

CONFLICTOS ENTRE MUNDOS

Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política

Omar Felipe Giraldo

Coordinador

Federico Valdés Bize

Romina Martínez Velarde

Mariana Borja Hernández

Fernando Limón Aguirre

Alberto Vallejo Reyna



CONFLICTOS ENTRE MUNDOS.
NEGACIÓN DE LA ALTERIDAD, DIFERENCIA RADICAL,
ONTOLOGÍA POLÍTICA

Conflictos entre mundos.
Negación de la alteridad, diferencia radical,
ontología política

-
Omar Felipe Giraldo
(coordinador)

*Federico Valdés Bizze, Romina Martínez Velarde, Mariana
Borja Hernández, Fernando Limón Aguirre y
Alberto Vallejo Reyna*
(autores)

México, 2022



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH



ENAH



ECOSUR

BD313

C66 Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política/
-- Omar Felipe Giraldo, coordinador [et. al.]. --
México : ECOSUR, INAH, ENAH: 2022.
306 p. : il. ; [17x23] cm. -- (Proa)

ISBN ECOSUR: 978-607-8767-50-2

ISBN ENAH: 978-607-539-588-3

1. Ontología – Perspectiva de naturaleza – Política ambiental
 2. Mazatecos – Existencia y realidad – Ritos y ceremonias
 3. Mayas – Existencia y Realidad – Ritos y ceremonias
 4. Globalización y capitalismo – Ontología – Política ambiental
- I. Giraldo Palacio, Omar Felipe, coord.
II. Valdés Bize, Federico, coaut. III. Martínez Velarde, Romina, coaut.
IV. Borja Hernández, Mariana, coaut. V. Limón, Fernando, coaut.
VI. Vallejo Reyna, Alberto, coaut.
VII. Serie.
-

Esta publicación fue sometida a un estricto proceso de arbitraje por pares, con base en los lineamientos establecidos por el Comité Editorial de El Colegio de la Frontera Sur.

Subdirección de Extensión Académica de la ENAH: Octavio Hernández Espejo

Cuidado de la edición: Departamento de Publicaciones ENAH

Jefe del Departamento de Publicaciones: Luis de la Peña Martínez

Portada: Grabado del libro “Poètes Temoins des évènements dramatiques du XXe siècle.

Accompagné des gravures de Zapata” de Julio Zapata

Diseño de interiores: Constanza Hernández Careaga

Corrección de estilo: Adriana Nayelhy Jiménez León

Distribución y promoción editorial: Luis Alfredo Hernández Espinosa

Primera edición: abril 2022

D. R. © El Colegio de la Frontera Sur

Av. Centenario km 5.5

C. P. 77014, Chetumal, Quintana Roo, México

www.ecosur.mx

D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia

Córdoba 45, Roma

C. P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, México

www.inah.gob.mx

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, Tlalpan, C. P. 14030. Ciudad de México, México

publicaciones.enah@inah.gob.mx

Se autoriza la reproducción de esta obra para propósitos de divulgación o didácticos, siempre y cuando no existan fines de lucro, se cite la fuente y no se altere el contenido (favor de dar aviso: llopez@ecosur.mx). Cualquier otro uso requiere permiso escrito de los editores.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico.*

Índice

11	INTRODUCCIÓN: CONFLICTOS ONTOLÓGICOS Y ONTOLOGÍA POLÍTICA Omar Felipe Giraldo
29	MODERNOS, DEMASIADO MODERNOS: CONFLICTOS ONTOLÓGICOS Y DESENCUENTROS DE PROPORCIÓN Omar Felipe Giraldo
47	SERES DEL INFRAMUNDO Y EXPLORACIÓN NEOCOLONIAL: DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN TERRITORIOS SUBTERRÁNEOS DE LOS PUEBLOS MAZATECOS DE OAXACA Federico Valdés Bize
115	DEFENDER LA VIDA EN <i>KOMONIL</i>: CONFLICTOS ONTOLÓGICOS Y COMUNIDADES ONTOLÓGICAS EN RESISTENCIA DEL PUEBLO MAYA <i>POQQOMCHI'-Q'EQCHI'</i> Romina Martínez Velarde y Mariana Borja Hernández
163	<i>YIB'ANHK'INAL</i>. MUNDO DE LA VIDA A LA CHUJ Fernando Limón Aguirre

219

**EL *ARTE DEL NAWAL*. APUNTES SOBRE
MÁSCARAS Y ONTOLOGÍA MAYA**

Alberto Vallejo Reyna

303

AUTORES

INTRODUCCIÓN

CONFLICTOS ONTOLÓGICOS Y ONTOLOGÍA POLÍTICA

Omar Felipe Giraldo

El presente libro trata sobre los conflictos que ocurren cuando hay un choque entre distintos acuerdos colectivos sobre lo que “existe en el mundo y sus condiciones de existencia”. Esta definición propuesta por Mario Blaser [2009, 2010, 2014], María de la Cadena [2010, 2015] y Arturo Escobar [2014, 2018, 2019] ha abierto una puerta muy estimulante para comprender los conflictos entre distintas ontologías cuando se presentan disputas territoriales, sobretodo cuando emergen conflictos en contextos de los pueblos originarios. Estos autores han querido insistir que en muchos de los conflictos asociados a las inversiones del gran capital hay algo más profundo que conflictos por los “recursos naturales”, “conflictos socioambientales”, “conflictos ecológico-distributivos” o “conflictos de justicia ecológica” como lo propone una vertiente de la ecología política. Aunque sin duda existe una dimensión de injusticia ecológica en las dinámicas de acumulación capitalista, esta definición puede soslayar el hecho de que entre los distintos actores en conflicto no siempre hay un acuerdo sobre lo que está en juego en los procesos de expansión del capital.

Decir que en las actuales ofensivas de acumulación por despojo el objeto de la disputa es la “distribución de recursos naturales escasos” es no comprender que esa afirmación es sólo válida para una de las ontologías en disputa. En no pocas ocasiones, para las otras ontologías, las que ven amenazados sus mundos y condiciones de existencia por las inversiones capitalistas, la gestión territorial del Estado-Nación o el extractivismo científico, existen otros elementos en riesgo: relaciones sagradas con el territorio e intimidaciones para otro tipo de seres que habitan en él.

La perspectiva abierta por estos autores quiere realzar la dimensión ontológica de las disputas territoriales que ocurren con la megaminería, los agronegocios industriales, las intervenciones conservacionistas neoliberales, la construcción de presas, termoeléctricas, parques eólicos y, en general, los proyectos de infraestructura promovidos por los Estados aliados con el gran capital. En medio de las intervenciones desarrollistas los pueblos intentan sostener sus mundos, emprendiendo luchas en las que se hace pública la presencia de seres anímicos que hacen parte integral del territorio, pero que son negados y reducidos a “costumbres” o aceptados, siempre y cuando las “creencias” no reclamen un estatuto de realidad y validez en simetría con los argumentos racionales expuestos por los promotores del desarrollo [Blaser 2009]. Los términos aceptados en un conflicto de esta naturaleza serán sólo aquellos que pueden ser descritos por la ciencia, que es al fin y al cabo la que tiene el monopolio de verdad sobre “la naturaleza”, mientras que lo demás podrá ser aceptado como “creencias de las culturas”, pero jamás como realidades que puedan ser discutidas en igualdad de condiciones con lo científicamente válido y aceptado.

En el fondo del desacuerdo que se dirime en relaciones de poder asimétricas yace el concepto de “cultura” propio de la modernidad, el cual, como bien cuestionan los autores de la *ontología política*, tiene el enorme problema de mantener una distinción ontológicamente clara del dominio de la “naturaleza”. Hay que recordar que para la historia moderna, de un lado hay un orden llamado “realidad” y del otro, múltiples perspectivas o representaciones de esa única realidad subdivididas en varias “culturas”. “Lo que existe” según el pensamiento moderno es un solo mundo objetivo, discernible y describable por la ciencia y diferencias en los grupos humanos para representar esa única realidad. La *ontología política* cuestiona esta escisión que se propone como dispositivo heurístico para decir que más que una única realidad y diferencias en las perspectivas culturales, lo que existe son

realidades plurales; múltiples mundos: un pluriverso que entra en conflicto con los megaproyectos y las intervenciones del progreso de la ontología dominante [Blaser 2014]. Esas otras filosofías, esas otras realidades negadas por la ontología moderna, no pueden entenderse con la distinción entre “naturaleza” y “cultura”, ni siquiera con la separación “humano” y “no-humano”, pues para muchas ontologías relacionales —como las presentadas en este libro— la persona está compuesta por una constelación de distintos seres como animales, plantas, cerros, ríos, cuevas y otras entidades anímicas que habitan los lugares, todos los cuales, de manera recíproca, también tienen su propio estatuto ontológico como personas.

La *ontología política* quiere dar cuenta de los equívocos que surgen cuando la ontología de los modernos —aquella que concibe un solo mundo poblado de objetos inertes que pueden dominarse por medio de la razón y el auxilio científico-técnico— asume que en un conflicto territorial los diversos actores están hablando de lo mismo, cuando muchas veces estamos ante la presencia de *conflictos entre mundos*, pues, para los mundos de los pueblos —por citar los casos aquí descritos— las amenazas de los proyectos incluyen a *chikones*, *tzuultaq'a* o *navales*, mientras que en el mundo dominante, no puede existir otra cosa que recursos, objetos y servicios ambientales disponibles para los objetivos del desarrollo. La *ontología política* quiere mostrar que más que un conflicto “cultural” entre la ideología del progreso y las creencias locales, estamos ante la presencia de un conflicto ontológico entre realidades distintas, en la que una de las partes —la subordinada— demanda una simetría en los términos en los cuales está planteada la disputa. La idea consiste en que los pueblos indígenas, para ser legítimamente reconocidos como adversarios, no tengan que hacer una traducción de sus prácticas en un discurso políticamente aceptable por la racionalidad moderna, mientras descartan aquello “inaceptable”, “el indio no permitido”, aquello que está excluido a ser discutido en un debate basado en argumentos “serios” [De la Cadena 2010, 2015; Blaser 2014].

Hablar de *conflictos entre mundos* también quiere dar cuenta de una guerra de larga duración que han vivido los pueblos del Abya Yala durante medio milenio. Se trata de un proyecto que desde el inicio de la Conquista con Hernán Cortés, ha sido y sigue siendo el mismo: negar los mundos diferentes, exterminarlos e imponer a la fuerza la realidad del dominante. Lo que se repite una y otra vez como un eterno *déjà vu* es aquel sistemático proceso de anulación y ocupación ontológica. Desde hace 500 años los pueblos han sufrido una tecnología de gobierno

que consiste en la instalación de la ontología del dominante en sus territorios, al tiempo que se subsumen sus mundos locales al proyecto desontologizante del colonizador. Corresponde a una tecnología ontologicida que se agudiza en las actuales dinámicas de la globalización neoliberal legitimadas mediante la promesa del desarrollo.

Una frase de una Manifestación de Impacto Ambiental para el mal llamado Tren Maya que recientemente se convirtió en escándalo en México, revela la confesión ontologicida del programa desarrollista que se repite a manera de síntoma desde la Conquista: “El etnocidio puede tener un giro positivo, el etnodesarrollo”, escribieron sus autores [FONATUR 2020: 404]. El enunciado, que luego fue cambiado por otro, desnuda el pensamiento colonizador que la ontología dominante reproduce: “causar etnocidios” justificados por la promesa de llevarle a los pueblos “la civilización”, esta vez con la máscara de un megaproyecto que transformará los mundos de los pueblos mayas en el único mundo del desarrollo imaginado desde arriba. Con seguridad los promotores de estos proyectos no han deparado el tipo de pensamiento colonial que los habita, y menos que el orden del discurso ontologicida, expresado en estos actos fallidos, es en esencia idéntico al de los conquistadores españoles.

El siguiente fragmento escrito por Ginés de Sepúlveda en 1550 [1996: 153] —con el cual argumentó la justa guerra de la conquista contra los pueblos indios— muestra la herencia colonial que reverbera en este tipo de enunciados:

La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos.

Lo que aseguraba Sepúlveda es que la justicia de la guerra emprendida contra los pueblos indios durante la conquista se explicaba porque los pueblos originarios bárbaros de aquellas tierras se negaban a admitir la civilización traída por los conquistadores, que les aportaría enormes beneficios. No necesitaban disculparse por emprender una guerra cuyo fin no sería otro que civilizar al bárbaro. En 1962 el economista Clarence Ayres [XXIV-XXV] escribió, sin proponérselo, una suerte

de réplica del discurso de Sepúlveda, pero amparado con el lenguaje de la ciencia, la tecnología y el desarrollo:

Ya que la revolución tecnológica es irresistible por sí misma, la autoridad arbitraria y los valores irracionales de las culturas precientíficas y preindustriales están condenados. La resistencia no puede salvar a los valores tribales. No les queda más alternativa que aceptar inteligente y voluntariamente el modo de vida industrial y todos los valores que lo acompañan. No necesitamos disculparnos por recomendar ese camino. La sociedad industrial es el modo de vida más exitoso que la humanidad ha conocido... En el clímax de la revolución tecnológica vivimos en una época de oro de la lucidez científica y los logros artísticos. Para todos aquellos que logran el desarrollo económico el cambio cultural profundo es inevitable. Pero las recompensas son considerables.

Unos años antes, en 1951, un texto de las Naciones Unidas ya había hecho una confesión sobre lo que significaría para los pueblos el gran proyecto del desarrollo:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida más cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico [*apud* Escobar 2011: 4].

Ya sea en las palabras de Sepúlveda, Ayres, el texto de las Naciones Unidas, o en el enunciado de los promotores del Tren Maya en México, la lógica que persiste es una sola: desaparecer el pluriverso y convertirlo en un único mundo. Lo mismo la ocupación militar que el proyecto del desarrollo, el propósito continúa siendo que los pueblos dominados se conciban a sí mismos desde la representación ontológica del dominante. Se trata de una sistemática y persistente negación a encontrarse con el Otro y emprender una desontologización en el que la diferencia es borrada. Cada vez que surge una voz disonante que intenta decir algo distinto, la voz es aplastada, desaparecida, aniquilada. En lugar de dialogar, unirse, enriquecerse mediante el encuentro con el Otro, se hacen muros, se subsume la diferencia mediante la educación moderna o de plano la desaparecen por medio de la instauración de proyectos ecocidas.

La *ontología política* quiere resaltar que el proceso de globalización neoliberal expandido hacia áreas que no habían sido completamente incorporadas a las dinámicas de acumulación capitalista —y en las que principalmente viven poblaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas— tiene una dimensión ontológica: un movimiento de conquista, cuyo propósito es negar las realidades locales e incorporarlas en el proyecto homogeneizante del desarrollo; su objetivo no es entenderse con el Otro, sino ocupar ontológicamente el suelo ajeno. Los *conflictos entre mundos* no son los conflictos en donde exista una relación de desacuerdo sobre “lo que existe en el mundo” que pudiese negociarse en términos cosmopolíticos —como es el propósito de una *ontología política*—, sino conflictos que siguen el largo curso de la guerra colonial, en el que las divergencias se solucionan mediante el exterminio con la fuerza; en el que un mundo, el más poderoso, despliega su potencia bélica en contra de todos los demás mundos.

Los actuales procesos de acumulación por despojo [Harvey 2004] son, en realidad, el despliegue de una guerra permanente que los zapatistas de Chiapas llaman “la cuarta guerra mundial”. Una guerra que no es de un Estado en contra de otro, que no se caracteriza por invasiones a las ciudades del norte global, ni por la presencia de cazabombarderos —aunque a veces se usan— ni de las ojivas nucleares —que también están listas para ser usadas en cualquier momento—, es una guerra compuesta por muchas guerras locales. Una guerra entre el capital en contubernio con los Estados y los territorios que para muchísimos pueblos significa la destrucción de sus mundos. Una guerra ecocida, epistemicida y ontocida en donde se conquistan y reconquistan territorios mediante inversiones.

Las guerras locales accionadas por empresas y Estados cómplices no pueden comprenderse aisladamente, sino haciendo parte de una gran constelación de batallas que se distribuyen en un entorno global [Hard *et al.* 2004]. Cada conflicto, adopte la forma de megaminería a cielo abierto, hidroeléctricas, acaparamiento de tierras, monocultivos y expansión de la frontera agrícola para pastizales y proyectos de conservación ambiental, emprendimientos de exploración petrolera convencional y no convencional, bioprospección o inversiones que tienen enmascarado el interés de controlar territorios para las rutas del narcotráfico, o anticiparse a la mercantilización del agua, la biodiversidad, el subsuelo o el aire en el contexto de la crisis civilizatoria contemporánea, está vinculado entre sí a zonas donde la guerra toma la forma de la vieja usanza bélica, guerras económicas —como en Venezuela o Cuba— o a proyectos políticos fascistas, donde las élites

intentan mantener sus privilegios por medio del rechazo a toda forma de alteridad. Cualquiera que sea el rostro que adopte la guerra, cuando el capitalismo se expande y llega a la periferia, donde habitan otros mundos, lo que emerge es una guerra ontológica contra todos los tipos de seres que habitan en su interior.

Éste es el contexto bélico en el que se libran las luchas singulares de los pueblos. Luchas que ponen de relieve que lo que está en juego es algo diferente a conflictos distributivos de recursos naturales, y que en cambio lo que estas comunidades están defendiendo es la relacionalidad de sus mundos de vida. Un conflicto entre tribus de modernos y ontologías relacionales, en el que los pueblos reaccionan no sólo resistiendo, sino construyendo su propio proyecto ontológico. La aparición de muchos procesos que hoy llamamos no de resistencia, sí de reexistencia [Porto-Gonçalves *et al.* 2015], debe ser entendida como resultado del modelo neoliberal capitalista y sus proyectos que amenazan los mundos de los pueblos, pero también como el resultado del proyecto que impuso la modernidad al continente desde la época de la Conquista [Escobar 2010]. Los movimientos en América Latina deben comprenderse en tiempos de larga duración, en una continuidad de las dinámicas de resistencia de la desontologización que se remontan a la colonización europea, las luchas antiesclavistas que libraron los ancestros de la diáspora africana y la inequidad de la repartición de la tierra durante la colonia y la República [Giraldo 2014]. El proyecto neoliberal —aquel que asegura que la cara positiva del etnocidio es el etnodesarrollo— hace manifiesta una crisis estructural de la colonialidad del poder [Quijano 2000] y de ahí la importancia de visualizar los *conflictos entre mundos* como las respuestas políticas descolonizantes que hacen muchos pueblos en todo el continente.

La *ontología política*, además de hacer visibles los *conflictos ontológicos*, busca re-alarzar y potencializar el pluriverso e impugnar aquella creencia colonial de representar el mundo como si fuera uno solo [Escobar 2018]. Claro está, no podemos olvidar que con la lógica de la colonialidad del saber, las necesidades creadas por agentes externos y el mercado, la égida del imperio heterónimo de los sistemas de producción y consumo, además de las estructuras jerárquicas de control, las ontologías relacionales han quedado gravemente erosionadas. Afortunadamente existen ricos reductos que se resisten a morir. Y ésa es la mayor herramienta que nos queda frente a la guerra que el capital le ha declarado a los territorios, porque una vez las ontologías se politizan bien, pueden llegar a desafiar el monopolio del proyecto ontológico del desarrollo. Muchos saberes vernáculos están ahí, resolviendo problemas prácticos y cotidianos en las comunidades, sin embargo es

necesario crear dispositivos para la reflexión de esos saberes, para revalorizarlos, enriquecerlos y potenciarlos. Las ontologías necesitan ejercicio, precisan esfuerzo, requieren la construcción de dispositivos de encuentro para su resignificación y resemantización en tensión con el mundo ontologicida del capitalismo industrial.

La pregunta es ¿cómo politizamos las ontologías ya existentes? En muchos pueblos indígenas y no indígenas, en las barriadas populares de las ciudades hay una enorme riqueza ontológica que necesita trabajo; que yace en silencio, dormida como potencialidad, esperando que los pueblos las retomen para convertirlas en un proyecto político. Hay múltiples expresiones del habla común, locuciones populares, prácticas comunales, relaciones sociales, saberes ambientales que albergan una increíble sabiduría de carácter ontológico. La tarea es identificarlas y crear espacios y momentos de politización para construir potencia de actuar desde el territorio; recuperar la positividad ontológica negada y silenciada, teniendo el cuidado de no romantizar ni esencializar, para construir aquella potencia ontológica que nos permitirá, como dice Esteva, dejar de bailar la música tocada por otros y empezar a tocar nuestra propia música.

