oscuridad / porque ya detesta su claridad. [...] (Cuevas, 2008, p. 57).

Mon nom

[...] Pourquoi ne traite-t-on pas la lune de prostituée? / Elle a l'habitude de marcher la nuit, / elle a l'habitude d'offrir son corps, / elle a l'habitude de cacher sa honte, / elle a l'habitude de s'immerger dans l'obscurité / parce qu'elle déteste désormais sa propre lumière. [...]

Il est vrai que la vie des femmes dans les communautés rurales d'Amérique latine reste souvent invisibilisée et réduite aux tâches domestiques, au travail reproductif ou aux activités agricoles (Chavarrea, 2025, p. 13). Pourtant, un nombre croissant de femmes mayas remettent aujourd'hui en question les formes d'oppression et le patriarcat hérités de la colonisation. Cette prise de conscience témoigne d'un processus de déconstruction, mais aussi de reconstruction, de leur identité sexuelle.

C'est dans cette perspective que le collectif Xkusamo'ob écrit, dans l'introduction de Chaknúul in wot'el (Ma peau nue), premier recueil de poésie érotique rédigé par des femmes mayas: «Nous abordons ici des réflexions et des notions dont nous parlons rarement dans notre univers maya. Des mots comme érotisme, érotique, corps ou sexe n'appartiennent pas à notre langage quotidien. L'amour demeure un tabou. Lorsque nous étions enfants, il était interdit d'aborder ces sujets; ils étaient réservés aux adultes. C'est ainsi que beaucoup d'entre nous ont grandi [...] Ce texte parle des différentes façons d'être femme dans des espaces où le patriarcat a longtemps exercé sa domination. Par le langage des métaphores, nous cherchons à exprimer notre manière de vivre et de comprendre la sensualité de notre condition de femmes, en rendant visible ce qui, dans notre expérience, relève habituellement de l'intime» (Chavarrea, 2025, pp.12-13).

K múul ik'il t'aan

[...] In woot'ele', eek'o'ob u tsolmajubáa'ob / ku tep'ik ek'joch'e'enil, / ku pixik u yajilo'ob in pixan, / xmukul t'aan ku balik xmukul tsikbal, / k'áax ku yaayanlik ka báayk'abta'ak / yóok'ol kaab mina'an u uxuul u ki'ki óolal. (Chavarrea, 2025, p. 17)

Nuestra poesía colectiva

[...] Mi piel nace de la oscuridad, / su color brilla, / parpadea, / en ocasiones parece zambullirse en el mar, / la espuma la acaricia, / la hace estremecer, / mi corazón canta de alegría, / llega hasta el fondo de mi aliento, / originando placer (Chavarrea, 2025, p. 18)

Notre poésie collective

[...] Ma peau naît de l'obscurité, / sa couleur rayonne, / elle scintille, / parfois, elle semble plonger dans la mer, / l'écume la caresse, / la fait frémir, / Mon cœur chante de joie, / il descend jusqu'au plus profond de mon souffle, / d'où naît le plaisir.

Par ailleurs, l'identité spirituelle féminine se construit dans sa relation avec la nature (*k'áax*), considérée comme une réalité vivante. Des concepts comme *na' k'áax* («mère de la forêt») ou *ts'aak naj* («maison de guérison») montrent le lien entre les femmes, les plantes médicinales et les cycles de la vie. Il est également important de souligner que de nombreux savoirs, comme l'interprétation des signes de la nature, les pratiques de guérison, les accouchements ou la conservation des semences, sont transmis par les femmes, qui jouent le rôle de médiatrices entre le monde visible et le monde invisible. Comme le souligne Chirix García, les femmes incarnent «une écologie affective et politique» qui participe au soin du territoire (Chirix, 2011, p. 66). Enfin, des divinités comme Ix Chebel Yax et Ixkan Le Ox, liées à la pluie, à la création et au tissage, renforcent cette dimension cosmologique où la femme est à la fois fil, eau, racine et parole.