La recuperación de la riqueza ontológica es también una gran oportunidad para el mundo dominante. Encontrarse con el Otro, abrirse a sus ontologías, es la herramienta más potente para encontrar las alternativas que necesitamos construir para escapar de esta civilización en colapso. Decía Iván Illich, al final de sus días, que el siglo XX había sido el siglo de las tecnologías y que este siglo XXI tendría que ser el siglo del diálogo entre las culturas [Esteva 2016]. Más allá de Illich necesitamos decir que éste tendrá que ser el siglo del encuentro entre mundos, de modo que entre una y otra realidad se establezca una relación mutuamente enriquecedora. Lo que necesitamos es alentar un horizonte no de guerra, sino de paz, un escenario de hospitalidad hacia la diferencia, de modo que exista un enriquecimiento en el encuentro con el Otro. Nuestros actuales modelos de conocimiento construyen muros epistémicos. ¿No será acaso que una revolución paradigmática en la ciencia podría acontecer si se alienta un diálogo entre mundos? ¿No podríamos hacer un salto radical en el saber acumulado por la ciencia, si aprendemos a reinterpretarlo todo por medio de los lentes de ontologías distintas al positivismo occidental? La negación de los mundos es una tragedia que nos afecta a todos, y, al contrario, una *ontología política* podría ser capaz de emprender el difícil pero necesario proyecto de que los mundos se dejen tocar, haga evolucionar su propio ser mediante el rico encuentro entre ontologías diversas. Construir

un proyecto pluriversal que sea capaz de desterritorializar la certezas e inercias de cada mundo, mientras permite su reterritorialización con los mundos con los cuales se encuentra.

* * *

Las autoras y autores de este trabajo retomamos el programa de la *ontología política* y los *conflictos ontológicos* iniciado por Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar, para analizar con detalle etnográfico cuatro experiencias mesoamericanas en México y Guatemala.

La obra inicia con un capítulo sobre la ontología del mundo moderno, en el que se presenta una contribución al debate de los conflictos ontológicos. Más que reiterar una vez más la separación sujeto/objeto, individuo/comunidad, y la ideología del progreso, propios de la constitución ontológica de la modernidad, el ensayo “Modernos, demasiado modernos. Conflictos ontológicos y desencuentros de proporción”, escrito por el coordinador de este libro, tiene la intención de hacer una aproximación de la diferencia ontológica desde la perspectiva de la vida cotidiana de quienes habitan en las grandes urbes en contraste con los mundos de quienes moran en territorios donde llegan los megaproyectos de inversión. El escrito sugiere, de forma tácita, que los conflictos ontológicos no sólo acontecen entre naciones indígenas y los pueblos no-indígenas, sino que también los mundos de las comunidades campesinas, pescadoras, pastoras y otros pueblos rurales, pueden entrar en *conflicto con el mundo* moderno, que se hace comprensible cuando entendemos la ontología no sólo como un asunto de origen étnico, sino como una forma de vivir y estar en cada lugar habitado.

Podríamos decir que cada espacio cría de manera distinta a sus habitantes. Mientras que los pueblos vernáculos están “limitados a las posibilidades de lo que pueden hacer con su propio cuerpo y las capacidades de regeneración natural de los elementos de los que dependen directamente para vivir”, el mundo moderno gigante y desproporcionado, que le permite a sus habitantes desconocer cómo producir todo lo requerido para sostener su modelo de vida, tiene como correlato la separación irremediable entre su corporalidad de los ritmos de la ciclicidad de la vida, así como una ruptura entre sus acciones y los efectos generados en los territorios en donde se saquean los elementos usados en la cotidianidad. Nadie en la civilización industrial puede hacerse una idea de los daños que acciones insignifi-

cantes producen en otros espacios, lo que contrasta con la vida de las comunidades que habitan lugares rurales de pequeña dimensión: una vida en contacto directo con la tierra, en la que si se tiene hambre se debe sembrar, cazar o pescar, si se tiene sed se debe ir al pozo, o si se tiene frío se debe buscar leña, que hace mantener balanceada la carga de trabajo y conservar sana la facultad de percepción entre las acciones y los efectos en el territorio habitado.

Esta manera de entender la ontología pone en primera escena el lugar y el modo de vivir que cada espacio produce. Los desencuentros ontológicos no son desacuerdos entre perspectivas culturales, sino radicales diferencias de realidades que se tornan conflictivas, cuando hay un choque frontal entre el mundo extractivo industrial y las comunidades que habitan en los espacios-objeto de las inversiones capitalistas. Pero además las discordancias emergen no sólo porque cada ontología cuenta con una forma diferente de hacer mundos, de vivirlos, de soñarlos, de sentirlos, de experimentar con el propio cuerpo, sino porque hay una discrepancia entre la ontología moderna secular y la manutención de la divinidad a la tierra viva de varias filosofías relacionales. La ontología, desde esta perspectiva, ofrece ventajas para la comprensión de los conflictos, una vez se inscribe la experiencia de los mundos vividos a las características del lugar habitado, la acción cotidiana a los ciclos vitales y la relación con los propios sentidos.

A este capítulo teórico-conceptual le siguen tres capítulos empíricos donde se muestra con toda claridad las especificidades de los *conflictos entre mundos*. El primero de ellos se intitula “Seres del inframundo y exploración neocolonial: diferencia ontológica en territorios subterráneos de los pueblos mazatecos de Oaxaca”, escrito por el antropólogo chileno Federico Valdés Bize, quien realizó un cuidadoso trabajo etnográfico en esta región oaxaqueña durante cerca de siete años continuos (2011-2018). El caso descrito por este autor no es un caso convencional de los proyectos del desarrollo. Aunque inicia relatando el conflicto ontológico por la construcción de la represa hidroeléctrica Miguel Alemán entre los años 1949 y 1955 que desplazó entre 20 000 y 80 000 mazatecos, Valdés se concentra en la historia del conflicto desatado por los espeleólogos con la exploración de los sistemas cavernarios de la región. Las expediciones espeleológicas iniciadas en 1965 por científicos estadounidenses y más recientemente por espeleólogos aficionados, hacen parte de una larga historia de conflicto, pues los pueblos mazatecos se resisten a esas expediciones porque en las cuevas, al igual que en los cerros sagrados, habitan potencias guardianas, entre las que sobresalen las personas *chikon*.

Y es que para los mazatecos existen otros mundos donde se encuentran dueños de los territorios subterráneos que son fundamentales para la Madre Tierra y a quienes se les debe pedir permiso para emprender cualquier acción en los sótanos. Los *chikon* son personas con conciencia y lenguaje que viven en comunidad, pero en otra dimensión, con quienes los pueblos establecen una política ritual con el fin de mantener relaciones de reciprocidad para sanar enfermos, reparar algún componente de la Madre Tierra, obtener buenas cosechas y construir acuerdos de respeto mutuo de los límites para evitar conflictos entre los mundos. Las cuevas para la ontología mazateca son entidades políticas-cosmológicas en la trama de relaciones entre las distintas personas del territorio, lo que discrepa con el mundo de los espeleólogos, para quienes las cuevas son entidades naturales que proveen conocimiento científico y recursos económicos. El conflicto ontológico descrito por Valdés es un conflicto en el que está en disputa “el ser de las cuevas”. Mientras que para los científicos el “misticismo” y las “antiguas creencias indígenas” no pueden oponerse a sus exploraciones y al avance científico —ni la premisa subyacente de que ellos son los únicos representantes válidos para decir la verdad sobre “lo que existe en los sótanos”—, para los pueblos mazatecos no es posible permitirles la entrada, pues los investigadores y los espeleólogos turistas no entienden la sacralidad que para ellos tienen las cuevas, ni los límites que deben respetarse con el mundo *chikon*.

Una *ontología política* basada en el encuentro entre mundos —concluye el capítulo— se vería mutuamente beneficiada si los pueblos reconocieran los saberes provistos por las ciencias espeleológicas para fortalecer las resistencias frente a los efectos destructivos que el desarrollo capitalista genera en los ecosistemas, acuíferos y poblaciones locales. Sin embargo, también valdría la pena preguntarse cómo la ciencia y el mundo de los modernos se podría enriquecer si tomara en serio el conocimiento en torno a los *chikon* e incluyeran a los *chijine* como mediadores cosmopolíticos. ¿Qué podría ganar el saber, ante todo la sabiduría, si existiera una apertura al diálogo y al respeto ante seres distintos y a otros cosmos? ¿Qué se estará perdiendo desde la ciencia al suprimir la voz política de personas no humanas y cómo se podría dialogar desde la experiencia de los viajes que hacen los *chijine* para encontrarse con otros mundos mediante la reciprocidad, el don y el diálogo? El texto de Federico Valdés es una maravillosa apertura para pensar la otredad desde diferentes lugares de enunciación, a partir de un diálogo epistémico y ontológico capaz de activar políticamente la ontología relacional de la persona mazateca hecha entre cerros, peñascos, cuevas, manantiales, bosques, selvas, milpas y pueblos.

El segundo caso expuesto está escrito por Romina Martínez Velarde y Mariana Borja Hernández, quienes realizaron una investigación etnográfica en la Sierra de las Minas, Departamento de Baja Verapaz, Guatemala, entre los años 2016 y 2018. Su capítulo “Defender la vida en *komonil*: conflictos ontológicos y comunidades ontológicas en resistencia del pueblo maya *poqomchi’-q’eqchi’*”, describe la lucha que libran estos pueblos frente a la amenaza de dos proyectos hidroeléctricos y la declaratoria de parte de su territorio como áreas naturales protegidas, en contravía de sus prácticas ancestrales. Lo que está en juego con estas intervenciones desarrollistas, aseguran Martínez y Borja, es toda una relación entre los distintos componentes del territorio y la posibilidad de mantener sus ontologías relacionales además de la vida en comunidad —*komonil*. Más que disputas por recursos y su dimensión distributiva, lo defendido por los pueblos *poqomchi’-q’eqchi’* es una manera de “comprender, articular y vivir realidades” en torno a una “CosmoExistencia” que parte del principio de que todo lo existente tiene vida, por tanto, aquello puesto en riesgo con las intervenciones del mundo moderno son “nuestros otras y otros nosotros”; el *sutam* (territorio) entendido de forma amplia, que incluye cerros, valles y ríos, en donde habitan otras entidades anímicas dueñas de estos espacios como como lo son los *choles* y el *tzuultaq’a*.

El *tzuultaq’a* es el corazón de la tierra, con la que debe mantenerse un trato basado en el don y la reciprocidad; es a quien debe pedírsele permiso, ofrendarse y rendirse rituales antes de realizar alguna actividad o pedir algo a cambio: no sólo para obtener buenas cosechas, tener buena caza o el bienestar de algún miembro de la comunidad, sino también para hacer daño a otros pues el *tzuultaq’a* no representa ninguna bondad pura y bien puede hacer favores de cualquier tipo, enojarse y castigar ante alguna falta. Lo que las autoras muestran en este capítulo es un conflicto entre esta realidad distinta y el mundo moderno con su concepción antropocéntrica y utilitarista de la gestión territorial del Estado y sus programas de conservación biologicista, asociados a los enormes proyectos de inversión energéticos, los monocultivos a gran escala, la minería y la extracción de madera. No son recursos naturales el objeto de la disputa —sostienen Martínez y Borja—, sino un modo de existencia: la posibilidad de mantener mundos diferentes y la continuidad de todo aquello que da vida. La *ontología política* defendida por estos pueblos es por una afirmación de su alteridad, que comprende la vida comunitaria en una interrelación transhumana “representada principalmente, pero no de modo exclusivo, en la figura del *Tzuultaq’a* y la Sagrada Tierra”. Corresponde a

realidades relacionales en la que hay mundos en donde “existe una codependencia y una reciprocidad entre los entes que conforman la *“comunidad ontológica”*”.

El tercer caso empírico presentado se intitula *“Yib’anbke’inal*. Mundo de la vida a la chuj”: un verdadero poema dedicado a la amistad con el pueblo Chuj. Fernando Limón plasma en este escrito 30 años de complicidad con esta comunidad fracturada por los límites políticos administrativos de México y Guatemala. El argumento de Limón en este bellissimo trabajo consiste en que el *conflicto ontológico* tiene la dimensión oscura de la negación ontológica y la colonialidad del ser, pero además tiene otra cara: la oposición de esa negación histórica conduce a la afirmación de la diferencia radical, al aprendizaje de otras epistemes y la aceptación de ontologías distintas. Sin embargo, el logro de una interculturalidad crítica y decolonial no puede prescindir del *conflicto ontológico*. Pero no un conflicto pensado como alienación y homogenización, sino un conflicto que nos permita ganar en el rico encuentro entre diferentes, en la posibilidad de que los horizontes ontológicos en contacto se enriquezcan mutuamente. Una pugna que más que rechazarse, se abraza, pues, justamente, lo que no ha existido hasta hoy es la posibilidad de que el conflicto exista, que las diferencias hagan contrastar sus formas de entender aquello que “hay”.

¿Y qué es aquello que hay para el pueblo Chuj? Fernando Limón nos adentra al universo de la sabiduría del mundo de vida *yib’anbke’inal*. Un mundo para el que todo *es*. El tiempo, la enfermedad, el calor, el agua, el viento, *son*; cada entidad tiene su respectivo modo, sus cualidades específicas, su propia forma de *ser*. Nada es inerte. Una enfermedad *es*, el tiempo *es* y en cuanto *son* podemos entrar en diálogo con estos seres. Pero, ¿cuál es el criterio para hacer este diálogo entre mundos? El respeto, el *Emnakil*. Porque para el pueblo Chuj “el irrespeto es una verdadera afrenta ontológica”. *Emnakil*, nos dice Limón, “pone de manifiesto este hecho: se cohabita en un mismo nivel ontológico con el día y con la enfermedad”, con cada *entidad-ser*. Vivir de acuerdo con el “respeto” es saber vivir allí, es habitar el territorio, porque es el territorio el lugar donde se reproduce la vida en comunidad. Pero para ello es necesaria la memoria, *Kona’anb’il koti* “nuestro recuerdo-experiencia” y los conocimientos *Jelanil* el “conocimiento-palabra”.

¿Cuánto podríamos enriquecer nuestro propio horizonte si supiésemos abrirnos al mundo *yib’anbke’inal*, a su maravillosa concepción ontológica de que todo *es*, incluso lo inmaterial, y a su comprensión del ser y el estar basada en el respeto a cada entidad? Para Limón es factible la conmensurabilidad entre mundos distin-

tos, es posible la interculturalidad “expuesta como fruto positivo de un conflicto ontológico”. “La clave, para que así sea, no puede encontrarse en ningún otro lado que no sea en la amistad”. “No hay de otra”, concluye el autor.

El libro finaliza con un erudito capítulo de análisis filosófico antropológico escrito por el etnólogo Alberto Vallejo, quien cuenta con una larga trayectoria investigando sobre *navalismo* maya en Guatemala y México. Su ensayo es, en gran medida, resultado del trabajo realizado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) cuando dirigió el proyecto de investigación formativa Antropología Cognitiva, dentro del cual también desarrolló su investigación Federico Valdez. Su aporte titulado “El *arte del naval*: apuntes sobre máscaras y ontología maya” debe leerse desde la apuesta por una ontología política radical en clave mesoamericanista. Una invitación a retomar la civilización mesoamericana como la riqueza más grande de los pueblos de esta región del planeta para emprender un proyecto profundo de reconstitución de los territorios. El propósito de Vallejo es problematizar la compleja noción de persona en la civilización maya tomando como base el *naval*, las máscaras y los calendarios para pensar la continuidad de este mundo relacional en los pueblos mesoamericanos contemporáneos. El proyecto de *ontología política* del autor en este escrito es el de pensar la persona *naválica* como un personaje en el gran teatro cósmico, en el que participan otros personajes misteriosos que en sus encuentros constituyen seres, habitando todas dimensiones diferentes, enigmáticas, pero interconectadas.

Para sustentar su tesis, Vallejo se vale de cuatro experiencias etnográficas en las que documenta cómo el *ser* mesoamericano se compone de un complejo proceso de ciclos, transformaciones y enmascaramientos. El autor inicia su recorrido con dos *navales* cristianos documentados en San Andrés Larrainzar en los altos de Chiapas con pueblos tsotsiles, y en Santiago de Atitlán, Guatemala, con mayas *tx’utujiles*. Mediante estos dos casos Vallejo muestra la política *navalística* de los pueblos y el sueño como el arte de entrar y dialogar con los otros mundos. Continúa con el carnaval de los *ch’oles* de Tila y un fantástico relato sobre un joven enfermo cuyo *ch’ujjel* —su energía vital o la potencia de vida— tuvo que rescatarse por un médico tradicional durante un viaje por diversos dimensionales. El texto termina con el caso de los Médicos Descalzos *k’iche’* en Guatemala, quienes desarrollan un método terapéutico para tratar enfermedades psíquicas usando como base el calendario *chol’al q’ij*. En todos estos relatos se muestra múltiples aspectos ocultos, enmascarados, que revelan la ontología mesoamericana, su sistema

ontológico político y su complejo entendimiento de la personalidad psíquica en simetría con el cosmos.

Para finalizar esta introducción quisiera hacer una aclaración. A pesar de la manera cómo están presentados los capítulos, no quisiéramos dejar una impresión maniquea en donde hay una civilización moderna, mala y depredadora, *versus* otra civilización mesoamericana, buena y ecologista. Las cosas son bastante más complicadas. Del lado moderno existe una creciente conciencia crítica de la ontología heredada y muchos esfuerzos para arreglárselas con los símbolos occidentales, mientras que del lado de los pueblos originarios, no son infrecuentes relaciones depredadoras y actos permeados por la codicia de este sistema o por las marcas de poder después de tantos años de ocupación ontológica. Todos, de distinta manera, somos víctimas de la historia de la colonización y el capitalismo y cada pueblo no puede hacer otra cosa que hacerse cargo de ello con los recursos ontológicos a mano. En el fondo esto es lo que llamamos una *ontología política*: una apuesta política colectiva, que en medio de la tierra arrasada por el capital indolente, sepa buscar cómo resolverse a pesar de este conflicto entre afectos.

Así que, felizmente tenemos una posibilidad valiosa y todavía inexplorada por nuestros egos y ensimismamientos: crear una voluntad capaz de tejer muchas *ontologías políticas* fundadas en la riqueza de cada mundo cuyo horizonte de sentido se abra generosa y amistosamente a otros mundos —incluidos los extrahumanos— y de ese modo, sabernos dichosos de morar en un plurimundo. El primer paso es reconocer que habitamos en un mundo entre otros mundos y que ella es la mayor riqueza que tenemos para salir de la actual situación de catástrofe. Pero esos mundos no necesariamente tendrán que vivir armónicamente. Hay que aceptar que el encuentro con el distinto también está lleno de contradicciones y desacuerdos. Sin embargo, esos desencuentros tienen la capacidad de hacer cuestionar nuestras certezas, nuestras verdades incontrovertibles, nuestras creencias y dogmas. No se trata de superar el *conflicto ontológico* para disolverlo en una totalidad omnicompreensiva, sino de aceptar el conflicto en lugar de negarlo y redirigirlo, con hospitalidad y creatividad, hacia fines más éticos con la vida.

Bibliografía

Ayres, Clarence Edwin

1962 *The theory of economic progress: a study of the fundamentals of economic development and cultural change*. Schocke Books. Nueva York.

Blaser, Mario

2009 The political ontology of a sustainable hunting program. *American Anthropologist*, 111 (1): 10-20.

2010 *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Duke University Press. Durham.

2014 Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54 (5): 547-568.

De la Cadena, Marisol

2010 Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.

2015 *Earth beings: provincializing nature and the human through andean worlds*. Duke University Press. Durham.

De Sepúlveda, Gines

1996 *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica. México.

Escobar, Arturo

2010 Latin America at a crossroads: alternative modernizations, post-liberalism or post-development? *Cultural studies*, 24 (1): 1-65.

2011 *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*, 1. Princeton University Press. Nueva Jersey.

2014 Sentipensar con la tierra, en *Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA. Medellín.

2018 *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/ Afro/ Latino-América*. Ediciones desde Abajo. Bogotá.

2019 *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Editorial Universidad del Cauca. Colombia.

Esteva, Gustavo

- 2016 La casa común empieza con el techo común, en *Con ojos bien abiertos: ante el despojo, rehabilitemos lo común (un encuentro de colectivos a propósito de Iván Illich)*. Universidad de Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Guadalajara.

Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR)

- 2020 *Proyecto Tren Maya, Fase I*. Fondo Nacional de Fomento al Turismo, Gobierno de México. México.

Giraldo, Omar Felipe

- 2014 *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. Editorial Itaca. México.

Hard, Michael y Toni Negri

- 2004 *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Debate. Barcelona.

Harvey, David

- 2004 *El nuevo imperialismo*. Ediciones Akal. Barcelona.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter y Enrique Leff

- 2015 Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35 (1): 65-88.

Quijano, Aníbal

- 2000 Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales. *Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. Buenos Aires.