Cependant, cette identité a malheureusement été profondément transformée par la colonisation. De nombreuses déesses ont été diabolisées et sont devenues des figures maléfiques sous l'influence de la morale chrétienne, qui a condamné d'anciennes pratiques spirituelles. Par exemple, la déesse *Xtáab* est devenue la figure d'un mythe négatif, car le suicide pas accepté par le christianisme. C'est ainsi que, grâce à la tradition orale, *Xtáab* s'est

transformée en *Xtáabay*. D'être sacré, elle est devenue un être démoniaque afin d'inspirer la peur et de renforcer l'ordre social. Dans la légende de la *Xtáabay*, la beauté féminine est punie et stigmatisée. Ce personnage attire les hommes ivres, plus vulnérables aux désirs et à la tentation que représente l'image de la femme.

De plus, la violence physique a été particulièrement brutale pendant la conquête espagnole. Les Montejo ont autorisé des châtiments atroces contre les femmes qui résistaient aux viols commis par les soldats. Elles étaient livrées aux chiens, mutilées ou tuées (Rosado, 2010, p. 31; Landa, 2010, p. 42). Pendant des siècles, dans les *encomiendas*⁶ et les haciendas⁷, les femmes ont subi l'exploitation, le droit de cuissage et la servitude domestique. Elles étaient souvent victimes d'abus sexuels répétés de la part des propriétaires terriens, y compris lorsqu'elles étaient encore enfants. Cette histoire de souffrance a laissé des traces profondes, qui se reflètent encore aujourd'hui dans la vulnérabilité des femmes mayas face au racisme, à la pauvreté et aux féminicides. En effet, de nombreuses communautés mayas continuent de fournir une main-d'œuvre domestique aux familles de la bourgeoisie yucatèque, héritières de ce que l'on appelait la «Caste Divine»⁸.

Avant la Guerre des Castes⁹, il existait un système de stratification sociale très rigide. Les mayas étaient appelés «indiens» et étaient soumis au paiement de tributs ainsi qu'à des conditions de vie très précaires. En revanche, les «blancs» (espagnols et créoles) et les

⁶ L'encomienda était un système colonial espagnol qui confiait des populations autochtones à un conquistador afin d'exploiter leur main-d'œuvre et de percevoir un tribut. En contrepartie, l'encomendero s'engageait théoriquement à les protéger et à les évangéliser à la foi catholique.

⁷ L'hacienda était un vaste domaine agricole et d'élevage privé, fondé sur le contrôle permanent de la terre. Sa production reposait sur la main-d'œuvre de travailleurs indigènes salariés, économiquement soumis par la dette. Ce système était prédominant au Yucatán durant la période coloniale.

⁸ Caste Divina: Cela désigne l'élite oligarchique des propriétaires de plantations qui a monopolisé la richesse et le pouvoir politique au Yucatán durant le régime du Porfiriato. Leur vaste empire économique reposait sur le commerce international du henequen et sur l'exploitation extrême principalement du peuple maya.

⁹ La Guerre des Castes (1847-1901) désigne un soulèvement armé des Mayas du Yucatán contre les populations blanches et métisses, provoqué par les conditions d'oppression, d'exploitation et d'inégalités auxquelles ils étaient soumis.

«métis» (portant un nom de famille espagnol et habillés à l'européenne) occupaient les positions sociales et économiques les plus élevées.

Pendant le conflit, les Mayas insurgés se désignaient eux-mêmes comme *máasewáales*. En revanche, les Hispaniques blancs utilisaient le terme «métis» —ou «métisse» pour les femmes— pour désigner les Mayas qui s'étaient rendus, qui s'étaient alliés à eux ou qui combattait les Mayas insurgés. Progressivement, ce terme a cessé de désigner exclusivement une ascendance mixte pour devenir également le marqueur d'une appartenance culturelle et politique.

Une «métisse» pouvait être une femme d'origine entièrement maya, mais qui portait le costume traditionnel yucatèque —considéré comme le «costume de métisse»— et vivait dans les villages contrôlés par le gouvernement. Elle se distinguait ainsi des femmes mayas qui conservaient leurs traditions dans les régions rebelles ou non pacifiées, comme le territoire libre du Quintana Roo. Cependant, au-delà de la catégorie de «métisse», la langue demeure le principal fondement de l'identité, car c'est à travers elle que les femmes se reconnaissent comme appartenant au peuple maya.