MODERNOS, DEMASIADO MODERNOS: CONFLICTOS ONTOLÓGICOS Y DESENCUENTROS DE PROPORCIÓN

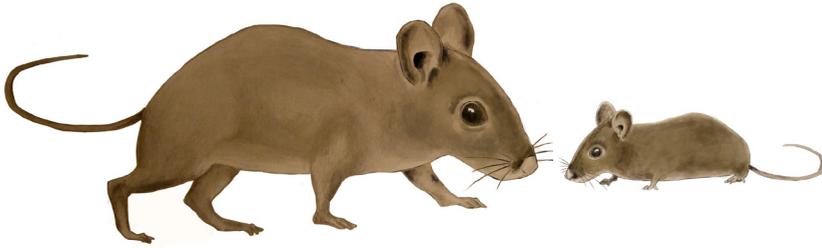
Omar Felipe Giraldo

*D*esproporción es la palabra más atinada que encuentro para definir la ontología que surge de la forma de habitar en una civilización gigantesca.

¿Pero, qué es la *desproporción*? Respuesta: algo se encuentra desproporcionado, cuando ha pasado sus límites dimensionales; cuando ha perdido cierto tamaño adecuado, aseguraría Iván Illich [1997]. Estar proporcionado, por el contrario, es “mantenerse a la medida”, conservando el tamaño por debajo de los límites y guardando así la relación armónica entre sus partes.

Primera imagen, el ratón gigante. Los estudios de morfología animal llevados a cabo por D’Arcy Thompson y John Burdon Haldane —nos recuerda el mismo Illich [1997]— permitieron concluir que la proporción de un animal depende de la correlación entre la forma y el tamaño. Haldane, por ejemplo, mostró que la forma que conocemos de los ratones —patas pequeñas y cuerpo compacto— sólo puede existir dentro de ciertos límites dimensionales. Si el ratón creciera más allá de su propio límite —unos 30 cm—, necesitaría piernas de un tamaño fuera de la

proporción que identificamos adecuada para que ese ratón pueda desplazarse. En otras palabras, si se diera la posibilidad de que un ratón creciera hasta alcanzar unos 80 cm, adquiriría un aspecto más parecido al de un tepescuince con cola larga, con lo cual habría perdido la proporción y la figura propia de su género.



Mi tesis es la siguiente: a nuestra civilización occidental moderna e industrial le ocurre algo semejante de lo que pasa con ese ratón gigante imaginario: ha alcanzado tal enormidad y tal grado de desproporción entre su tamaño y su forma, que ha terminado por *desproporcionar* la percepción que tienen sus habitantes de sí mismos.

Segunda imagen, el oficinista. Pensemos en la vida de un oficinista anónimo, de la clase media educada que habita las capitales de una ciudad también anónima, y hagamos el ejercicio de ponernos en su propio pellejo en un día de su rutina cotidiana.

Primera divagación:

– Me levanto en la mañana con la alarma del *smartphone*... ¿Sé acaso algo de cómo se fabrica un aparato de estos?, ¿cuáles son los elementos requeridos para su elaboración?, ¿de dónde y cómo fueron extraídos?, ¿cuáles fueron las relaciones globales de explotación de la tierra y el trabajo para que ese artefacto técnico esté ahora en mis manos?

Segunda divagación:

–Voy al baño para hacer mis necesidades. ¿Cuál es el destino de mi mierda cuando desaparece de mi vista al accionar la palanca?, ¿qué sé del sistema de tubería

del departamento —que pago a cuotas en un banco— y del sistema de tuberías del edificio, del alcantarillado y de los ríos a donde llega toda la mierda reunida de la ciudad?

– Entro a la ducha a bañarme, sólo falta abrir el grifo, voltear el envase de champú y aplastar la pasta de dientes —ambos que compré el fin de semana en el supermercado. Salgo del baño y me visto con la ropa que también compré en una tienda del centro comercial; después voy a buscar comida en el refrigerador —refrigerador que pago a cuotas con mi tarjeta de crédito y alimentos industrializados que compré el mismo fin de semana en el mismo supermercado.

Tercera divagación:

– ¿Cuál es el origen del agua que llega a mi hogar?, ¿qué sé de cremas dentales y de champús, de la contaminación de las industrias textiles, de los materiales con los que se hacen los refrigeradores o de los alimentos y sus formas de producción, embalaje y distribución?, ¿qué sé del destino de los envases y plásticos que tiro en el bote y que recoge dos veces a la semana el camión de la basura que pasa a la puerta del edificio?, ¿qué sé de las huellas ecológicas dejadas por todos estos productos?, ¿sé qué es una huella ecológica?, ¿me importa?

– Salgo a buscar mi carro —que también pago a plazos—, en el que duraré una hora por el tráfico producido por mi propio auto y el de millones que siguen rutinas similares. Durante el trayecto tengo que hacer una parada técnica para alimentar mi coche en una estación de gasolina. Por fin llego a un edificio de acero y vidrio de 40 pisos, donde trabajo durante 10 horas al frente de un ordenador, para pagar todos los compromisos que he adquirido. Al final de la jornada regreso a mi departamento, pero antes tengo que atravesar una ciudad totalmente iluminada y atiborrada de autos conducidos por gente neurótica.

Cuarta divagación:

–¿Concibo un mundo donde todo no sea más urbano, más industrial, con edificios cada vez más altos, más iluminada en sus noches, con segundos pisos viales y autos cada vez mejor equipados para soportar las avenidas cada vez más congestionadas?

¡Falsas divagaciones!: En realidad, en la *ontología de la vida cotidiana* de aquel oficinista hay un desinterés respecto al origen y funcionamiento de los artefactos

técnicos utilizados, de la ropa vestida, de los alimentos consumidos. No existe cuestionamiento mayor sobre sus expectativas de futuro: el mundo será siempre más tecnificado, más urbanizado, más poblado: “todo será más de todo”.

FIN
DE LAS DIVAGACIONES

Lo anterior es lo que llamamos preliminarmente ontología, ¿quién soy?: una narrativa sobre lo que es el mundo y lo que somos, narrativa que hacemos nosotros sobre nosotros mismos [Escobar 2016]. Pero también una ontología de la vida cotidiana es una ausencia de narrativa y de reflexión sobre lo que soy y lo que hago.

¿Y qué hago?, o mejor ¿qué no hago? —la pregunta que nunca me hecho—: Aquel oficinista, como la mayoría de los habitantes urbanos, no ha construido los aparatos que usa, ni los productos de aseo que consume, ni el departamento donde vive, ni el auto que conduce, ni teje la ropa que usa, ni cultiva los alimentos que consume. Basta, como dice Jean Robert [2013], que consiga algún empleo asalariado que le permita comprar todo lo que no saber hacer. El problema es que lo que no saber es... casi todo. Afortunadamente para él, la civilización le permite desconocer cómo producir o buscar su alimento, cómo hacer un refugio, cómo solventar los avatares de la vida por su propia cuenta. Es suficiente retirar cada 15 días el dinero de la quincena en un cajero automático para comprar su comida, pagar su departamento, la factura del agua que bebe, la energía que requiere para cocinar, el servicio de basura y el alcantarillado que se encargará de evitarle la molestia de arreglárselas con sus propios excrementos.

Primera consecuencia de la desproporción de un mundo gigantesco: la desconexión.

Dejar que lo esencial sea hecho por otros es para muchos una maravillosa comodidad de la vida moderna. Sin embargo, ha desconectado a la mayoría de las personas urbanas de la relación directa con los elementos y los seres del mundo, incluso de la relación con su propio cuerpo. Nuestro oficinista no tiene que ir a buscar leña al bosque para cocinar sus alimentos y calentar su casa; no tiene que compostar los residuos de la cocina para usarlos luego como abono para nutrir su huerto; no tiene que cosechar el agua lluvia que usará para bañarse o beber; ni tendrá que ir al pozo o al ojo de agua. Todas estas actividades que, antaño, enlazaban

a sus ancestros a los ciclos de la naturaleza y a la inmediatez del propio cuerpo han sido proscritas de la vida cotidiana. Pero ello tiene varias consecuencias:

La primera es que este mundo gigantesco, que no conoce límites, que no hace sino crecer, tiene como correlato la desconexión: el des-anclaje entre lo que efectivamente se hace y los ciclos y ritmos de la reproducción de la vida. La desproporción de este mundo urbanizado hace una fractura entre nuestra cotidianidad y los territorios donde provienen los elementos de los que nos servimos para vivir.

La desproporción, que describimos al inicio, es una pérdida de armonía que ocurre cuando se rebasan ciertos límites dimensionales: megalópolis hipertróficas que desfiguran otros lugares; que crecen parasitando otro espacio. Y en los tiempos de los muros, además, el crecimiento es también el crecimiento del muro entre la ciudad y el campo, creando aún mayor distancia, mayor separación. ¿La naturaleza? es exterioridad, está allá afuera, más allá del muro de la ciudad.

—Este fin de semana vamos a visitar *la naturaleza* —promete una madre a sus dos hijos durante el trayecto a la escuela.

—Nos encanta que podamos tener contacto con *la naturaleza* —responde uno de sus hijos—, mientras mira el semáforo e imagina el bosque.

Segunda consecuencia: La desproporción entre la acción y sus efectos.

A Günther Anders debemos el análisis de la desproporción entre la facultad de percepción y la capacidad de fabricación. El argumento de Anders [2001] es el siguiente: los seres humanos nos hemos convertido en “criaturas de un mundo tecnificado”. Ese mundo, “aunque inventado y edificado por nosotros mismos”, ha alcanzado tal tamaño y tal complejidad; sus estructuras son tan demasiado grandes, que ya no podemos comprender los efectos que ocurren como resultado de nuestra acción y menos percibir los procesos en su conjunto y lo que está en juego en ellos. Subraya este filósofo que “cuanto más trepidante es el ritmo del progreso, cuanto mayores son los efectos de nuestra producción y más compleja la estructura de nuestros aparatos, tanto más rápidamente pierden nuestra representación y nuestra percepción la fuerza de avanzar al mismo ritmo” [Anders 2001: 30].

Anders asegura que una vez la estructura crece y se pasa cierto umbral, ya no podemos hacernos una idea de lo que hacemos con nuestras acciones. En un mundo tan globalizado, como en el efecto mariposa, llegamos a producir conse-

cuencias desmesuradas con acciones insignificantes. El oficinista usa el celular para despertarse, usa un auto, consume gasolina, compra alimentos empaquetados en el supermercado y prende las luces en la noche. Nada de ello criminal. Pero al mismo tiempo, inocentemente, también empieza a formar parte del engranaje del coltán —y la guerra en el Congo— y de la destrucción por la megaminería, la que hacen las hidroeléctricas, y se hace parte de la contaminación creada por los fertilizantes, de la deforestación para plantar monocultivos, del calentamiento global usado por el sistema de fabricación y la distribución de las mercancías que adquiere para su uso cotidiano. Nadie, en realidad nadie, puede imaginarse los efectos colaterales que producen acciones insignificantes al habitar en una civilización industrial tan extremadamente compleja, en donde todo está ligado entre sí, por caminos tan imprevisibles [Fernández-Liria 2009]:

—Bueno, y entonces ¿qué es lo que haces?

—Yo trabajo en el área contable en una subdivisión de una empresa del sector minero-energético, ¿y tú?

—Me encargo del área de cárnicos en una planta procesadora, ¿y tú?

—Apenas acabo de conseguir trabajo en una maquila automotriz.

Cada una de estas personas perdió la relación directa con su trabajo y seguramente trabajan para algo que personalmente no les interesa más que como medio para devengar un sueldo. A decir verdad no están interesados en absoluto por el efecto último de su trabajo, ni de su efecto final sobre la tierra. Están abocados a interesarse en su oficio especializado, en la fecha de vencimiento para pagar sus cuentas, en la colegiatura de sus hijos y en ir al supermercado para mantener el refrigerador lleno. ¿Son acaso cómplices de la monstruosidad de una civilización que se consume a sí misma? Sí y no. Son cómplices inocentes porque no se dan cuenta; aun así, colaboran en lo monstruoso.

Este mundo capitalista e industrial ha llegado a crecer tanto que ha fracturado la relación con la tierra, con los procesos cíclicos de la vida, con sus ritmos, con sus pausas, sus silencios, con la participación de nuestras propias acciones en ese ciclo vital. Ya no somos capaces de sentirnos hijos de la tierra, de sabernos su emergencia. Y entonces digo:

—La naturaleza está allá afuera, prestando servicios ambientales, ofreciendo sus recursos; yo acá, en la ciudad, desinteresado del proceso global en su conjunto, prestando cuidado sólo al universo de mercancías que pone ante mis ojos el mismo sistema.

La globalización engulle y crece abarcándolo todo o casi todo. Y *desproporciona*, es decir, nos roba el sentido de la proporción, el sentido de lo adecuado para un lugar, la correcta relación entre los componentes de un sistema. Nos arrebató el sentido de “la medida justa”, de “la armonía que brilla de las proporciones apropiadas” [Illich 1997]. Nos ha arrojado a un mundo en el que ya no podemos sentir la sensación de acabamiento, de conclusión, de que nuestro trabajo inicia y termina [Han 2016] lo que ha significado perder la relación con las proporciones que se derivan de nuestros sentidos, pues el fruto de nuestro trabajo ya no lo podemos ver, tocar y sentir [Giraldo *et al.* 2020]. Hemos sido abstraídos e incorporados en los descomunales procesos de la división social del trabajo; volviéndonos minúsculos subsistemas de un sistema que se ha tornado *demasiado* para nosotros.

Tercera imagen, la desproporción entre el taller, el templo y el hogar.

Otro proceso de la desproporción ontológica es el alejamiento entre estos tres espacios, según la fórmula del escritor William Ospina [2018]. Se trata de una disociación histórica, en la que ni el taller —el lugar del hacer—, ni el templo —el espacio del sacralizar— están en el lugar del habitar entremezclándose y que ha sido remplazado por departamentos de 40m² que son a su vez terminales de las fábricas y las plazas comerciales. Ospina recuerda una frase de Picasso cuando observaba: “Para mí una casa es un taller o no es nada”, con lo cual, el pintor —según Ospina— nos está alertando que el “habitar no puede estar divorciado del hacer y del crear” [Ospina 2018: 194].

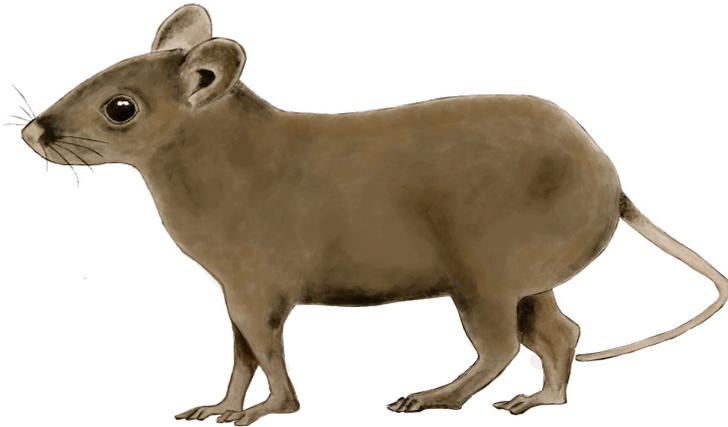
El argumento que estamos siguiendo es que una de las características fundamentales de nuestra ontología consiste en que ya no necesitamos saber cómo producir nuestra comida, nuestro atuendo, las herramientas ni nuestra casa. Metafóricamente hablando ya no somos artesanos, es decir, personas que empiezan y culminan su producto. La división social del trabajo ha traspasado desde hace mucho los límites, haciendo, como dice Anders [2001], que con la desmesurada mediación de nuestros procesos de trabajo quedemos condenados a realizar muy

pequeños segmentos del proceso global de producción y consumo, compuesto por miles de fases.

Lo que uso no ha sido diseñado aquí, no ha sido hecho por mí, no ha sido hecho con materiales de acá. Ya no puedo ubicar los territorios de donde surgieron mis instrumentos, ni pensar en los procesos de trabajo necesarios, pues ellos son globales, son de otro espacio, son de otro tiempo. Pero lo que hago en mi trabajo tampoco es para mí, no comienza y culmina en mi taller, está hecho para otro lugar y para otro tiempo. Vivimos en una desproporción no sólo del tiempo y el espacio, sino una desproporción entre el trabajo de la cabeza y el trabajo de las manos, expresada en el dramático hecho en que ya no podemos fabricar lo que requerimos, que ni siquiera tenemos ya la facultad para reparar los elementos y las herramientas que se nos dañan.

—¡El ratón crece, mamá! tiene ya cerca de un metro de grande.

—Es cierto —contesta la madre— ahora parece un chigüiro.



Otro desanclaje ontológico ha sido la división del hogar y el templo. No porque cada hogar necesite un templo —aunque bien que hace falta—, sino en el sentido de la escisión entre la divinidad y el lugar habitado. La desacralización del mundo, hace parte del afán de construir un mundo puramente humano, que ha expulsado los dioses del hogar, creando un exceso de veneración a la razón, a la vez, de una total ausencia del sentido de lo sagrado y lo divino [Ospina 2018].

El sentido del habitar, del crear y del sacralizar ha sido escindido, si es que el último aún existe en este mundo secularizado, en donde los templos se han vuelto también mercancía. En estas monstruosidades del desarrollo y el progreso, los dioses han huido, o mejor, los hemos desterrado. Ya no hay dioses, no hay invocación, ya no podemos estar ante su presencia, que es la presencia misma de la tierra. Estamos solos ante un mundo poblado de objetos mudos y hemos perdido la facultad de ser tocados en la emoción y el corazón, por el contacto con los seres del mundo y el sentido de pertenencia con el lugar habitado.

Pues bien, creo que en esa desproporción entre el taller, el templo y el hogar de la vida urbano-industrial y el desencuentro con esta proporcionalidad entre estos tres elementos, aún no perdida, de muchos pueblos, está, en parte, la clave para entender los conflictos ontológicos de nuestro tiempo.

Desajustes prometeicos.

A las 11:00 am, en el piso 34 del edificio de cristal, comienza una junta para estudiar el nuevo proyecto de inversión de la compañía. Grandes posibilidades de expansión de la empresa, con lo cual —se dicen— podrán crear cientos de empleos nuevos en un lugar empobrecido.

—Sólo falta hacer un buen seguimiento al estudio de impacto ambiental y las ventajas de la inversión serán considerables.

Todos asienten al unísono.

El trabajo de ellos, rutinario —volverán a sus casas en unas horas y jugarán con sus hijos en la noche y les ayudarán a hacer la tarea—; pacífico —no tendrán más arma que su tableta electrónica— y bienintencionado —en realidad, creen, de eso no cabe duda, que están ayudando a hacer un mundo mejor. Meses después, cuando el primer buldócer llegue al territorio-objeto de la inversión, la decisión de esa mañana, empezará a traducirse en dolor para una comunidad: se irá convirtiendo en mutilación de la montaña, contaminación del río, migración de los jóvenes para emplearse como jornaleros en plantaciones agroindustriales.

Y entre los dos mundos: el abismo.

¿Habrá que exculpar a quienes estuvieron en esa reunión decidiendo sobre la ejecución de un proyecto? No. Son responsables directos del dolor y la devas-

tación en un territorio que no es el de ellos y del que se sirven para continuar sus vidas, mientras acumulan ceros en sus cuentas. Sin embargo, el problema es más de fondo: reviste un carácter ontológico, como resultado de un trasfondo cultural, de una narrativa, de la cual son, esencialmente, inconscientes. Su acción es tan sólo un síntoma de una desconexión previa de la que no se han dado y probablemente, nunca se darán cuenta. No sabrán jamás que existen otros mundos.

—¿Cómo así? —pregunta el ingeniero— ¿Y es que hay otros mundos?

La teleología de lo descomunal.

¿Cómo ha sido criado el ingeniero? Ha sido educado en *un mundo* donde no se pone en duda la idea que los individuos toman sus decisiones de acuerdo con lo más deseable para sí mismos y en aquella convicción que lo mejor para sí es lo más deseable para el conjunto de la sociedad.

¿Y cuál es el deseo de todos entonces? Aumentar su felicidad personal, haciendo lo que se quiere con el ejercicio de sus propias capacidades.

¿Y cuáles son las reglas para que la gente se comporte de acuerdo con este plan? Criar en la maniaca obsesión de la expansión.

El ingeniero fue educado en la frenética pulsión de convertir lo pequeño en grande. Hacer máquinas más eficientes, con mayor rendimiento, con mejores funciones, haciendo crecer la inversión de las corporaciones. En últimas: ha sido criado, como dice Sloterdijk [1994], en la pedagogía de lo grande, en la megalopatía, en el gusto por lo hipertrófico, lo sobredimensionado y fuera de proporción. Ha sido encantando en habitar lo grande, lo colosal, lo faraónico, repitiendo sistemáticamente la rutina de lo grande, siguiendo sus rutinas, sus reglas, sus protocolos, sus necesidades, sus imaginarios. Ha sido, continúa Sloterdijk, entrenado para habitar en la gran escala, en una ejercitación megaloadictiva, por la cual no puede concebirse que algo no pueda existir si no transita de la pequeña escala a lo enorme, a lo descomunal, al gran formato.