L'identité féminine se renforce également à travers le *kóolel kaaj*, le travail communautaire des femmes, ainsi que par leur rôle de gardiennes de la mémoire familiale, d'organisatrices des fêtes traditionnelles, de sages-femmes, de cuisinières rituelles et d'animatrices des réseaux de solidarité. Teresa Lozano souligne que ces espaces constituent de véritables formes de participation politique des femmes (Lozano, 2012, p. 55). Même face à la modernité néolibérale, les femmes réinventent les pratiques de coopération à travers des collectifs artistiques, des groupes de médecine traditionnelle, des réseaux de *comadrazgo* et des mouvements de défense du territoire. Ces pratiques confirment les paroles de José Martí: «Ce qui reste de village en Amérique doit s'éveiller» (Martí, 2002, p. 15), car les femmes mayas avancent dans l'histoire avec des racines profondes, portées par un réveil de leur identité historique, culturelle et collective.

La Philosophie de la Libération offre des cadres de réflexion essentiels pour comprendre l'identité féminine maya contemporaine. Comme nous l'avons déjà montré, Enrique Dussel affirme que les peuples opprimés reconstruisent leur identité à partir de l'extériorité du système, en créant leurs propres horizons de dignité (Dussel, 1996, p. 57). Les femmes mayas incarnent cette extériorité et la transforment en une force de résistance. Elles reconstruisent leur identité à partir de leur langue, du foyer, de la terre et de la communauté. Raúl Fornet-Betancourt appelle ce processus «l'interculturalité par le bas» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 93), un mouvement dans lequel la *nosotredad* féminine —cette identité collective exprimée par le *ma'atech*, le «non seulement moi, mais nous»— s'affirme comme une force de libération. Dans cette *nosotredad*, la femme n'est pas un individu isolé, mais un nœud de relations où se construit le sens de la communauté.

En résumé, l'identité féminine maya est un processus dynamique dans lequel la tradition et la libération dialoguent sans s'opposer. Malgré les violences du passé et les défis du présent, les femmes continuent de préserver le cœur spirituel du peuple maya à travers la parole, la langue, la médecine traditionnelle, la coopération et la mémoire. Elles ne se contentent pas d'hériter: elles réinventent. Elles ne font pas que résister: elles créent. Et c'est dans cette création, nourrie par l'*óol*, le *yóol*, le *pixan*, la nature et la communauté, qu'elles construisent un horizon où la continuité du peuple maya vivant s'affirme comme un acte de dignité, d'espérance et de liberté.

Tsíibil wíiniko'ob, les hommes intègres: l'identité masculine

Par ailleurs, l'identité masculine maya se construit à partir d'un ensemble de symboles qui relient la langue, la responsabilité envers la communauté et le lien avec la terre. Plusieurs concepts exprimés dans la langue maya permettent de comprendre cette identité: *wíinik* (homme); *tsíibil wíinik* (homme intègre, honorable); *kiik wíinik* (homme fort); *táatah* (père ou ancien respecté); *yum* (seigneur, protecteur).

Comme on peut le constater, ces concepts expriment avant tout des qualités éthiques plutôt que des caractéristiques physiques. Lázaro Hilario Tuz Chi explique que ces catégories désignent des manières d'être qui «ne dépendent pas de l'âge, mais de l'engagement de l'homme envers sa famille, son travail et sa parole» (Tuz, 2025, p. 47). De son côté, Fidencio Briceño Chel souligne que l'identité masculine est liée à la notion de *máansaj*, c'est-à-dire l'accomplissement du devoir. Un homme est reconnu comme tel dans la mesure où il entretient des relations fondées sur le respect et la réciprocité avec sa communauté (Briceño, 2018, p. 340).

Dans ce contexte, la figure du *j-meen*¹⁰ représente une masculinité spirituelle qui associe le savoir, le service et l'équilibre. Elle incarne un idéal masculin fondé sur la médiation entre la communauté et les forces du cosmos, en privilégiant une masculinité fondée sur la sagesse plutôt que sur la domination (Gutiérrez, 2014, p. 61). Dans leur ensemble, ces concepts et ces pratiques montrent que l'identité masculine maya se construit à partir de valeurs relationnelles et éthiques, et non selon les stéréotypes occidentaux de la virilité.

Aujourd'hui, la masculinité maya est engagée dans un processus de reconfiguration de son identité, où les modèles traditionnels coexistent avec de nouvelles subjectivités. Des concepts comme *pak'al* (protection), *k'áak'náal* (courage spirituel) et *kuch j'il* (héritage ou responsabilité morale) continuent de façonner la manière dont les hommes se perçoivent eux-mêmes, en reliant le passé et le présent. Porfirio May Chulim observe que l'homme maya contemporain doit concilier les exigences du monde urbain avec l'éthique communautaire du *máako'ob*, ce qui «génère des formes hybrides de masculinité où la valeur du travail collectif demeure, même si les espaces dans lesquels il s'exprime se transforment» (May, 2017, p. 128). De même, Tuz Chi montre qu'être un *tsíibil wiinik* dans de nombreuses communautés ne

¹⁰ Jmeen (o x'men). C'est un prêtre, guérisseur et guide spirituel maya traditionnel qui agit comme intermédiaire entre les mondes physique et spirituel; il accomplit des rituels pour appeler la pluie, rendre grâce pour les récoltes, guérir les maladies et maintenir l'équilibre cosmique en associant des prières mayas ancestrales à des éléments catholiques.

signifie pas seulement savoir cultiver la *milpa*, mais aussi «savoir écouter, demander pardon, accompagner les personnes âgées et prendre soin des enfants» (Tuz, 2025, p. 52), des qualités qui vont à l'encontre des stéréotypes patriarcaux extérieurs.

Il convient également de souligner que l'une des conséquences de la pensée coloniale sur la masculinité maya se manifeste par des problèmes de violence et d'alcoolisme¹¹. Selon Georgina Rosado Rosado, avant le milieu du XXe siècle, dans les communautés mayas du Yucatán, la pression exercée par la communauté et la famille élargie favorisait la résolution des conflits conjugaux sans séparation et limitait les violences physiques contre les femmes. Depuis le milieu du siècle dernier, on observe cependant une augmentation de la violence masculine dans les communautés mayas. L'auteure indique également que son étude, menée dans trois communautés du Yucatán —Yaxcabá, Santa Elena et Cacalchén—, montre que l'augmentation de la violence des hommes envers les femmes est étroitement liée à la consommation d'alcool et de drogues (Rosado, 2017, pp. 49-53). Ces facteurs jouent un rôle important, car, même si les relations hiérarchiques entre les genres et les conceptions machistes existent indépendamment des addictions, la consommation de certaines substances favorise la désinhibition des comportements violents.

Comme l'explique Rosado: «Le problème devient plus complexe si l'on tient compte du fait que, dans les familles comme dans les communautés mayas, les addictions sont largement normalisées et associées à l'identité masculine, en particulier la consommation d'alcool. De plus, certains comportements, comme les insultes ou les cris offensants, ne sont pas toujours perçus par les femmes elles-mêmes comme des formes de violence; ils sont donc souvent tolérés, surtout lorsqu'ils ne sont pas fréquents» (Rosado, 2017, p. 49). Il convient toutefois de

¹¹ Au sein de l'ancienne civilisation maya, l'alcool jouait un rôle strictement rituel, religieux et social. La consommation de boissons fermentées était réglementée et s'inscrivait dans le cadre de cérémonies sacrées. Toutefois, à la suite de la conquête espagnole, l'alcool devint un instrument de contrôle et d'exploitation de la main-d'œuvre: une forme d'asservissement imposée aux mayas par les «hacendados» (les propriétaires de l'hacienda).

préciser que, malgré l'idée largement répandue selon laquelle les violences faites aux femmes sont particulièrement graves dans les communautés mayas, c'est à Mérida que les conflits familiaux et les actes de violence envers les femmes sont les plus fréquents (Rosado, 2017, p. 49).

Il est donc intéressant de constater qu'aujourd'hui de nombreux jeunes remettent en question les modèles hégémoniques de la masculinité occidentale. Cette évolution favorise l'émergence de formes de masculinité plus sensibles, plus communautaires et davantage engagées dans la protection du territoire.