¿Su mundo? Él está convencido de que este mundo es *el* mundo. Un mundo que ha creado su propio clima, un envoltorio técnico que lo inmuniza de “la naturaleza”. El ingeniero pasará de un aeropuerto al otro, de un clima acondicionado a otro, de un hotel al otro, por atmósferas que, aunque en latitudes distintas, en lo esencial se mantendrán siempre idénticas. Estará en un mundo protegido por cúpulas que lo aíslan de lo externo, desarrollará su existencia en un caparazón

artificial, en ciudades diseñadas para la circulación de mercancías, en ausencia del contacto con los ciclos de la tierra, envuelto en una hinchazón técnica. Un mundo circundante que lo ha criado según sus propias normas, de acuerdo con un código específico que dio significado a sus deseos —no los suyos— y proporcionó la certeza de que habita en un lugar hecho de utensilios que pueden manipularse a su entera voluntad.

Otros mundos.

Lejos de la gran ciudad, la oscuridad invade la noche y desde el suelo la vía láctea se confunde con las luciérnagas parpadeantes que aparecen junto al ensordecedor cantar de las chicharras que sonorizan el bosque. Entre los matorrales se atisba una pequeña casa de madera entechada con palma. Al costado de la casa, una milpa, al frente de la milpa un gallinero y no muy lejos del gallinero un huerto. La familia habitante de esa casa, se levantará a las cinco de la mañana con el grito del gallo. Sus seis integrantes moran en un mundo distinto del ingeniero y no porque sea un mundo de otro planeta, sino porque la vida cotidiana acontece de manera diferente. Es una vida que tiene lugar, con raíces profundas que atan al territorio, pero no por una dotación moral de mayor valor, sino porque la vida vernácula es la vida del contacto directo con la tierra y la relación directa con el propio cuerpo. Para esa familia, si se tiene hambre se deben cultivar, criar o cazar los alimentos; si se siente frío hay que ir al bosque a buscar leña o si se siente sed toca ir al río o al pozo.

Se trata de un mundo distinto porque estas personas hasta la llegada del bulldócer no habían sido separadas de su propia capacidad de autoprovisión, ni privadas de la confianza en su propio juicio sensible de lo que es bueno y correcto para el lugar. El día que transcurrirá luego de esa noche podrá narrarse siempre atado al lugar y a la comunidad. Una vida que es imposible de contar, si no se hace desde el territorio, el mundo propio y el interactuar cotidiano en ámbitos comunitarios de pequeña dimensión. Una autocomprensión familiar y comunitaria siempre en relación con los animales, el suelo, las fuentes de agua, el cultivo y el monte; conectadas estrechamente con otros tipos de mundos donde habitan potencias guardianas de los lugares sagrados, con las cuales se hace comunicación por medio de ceremonias, rituales y ofrendas.

Son otros mundos que han criado a sus miembros bajo el principio de la suficiencia, por la capacidad de producir sólo aquello que se considera suficiente para vivir, sin tendencias megalomaniacas de maximizar la producción. Un mundo que conserva el arte de estar encantado en la pequeña escala, en la fascinación de órdenes proporcionales que mantienen, como descubrió Chayanov [1974], balanceada la carga de trabajo disponible en la unidad doméstica y el sentido del trabajo pesado y utilidad.

El caracol es acaso el ejemplo más ejemplarizante ofrecido por Illich [2006] para explicar las ventajas de mantenerse en el tamaño apropiado: después de haber añadido, una tras otra, las espirales a su concha —observa el pensador vienes— el caracol interrumpe su actividad; en caso de continuar, una sola espiral más incrementaría 16 veces su peso, lo que significaría que en vez de contribuir a su bienestar, el animal se sobrecargaría de una forma completamente desproporcionada.

Así, como el caracol, existe un buen sentido vernacular de no excederse demasiado, que podría explicarse por el hecho de que el trabajo y la percepción directa de las condiciones del lugar, permiten hacerse una idea de los efectos ambientales de sobrepasarse y las consecuencias corporales de una carga de trabajo mayor de lo que se considera suficiente para atender la reproducción familiar y comunitaria.

Los pueblos vernáculos, limitados a las posibilidades de lo que pueden hacer con su propio cuerpo y las capacidades de regeneración natural de los elementos de los que dependen directamente para vivir, mantienen una proporcionalidad entre tamaño y forma en sus mundos de vida, que no pueden traspasar sin consecuencias inmediatas. Es un acoplamiento encarnado entre crecimiento y capacidad física lo que mantiene su afinado sentido de las proporciones, un sentido totalmente perdido en las formaciones modernas encapsuladas por caparzones artificiales.

Las *ontologías relacionales* tienen que ver con la continuidad entre el cuerpo y el lugar, entre el sí mismo y el vecino, una perspectiva de sí, que a menudo está ligada a otros dimensionales donde habitan otro tipo de seres que también conforman a la persona y al territorio. De ahí, la vida sacralizada de los pueblos vernáculos, esa relación profunda con el cosmos, con los dueños de la montaña y la cueva, con esos otros cuerpos con los cuales se coexiste en el territorio. Esos seres son quienes dan el permiso para arar el suelo, adentrarse en la selva, cortar la leña, pero no de una vez para siempre: es necesario permanecer conectándose, pidiendo per-

miso y pagando a ese algo mayor que va cambiando de nombre. Para los mundos relacionales las fronteras entre lo humano y lo no-humano son sutiles, pues en el territorio habitan vivos y muertos, familias y seres anímicos que dan significado a un lugar en el que habitan multitudes.

Para estos pueblos ha existido una relación indisociable entre el hacer, el ritualizar y el habitar. Una continuidad entre el alimento que se amasa con las manos, la planta que se ve crecer en el huerto y el pollo que se ve correr por debajo de la mesa de la cocina; un vínculo entre cultivar, sanar, dormir, ofrendar, solicitar y agradecer. Es una forma de habitar que busca el respeto para la constante reproducción de la vida, que antepone el bien comunitario al deseo individual y que se basa en una relación directa con los componentes del territorio, con sus entrelazamientos van dando la orientación correcta de lo que conviene al lugar.

El anuncio.

7:00 am. conferencia de prensa. En el salón, adecuado para tal fin, llegan ejecutivos, empresarios, gobernadores, secretarios. Al fondo el presidente de la República se asoma apurado.

—¡Serán noticias buenas para el país! —susurran los periodistas.

Comienza la conferencia.

—Por el bien de todos —asegura el encargado de dar la noticia— hay que invertir en esta región del país para incorporar a la población hoy marginada a la modernidad.

Para algunos el anuncio pasará desapercibido; para otros, encantados con la promesa del desarrollo, la inversión sonará a sus oídos como la esperanza de progreso para una región de pobres; pero para la familia de aquel alejado rincón con respecto a la urbe y para toda la comunidad, ese aviso significará el comienzo de la pesadilla, pero también el inicio de una larga lucha por la defensa del territorio y la vida.

Antagonismos ontológicos.

¿Habrá unos buenos y otros malos en este conflicto? No hay maniqueísmos de ese tipo. Lo que hay, como asegura Mario Blaser [2019] es un desencuentro ontológico: dos entendimientos radicalmente diferentes de lo que está en disputa.

Mientras que para los pobladores de aquella comunidad este territorio es el sostén de la vida, el lugar de los abuelos y abuelas, de las deidades que permiten habitar el lugar, razón por la cual lo que se juega es toda una red de reciprocidades entre difuntos, humanos y personas no humanas, para quienes estuvieron en la conferencia de prensa aquella mañana, el territorio-cosa de la inversión es un espacio colmado de *recursos naturales disponibles* para el progreso y el crecimiento económico.

Y detrás de esa concepción radicalmente distinta del territorio, hay dos comprensiones muy distintas sobre sí mismos. De un lado, para el ingeniero, sus colegas, el presidente y sus secretarios, cada uno de ellos es un sujeto autosuficiente que vive en un mundo conformado por objetos que existen por sí mismos, los cuales se pueden manipular a voluntad gracias a la ciencia y la técnica [Escobar 2016]. Del otro lado, para la familia y la comunidad en conjunto pertenecen a un entramado de relaciones que incluyen seres de distinto tipo, por lo tanto, el espacio habitado es una persona a la que se debe pedir permiso.

En otras palabras: lo que está en conflicto con el proyecto de inversión para una de las partes son simplemente *recursos*, para la otra, hay algo mucho más grande, más importante, que el agravante no entiende.

Banalidad del mal.

¿Cómo es posible que estas personas, comunes de la urbe, apoyen la devastación de un territorio y la de su gente?, ¿el ingeniero estará tan sólo cumpliendo con su trabajo?, ¿serán responsables los empleados de la compañía y todos los consumidores que indirectamente se benefician de la inversión? El desajuste prometeico, hemos dicho, es el responsable de este desajuste ontológico: cada una de las acciones realizadas por los empleados de la compañía, por los funcionarios de gobierno o por los consumidores traen consigo algo horrible para la comunidad, pero que, difícilmente, son condenables por sí mismas. ¿Qué tendrá de criminal trabajar como técnico de sistemas o como encargado de los proveedores en esta misma compañía?, ¿será perverso e inhumano encender la llama de la estufa con el gas domiciliario cuyo origen es el subsuelo de aquel territorio? Sin saberlo, todos ellos desempeñan un pequeño papel en una secuencia mayor que sólo en conjunto puede percibirse como responsable de la devastación.

En el fondo de esta *banalidad del mal* generada por el tamaño gigantesco de la sociedad industrializada y globalizada, está el hecho de que estas personas hayan

desconectado sus sentidos de los modos de producción, distribución y consumo. No pueden verlos, oírlos, escucharlos, olerlos y tocarlos. Para ellos se ha perdido la sensación de finitud. Las cosas, sencillamente, llegan y se pagan, como cuando se abre el grifo, se prende el calentador, se enciende el televisor, se suministra de gasolina el vehículo. No tienen forma de darse cuenta, a través de su propia experiencia sensitiva, que las cosas utilizadas a diario son el efecto de la remoción de la tierra, del saqueo y de la destrucción de los modos de vida de muchísimos pueblos.

Una vida más pequeña en escala, más localizada, da otra sensación, otra consciencia. Regala el sentido común del cuidado. Los pueblos que viven en el territorio sujeto del conflicto habitan en contextos en donde los elementos de la vida están en estrecha relación con sus sentidos, con su propia corporalidad. Su modo de vida cotidiano les permite percibir de forma directa que las cosas pueden perder sus condiciones de existencia. Esta cercanía, este contacto, otorga un sentido perdido para quienes estuvieron en aquella conferencia de prensa: el sentido de que el cuidado, tiene sentido.

Y es que un contexto bien proporcionado hace evidente que se debe cuidar de lo que se necesita; que ello depende a su vez del cuidado de otras cosas y como consecuencia, lo que debe cuidarse no es una cosa, sino una extensa red de relaciones. Los espacios gigantes, desproporcionados, por contraste, roban ese sentido, hacen que la voluntad y las buenas intenciones cotidianas estén separadas de sus graves efectos finales.

El conflicto ontológico aquí acontece en el choque entre dos contextos distintos, que moldean dos formas diferentes de habitantes: la de las personas de la comunidad, quienes aún tienen sus sentidos en estrecha relación con aquello que le es necesario para vivir y la de los urbanitas, quienes han sido desposeídos de su facultad de representación, de su capacidad de percepción de sus acciones sobre el mundo, y que al habitar en contextos de gran formato, en cápsulas artificiales, con su minúsculas acciones, son partícipes de la coedificación del infierno.

El sacrificio.

La ciudad parasitaria que no sabe si no crecer y crecer, expande sus tentáculos hasta aquel territorio. Los ciudadanos lo seguirán desconociendo, tal vez nunca sabrán de su existencia, pero se servirán de él, “utilizarán” lo que ellos denominan sus

recursos naturales o lo que los expertos llaman su “capital natural”. Con la llegada de la inversión habrán conjurado una nueva zona de sacrificio: un espacio que se “sacrificará”, como en los antiguos rituales propiciatorios y que será dedicado al crecimiento de la desproporción. El Estado, ya ha hecho lo suyo en esta ofrenda: ha establecido un ordenamiento territorial, cuyo fin es ordenar estratégicamente el espacio nacional para no tener que sacrificarlo todo.

Esta vez le tocó a esta pequeña comunidad que intenta decir a gritos, que el sacrificio en nombre del progreso del país, en realidad es el padecimiento de las relaciones vitales del territorio, el sacrificio de los poderes guardianes de la vida, pero es algo que difícilmente los inversionistas, el ingeniero y el oficinista comprenderán. Entre los dos mundos hay un abismo difícil de traspasar pues una de las partes —la moderna, la urbano-industrial— no tiene el más mínimo interés de tender un puente para descubrir que, del otro lado, hay otro mundo, uno compuesto de ontologías relacionales que se apresta a sacrificar.

Bibliografía

Anders, Günther

2001 *Nosotros, los hijos de Eichmann: carta abierta a Klaus Eichmann*. Paidós. Barcelona-Buenos Aires.

Blaser, Mario

2019 Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales, en *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*, Javier Tobar. Universidad del Cauca. Popayán.

Chayanov, Alexander V.

1974 *La organización de la unidad económica campesina*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Escobar, Arturo

2016 *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Colombia.

Fernández-Liria, Carlos

2009 Los diez mandamientos del siglo XXI. *El viejo topo*. <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=79287>>.

Giraldo, Omar Felipe y Ingrid F. Toro

2020 *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar.* ECOSUR. San Cristóbal de las Casas.

Han, Byung-Chul

2016 *Topología de la violencia.* Herder Editorial. Barcelona.

Illich, Iván

1997 The wisdom of Leopold Kohr. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 17 (4): 157-165.

2006 Género vernáculo, en *Iván Illich. Obras reunidas I.* Fondo de Cultura Económica. México.

Ospina, William

2018 *El taller, el templo y el hogar.* Random House. Bogotá.

Robert, Jean

2013 *En el espejo de la escuelita zapatista: por un sentido común controversial.* CIDECI, UNITIERRA. San Cristóbal de las Casas.

Sloterdijk, Peter

1994 *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica.* Editorial Siruela. Madrid.

SERES DEL INFRAMUNDO Y EXPLORACIÓN NEOCOLONIAL: DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN TERRITORIOS SUBTERRÁNEOS DE LOS PUEBLOS MAZATECOS DE OAXACA

Federico Valdés Bize

Introducción

Habitantes de una extensa región al noroeste del Estado de Oaxaca, los *chjota émma*¹ o mazatecos son pueblos originarios inmersos en la historia civilizatoria de Mesoamérica y del México Profundo [Boege 1988; Bonfil 1990]. En sus territorios abundan cuevas y sótanos: pequeños o gigantes, profundos e intrincados, los agujeros en la tierra se encuentran por doquier, generando complejas tramas verticales y horizontales de pasadizos subterráneos. Ocultas por la abundante vegetación, las cuevas se funden en el paisaje serrano, de ondulantes cañadas arboladas con selva tropical y bosque mesófilo de montaña. Estas cuevas son

¹ *Chjota émma* en lengua mazateca se puede traducir literalmente como “gente de nuestra palabra”.

componentes centrales de la ontología relacional de los pueblos-territorios mazatecos, los *naxínandá*, poblados y caseríos dispersos entre los cerros, milpas, cafetales y manantiales. Los *naxínandá* son complejos entramados de relaciones humanas y extra humanas en el mundo (*són'nde*).

Las cuevas poseen cualidades político-cosmológicas vitales en la trama que relaciona a los seres humanos y no humanos en esos territorios. De ellas emana la vida, pues guardan el agua que nutre manantiales, selvas y poblados. Bajo el suelo están las madres del agua y de la tierra, también las abuelas del fuego y del maíz. Adentro de los cerros habitan seres protectores de cada poblado: los *chikon nindo*. Durante sus rituales, los *chjota chjinee b'enda* (personas que saben arreglar) viajan a las cuevas, buscando acuerdos de convivencia territorial con estos seres, con base en relaciones de reciprocidad y respeto, la política de la comunidad y el conocimiento biocultural [Boege 1996; Barabas 2006; Valdés 2018]. Cavernas y sótanos dan también acceso al mundo de los muertos, quienes una vez al año regresan a festejar con sus parientes vivos. Los agujeros de la tierra son umbrales entre la superficie y el inframundo, establecen límites muy respetados por la población local. Meterse a una caverna es delicado, son lugares sagrados, su perturbación implica que personas y pueblos enfrenten peligros y afecciones.

Hace 50 años comenzó la exploración espeleológica de estos sistemas cavernarios que están entre los más profundos, extensos e inexplorados del planeta. Esta gran región kárstica² se ha vuelto un atractivo global: año con año durante la temporada sin lluvia, grupos de expedicionarios extranjeros exploran la superficie y el subsuelo, mapean y topografían ramificaciones cavernarias, hacen estudios hidrológicos y geológicos, colectan ejemplares biológicos, desarrollan y promocionan nuevas tecnologías de exploración en ambientes extremos, buscan récords mundiales de profundidad, hacen turismo de élite y viven experiencias límite. Para estos espeleólogos las cuevas son entidades naturales y como tales, les proveen de conocimiento científico y recursos económicos. También son lugares de poder, pues su exploración otorga capital social en las redes del mundo global donde participan. La razón de ser de los espeleólogos es la exploración de las cuevas, y

² El *kart* es un sistema geológico e hidrológico de características singulares y de especial importancia ecológica que refiere formas de terreno subterráneo (cuevas kársticas) y por encima del suelo formas del terreno (superficie-kársticas) conformado por un relieve originado por descomposición química de determinadas rocas en rocas carbonatadas (también en sulfato, rocas de sal y areniscas/cuarcitas), que son causadas principalmente por su exposición a soluciones de ácido carbónico, así como por la precipitación de calizas biogénicas y sedimentos similares con altos niveles de carbonato cálcico.

traspasar estas últimas fronteras subterráneas del planeta ya que para ellos es un imperativo económico, político y ontológico.

Por tanto, los pueblos mazatecos han mantenido la relación con las cuevas de sus territorios, se agregó la reciente relación de los espeleólogos con éstas, estableciéndose una diferencia ontológica³ respecto al territorio subterráneo. El presente capítulo se enfoca en las diferencias, fricciones y conflictos ontológicos que la exploración subterránea ha generado en la última década en la región mazateca: lo que está en disputa es el *ser* de las cuevas. Mediante prácticas neocoloniales, grandes proyectos de exploración van constituyendo un programa de administración integral sobre el territorio subterráneo de estos pueblos, violando derechos colectivos a la libre determinación [Piña *et al.* 2019]. En varias comunidades ha crecido la inquietud: asambleas, colectivos y personas consideran que tales expediciones no están respetando sus territorios, sitios sagrados y decisiones colectivas. La perspectiva espeleológica sobre el espacio subterráneo se impone como la única ontología posible, en desmedro de la perspectiva relacional mazateca de los seres del inframundo. Esto sucede en el contexto de la guerra de conquista inconclusa y del despojo capitalista, donde los *naxínandá*⁴ son territorios en disputa, con territorialidades confrontadas y procesos abiertos de territorialización y desterritorialización [Valdés 2018].

El capítulo consta de cuatro partes. En la primera se expone el proceso colonial y capitalista en la región mazateca que tiene su apogeo con la inundación de la quinta parte del territorio a mediados del siglo xx, mediante una represa hidroeléctrica justificada en la ontología del desarrollo. En la segunda, se exponen los megaproyectos espeleológicos actuales, detallando actividades y fundamentos de la ontología neocolonial del explorador. En la tercera nos aproximamos a la ontología relacional mazateca y a su ser territorial, presentando una síntesis etnográfica de las relaciones y entidades que componen a *són'nde sa'se* (el mundo verde) y a los *naxínandá* (pueblos-territorios). De esta manera nos centraremos en las

³ Se trata de proyectos societarios y territoriales, narrativas de vida personales y colectivas, prácticas cotidianas relativas a otros e ideas respecto a qué existe, las cuales se constituyen en diferentes maneras de “hacer mundos” o “en actuar la realidad”, entendida ésta como la “dinámica relación de asambleas híbridas” [Blaser 2013]. Ciertas narrativas exceden las categorías de la historicidad moderna y su división entre *Cultura y Naturaleza* no pueden encajarse dentro de su marco, he ahí su diferencia ontológica radical [Blaser 2013].

⁴ *Naxínandá*; es una palabra compuesta por *naxi* que significa peñasco rocoso o montaña y *nandá* que significa agua; *naxínandá* literalmente es “montaña y agua”, pero también se traduce como “pueblo”. Es un concepto político y territorial de origen mesoamericano, similar a las categorías políticas de otros pueblos, siendo la más conocida la palabra nahuatl *altepetl* compuesta de *atl* “agua” y *tepetl* “cerro”.

prácticas que los *chjota chjinee b'enda* (especialistas del ritual chamánico) y los *chjota chaon* (agricultores de la selva) utilizan para configurar y actualizar el territorio. En la última parte se reflexiona sobre la politización ontológica, es decir, en dilucidar cómo se relacionan políticamente entre sí estos mundos como dimensión de un conflicto ontológico territorial [Blaser 2009; Escobar 2014].