Miguel Agustín Duarte Aké ajoute que les jeunes réinterprètent aujourd'hui le concept de *wíinik* à travers de nouvelles pratiques culturelles —la musique, le théâtre communautaire, la participation politique ou le travail numérique—, construisant ainsi des «masculinités sensibles, critiques et profondément liées à l'identité maya» (Duarte, 2019, p. 63). La masculinité maya contemporaine apparaît ainsi comme une réalité plurielle, où l'héritage culturel dialogue avec les nouvelles formes d'expression, tout en conservant la *nosotredad* comme fondement éthique central.

Ainsi, les identités féminine et masculine se construisent dans une interaction permanente, réaffirmant une ancienne catégorie philosophique maya: l'interdépendance comme principe fondamental de l'être.

Les identités féminine et masculine mayas se construisent autour du *kaaj* —la communauté—, qui constitue l'espace de vie où se rencontrent la mémoire, le territoire et les relations éthiques. Contrairement aux conceptions occidentales de l'individu et de la société, la communauté maya repose sur l'interdépendance et sur la *nosotredad*, un principe selon lequel l'être humain est considéré comme un élément d'un réseau vivant de relations. Robert Redfield a observé, dans ses travaux pionniers, que la vie maya s'organise autour d'une «petite communauté morale» qui assure la cohésion sociale et le sentiment d'appartenance (Redfield, 1956, p. 114). Cette cohésion se manifeste à travers des pratiques telles que l'assemblée

communautaire, le travail collectif (*fajina*), la coopération agricole, la réciprocité rituelle, le partage des responsabilités (*kuch*) et la transmission des savoirs entre les générations. Selon Santiago Bastos, cette forme d'organisation constitue un «espace identitaire en mouvement», dans lequel les personnes se reconnaissent comme faisant partie d'un *nous* historique en constante reconstruction (Bastos, 2010, p. 41). Dans cette perspective, la communauté n'est pas seulement un lieu physique, mais une matrice ontologique qui façonne les identités.

Ainsi, le village, la communauté —*kaaj*— constitue le fondement le plus solide de l'identité maya. Il ne s'agit pas seulement d'un espace géographique ou d'une entité démographique, mais d'une unité symbolique où se préservent la mémoire, la langue, les rituels, l'organisation sociale et les relations éthiques qui rendent possible la vie en communauté. Comme l'affirme Isabel Monal, les identités collectives «fonctionnent comme des systèmes de signification qui permettent aux groupes de se reconnaître, de se distinguer et d'agir» (Monal, 2021, p. 17). Cette idée se reflète clairement dans les communautés mayas de la péninsule du Yucatán, où l'identité communautaire se renouvelle à travers des pratiques telles que:

- a) La *milpa*, qui ne nourrit pas seulement la communauté, mais qui renforce aussi les liens entre ses membres, transmet des valeurs et reproduit une éthique du soin.
- b) Les rituels agricoles, qui réaffirment l'alliance entre les êtres humains, la nature et les divinités.
- c) Les autorités traditionnelles, comme le *kóolel kaaj*, le maître de cérémonie ou l'agent communautaire (*alguacil*), qui incarnent la continuité de l'ordre moral et de l'équilibre.
- d) L'assemblée communautaire, où sont prises les décisions collectives qui expriment une forme de démocratie communautaire.

Ces pratiques permettent de comprendre l'identité maya comme un réseau de relations éthiques et symboliques, dans lequel chaque personne se reconnaît comme faisant partie d'un système vivant. Au-delà de sa dimension organisationnelle, l'identité communautaire maya

possède une profonde dimension symbolique, qui s'exprime à travers les liens affectifs et spirituels unissant les membres de la communauté. Cette conception peut être illustrée par plusieurs notions fondamentales de la langue maya: *ó'olal* (harmonie intérieure, qui concerne non seulement l'individu, mais aussi la communauté); *tuukulil* (pensée collective); *jók'oj* (participation partagée) et *k'áaxil chiibal* (parenté élargie).