Este trabajo se sustenta en mi etnografía en la sierra mazateca, principalmente realizada en el municipio de San José Tenango, lugar donde viví entre junio de 2011 y julio de 2018. Durante esos años experimenté la inmersión en los cronotopos mazatecos, en apertura a las maneras otras de ser en el mundo de los habitantes de las distintas localidades visitadas. De manera especial, me vinculé con algunos *chjota chjinee b'enda*, quienes me enseñaron su mundo relacional y su alteridad ontológica, inscrita en el lenguaje, las prácticas, los mitos y el territorio. Respecto a mi relación con los espeleólogos ha sido menos profunda, algunos espeleólogos mexicanos me adentraron a su mundo de prácticas, sentidos y relaciones interpersonales, pero con las expediciones extranjeras la relación ha sido mínima, distante y, en ciertos momentos, tensa. Por ello el acercamiento a su mundo ha consistido principalmente en la revisión de sus textos y el seguimiento de sus redes y acciones, como también en la recopilación de testimonios con pobladores de los lugares explorados.

1. Geografías y conflictos en la región mazateca

Con una extensión aproximada de 2 400 km², la región mazateca se ubica al norte del estado de Oaxaca, en las regiones de la Cañada y del Papaloapan, también abarca pequeños espacios en Puebla y Veracruz [Boege 1988; Quintanar 2010]. En ella habitan aproximadamente 174 352 personas que se autoidentifican como mazatecos, hablantes de un idioma que tiene 10 variantes dialectales [Luna 2007; Quintanar *et al.* 1999]. La región mazateca tiene una compleja geografía: desde la zona alta de frías montañas (*són ng'á*) pasando por los bosques templados y húmedos de la zona media (*nga basen*) hasta las tórridas planicies tropicales con sus caudalosos ríos y selvas (*nangui sie*) [Boege 1988; Neiburg 1988; Quintanar 2010]. La cubierta vegetal de la región comprende 67 128 ha de selva alta perennifolia, 22 035 ha de selva caducifolia, 37 469 ha de bosque mesófilo de montaña, 3 478 ha de bosque de encino y 673 hectáreas de bosque de encino-pino [Boege 2008:

99 y ss.]. Un total de 130 783 ha, del cual 48 602 ha son de vegetación primaria, de buen estado de conservación. La región tiene algunos de los mayores macizos de selva alta perennifolia de todo México [Boege 2008: 103]. Junto con el trabajo campesino, esta ecología diferencial es la principal fuerza productiva del grupo étnico [Boege 1988].

El conflicto ontológico por los territorios cavernarios se ubica en el amplio y complejo contexto en que se desenvuelven estos pueblos. Su milenario origen, desarrollo y participación en el proceso civilizatorio mesoamericano, su resistencia a la conquista y colonización continuada por cinco siglos y sus transformaciones contemporáneas, marcan continuidades y rupturas históricas y antropológicas [Boege 1988]. En la región mazateca existe un entramado social complejo, una sociedad dividida en clases e intereses políticos, pero tejida mediante las redes de parentesco, la costumbre y el trabajo campesino, conformando una identidad étnica compuesta de afinidades parciales [Boege 1988; Neiburg 1988].

Colonialismo y despojo

Es probable que el idioma mazateco divergiera de otras lenguas de la familia popolocca alrededor del año 1 500 a. C. [Winter 1990 *apud* Quintanar 2010: 64-65]. Durante el periodo Posclásico (750 a 1521 años d. C.), las unidades político-territoriales predominantes en Mesoamérica fueron los *altepeme* (plural de *altepetl*), denominados *naxínandá* en el caso mazateco [Quintanar 2010: 63 y ss.]. La arqueología de la región constata presencia de asentamientos humanos del Posclásico, con prácticas mortuorias y rituales asociadas a cuevas, participación de la población en las redes panmesoamericanas de intercambio de obsidiana y conchas, además del uso de símbolos de estilo Mixteca-Puebla [Hapka *et al.* 1997; Fitzsimmons, 2005; Winter 2008].

Durante la Colonia las enfermedades introducidas por los españoles causaron epidemias de gran mortandad: “Los chinantecos y mazatecos de las tierras bajas disminuyeron quizás en un 90% en esos primeros años [...] Para 1630 apenas la mitad de los mazatecos sobrevivía” [Gerhard 1986: 313]. El despoblamiento permitió la reorganización colonial de los territorios [Villa Rojas 1955: 71; Gerhard 1986]. Los españoles impusieron las Repúblicas de Indios sobre los *Naxínanda*, pero pese a estar sujetos a los corregimientos coloniales y el pago de tributos, los

pueblos mantuvieron cierta autonomía política-territorial [Boege 1988; Quintanar 2010]. Muchos pueblos mazatecos lograron mantener sus antiguos territorios o reapropiárselos, como expresa la producción de lienzos coloniales [Cline 1966; Quintanar 2010]. Adaptaron su territorialidad mesoamericana al nuevo contexto, tomando elementos simbólicos coloniales y conservando los propios, lo cual derivó en una nueva y particular construcción territorial [Quintanar 2010].

En el siglo XIX la construcción del Estado-nación implicó la política de disolución de los grupos étnicos conformados durante el periodo colonial. Las *Repúblicas de Indios* fueron reemplazadas por municipios, lo que ahondó la división territorial y fractura política de la etnia mazateca [Boege 1988; Quintanar *et al.* 1999]. Con la introducción del café a fines del siglo XIX y su rápida extensión [Romero 1886; Neiburg 1988], la economía de subsistencia indígena-campesina y el mosaico de ecosistemas regionales fueron paulatinamente subsumidos en nuevos procesos de despojo territorial, mercantilización de las tierras, explotación de la fuerza de trabajo y extracción de plusvalía [Boege 1988]. Se crearon grandes fincas de propietarios no mazatecos, donde los habitantes originarios eran peones, reconstruyendo a los pueblos y sus territorios en nuevas lógicas de acumulación de capital [Quintanar 2010; Boege 1988].

Durante el siglo XX la región fue drásticamente reorganizada para responder a nuevos requerimientos en la división mundial del trabajo y los ecosistemas [Neiburg 1988; Boege 1988]. Los complejos territorios mazatecos fueron estructurados en tres zonas de producción de mercancías. Cafetales en la zona alta; ganadería en la zona media; plantaciones de caña de azúcar en la zona baja [Neiburg 1988]. Los municipios mazatecos se transformaron en importantes productores de café en el ámbito regional, que implicó cambios demográficos, agrarios, políticos y ambientales importantes [Romero 1886].

En la segunda mitad del siglo XX, el Estado adquirió un rol preponderante en la reorganización espacial y social de la región. El gobierno federal desplegó una política de infraestructuras e instituciones para el desarrollo, destacando la construcción de la Presa Miguel Alemán en la zona baja y el Instituto Mexicano del Café en la zona alta [Neiburg 1988]. En la década de 1970, el gobierno mexicano y el Banco Mundial instrumentaron la Revolución Verde en el trópico húmedo, con proyectos de enclave e industrialización en la cuenca baja del Papaloapan [Boege 1988]. Los campesinos mazatecos se transformaron en jornaleros de la industria de plantación y consumidores de insumos tecnológicos y de créditos agrícolas [Boege 1988].

La modernización capitalista produjo grandes transformaciones en los territorios y pueblos mazatecos, entre las cuales destacan [Boege 1988, 1992; Neiburg 1988]: destrucción de los ecosistemas, deforestación de selvas y bosques, pérdida de suelos, inundación de la quinta parte del territorio étnico; la paulatina desintegración económica regional basada en el manejo productivo y distributivo de la ecología diferencial; generalización de la producción para el mercado y monetarización de la economía regional; cambios en la estructura de clases; transformación en las relaciones políticas y conflictos entre grupos de poder; renovación de los mecanismos de explotación del campesinado. Las comunidades encontraron dificultades para sostener la autosuficiencia material de su creciente población [Boege 1992].

La represa hidroeléctrica y el fin de un mundo

La construcción de la Represa Hidroeléctrica Temascal o Miguel Alemán, ocurrida entre los años 1949 y 1955, implicó un gran conflicto ontológico en territorio mazateco. El gigantesco edificio de piedra, cemento y fierro sobre el Río Tonto, uno de los principales afluentes del Río Papaloapan, fue componente central del colosal plan de desarrollo diseñado y ejecutado por el Estado mexicano en la Cuenca del Papaloapan. El objetivo estatal era colonizar e industrializar el trópico húmedo [Ballesteros 1970], integrando esta porción del sureste mexicano a una nueva etapa del proceso de acumulación de capital [Boege 1988]. La represa causó la inundación de 50 000 ha, la quinta parte del territorio étnico, y forzó el desplazamiento de entre 20 000 y 80 000 mazatecos [Boege 1988; Muñoz 2009].

El presidente de la época, Miguel Alemán, ligaba el valor de la democracia con megaproyectos de infraestructura y el dominio sobre la naturaleza, para el crecimiento económico y el bienestar de la población: “las democracias batallan contra los elementos para ponerlos al servicio de la humanidad” [apud Cosby 2011: 86-87, traducción mía]. En el marco del desarrollo nacional fue creada la Comisión del Papaloapan, cuyo objetivo general fue “elevar el nivel de vida de los pobladores, así como incorporar a la economía nacional la vasta riqueza potencial que encierran sus múltiples recursos naturales” [Villa 1955: 37].

Las tareas de planificación del proyecto y ejecución de las obras fueron realizadas por funcionarios públicos, técnicos y científicos, destacando ingenieros

civiles y antropólogos sociales. Ellos se ocuparon de explorar, determinar y cuantificar los recursos naturales y humanos del territorio para hacerlos legibles para su explotación y transformación [Cosby 2011]. La averiguación científica sobre las entidades de la cuenca fue acompañada de un discurso político-ontológico sobre qué entidades existían, cómo debían articularse entre sí y cómo debía habitarse los territorios [Valdés 2018].

Los expertos construyeron una imagen de la naturaleza y de lo humano e hicieron del lugar un enorme laboratorio socionatural para experimentar con sus entidades y modificarlas de acuerdo con los objetivos establecidos por el gobierno federal [Valdés 2018]. Lo importante era “la realización y el control de todas las obras para el desarrollo integral y armónico de todos los recursos naturales de la Cuenca del Papaloapan: el hombre, el agua, la flora, la fauna, etcétera” [Villa 1948: 302 *apud* McMahon 1973: 52]).

El Proyecto del Papaloapan determinó un caos inicial: la cuenca selvática, fluvial e indígena. En el desorden los expertos identificaron dos órdenes de entes territoriales: recursos naturales y humanos, ambos valiosos pero indiferenciados, ilógicos e inútiles, éste es el momento precedente de la cosmología del desarrollo, todo estaba incompleto o fragmentado, indeterminado, disonante y en estado embrionario. El cosmos u orden comenzaba con el arribo de los ingenieros y el inicio de las obras de infraestructura.

La antropología del proyecto construyó un sujeto colonizado, un indígena salvaje y pobre, sin determinación propia y objetivo del inexorable desarrollo: el “asombro de este mundo primitivo, envuelto en magia y brujería, al encontrarse con los monstruos mecánicos de hoy, fue simplemente dramático” [Villa 1955: 129]. Los funcionarios y científicos determinaron que el atraso técnico y cultural de los mazatecos se expresaba en creencias arcaicas [Villa 1955], las cuales no podían impedir que la política de orden y progreso reconstruyera la región [Benítez 1970; González *et al.* 2015].

El caudal del Río Tonto era la materia prima del complejo hidroeléctrico. Para los mazatecos el río no era un recurso natural, el río se ubicaba en el dominio ontológico de los “espíritus de la montaña” [Benítez 1970] o “guardianes sobrenaturales” de los pueblos y sus territorios [Incháustegui 1983, 1994, 2000, 2012]. Durante la construcción de la represa, los pueblos y en especial sus chamanes (*chjota chjinee*) insistieron en que había algo más importante que el monumental embalse, valoraban el respeto a los *chikon* y otros habitantes no humanos de los lugares a ser

dinamitados e inundados según el diseño ingenieril [Benítez 1970].

La política gubernamental para desplazar a la población indígena del área a inundar, consistente en expropiaciones, indemnizaciones no siempre pagadas y promesas de progreso en nuevos centros de población, consistió también en incendiar casas de familias campesinas a manos de la “policía hidráulica” [Benítez 1970; Muñoz 2009; Valdés 2018]. Los *chikon* no fueron reconocidos como seres reales y racionales por los funcionarios estatales, quienes actuaron como policía ontológica negando los seres existentes de otro cosmos [Latour 2014]. En el fondo, el conflicto entre mundos no radicaba en un enfrentamiento entre magia y ciencia o entre mentira y verdad, como fue planteado por los expertos del gobierno [Villa 1955], sino en que el *cosmos* del *chjota chjinee* y el *oikos* de la selva fluvial eran el *caos* para científicos, ingenieros y burócratas [Valdés 2018].

Aunque hubo resistencias a la construcción de la represa, incluso armadas [Boege 1988: 243], el Estado impuso el cosmos del progreso nacional capitalista. Expulsados los pueblos y sus *chikon*, el territorio fue intervenido y transformado drásticamente, emergiendo problemas ecológicos y sociales perdurables y de gran escala [Bartolomé *et al.* 1974, 1990; Tyrtania 1992; Pérez Quijada 1992; Luna 2003]. En la zona baja aparece un nuevo tipo de especialista ritual, que trabajará en favor de la temporalidad de la acumulación de capital [Castillo 1989] sin embargo, el progreso no ha llegado a las familias campesinas que viven a orillas del embalse [Valdés 2018].

El despojo capitalista en la actualidad

Los procesos económicos que subsumían la economía campesina al mercado mundial subordinaban el poder local a la política estatal y sometían la cultura Mazateca a la hegemonía política, educativa y religiosa, eran las fuerzas que desintegraban la identidad étnica mazateca en la década de 1980 [Boege 1988; Neiburg 1988]. A principios de la década de 1990, la caída del precio del café y cambios en la organización en su mercado, provocaron una crisis profunda en toda la región, cuya economía mercantil simple y ampliada dependía de los pequeños productores campesinos del aromático [Neiburg 1988]. Don Humberto Juárez, vecino de San José Tenango y uno de los fundadores de la Coordinadora Estatal

de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO) señala que la creación de organizaciones independientes de productores cafetaleros y agrícolas ayudó a sobrellevar la carencia económica, sin embargo muchas personas y familias migraron temporal o permanentemente a las ciudades en busca de empleo.

La entrada de recursos públicos federales a los municipios mazatecos, iniciada en la década de 1990, se transformó en uno de los principales ingresos financieros de la economía local y en permanente motivo de disputa política para su administración. El concomitante ingreso de nuevos partidos políticos a los municipios generó transformaciones en las estructuras locales del poder tradicional, basado en los Consejos de Ancianos y el caciquismo priista [Neiburg 1988]. También destacó la violencia política en pueblos dominados por caciques enfrentados a asambleas comunitarias [Gómez 1999].

La ideología del desarrollo fue interiorizada por las administraciones municipales que aplicó parte importante de los recursos disponibles en la construcción de infraestructura carretera y urbana. En las comunidades aparecieron nuevos sentidos culturales asociados a cambios generacionales, por ejemplo, los jóvenes en las familias campesinas no quieren trabajar en la agricultura, sino que desean integrarse a la sociedad de consumo y migrar a ciudades, plantaciones agroindustriales y cordones de maquila para obtener un salario. La modernización económica, política y cultural marcó las transformaciones en estos pueblos y territorios durante la década de 1990.

En la actualidad crece el narcocultivo, los secuestros y el tráfico de migrantes en territorios mazatecos, empresas controladas por grupos ligados al crimen organizado de alcance estatal y nacional [Mundaca 2014]. En la zona mazateca baja, mapas del Sistema Integral de Administración Minera, de la Secretaría de Economía, muestran asignaciones petroleras en los municipios mazatecos de San José Independencia, Santa María Chilchotla y Soyaltepec, que abren la región para la exploración y extracción de hidrocarburos [Valdés 2018]. En la zona alta, aparece un tipo de turismo que oferta un pueblo mágico de folclor indígena, con experiencias *new age* de hongos y plantas alucinantes, paisajes naturales prístinos y las cavernas más profundas del planeta [Piña 2015; Piña *et al.* 2019].

2. Ontología colonial de los exploradores de cuevas

En la portada del sitio de internet *Beyond the Sump Expeditions*, que pertenece al United Deep Caving Team (USDCT), se exhibe una fotografía del sumidero 9 de San Agustín.⁵ La imagen está compuesta de un pasaje cavernario inundado de agua, en su costado dos siluetas humanas que cuelgan de una pared de roca. Sobrepuesta a la fotografía y en grandes letras blancas, hay un epígrafe atribuido a Frank Borman, comandante de la misión espacial Apolo 8 de la NASA, que exclama: “Exploration is really the essence of the human spirit” (la exploración es realmente la esencia del espíritu humano). Esta imagen del subsuelo es más que el *branding* de una organización en busca de *sponsors* y miembros para sus expediciones. Es una declaración ontológica con consecuencias políticas [Viveiros 2014]. Expresa una manera de ser en el mundo, con prácticas y discursos neo-coloniales sobre territorio mazateco.

Organizaciones, expediciones y proyectos

En México, dadas las características del terreno calizo que comprende un tercio del territorio nacional, se piensa que hay más de 25 000 cavernas, cuya exploración e investigación sistemática e interdisciplinaria apenas está en sus inicios [Monteiro 2011]. Hace medio siglo, dos de los principales bioespeleólogos de Estados Unidos declaraban que “las regiones kársticas de las altas montañas de México, constituyen una de las más excitantes fronteras que le quedan al espeleólogo, indiferentemente si es un explorador, un geólogo o un biólogo” [Reddell *et al.* 1971: 1, traducción mía]. El paulatino descubrimiento de cuevas de más 500 m de hondura atrajo grupos de exploración de todo el planeta, constituyendo al país en uno de los principales sitios mundiales para la exploración espeleológica a gran profundidad [Stone 1995]. Las expediciones espeleológicas en territorio mazateco iniciaron en 1965 y se han realizado de forma más o menos sistemática hasta el presente. Los espeleólogos han explorado y estudiado grutas en más de una decena de municipios mazatecos de las zonas alta, media y baja [Piña *et al.* 2019].

Algunas expediciones tienen una conformación internacional en cuanto a participantes, pero la dirección de las mismas recae en organizaciones extranjeras. Otros grupos de espeleólogos mexicanos han realizado aquí expediciones [Piña *et*

⁵ *Beyond the Sump Expeditions*, fotografía de Chris Jewell: *Sump 9, aka 'The Mother of all Sumps', in San Agustín*. <HYPERLINK "<https://www.beyondthesump.org/>"<https://www.beyondthesump.org/>>. Consultado el 15 de mayo de 2019.

al. 2019]. En la región mazateca, así como en gran parte del territorio mexicano, dos organizaciones estadounidenses son las que históricamente han tenido gran presencia en la exploración y estudio de las cuevas: la Association for Mexican Caves Studies (AMCS) y la National Speleological Society (NSS). Durante las últimas tres décadas, la organización que ha concentrado y dirigido la mayor parte de las expediciones es el USDCT, organización de Estados Unidos que desarrolla dos grandes proyectos de exploración e investigación en estos sistemas cavernarios [Piña *et al.* 2019]; en ellos nos centraremos para el análisis ontológico de la exploración de cavernas.⁶

El primero es el Proyecto Espeleológico Sistema Huautla (PESH),⁷ un proyecto oficial de la NSS que inició trabajos en terreno el año 2014 y continúa hasta el presente. Tiene como objetivo principal explorar, prospectar y estudiar durante 10 años seguidos el Sistema Huautla, que tiene cerca de 100 km de extensión, también busca realizar acciones de conservación, labores educativas, de difusión científica y turística de estos espacios [Steele 2016, 2018]. Sus expediciones involucran a decenas de exploradores en campo cada temporada, abocados a indagaciones científicas en diferentes áreas: topografía y geolocalización satelital, geología, hidrología y espeleogénesis, biología y bioprospección, paleontología y arqueología, desarrollo y prueba de tecnologías [Bessi 2017; Piña *et al.* 2019]. Exploran cavernas de la zona mazateca alta, principalmente en diferentes agencias y localidades del municipio de Huautla, además de áreas de los municipios de Santa María La Asunción y San Miguel Huauteppec [Piña *et al.* 2019].