Ces concepts montrent que l'appartenance ne se limite pas au territoire, mais qu'elle implique également une manière d'être ensemble fondée sur des liens affectifs et des valeurs éthiques. Selon Pedro Bracamonte y Sosa, les communautés mayas sont «des espaces où l'histoire est vécue et recrée collectivement à travers des pratiques de solidarité et d'entraide» (Bracamonte, 2001, p. 19). Cette dimension affective se manifeste également dans l'organisation des rituels, où la communauté partage les responsabilités (*kuch*) ainsi que les bénéfices, renforçant ainsi sa cohésion grâce au calendrier des fêtes traditionnelles. Cependant, l'identité collective des mayas se renouvelle constamment lors des moments de célébration, de deuil ou de semailles, lorsque «la communauté se réaffirme comme un soutien affectif et politique face aux incertitudes du présent» (Olivera, 2004, p. 87).

En définitive, cette identité communautaire et relationnelle constitue un véritable projet philosophique, car «concevoir la communauté comme un corps vivant implique une éthique de responsabilité mutuelle inscrite dans la vie quotidienne» (Ruz, 1998, p. 113). Ainsi, l'identité communautaire maya ne structure pas seulement la vie sociale, mais elle offre aussi un horizon de sens qui relie le passé, le présent et la possibilité d'un avenir commun.

Aujourd'hui, les identités communautaires mayas continuent de se renouveler face aux transformations sociales, tout en conservant comme fondement la réciprocité et l'engagement éthique envers la communauté. Des concepts tels que *máako'ob* (les gens), *mejen kaaj* (petite communauté) et *u kúuchil kaaj* (le lieu de la communauté) montrent que le sentiment d'appartenance est vécu à la fois dans le corps et dans l'esprit.

Gabriela Torres-Mazuera souligne que la communauté constitue un espace politique de résistance, où les relations sociales deviennent une forme de protection face à la dépossession et aux inégalités (Torres-Mazuera, 2016, p. 28). Cette résistance ne s'exprime pas seulement à travers les luttes pour le territoire, mais aussi par la préservation de la langue, les rituels partagés, les systèmes de charges communautaires et la coopération quotidienne qui soutient la vie collective. De son côté, Iván Gabayet montre que les autorités traditionnelles —comme le *j-meen*, l'*alguacil* ou les chefs de famille — ne se limitent pas à administrer la communauté, mais incarnent une autorité fondée sur la confiance et le service (Gabayet, 2015, p. 33), renforçant ainsi les liens identitaires collectifs. Ainsi, les identités communautaires mayas demeurent un tissu vivant et dynamique qui, tout en se transformant, préserve la *nosotredad* comme principe fondamental d'appartenance et de continuité culturelle.

Les identités culturelles comme formes de résistance: dignité et *nosotredad* face à la colonialité

L'identité culturelle maya ne peut pas être comprise comme un ensemble fixe de caractéristiques héritées, mais comme un processus historique de création, de perte, de réappropriation et de resignification. Comme le souligne De la Torre, «l'identité se reçoit, mais elle se transforme aussi, s'enrichit, se recrée et peut même être abandonnée» (De la Torre, 2015, p. 231). Cette affirmation est essentielle pour comprendre la vitalité du peuple maya au XXI^e siècle.

L'identité culturelle maya a survécu non pas parce qu'elle est restée inchangée, mais grâce à sa capacité de se transformer sans perdre ses fondements philosophiques. Kay B. Warren souligne que l'identité autochtone est à la fois stratégique et dynamique, car elle se construit en fonction des contextes politiques et sociaux (Warren et Jackson, 2005, p. 566). Cette caractéristique est particulièrement visible dans la péninsule du Yucatán, où l'identité culturelle se renouvelle à travers la musique, l'art, le théâtre communautaire, la littérature, les réseaux sociaux et les mouvements de défense du territoire.

Les jeunes recréent des symboles et leur donnent de nouvelles significations afin de construire de nouvelles manières d'être maya (Duarte, 2019, p. 56). La péninsule du Yucatán apparaît ainsi comme un véritable espace interculturel, où coexistent, au sein du peuple maya contemporain, des identités rurales et urbaines, des pratiques rituelles et numériques, ainsi que des formes de vie communautaires et individuelles en constante évolution au sein des différents secteurs de la société.

Aujourd'hui, les Mayas, en particulier les jeunes générations, construisent des identités hybrides où coexistent la langue maya et l'espagnol, la cosmovision ancestrale et les plateformes numériques, le travail communautaire et l'activité professionnelle en milieu urbain, la tradition rituelle et les pratiques spirituelles contemporaines, ainsi que la fierté culturelle et la lutte pour les droits territoriaux et linguistiques.