El segundo gran proyecto dirigido por el USDCT se desglosa en expediciones más acotadas, como el Huautla Cave Diving Expedition y Beyond the Sump Expeditions [Klocker 2018], especializadas en el buceo en cuevas profundas, explorando las fronteras de sumideros y resurgencias⁸ de la zona baja, buscando descubrir nuevas conexiones del sistema cavernoso [Hydeman s/f]. Durante años, han explorado el interior de la Resurgencia del Sistema Huautla y de la Cueva de la

⁶ Existió otro gran proyecto espeleológico en la región, denominado Proyecto Cerro Rabón. Fue desarrollado en territorios de la zona media y baja, entre fines de la década de 1980 y principios de la década de 2000, principalmente por espeleólogos europeos [Proyecto Cerro Rabón 1996]. También desde 2012 en la zona de Ayautla ha operado el Proyecto Sierra Mazateca Corporation. Por cuestión de espacio no abordaremos aquí estos proyectos; para análisis de ellos puede consultar Bessi [2017] y Valdés [2018].

⁷ Página oficial: HYPERLINK <<http://www.peshcaving.org/>>"/>www.peshcaving.org>. Consultado el 18 de abril de 2019.

⁸ Puntos de afloramiento superficial del sistema hidrológico subterráneo como manantiales y nacimientos de ríos.

Peña Colorada [Stone 1984; Smith 2002], ubicadas junto al Río Santo Domingo en territorios de los municipios de Mazatlán Villa de Flores y San Miguel Huautepetec. El año 2019 han retomado la exploración del interior cavernario del torrencioso Río Uluapan y de las cuevas sumergidas en la represa Miguel Alemán,⁹ que probablemente son afluentes del sistema Cerro Rabón [Proyecto Cerro Rabón 1996; Smith 2002], en territorios ubicados en los municipios de Jalapa de Díaz, San Bartolomé Ayautla, San Pedro Ixcatlán y San José Tenango [Valdés 2018; Piña *et al.* 2019]. Asimismo, hace más de dos décadas el USDCT dirige la exploración del profundo y extenso sistema Cheve, ubicado en la región colindante de los pueblos cuicatecos.¹⁰

Las expediciones tienen elevado costo, la búsqueda de financiamiento consume bastante tiempo de planificación [Tabor 2010]. La expedición a San Agustín en 1994 fue respaldada por corporaciones extranjeras y su presupuesto fue de un millón de dólares [Tabor 2010: 98; Stone *et al.* 2002]. El USDCT es patrocinado por el Explorers Club [Zober 2009: 19-20], exclusiva organización con sede en Nueva York que reúne a exploradores, científicos, políticos y empresarios del primer mundo.¹¹ En virtud de sus alcances geográficos y temporales, alto costo y extensas redes globales de operación, además de su impacto político en territorio indígena es evidente que se trata de megaproyectos de exploración y prospección territorial [Valdés 2018; Piña *et al.* 2019].

Ciencia, karst y capital natural

La espeleología puede definirse como el estudio científico interdisciplinario de las cuevas, basada en la premisa epistemológica de la observación directa, posible mediante la exploración [Pérez 2012]. Es una práctica consistente en localizar, explorar, prospectar, registrar, mapear y estudiar los espacios subterráneos, que combina ciencia, tecnología, logística, estado físico y técnicas para escalada y descenso en las cuevas [Willis 1993]. Dada esta complejidad, para el caso de las exploraciones del Sistema Huautla existen distinciones sobre la división del trabajo:

⁹ <<https://www.beyondthesump.org/>>. Consultado el 18 de abril de 2019.

¹⁰ <<https://www.beyondthesump.org/>>. Consultado el 18 de abril de 2019.

¹¹ <<https://explorers.org/>>. Consultado el 15 de julio de 2019.

Los exploradores de cuevas están principalmente interesados en los límites de la exploración física, siempre en busca de penetrar mayores profundidades. [...] el récord mundial de profundidad es perseguido. Para poder medir estas grandes profundidades, estudios precisos son hechos por los exploradores [...] quienes en esencia devienen en científicos amateur. Los científicos [...] se esfuerzan por explicar los procesos físicos que han ocurrido. Tienen el deseo y la educación para expandir el conocimiento acerca de la naturaleza física de las cuevas al estudiar las interrelaciones entre geología, hidrología y espeleogénesis [Smith 2002: 15, traducción mía].

Entre espeleólogos existe la premisa de que cada nuevo pasaje subterráneo explorado debe ser topografiado [Tabor 2010: 202]. La exploración y estudio espeleológico tiene un avance gradual, cada expedición descubre nuevas entradas, pasajes y conexiones cavernarias que se topografían y mapean como base para exploraciones y estudios posteriores [Willis 1993; Pérez 2012; Hydeman s/f]. Las expediciones espeleológicas no se limitan al ámbito natural, en menor medida también ha comprendido aspectos históricos, arqueológicos, culturales y políticos de la región mazateca.

Ante los cuestionamientos que las comunidades mazatecas han realizado a la exploración extranjera de sus territorios y cuevas [Feinberg 2003; Bessi 2017], los expedicionarios han señalado que sus indagaciones contribuyen al conocimiento científico de la región y que sus proyectos se circunscriben a la ciencia básica [Steele *et al.* 2005; 2017; Francke 2017]. Señalan los científicos que “la riqueza del Sistema Huautla está en su belleza, la naturaleza que alberga y el reto que representa para los espeleólogos” [Francke 2017: 2]. Pero los proyectos espeleológicos también realizan ciencia aplicada, intervienen cosas de los territorios explorados y enarbolan objetivos económicos respecto a las cuevas [Piña *et al.* 2019]. En las ciencias del karst las fronteras entre ciencia básica e investigación aplicada han ido difuminándose¹² [Veni 2017].

Los resultados científicos de las investigaciones espeleológicas en la región mazateca señalan la existencia de dos áreas de naturaleza cárstica de gran extensión y profundidad: el Sistema Huautla y el área de Cerro Rabón [Smith 2002;

¹² La ciencia aplicada del karst se ha enfocado a los sistemas ingenieriles hidrológicos para la extracción del agua subterránea, el tratamiento del agua contaminada y la conservación o gestión de un acuífero cárstico [Veni 2017]. Pero hoy emergen otros campos de interés científico aplicado: la geomicrobiología con aplicaciones en medicamentos, materiales y procesos industriales la exploración de otros planetas y el cambio climático [Veni 2017].

Proyecto Cerro Rabón 1996], además del posible Sistema Chilchotla [Espinasa 1990]. Más de una década de exploración, medición y análisis sobre las dinámicas del conjunto geológico e hidrológico concluyó en que los científicos estimaron que el Sistema Huautla tiene menos de dos millones de años de existencia y es producto de la disolución de la roca calcárea [Smith 2002]. Asimismo la prospección, extracción y análisis de especímenes biológicos conducidas en el marco de estas expediciones ha llevado a la identificación de especies endémicas antes desconocidas para la ciencia [Reddell *et al.* 1971; Francke 1982; Espinasa *et al.* 2008, 2014; Santibañez *et al.* 2014; Walsh *et al.* 2016]. Además los estudios han definido a la región como un área de gran biodiversidad, con ecosistemas y procesos evolutivos de relevancia ecológica y científica [Proyecto Cerro Rabón 1996; Smith 2005; Alarcón *et al.* 2015 y 2016; Lazcano 2018].

Las expediciones coordinadas por USDCT en territorios mazatecos también prospectan las posibles utilidades del karst regional. El estudio de los acuíferos de karst¹³ está determinando la ubicación, volumen y flujos del agua subterránea [Proyecto Cerro Rabón 1996; Smith 1988, 2002; Hernández 2019], tales investigaciones son la base para que los proyectos espeleológicos piensen la naturaleza regional en términos de recursos naturales, valoren económicamente el agua y proyecten obras ingenieriles para su extracción:

Había tanta agua; es el agua lo que nos guió hacia acá [...] [la economía campesina basada en los cultivos que alimentan a la población y la zona urbana creciente, constituyen] “un frágil sistema cíclico que es enteramente dependiente de un recurso crítico —el agua es más valiosa que el oro. Lo más interesante de todo esto, es que estas personas están literalmente sentadas en una mina de oro. Hay una gran cantidad de agua en esta área, sólo que está a mil metros de profundidad en una cueva. Los cerca de cincuenta años del mapeo de las cuevas en la región de Huautla han sido un logro increíble para la población local, así ellos un día pueden construir la infraestructura que necesitan para sostener su forma de vida. Quizás algún día, esta no sea una ciudad de treinta mil sino una ciudad de cien mil o más habitantes [...] [Hydeman s/f, traducción mía].

Cabe destacar que espeleólogos del USDCT y del PESH han usado el cono-

¹³ Alrededor del 25% de la población mundial depende de acuíferos de karst.

cimiento que tienen sobre los acuíferos subterráneos de la región para negociar con las autoridades y comunidades mazatecas el acceso a los sistemas cavernarios, prometiendo dar la ubicación de las fuentes de agua y diseñar sistemas de extracción a cambio del permiso para explorar el territorio [Bessi 2017; Valdés 2018; Piña *et al.* 2019].

La bioprospección extranjera de las cuevas es quizá el capítulo menos conocido de una larga historia de pillaje biológico en la región mazateca.¹⁴ Desde la primera expedición de 1965 y hasta el presente, los espeleólogos han dedicado especial atención a la búsqueda, captura y extracción de especímenes biológicos que habitan en las cuevas, los cuales han depositado en distintas colecciones de Estados Unidos y, en menor medida, en acervos mexicanos¹⁵ [Reddell *et al.* 1971; Francke 1982; Espinasa *et al.* 2008, 2014; Santibañez *et al.* 2014; Walsh *et al.* 2016]. No han dado cuenta de esto a las comunidades y autoridades locales; en sus publicaciones, los investigadores sólo constatan permisos de recolección dados por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) en extracciones del último lustro [Mendoza *et al.* 2018]. Desde hace algunos años, investigadores del Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) han colaborado con PESH para la colecta de ejemplares en las cuevas [Francke 2017]. El líder del PESH ha señalado que el descubrimiento de nuevas especies en las cuevas de la región abre la posibilidad para desarrollar medicamentos con los especímenes extraídos, mediante un participante destacado del proyecto, un profesor universitario en México conectado a la industria farmacéutica [Steele 2015a].

También estos proyectos se involucran en el desarrollo turístico de las cuevas mazatecas, campo de interés extendido en otras regiones.¹⁶ Un explorador asociado al USDCT ha señalado la oportunidad de promover visitas turísticas al Sistema

¹⁴ La bioprospección regional tuvo como representantes destacados a Richard Evans Schultes, colectando plantas para la Universidad de Harvard durante la década de 1940 y a Gordon Wasson, colectando hongos *psilocybe* en la década de 1960 para su análisis en laboratorios extranjeros [Evans *et al.* 2000].

¹⁵ La bioprospección en subsuelo mexicano relacionada al USDCT no se ha limitado a la región mazateca: hace algunos años en San Luis Potosí, un sofisticado robot autónomo diseñado por un líder del USDCT extrajo de las profundas paredes del Cenote del Zacatón cuatro bacterias, que hasta entonces eran desconocidas para la ciencia [Stone *et al.* s/f].

¹⁶ En varios lugares de México la “caverna es una más de las mercancías que ofrecen los gobiernos locales al turista en el recorrido por una región. Su promoción se hace necesaria” [Montero 2011: 311]. El vínculo entre exploración espeleológica y desarrollo turístico en espacios subterráneos que deriva en su mercantilización y privatización se ha constatado en Quintana Roo, con los cenotes en territorios de pueblos mayas en proceso de privatización y mercantilización [Melo 2012].

Huautla, aprovechando su fama mundial [Sandoval 2013], proponen hacer de las cavernas de la Sierra Mazateca un equivalente espeleológico a lo que el Monte Everest es para el alpinismo global [Piña *et al.* 2019]. Emerge el turismo de interés especial que demanda cavernas prístinas y experiencias extremas¹⁷ [Valdés 2018]. Estas ideas se articulan al proyecto de establecer a Huautla como Pueblo Mágico, impulsado por administraciones municipales y comerciantes del centro de la ciudad. Tal proyecto ha generado el imaginario de la naturaleza y la cultura regional como entidades mágicas, folclóricas y mercantiles, ofertando chamanismo de “hongos psicodélicos” y cavernas de “clase mundial” [Piña 2015; Bessi 2017; *México Desconocido* 2017; Valdés 2018].

La investigación espeleológica opera una racionalidad científica que objetiva el territorio subterráneo en términos de Naturaleza, además los proyectos del USDCT relacionados con el agua, la biodiversidad y el turismo, despliegan un tipo de racionalidad económica orientado al aprovechamiento industrial y comercial de los recursos naturales cavernarios. El subsuelo regional comienza a pensarse como “gestión del karst y sus recursos” [Beynen 2011] e incorporarse a la “geopolítica global de la biodiversidad, el cambio climático y el desarrollo sostenible” [Leff 2004]. Los proyectos espeleológicos del USDCT abren las cuevas mazatecas a la expansión capitalista, recreándolas como un “confín de recursos naturales” [Tsing 2005].

Límites, fronteras y confines

Hay espeleólogos que asisten a las expediciones motivados por desafíos científicos, deportivos o de aventura [Tabor 2010], por vivir una experiencia límite que marque sus vidas:

Establecer registros de profundidad y tal es solo un poco de las consecuencias de lo que es realmente importante: la experiencia, el suceso, el hacer. Los sentimientos que experimentas al hacer tales cosas no tienen precio. Y no hay forma de obtenerlo sin ir a la vanguardia [...] No fue solo el agua lo que nos llevó allí; fue una sed de vanguardia [Hydeman s/f, traducción mía].

¹⁷ Los turistas de hongos llegan a Huautla buscando “lo prístino, lo natural, lo auténtico”, quieren consumir imágenes, experiencias y sensaciones que den sentido a su existencia [Piña 2015].

Bajo tierra los exploradores persiguen la sensación de hacer algo único e innovador en los confines:

¿Por qué hacer esto en persona? Porque es lo más estimulante que experimentarás en tu vida. He tenido el privilegio de estar donde nadie ha estado antes muchas veces. Es difícil expresar con palabras a aquellos que no lo han experimentado lo emocionante que es ese sentimiento [...] Estar en la frontera es para lo que vivo [Stone 2004: 82, traducción mía].

La épica de la expedición es quizá el trasfondo de sentido más importante. La necesidad de recorrer largas distancias, de ganarle a los rusos o a los franceses, romper el récord mundial de profundidad y lograr la hazaña que quedará en la historia, por tanto, la exploración es “el proceso de un explorador humano dejando huella en *terra incognita*” [Stone 2003: 2, traducción mía].

Los exploradores viven momentos poéticos, oníricos y emotivos bajo tierra: en los campamentos tienen “muchos sueños vívidos, mucha agua, mucho de imaginar que escuchas voces en el agua” [Bisharat 2018, traducción mía]; descubrir un lugar tras el sumidero “todavía me estremece la columna vertebral” [Symes 2007, traducción mía]. Intimidad, sensualidad y amor, incluso escatología y sexo, son dimensiones de la cotidianidad subterránea en espeleología [Cant 2003; Tabor 2010]. Los abismos provocan miedo: un descenso difícil [Thomas 2014], una expedición llena de traspies [Stone *et al.* 1995], la muerte accidental de un compañero [Tabor 2010; Stone *et al.* 2002], la oscuridad y el claustro prolongado que induce “alucinaciones auditivas y visuales” [Tabor 2010: 76]. El miedo es racionalizado: “Si hay un monstruo subterráneo, es la aplastante lejanía psicológica que comienza a golpear a todos los miembros del equipo una vez que cruzas aproximadamente tres días desde la entrada más cercana” [Stone 2007: 2’ 53”]

Inspirados en famosos expedicionarios del pasado —como Colón, Livingstone y Shackleton— observaron que el riesgo a morir es consustancial a la exploración de los confines [Tabor 2010]. Los riesgos humanos y financieros inherentes a la exploración son racionalizados en cálculos de costo-beneficio. Frente a un colapso grave, como el deceso de un compañero en las profundidades, el líder expedicionario reflexiona:

No podemos perder todo lo que tomó diez años para llegar tan lejos. No piensas así, si acabas de subir a bordo como miembro del equipo. Pero lo haces si lo has organizado. Tienes 60 patrocinadores corporativos, National Geographic, Rolex... Cualquiera que posiblemente respalde tus experiencias en el futuro está sentado allí mirando en silencio sobre tus hombros y pensando: Bueno, ¿qué va a hacer? La mitad de uno dice: Quiero salir de aquí. Quiero llegar a casa. Pero la otra mitad dice: Espera un minuto. Hay demasiado invertido. Esta es una tarea inacabada, y tenemos que llevarla a cabo [Symes 2007: 59, traducción mía].

La exploración trasciende cualquier motivo personal, los proyectos son relevantes porque las cuevas son zonas de abundancia para el desarrollo científico y económico, pero su descubrimiento no puede prescindir aún de la exploración humana directa [Tabor 2010].

No considero la expedición de espeleología profunda como algo que haces por emoción. Lo haces porque es una oportunidad para explorar una de las últimas fronteras verdaderas en este planeta [Stone 2004: 70, traducción mía].

Hay expedicionarios interesados más en el viaje por la caverna que en su explicación científica, pues la exploración pone a prueba su ingenio: deben adaptarse a condiciones extremas, desarrollar la capacidad de resolver problemas logísticos y diseñar plataformas tecnológicas para sobrevivir [Valdés 2018]. Las fronteras subterráneas son espacios de aprendizaje [Stone 2004: 85], la innovación tecnológica emerge de estos hábitats [Symes 2007]. Por décadas las cavernas mazatecas han sido espacios donde el USDCT, asociado a empresas de tecnología para la exploración en ambientes extremos, ha inventado, desarrollado y probado sofisticados y costosos equipos de buceo¹⁸ [Stone *et al.* s/f].

El líder del USDCT e ingeniero Bill Stone participa creando robots autónomos que la NASA enviará a Júpiter, también diseñando tecnologías de radar-láser para guiar vehículos militares no tripulados [O'Brien 2004; Am 2001; Stone 2004]. Es socio fundador de compañías en la industria aeroespacial, StoneAerospace y Shackleton Energy Company, que desarrollan proyectos para explorar y explotar

¹⁸ <<http://www.usdct.org/sponsoredresearch.php>>. Consultado el 18 de abril de 2019.

los recursos de la Luna.¹⁹ La exploración del subsuelo terrestre y del espacio exterior se conecta: Stone ha probado un robot destinado a explorar otros planetas en un cenote mexicano.²⁰ Hoy en día existe un emergente campo de interés en las ciencias aplicadas del karst que vincula los ambientes subterráneos de este planeta con la investigación de cuevas extraterrestres [Veni 2017].

La “exploración moderna y de alta tecnología” en cavernas tiene como objetivo “avanzar nuestro conocimiento de las fronteras al traer de regreso nuevos datos” [Tabor 2010: 8; Stone 2004: 76, traducción mía]. Se recolecta información subterránea y de superficie, incluso se hacen vuelos de reconocimiento aéreo sobre la región [Proyecto Cerro Rabón 1996]. Un gran acervo de datos espeleológicos ha sido publicado en la página de internet de la AMCS, pero en inglés, dificultando que las comunidades investigadas accedan a ellos. Los datos de 50 años de exploración no han sido devueltos a las comunidades, sin embargo, las expediciones de la NSS²¹ comparten sus informes de investigación con agencias gubernamentales de Estados Unidos²² [Bessi 2017; Piña *et al.* 2018]. La relevancia del asunto no remite solamente a las implicaciones del mapeo de recursos naturales de la extensa región, también a que las cuevas son espacios locales de subversión al control estatal, usadas estratégicamente por movimientos de liberación nacional como lugares de retaguardia [Montero 2011; Pérez 2012]. En la Revolución mexicana, a principios del siglo XX y durante el conflicto político en el municipio de San José Tenango en 1956, las cuevas fueron refugios de vida para familias y comunidades [Valdés 2018].

La internación desde Estados Unidos a México es libre para los expedicionarios. Generalmente se reúnen en Texas, cargan sus camionetas con toneladas de equipo, cruzan sin mayor dificultad la frontera internacional y se adentran hasta

¹⁹ Su proyecto lunar con años de desarrollo consiste en establecer la presencia humana en la Luna para mapear sus recursos naturales y explorar oportunidades comerciales. La racionalidad económica del proyecto argumenta que la Luna tiene todas las materias primas para la creación de una economía de mercancías entre la Luna y la Tierra con retorno positivo de inversión [Stone 2003]. La racionalidad geopolítica consiste en que una expedición exitosa abriría la frontera ilimitada del sistema solar, por lo cual es imperativo que Estados Unidos se adelante a otras potencias [Stone 2003].

²⁰ <https://www.nasa.gov/home/hqnews/2007/may/HQ_07128_DEPTHX.html>. Consultado el 18 de abril de 2019.

²¹ <<http://caves.org/committee/i-o/newio/annual-report-instructions.php>>. Consultado el 20 de abril de 2019. <<http://caves.org/committee/i-o/ManualOneCol.shtml#bm06A>>. Consultado el 20 de abril de 2019. <<https://caves.org/info/affiliates.shtml>>. Consultado el 20 de abril de 2019.

²² <<http://caves.org/committee/i-o/newio/annual-report-instructions.php>>. Consultado el 20 de abril de 2019. <<http://caves.org/committee/i-o/newio/annual-report-instructions.php>>. Consultado el 20 de abril de 2019. <<http://caves.org/committee/i-o/ManualOneCol.shtml#bm06A>>. Consultado el 20 de abril de 2019. <<https://caves.org/info/affiliates.shtml>>. Consultado el 20 de abril de 2019.

Oaxaca [Jewell 2014: 15; Steele 2016], los extranjeros que exploran cuevas mexicanas ingresan al país con permiso de turista [Lloyd *et al.* 2005; González *et al.* 2004] sin cumplir con las visas, permisos y protocolos que toda persona y proyecto extranjero necesita para realizar actividad científica en el país. Un incidente en el año 2004, con exploradores británicos atrapados en una caverna de Cuetzalan Puebla, derivó en conflicto diplomático al más alto grado que suscitó un debate en los círculos espeleológicos nacional y extranjero, preocupados ante la posibilidad que autoridades mexicanas regularicen la exploración e investigación científica de foráneos en las cavernas de México, lo cual finalmente no sucedió ²³ [Gigg *et al.* 2005; Lloyd *et al.* 2005; Montaña 2004; González *et al.* 2004]. Actualmente las autoridades competentes del poder federal y estatal mexicano no tienen mayor información sobre la existencia u operación de proyectos espeleológicos extranjeros en territorio mazateco [Piña *et al.* 2018].

En muchas ocasiones los expedicionarios consiguen permisos de exploración con las autoridades de los municipios mazatecos [Steele 2008; Thomas 2014]. Realizan diplomacia con autoridades locales, regalos individualizados y programas de acercamiento a la comunidad [Steele 2016], encaminados para construir consenso en favor de la exploración que a veces consiguen principalmente con la élite política y comercial del centro de Huautla [Valdés 2018; Piña *et al.* 2019]. Los proyectos espeleológicos han logrado introducir su influencia en las políticas de desarrollo de algunos municipios mazatecos, buscando convergencia de intereses respecto al agua y el turismo [Piña *et al.* 2019], pero también hay bastante oposición a las expediciones en las localidades serranas, por pueblos que demarcan los límites, umbrales y fronteras de sus territorios. Sin embargo, el director de PESH ha expresado su disposición a transgredir estos límites: “Si no obtenemos los permisos de los indios mazatecos en la superficie, entonces simplemente iremos bajo sus pies y exploraremos las cuevas debajo de sus tierras sin que ellos sepan” [Steele 2015b]. Esa declaración viola el derecho de los pueblos mazatecos a su libre determinación establecido en tratados internacionales ratificados por México, también transgrede la soberanía nacional fijada en

²³ En esa ocasión, colegas mexicanos de los espeleólogos ingleses deportados argumentaron que la mera exploración y topografía espeleológica no es una actividad científica, por lo cual no necesita un visado especial. Como ejemplo de su tipología señalaron los proyectos realizados en los Sistemas Huautla y Cerro Rabón [Lloyd *et al.* 2005; González *et al.* 2004]. Pero en territorio mazateco, desde el principio la exploración y topografía ha estado imbricada al mapeo, a los estudios científicos, a la prospección y extracción de recursos, a la aplicación de modelos de negocio y últimamente a proyectos de gestión territorial [Bessi 2017; Valdés 2018; Piña *et al.* 2019].

la Constitución y las leyes federales, además de revelar ausencia de ética profesional estipulada en códigos de asociaciones espeleológicas a las cuales el PESH pertenece [Piña *et al.* 2019].

Esta forma engañosa de operar se vincula a la ideología y práctica expansionista que guía a los líderes exploradores. Stone justifica su proyecto lunar como “un camino para la nación, nacido del destino manifiesto,²⁴ para la exploración humana de la Luna como trampolín para el comercio planetario y para mejorar la seguridad nacional” [Stone 2003: 2, traducción mía]. Su expedición lunar se inspira en el espíritu de la Expedición de Lewis y Clark, campaña militar, científica y comercial clave para la expansión de Estados Unidos sobre territorios de pueblos nativos norteamericanos a principios del siglo XIX [Stone 2003; Miller 2006]. En la Sierra Mazateca los espeleólogos “estadounidenses consideraban a la población local como un ‘problema’, un obstáculo a su progreso” [Feinberg 2003: 192, traducción mía].

La geopolítica de la expedición indica que las fronteras deben traspasarse y que la resistencia de los pueblos es otro reto para vencer. La libre determinación indígena es vulnerada, las cuevas son un confín colonial en cuyas bóvedas resuena un eco *rhodesiano*.²⁵ Sin embargo las expediciones deben también traspasar umbrales resguardados por el ser de las montañas, *chikon nindo*. Es entonces que se despliega la ontología colonial del explorador.

Negación, sometimiento, espectáculo

Los expedicionarios reconocen el reto planteado por la ontología mazateca de las cuevas:

Esto es lo que es difícil de imaginar, de que aun sea la manera en que es en algunos sitios remotos. Él dice [un explorador-diplomático de avanzada del PESH]: ‘Algunos de ellos no quieren que ustedes molesten a los espíritus de la montaña, que a ellos les proporcionan lluvia y les ayudan con los granos. Esa es la manera en que ellos ven la

²⁴ El Destino Manifiesto es una idea fundamental, un mito de origen, en la formación de Estados Unidos como imperio. Consiste en que la expansión de Estados Unidos por nuevos territorios es voluntad de la Divina Providencia: los estadounidenses son la nación elegida por Dios para traer la redención, el progreso y la democracia a las otras naciones mediante la colonización territorial. Se plantea por primera vez en 1845, en el preámbulo de la guerra contra México [Miller 2006].

²⁵ Alguna vez el imperialista británico Cecil Rhodes dijo: “la expansión lo es todo [...] Me apoderaría de los planetas si pudiera” [*apud* Arendt 1998: 116].

CONFLICTOS ENTRE MUNDOS.

Tierra mágica'. Entonces, estamos tratando de pasar a través de eso, y eso no es fácil, no es fácil [Steele 2013: 53' 38, traducción mía].

Tal es la dificultad que miembros del PESH en colaboración con funcionarios públicos del INAH²⁶ han recurrido a medios de prensa para señalar que:

Cuando se menciona en los poblados que hay investigadores explorando una cueva, generalmente se piensa en que quieren sacar algún tesoro o que adentro está algún demonio o algo por el estilo; este tipo de mitos y leyendas poco a poco han sido desmentidas por las personas que entran y salen de las cuevas [Steele *et al.* 2017: 33].

Se niega la ontología política mazateca, se acusa de mentirosos a quienes cuestionan la prospección de las cuevas y la intromisión de lugares sagrados. Se demoniza a los seres sagrados de los pueblos indígenas, error histórico desde la Conquista [Vallejo 2005]. La implícita alusión a la platónica *Alegoría de la Caverna* sirve a la epistemología política de la ciencia [Latour 2004, De la Cadena 2009]: vaciadas las cuevas de *Chikon* y llenadas de Naturaleza, los espeleólogos se posicionan como únicos representantes del ser subterráneo [Valdés 2018]; nada puede oponerse a sus exploraciones y al avance de la ciencia, menos el “misticismo” y las antiguas “creencias indígenas”,²⁷ por más que frecuentemente “las expediciones causaban inquietud entre algunos supersticiosos e insulares locales” [Tabor 2010: 45, traducción mía].

Pero la mediática negación existencial resulta insuficiente, por la insistencia de los pobladores. Entonces los exploradores recurren a la ingeniería social, la antropología y la vinculación comunitaria [Steele 2016]:

El mayor desafío en la espeleología de Huautla no es enfrentar los rigores de la cueva más profunda de América; está en la superficie tratando con las antiguas creencias sobre las cuevas en poder de los indios mazatecos. Mientras se realizan expediciones anuales y los equipos acampan bajo tierra a largo plazo, se está llevando a cabo un

²⁶ PESH mantiene colaboración con funcionarios públicos del INAH y la UNAM [Francke 2017; Alarcón *et al.* 2015, 2016]. Pero, al menos hasta el año 2019 éstas ocurren en la informalidad, sin convenios de colaboración oficiales entre instituciones mexicanas y extranjeras que regulen esas relaciones [Piña *et al.* 2019].

²⁷ <https://www.facebook.com/groups/bioaxaca/?post_id=2792687590804000>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

esfuerzo de alcance comunitario concertado en la superficie.²⁸

Hace algunos años el PESH instaló una exposición fotográfica permanente en el palacio municipal de Huautla, con el objetivo de “educar a la gente a través del tiempo de que lo que hay en las cuevas no son espíritus, o si los hay, son buenos espíritus y no malos espíritus” [Steele 2015b].²⁹ Además, los expedicionarios han extendido la lógica del turismo chamánico³⁰ a la exploración de las cuevas: consiguen curanderos locales y hacen ofrendas rituales, para apaciguar a “los espíritus de la cueva” [Bisharat 2018; Steele 2016], se simula una relación con otro ser que previamente ha sido declarado como no existente.

En los reportes de exploración, los expedicionarios aparecen como los primeros descubridores de muchos lugares de *terra incognita*. Por ejemplo, en 1965 cuando “se descubrieron muchas entradas de cuevas grandes en enormes dolinas” [Smith 2002: 31, traducción mía], en 1981 cuando “Bill Stone y Pat Wiedeman caminaron hacia el Cañón de Peña Colorada debajo del pueblo El Camarón y descubrieron Cueva de Peña Colorada” [Smith 2002: 77, traducción mía] y en 1986 cuando el explorador estadounidense Bill Farr descubrió la Cueva Cheve [Tabor 2010]. Esto contradice las investigaciones arqueológicas, algunas realizadas también durante las expediciones, que indican que dichos lugares han sido conocidos por los antiguos pueblos mazatecos y chinantecos, con excepción de los pasajes subterráneos más profundos [Fitzsimmons 2005; Hapka *et al.* 1997].

Al descubrir le sucede el nombrar. Cada sifón, tiro, pasaje y campamento recibe un nombre apuntado en un mapa: “los cinco buzos dormían en el campamento que Stone había bautizado como campamento 6 en 1994” [Jewell 2014: 20]. Los nuevos lugares tienen nombres en inglés, español y mazateco, una gran parte de ellos está en mazateco: *Nita Nanta*, *Kijabe Xontjoa*, *La Grieta*, *Rolland Airbell*, entre muchos otros. Quienes descubren generalmente nombran, pero también los

²⁸ Reseña del video Exploring Sistema Huautla 2015. <https://caves.org/service/avlibrary/dvd_catalog.htm>.

²⁹ El filósofo francés Bruno Latour [2014] ha señalado que la política global de los occidentales ante los otros pueblos se caracteriza por las constantes “guerras pedagógicas”. Como “policías ontológicos”, los modernos van corrigiendo la equivocada visión de mundo de los otros, suprimiendo cosmos y entidades, imponen su propia imagen del mundo, el globo metafísico europeo, el cosmopolitismo que supuestamente da cabida a todos los pueblos como ciudadanos del mundo.

³⁰ Durante décadas y ante el deseo de consumo de experiencias místicas, el turismo mazateco ha ofrecido una simulación de lo real, una versión negociada y remitologizada del rito mazateco sagrado de ingesta de hongos [Piña 2015].

nombres se acuerdan y protocolizan entre miembros de una expedición [Minton 1985]; como “los exploradores han hecho por milenios”, se toma “la prerrogativa de nombrar los nuevos territorios en honor a nuestros amigos caídos” [Stone *et al.* 1995: 63, traducción mía]. Es también habitual que al descubrir un nuevo y difícil pasaje cavernario y al concluir una expedición, los expedicionarios se fotografíen dentro de la cueva, portando banderas del Explorers Club y últimamente del PESH [Steele 2018]. Son actuales las prácticas simbólicas para tomar posesión de *terra nullius* —tierra de nadie—, semejantes a las hechas por la espeleología europea durante el imperialismo decimonónico [Mattes 2013].

Explorar también es luchar, penetrar y someter. “Esa es una de las cosas bellas de la exploración en mi mente, al menos aquí en la Tierra estás lidiando con un adversario estático” [Symes 2007: 61, traducción mía]. Se batalla para bucear un sifón o escalar una cascada, para descifrar el “secreto de la cueva” [Jewell 2014: 7]. Para penetrar las grietas de la cueva inexplorada: “la empezaron a trabajar poco a poco, para tratar de abrirla. Y se tardaron de hecho... trabajaron en esta fisura alrededor de dos años, y eventualmente abrirla y encontrar un pasaje virgen” [Hernández 2019]. Los exploradores han ingresado explosivos a las cuevas, disponibles cuando la conexión entre pasajes subterráneos se dificultó [Arnold 1995; Piña *et al.* 2019a]. Hace siglos el filósofo de la ciencia moderna Francis Bacon, prescribía esta actitud del científico hacia la Naturaleza: “tampoco debe un hombre tener miramientos a la hora de entrar y penetrar en esos agujeros y rincones, cuando la inquisición de la verdad es el solo objeto que lo guía” [Klein 2015: 278].

Las expediciones producen relatos e imágenes: libros y video-documentales, revistas, reportes, fotografías y conferencias [Arnold 1995; Stone *et al.* 2002; Steele 2009; Tabor 2010]. Además de los ámbitos científicos a que se destinan, parte de las representaciones espeleológicas se orientan para figurar en la sociedad del espectáculo [Debord 2010]. Las hazañas se difunden en los medios: videos de exploradores buceando el oscuro sifón con música rock de fondo; imágenes de exploradores en pasajes subterráneos luciendo sus equipos y logotipos comerciales superpuestos digitalmente; fotografías artísticas publicadas en *National Geographic*. Los rituales contratados se graban, editan y exhiben en redes sociales y medios de comunicación. La cueva deviene en escenario, el explorador en anfitrión. Las “cuevas espectáculo” (*show caves*) conforman una lucrativa industria global en expansión, una “entidad de negocios” [Cigna 2016] que ofrece juegos de luz y sonido, butacas y circuitos turísticos bajo tierra.

Los espeleólogos son representantes políticos, económicos, culturales y naturales de una red de exploración constituida en el norte global, sus poderes residen en su capacidad de intermediación social, disolución de fronteras y creación de nuevas historias³¹ en el confín colonial que resulta la Sierra Mazateca. Operando en las últimas fronteras del planeta, las expediciones del USDCT en territorios mazatecos, son empresas postreras del proceso ontológico de globalización terrestre.³²

3. Ontología relacional de los pueblos-territorios mazatecos

Gabriel Carrera es maestro de educación primaria indígena, fue autoridad municipal y en años recientes ha iniciado su práctica como *chjinee b'enda*. Nos comparte una visión territorial del chamán mazateco:

Al hablar de territorio, abarcas ese lugar donde estás, pero no nada más ese lugar. Cuando eres practicante sí, pero cuando te has recibido puedes entrar en cualquier territorio, en general del planeta, todo lo que se refiere a la Tierra. Pero también tu espíritu tiene que abarcar el espacio, tiene que abarcar hasta también en el mundo de la muerte. Tienes derecho a entrar hasta allá, a preguntar que pasó con tu paciente, porque ya tienes tu cédula que dice que puedes entrar, y no te va a pasar nada porque tienes ese derecho. Pero también tienes derecho a entrar en terreno de los dioses, en *ndo sen, ndo va nai ndo va na*, el mundo de los dioses. Es como si fueran tres mundos,

³¹ El antropólogo Benjamin Feinberg [2003] ha señalado que en la sociedad mazateca el poder se concentra en quienes intermedian entre el adentro y el afuera del grupo, habitan bordes moralmente cargados, crean fronteras y las traspasan. Feinberg [2003] identifica a caciques, comerciantes, maestros y curanderos como figuras de intermediación en diferentes planos. Podríamos aplicar este análisis también para los intermediarios externos, en este caso espeleólogos, científicos y exploradores, como figuras fronterizas. Sin embargo, el poder de intermediación no emana únicamente del discurso meta-cultural, como señala Feinberg, sino que estos intermediarios son partícipes de relaciones coloniales y capitalistas, que son estructurales e históricas [González Casanova 2006].

³² El filósofo alemán Peter Sloterdijk [2007] señaló que la exploración, descubrimiento, conquista y colonización europea del planeta, la “globalización terrestre”, fue principalmente un proceso ontológico de formación del espacio. El descubrimiento de *terra incógnita*, con la exploración del otro y de la naturaleza como eliminación organizada de lo oculto, implicó la supresión de los espacios interiores de los mundos locales [Sloterdijk 2007]. La medición, denominación y representación de los nuevos territorios, como espacios geométricos ubicados en una esfera global extensa, operó la “enajenación político-espacial” y la “desontologización de los márgenes firmes” de las esferas locales [Sloterdijk 2007]. A la globalización terrestre hoy le sucede la globalización electrónica, que mediante puntos de intersección y líneas, persigue la ampliación del mundo interior del capital [Sloterdijk 2007]. Actualmente el PESH georreferencia el territorio mazateco con tecnología GPS. Esta tecnología tiene un efecto “geo-epistemológico”: genera un espacio virtual que vuelve al territorio poroso, pontillista e ilimitado para quien la controla [Rankin 2016]. ¿Cómo transformará las relaciones de poder sobre el territorio mazateco el uso del GPS por estos espeleólogos?

está el de la tierra, está el de la muerte, y está el mundo de los dioses. Debe de haber interrelación, como curandero puedes entrar. Pero más estás aquí en la Tierra. En la muerte sólo para preguntar qué es lo que va a suceder, o si un espíritu está atrapado, algún paciente, entonces lo que harías es conectarte a ese mundo y pagar, si es que viene el caso. Lo mismo sucede en el mundo de los dioses, donde está *ndo sen, ndo va nai ndo va na* [Valdés 2018].

Al igual que las declaraciones del USDCT respecto a la exploración, llevado a serio [Viveiros 2014] su relato alumbra otro mundo y otra manera de ser ahí, que tiene consecuencias políticas en los territorios mazatecos. A continuación se presenta una interpretación ontológica de esta otra manera de ser.

Chjota Chjinee B'enda, Chjota Chaon

Dos maneras de ser en el mundo, no las únicas, son fundacionales en la configuración ontológica-territorial: *chjota chjinee b'enda* (la persona que sabe arreglar) o chamán y *chjota chaon* (la persona que siembra) o campesino. Por la importancia del chamanismo y sus rituales en la vida social de estos pueblos se ha señalado que la mazateca es una “sociedad chamánica”³³ [Bartolomé *et al.* 2013]. Asimismo el trabajo agrícola campesino o “trabajo en el monte” se ha destacado como eje fundamental de la identidad étnica, la integración territorial y el sustento económico de los mazatecos [Boege 1988]. Ambas maneras de ser están ligadas: la misma persona puede desempeñarse como chamán y sembrador; las maneras de cultivar y habitar la selva se conciben desde la cosmología; las prácticas agrícolas implican prácticas rituales; ambas responden a la ética del don que regula las relaciones de reciprocidad equilibrada³⁴ en los pueblos mazatecos.

El adjetivo *chjinee* significa “que sabe, de conocimiento, pensador, especialista”. Hay varios tipos de *chjota chjinee*, cada uno con saberes y conocimientos particulares, abocado a diferentes oficios y especialidades, no todos relacionados con la práctica ritual. Hay especialistas en diferentes procesos de intermediación,

³³ Los rituales chamánicos son de uso generalizado en la sociedad, ocurren a escala de las unidades domésticas, también a escala comunitaria y municipal, se extienden en ámbitos agrícolas, médicos y políticos de la vida colectiva [Munn 1973; Boege 1988; Castillo 2008; Pérez Quijada 1996; Piña 2015].

³⁴ La ética del don es el “conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades, comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado” [Barabas 2008: 122].

conocidos como *chjinee en chjinee kjuu*. Éste es “un sabio que lleva la plática, la coordina, por ejemplo, es habitual que lleve la plática en una pedida de mano de una muchacha”, explica Victorino García, catequista de San José Tenango. *Chjinee en chjinee kjuu* (es el que dice y el que resuelve) es el que habla dos o más idiomas y traduce, es quien conoce dos contextos separados y hace de intermediario, señalan los *chjinee en* de San José Tenango. Son especialistas en manejo simbólico de contradicciones y mediaciones: entre los agricultores y la Madre Tierra, entre los vecinos y linajes de las comunidades, entre los vivos y los antepasados muertos, entre el espíritu humano y el *chikon nangui*³⁵ [Boege 1988; Neiburg 1988; Valdés 2018].