Loin de signifier une perte d'identité, cette pluralité exprime ce que José Martí considérait comme l'une des plus grandes forces des peuples de Notre Amérique (2002, p. 20): la capacité de construire leur propre avenir à partir des éléments vivants de leur réalité. En effet, seul un peuple qui connaît ses racines et qui vit son présent avec dignité peut construire son avenir, non pas en imitant des modèles étrangers, mais en le façonnant à partir de ce qu'il est, de ce qu'il rêve et de ce qu'il fait. Dans cette perspective, l'identité culturelle maya se maintient précisément parce qu'elle se transforme, parce qu'elle répond aux défis du présent sans oublier les fondements qui lui donnent sens.

D'un point de vue philosophique, cette capacité de création repose sur la *nosotredad*. La culture maya ne se transmet pas comme un objet, mais comme un processus relationnel qui prend vie à travers celles et ceux qui y participent. Ainsi, les identités mayas fonctionnent également comme des formes de résistance face à la colonialité persistante.

Il est vrai que les inégalités historiques, le racisme linguistique, l'exploitation touristique et la précarité économique créent des conditions défavorables à la continuité culturelle. Cependant, la réponse du peuple maya a été de réaffirmer sa *nosotredad*. Chaque rituel

préservé, chaque parole prononcée en maya, chaque acte de solidarité communautaire constitue une pratique philosophique de résistance.

La nosotredad maya représente précisément l'une des formes de résistance issues de l'expérience historique auxquelles fait référence Walter Mignolo lorsqu'il évoque les «pensées de frontière» (border thinking) des peuples autochtones (Mignolo, 2000, p. 11). Il s'agit d'une manière éthique d'être et d'habiter le monde, qui privilégie les relations, la vie communautaire, l'équilibre avec la nature et la continuité de la lignée.

CONCLUSIONS

Comme nous avons pu le montrer, les identités féminine et masculine dans la culture maya permettent de comprendre que le genre, loin d'être une catégorie fixe, hiérarchique ou simplement biologique, se construit comme une relation vivante inscrite dans la cosmovision, la langue et l'organisation communautaire. Les concepts de nuup et de yaax révèlent une ontologie relationnelle dans laquelle la différence ne produit pas de subordination, mais d'interdépendance. Le féminin et le masculin y sont reconnus comme des forces complémentaires, indispensables à l'équilibre du cosmos et à la continuité de la vie.

Les femmes comme les hommes mayas incarnent des identités qui se construisent à partir d'une éthique du soin, de la responsabilité envers la communauté et de la mémoire historique, même si celles-ci ont été profondément transformées par la colonisation, le patriarcat imposé et les dynamiques contemporaines d'inégalité. Dans cette perspective, les identités de genre mayas doivent être comprises comme des processus historiques de resignification permanente, dans lesquels la tradition et la transformation dialoguent sans s'exclure.

Du point de vue de la philosophie de la libération, ces identités sont comprises comme des pratiques d'extériorité et de résistance face à la Totalité moderne-coloniale, qui a

systématiquement nié la rationalité des peuples autochtones. La permanence de la nosotredad, du kaaj comme matrice ontologique et de l'équilibre comme principe éthique montre que la pensée maya ne se contente pas de survivre: elle offre également d'autres horizons pour repenser l'être, le genre et la communauté à partir de rationalités autres.

Les identités mayas —féminines, masculines et communautaires— ne sont pas des vestiges du passé, mais des expressions philosophiques vivantes qui interrogent de manière critique la modernité et ouvrent de nouvelles possibilités de vivre ensemble, fondées sur la réciprocité, la dignité et le soin de la vie. Les reconnaître ne constitue pas seulement un exercice académique, mais aussi un engagement éthique et politique en faveur de la pluralité des mondes qui coexistent et résistent dans Notre Amérique.

Déclaration de conflit d'intérêts

Je déclare être l'unique auteure de cet article et avoir réalisé l'ensemble du travail de recherche, de rédaction et de traduction. Je précise également que la version espagnole de cet article a été publiée dans la revue Iberociencias le 7 janvier 2026.

Déclaration de contribution à la rédaction de l'article

Verónica García Rodríguez: conceptualisation, recherche, méthodologie, rédaction de la version originale et révision du manuscrit.

Déclaration relative à l'utilisation de l'intelligence artificielle

Il est déclaré que l'intelligence artificielle a été utilisée uniquement comme outil d'assistance linguistique, notamment afin d'améliorer la correction et la qualité de l'expression. Son utilisation ne s'est en aucun cas substituée au processus intellectuel de l'auteure. La conceptualisation, l'analyse, l'argumentation et la rédaction du contenu scientifique relèvent entièrement du travail intellectuel de l'auteure.

RÉFÉRENCES

- Bastos, S. (2010). Identidades y movimientos indígenas en América Latina. FLACSO. Guatemala.
- Bracamonte y Sosa, P. (2001). Los mayas y la tierra: La propiedad indígena en el Yucatán colonial. CIESAS. México.
- Briceño Chel, F. (2018). Lengua, cultura e identidad maya. INAH. México.
- Chirix García, E. (2011). Mujeres indígenas y pensamiento político. Cholsamaj. Guatemala.
- Chavarrea, M. (2025). Chaknúul in wot'el: Mi piel desnuda. Editorial Maya. Yucatán, México.
- Cuevas Cob, B. (1998). Yaan a bin xook. UADY. Yucatán, México.
- Cuevas Cob, B. (2008). In k'aaba'. Ediciones La Letra Maya. Yucatán, México.
- De la Garza, M. (2012). El universo sagrado de los mayas. UNAM. México.
- Duarte Aké, M. A. (2019). Juventudes mayas y resignificación cultural en Yucatán. Estudios Socioculturales, 5 (1), (pp. 55–70). UADY. Yucatán, México.
- Dussel, E. (1996). Filosofía de la liberación. Edicol. México.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización. Desclée de Brouwer. Bilbao, España.
- Gutiérrez Barrera, A. (2014). El j-meen y la espiritualidad maya. Anales de Antropología, 48 (2), (pp. 55–70). UNAM. México.
- Josserand, K. (2011). La mujer maya en el poder político. UNAM. México.
- Lagarde, M. (1990). Los cautiverios de las mujeres. UNAM. México.
- Landa, D. de. (2010). Relación de las cosas de Yucatán. Porrúa. México.
- Leirana, C. (2014). Mujeres, cocina y simbolismo en la cultura maya. UADY. Yucatán, México.
- Martí, J. (2002). Nuestra América. Universidad de Guadalajara, Centro de Estudios Martianos.
- May Chulim, P. (2017). Masculinidades mayas contemporáneas. UADY. Yucatán, México.

- Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs*. Princeton University Press. Nueva Jersey, Estados Unidos.
- Monal, I. (2021). Identidades colectivas y sistemas de significación. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 14 (1), (pp. 9–22), Argentina.
- Olivera, M. (2004). Comunidad, ritual y memoria. *Estudios Mesoamericanos*, 6 (2), (pp. 75–92). UNAM, México.
- Redfield, R. (1956). *The little community*. University of Chicago Press. Chicago, E.U.
- Rosado Rosado, G. (2010). Violencia de género en comunidades mayas. *Estudios Sociales*, 18 (35), (pp. 25–45). CIAD. Sonora, México.
- Rosado Rosado, G. (2016). Cuerpo, memoria y territorio en mujeres mayas. *Revista de Estudios de Género*, 8 (2), (pp. 39–55). CUCSH de la Universidad de Guadalajara. México.
- Ruz, M. H. (1998). *Los mayas: identidad y cultura*. INAH. México.
- Thompson, J. E. S. (1975). *Historia y religión de los mayas*. Siglo XXI. México.
- Tuz Chi, L. H. (2025). Masculinidad maya y ética comunitaria. *Revista Maya de Estudios Culturales*, 3 (1), (pp. 45–60). UNAM. México.
- Warren, K. B., y Jackson, J. E. (2005). Indigenous movements and the state. *Annual Review of Anthropology*, 34, 549–573. Consultado el 14 de octubre de 2025 en: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120529>.