En el ámbito mazateco de la salud-enfermedad³⁶ existen varias especialidades *chjinee*. Entre ellas está el *chjinee b'enda*, encargado de los rituales chamánicos que usan enteógenos [Valdés 2018]. *Chjinee b'enda* se traduce como “el que sabe arreglar” o como “abogados” y “embajadores”. El *chjinee* Gabriel Carrera explica que el *b'enda* es un tipo de *chjinee en chjinee kjuu* que “es interprete, un intermediario entre los humanos con otros seres espirituales de los cerros, la tierra, del cielo. Está a cargo de poder interpretar, relacionar y convenir”, en las relaciones políticas-cosmológicas de los mazatecos. Son mediadores rituales y hacen tratos con las personas extrahumanas del territorio (como los *chikon nindo*), con el objetivo de sanar un enfermo, sea humano o no, también para reparar un componente de la Madre Tierra. El *b'enda* “es un curandero que hace el bien”, es “un sabio que sabe solucionar problemas de enfermedades”, nos aclara don Victorino, agregando que “*b'enda* significa construir, si estás enfermo te tienes que reconstruir para sanar”. Devenir en *chjinee b'enda* lleva años de práctica, estudio y búsqueda, como explica el *chjinee* Epifanio Apolonio:

A mí me costó trabajo buscarle, para ser curandero. Porque de inicio, *abí en ndo va nai ndo va na*, ahí donde le dicen así, es ahí donde te dan el trabajo, en la puerta donde nace el sol, donde sale en la mañana. Ahí tienen su mesa. Hay tres mesas, la del cielo, la de aquí y la de abajo, en las tres hay gente. Para ser curandero, es un trabajo muy duro: ahí te dan de cómo se va a respetar el mundo, cómo se va a respetar un árbol, como se

³⁵ Con un poder que frecuentemente escapa al control del Estado y la Iglesia, históricamente “la gente de conocimiento” ha encabezado acciones de carácter colectivo, principal pero no únicamente en el ámbito sagrado, que conforman un núcleo de resistencia étnica ante la hegemonía externa [Boege 1988].

³⁶ La medicina tradicional mazateca es de origen prehispánico pero incorpora elementos externos. Sus diferentes especialidades se fundamentan en un vasto conocimiento cultural del cuerpo humano, el territorio y el cosmos [Incháustegui 1994].

va a respetar su cosecha, su siembra, su café, su plátano. Entonces ahí te dicen cómo lo vas a sacrificar, qué se va a necesitar —huevos, guajolote, agua de cacao, velas³⁷ [...] Y cuando te dan trabajo allá, ahí también te da de cómo le vas a pedir favor, o sea el permiso, al árbol, al cortar su rama, cómo le vas a pedir permiso a la Madre Tierra para sembrar un árbol, y para qué va a servir el árbol [Valdés 2018].

En los rituales de sanación, realizados de noche dentro de una casa y frente a un altar, el *chjinee* y su paciente ingieren *ndi xhijto* o *xka le ndi na tjao jna*,³⁸ para modificar su conciencia y conectarse a otros planos de realidad existentes en la “geografía sagrada” del territorio mazateco [Pérez Quijada 1996]. El *chjinee b'enda* cruza umbrales y viaja por el cosmos: visita los pueblos de *chikon* dentro de los cerros, atraviesa el mar eterno hasta la morada de los dioses, baja al mundo de los muertos. Sobrevuela poblados, manantiales, sótanos y selvas buscando el *sén nichrjin*³⁹ extraviado de su paciente, viaja al tiempo primordial durante los rituales de aflicción [Boege 1988]. Se vuelve “la persona sagrada” y canta oraciones o mantiene silenciosa introspección junto a su paciente. Don Félix señala que el ritual con honguitos “se llama viaje porque va uno volando como águila: va por *Nindo Tokoxo*, va por Cerro Rabón viajando, volando uno”; Epifanio Apolonio agrega que, en idioma mazateco, este ritual se dice *sin yιά jna*, que quiere decir “lo tienes en el cuerpo” [Valdés 2018]. El *b'enda* es un explorador, pero es otra su manera de explorar y es otro el mundo que explora.

Mientras que *chjota chaon* “es el ser campesino mazateco, alguien que siembra y produce lo que consume, por lo que es autónomo”, explica don Santos Martínez, de San Andrés Hidalgo. *Chjota chaon* se asocia a dos conceptos más, recurrentes en el habla cotidiana. *Chjota xri xa* es la persona que trabaja la tierra, que sembrando y cosechando obtiene la riqueza de los frutos que ésta le ofrece, mantiene algún grado de auto-suficiencia en valores de uso y produce algo de excedente. *Chjota jña* es “la gente de monte”, quienes conocen el territorio y sus ecosistemas caminan

³⁷ Éstos son elementos de la ofrenda o *kjoa nda*, que significa “un don, un bien”. Son dones que se reciprocán por otros dones: por ejemplo, se entrega ofrenda al *chikon* a cambio de una buena cosecha o de que éste regrese el espíritu capturado de un enfermo humano. *Kjoa nda* es una palabra muy utilizada durante los rituales para dar gracias por lo recibido y al pedir permiso para acceder a ciertos espacios que los humanos no controlan [Valdés 2018].

³⁸ *Ndi xhijto* son “los pequeños que brotan”, distintos hongos *psilocybe* que habitan la región. *Xka le ndi na tjao jna* es “la hoja de nuestra pequeña madre que nos acruca”. También llamada “hoja de María” u “hoja de la Pastora”, su nombre científico es *salvia divinorum*. Es endémica de la región.

³⁹ *Sén* es “imagen” y *nichrjin* es “día”, se traduce como “espíritu”. Sin embargo es un concepto de espíritu diferente al que proviene de la tradición religiosa y científica moderna occidental; alumbra otra concepción de la persona humana y del cosmos [Incháustegui 2012; Manrique 2013].

por las veredas comunales que cruzan montes y pequeños senderos en recónditas selvas, lugares que están fuera del control humano y pertenecen al dominio de *chikon nindo*. El apicultor de San José Tenango, Javier Quiroga, explica:

Realmente la identidad del mazateco es conocer todo lo que es su hábitat [...] el campesino conoce de todo: los tipos de plantas que sirven para curación, los tipos de plantas que son venenosas, las que son comestibles [...] El que va a ser campesino debe de conocer su propio territorio donde va a sembrar. [...] debe saber la fecha exacta de cuando va a sembrar un platanar, un café, el frijol [...] El que es realmente campesino sabe el ciclo productivo de cada producto, de cada cosecha. Sabe cuando lo va a sembrar, sabe en qué tiempo se va a producir el producto, sabe cuándo debe recogerlo. Por eso digo que la palabra campesino es muy extensa [Valdés 2018].

Chjota chaon, *chjota xri xa* y *chjota jña* son agentes creativos del territorio biocultural mazateco; desarrollan un manejo de la biodiversidad regional, estableciendo espacios diferenciados para el uso y apropiación productiva de los ecosistemas, creando y modificando agroecosistemas como la milpa (*xtrue jno*) y el cafetal [Boege 1988; Cabrera *et al.* 2001]. Hacen cosechas de temporada y obtienen parte de su alimento anual, aún frente a los embates del mercado y del clima. Base de la vida material y economía dual de los campesinos mazatecos⁴⁰ es la gran variedad de valores de uso obtenidos por la transformación productiva de su entorno local. Por ejemplo, las estalactitas se usaron antaño como material aglomerante, alternativo a la mezcla de cal y barro, para las construcciones de piedra caliza —casas pudientes, cisternas, iglesias, bodegas de acopio de café. Los vecinos se juntaban para sacarlas de las cuevas y trasladarlas al lugar de construcción, donde las pulverizaban y mojaban para hacer una sustancia que “pegaba como el cemento”.

El agua recolectada en manantiales y cuevas es fundamental en toda la región. La tarea de meterse a las cuevas para obtener agua, es realizada por personas mayores a 12 o 15 años, dependiendo de la dificultad para acceder y transitar por la caverna. Por ejemplo en un poblado lejano en tiempo de sequía, la gente debe caminar casi media hora con velas o linterna dentro de una gran e intrincada caverna, hasta llegar a un pequeño nacimiento de agua subterránea. Es una tarea dura que requiere buen estado físico, además de exigir fortaleza mental y espiritual

⁴⁰ Cada unidad doméstica produce una parte para el consumo propio, generalmente lo obtenido en la milpa; y otra parte es producción mercantil simple, el café principalmente. Se trata de pequeños productores agrícolas, la mayoría propietarios de pequeñas extensiones de tierras, de 1 a 5 ha en pendientes rocosas [Neiburg 1988; Valdés 2018].

por la posibilidad de cruzarse con víboras venenosas (*ye chikon*) y por adentrarse en el inframundo, en la morada de los *chikon nindo*.

Un componente básico y recurrente del paisaje regional es el agroecosistema de milpa, policultivo que reúne maíz, frijol, calabaza y chile, además de plantas silvestres y domesticadas, árboles, hongos y animales; utilizan más de 100 plantas —solamente del maíz manejan 16 variedades—, tienen saber concreto y abstracto sobre los diferentes tipos de hongos y de animales que habitan el territorio⁴¹ [Boege 1988; Cabrera 2001; Huerta 2012]. Las prácticas agrícolas del campesinado mazateco son expresión regional de un sistema mayor de estrategias mesoamericanas de producción, dispuestas alrededor de la cultura del maíz [Boege 1988]. Los *chjota chaón* sincronizan la familia extensa y comunidad campesina a los ciclos ecológicos y cosmológicos mediante el *chan chaon*, calendario solar de origen mesoamericano [Carrera *et al.* 1996], que se conforma por 18 periodos de 20 días, marcando las actividades agroecológicas, ceremoniales y políticas en relación con los procesos que transforman la vida en los territorios [García 1994; *Caracol Mazateco* 2017; Colectivo Kjoetzen 2018].

Además, explica Javier Quiroga, la palabra *chaon* significa:

Cuando empiezan a trabajar. Es un trabajo de conjunto donde son invitados los vecinos, también las personas que a veces ayudan a limpiar el cafetal y el maíz, donde entre diez a quince personas empiezan a trabajar. Es ayuda mutua, no es pagado, es mano vuelta.

Chaon es colaboración y convivencia, una práctica que desaparece en los centros urbanizados, pero que las comunidades periféricas mantienen. El maestro Florentino Ríos de Agua Colorada explica:

El *comite* (traducción de este *chaon*) era lindo, era una celebración a la tierra, para pedir que la siembra diera bien y por una buena cosecha. Este era el sentido que todos le daban. En un plato grande te servían un pollo entero ya hervido y en su caldo. La gente se tomaba con tortilla el caldo y guardaba el pollo en una olla, para llevarlo a su

⁴¹ En la región se realizan con frecuencia eventos para compartir los saberes bioculturales mazatecos. Por ejemplo, la Feria del Maíz de Huautla en el año 2012 y el Congreso de Etnomicología de Eloxochitlán en el año 2015.

casa. En ocasiones se daba cerdo, el anfitrión asaba desde temprano un cerdo en su solar y a cada quien que ayudaba le tocaba un kilo de cerdo [Valdés 2018].

Además del *chaon* se mantienen otras dos formas de reciprocidad en los trabajos colectivos: *xa ya* y *xa basen*.⁴² *Xa ya* es “mano vuelta” o apoyo mutuo entre vecinos para sembrar maíz, como explica don Álvaro Dérbez, agricultor de Cabeza de Tierra: “es cuando uno va a trabajar la tierra de otro y luego el otro viene a trabajar la tuya, te devuelve la mano”. *Xa basen* significa “trabajo de en medio”, también se conoce como *faena* o *tequio* y es cuando las personas de una localidad se reúnen para un trabajo de beneficio común, por ejemplo, desyerbar un camino peatonal, limpiar un terreno o construir un aula escolar. Participar del trabajo comunitario es requisito para la filiación comunitaria en los pueblos mazatecos [Quintanar *et al.* 1999].

En las prácticas de reciprocidad se trenzan las *chjota chjinee* y *chjota chaon*. La reciprocidad se establece en *chaon*, entre vecinos agricultores que siembran juntos, pero al sembrar es importante reciprocitar con otros seres del cosmos y del territorio. Mediante ofrendas rituales se pide el permiso de estos seres para cortar el monte y se les solicita buena cosecha. Felipe Apolonio, médico tradicional de Cerro Agua Camarón, señala:

Cuando haces ofrenda el mismo güero del cerro (*chikon nindo*) te ayuda, te defiende cuando alguien viene, dicen ‘tiene dueño la casa’ (se refiere a la milpa), por eso cuando viene un viento fuerte no se lo lleva, porque tiene su protector.

Estas maneras de ser son enactuadas en un mundo que emerge en los territorios bioculturales, *So’nde Sa’se*.

Són’nde Sa’se

Existe una inmensa caverna cercana a la localidad de Cerro Rabón, donde la gente saca agua en temporada sin lluvia. Cada primero de mayo los vecinos se adentran ahí para celebrar a *Chikon Tokaxo*: comen, conviven y ofrendan. En pequeñas ca-

⁴² *Chaon* y sus conceptos asociados son expresiones mazatecas relativas a sistemas de reciprocidad extendidos en los pueblos originarios de Oaxaca [Barabas 2006].

vidades de roca colocan flores, veladoras e imágenes de santos, también epístolas, en las que piden una buena cosecha de maíz y frijol, y el bienestar de sus familias y negocios. El 24 de mayo, día de San Juan, nuevamente se reúnen a celebrar, piden milagros y que el agua no se seque. El *chjinee b'ènda* Gabriel Carrera nos comparte un relato sobre el origen de los rituales subterráneos que propician la lluvia de este monte sagrado:

Los antepasados sólo bajaban por necesidad a las cuevas, ante algún problema, para refugiarse de las tempestades o buscar agua. Cuentan los ancianos que hace tiempo, por la zona de Jalapa de Díaz y Cerro Rabón se secó el agua y la tierra. Había un calor intenso que amenazaba con quemar todo. Era un tiempo de sed. La gente se vio obligada a subir a los cerros a buscar agua, hasta dentro de las cuevas en lo más profundo. Ahí se sorprendieron con unas rocas en forma de chichis (senos) que botaban ríos de agua. ¿Dónde irá toda esta agua?, se preguntaron, ya que los arroyos estaban secos. Los curanderos platicaron con los cerros, éstos darían agua a cambio de algo. Entonces ellos rezaron y oraron mucho. Ofrecieron animales y vidas. A los tres o cuatro días brotaron chorros de agua y comenzó a llover. Eran los truenos, personas de dentro de las cuevas. Pero pasaron los días y no paraba de llover, se desbordaban los arroyos e inundaba todo.

Los curanderos subieron nuevamente a hablar con los cerros, a decir que los pueblos no necesitaban tanta agua. Dentro de la cueva encontraron una mujer, una dueña llamada *Chjoon Majé* (“mujer que se agranda”). Dicen los ancianos que ella es “nena al amanecer, señorita a medio día, anciana al atardecer, al anochecer muere”. Cada noche fallece y cada mañana vuelve a nacer. De las *chichis* de esta mujer salía mucha agua, chorros de agua sin parar. Los curanderos pidieron a los truenos que cortaran el agua. La mujer se desmayó, al despertar ya no se quedó dentro de los cerros sino que fue a vivir en medio del mar. Ahí vive, pero ya tiene menos fuerza, ya cambió. Por eso ahora avienta poca agua, sólo lo necesario [Valdés 2018].

El señor Melquiades Rosas, de Mazatlán Villa de Flores, comenta sobre la abundancia asociada a ofrendar a los sótanos:

Cho majé es una veintena, era un rito agrícola. Me lo comentó un mazateco de una comunidad de Mazatlán, como hace 20 años. En una época del año, los mazatecos de la región se encontraban en un lugar, hagan de cuenta como un sótano, llegaban ahí

los abuelos, las abuelas, no les quiero llamar curanderos porque es otra palabra que me mete en conflicto. Llevaban frijol, maíz, todo todo todo. Y alrededor de esa cueva o sótano, se empezaban a hacer los alimentos. El primer platillo se aventaba a ese sótano. Quién estaba adentro de ese sótano era *cho majé*. Es el animal grande —*cho* es “animal”, *majé* es “grande”— o el monstruo de la tierra, que en la cultura *náhuatl* también lo tienen. Pues a este monstruo se le daba de comer, y dice esta persona mayor: al darle de comer este animal empezaba a engordar y engordar, y llegaba un momento determinado en que explotaba este animal. Y al explotar este *cho majé*, la bendición se distribuía por toda la mazateca. Cuando se dejó de hacer eso, llegaron las plagas, llegó el hambre, llegó la enfermedad. Así cuenta la narración de esta persona mayor. Ahora me entero que *cho majé* corresponde a una veintena del calendario. Imagínense que algún día nos encontremos y rescatemos esto [Valdés 2018].

De su relación ritual con el ser de los cerros, el *b'enda* don Félix nos explica:

Los cuatro cerros a los que acudo en la velada son el Cerro Pelón (en Zongolica, Veracruz), el Cerro San Bernardino (en Teotitlán del Camino), el Cerro Grande (por la Presa Miguel Alemán) y el Cerro Rabón (entre Tenango y Ayautla). En los rituales se anuncian los apóstoles y los cerros, ahí están los poderes de la creación, donde se controla el calor y el frío, con la lava y el hielo. A Cerro Rabón sólo he ido durante la velada con honguitos. En la velada se aparecen muchos cerros, ahí entrego las ofrendas. En Cerro Clarín, en el Pico de Orizaba. Son lugares importantes, con mucho poder, que protegen a nuestra Sierra Mazateca, ahí se aparecen los seres que les decimos *chikon*, además del Padre Dios. Uno debe pagar ofrenda, es como un impuesto de lo que uno se lleva de la tierra, del monte [Valdés 2018].

El *b'enda* Gabriel señala que al hacer limpias y sanaciones, los *chjinee* llaman a los siete cerros y sus dueños, pero “si es muy fuerte el trabajo llaman a los trece cerros”. Agrega que también acuden a los dueños o *chikon* de árboles, rocas, sótanos y cuevas, los *chikon* son seres que habitan los lugares no poblados por el ser humano, como manantiales, ríos, cuevas, sótanos y cerros —*chikon nandá*, *chikon xonga*, *chikon nangui*, *chikon nitá* y *chikon nindo*, respectivamente—, incluso, en ocasiones las casas humanas tienen *chikon* (*chikon niyá*). Como explica Felipe Apolonio:

El cerro tiene piedra, tiene tierra, y tiene un dueño. Donde uno siembra es terreno de

CONFLICTOS ENTRE MUNDOS.

chikon, cuando hace milpa ya es de la gente, porque se le pide, se pide que sus animales vayan a comer a otro lado. El *chikon nindo* es dueño del tejón, tepezcuinle, temazate, mapache. Es dueño de los que comen la mazorca. Cuando pedimos favor al güero del cerro, entonces ya él se lleva a otro lado sus animales a comer. Cuando uno quiere sacar mazorca de la milpa, tiene que pedir permiso a *chikon nangui* [Valdés 2018].

El *chjinee* Epifanio sostiene que los *chikon*:

Son como humanos. Hablan. Hay como nosotros, tienen diferentes idiomas. Tienen autoridades, cada año renuevan sus autoridades, porque son autoridades los que le dicen *chikon nindo*, porque ellos también quieren ofrenda, porque si no le piden permiso de lo que va a hacer, ellos se enferman y también te enferman a ti. Son gente que no se ve pero hablan. Casi son como nosotros. La diferencia es porque tienen diferente idioma. El *chjinee* puede escucharlo [Valdés 2018].

El *chjinee* Félix agrega:

Dentro de los cerros, los *chikones* tienen sus ciudades, pueblos, casas, familias, animales, potreros. Son de apariencia humana, hombres y mujeres. Tienen deslindes de terrenos, como los humanos, puede ser que determinado cerro sea de un *chikon* y el de enfrente sea de otro, con animales y todo. En el sótano, por ahí, respiran las personas que viven ahí, tienen sus ciudades, pero no se ven. Los *chikon nindo* comen y beben, nacen, se enferman y mueren, tienen esposa, hijos y parientes; son las personas de allá abajo. Abajo, dentro de la tierra, también hay políticos, pero hay más control, cada quien domina su territorio. Los señores de la tierra —los *chikones*— se juntan, hacen sus reuniones para decidir si aceptarán o no lo que uno les está ofrendando. Si aceptan, es que la persona se compone, si no aceptan, la persona se agrava y muere [Valdés 2018].

Felipe Apolonio dice que “en cada cerro pusieron un *chikon nindo*, para un trabajo. Hay algunos cerros donde si tu quieres ir a pasear, a ver lo que hay, no te deja, te cambia el monte”. El señor Melesio González, de Agua Pescado, explica que:

El *chikon* es el dueño del cerro. Es como nosotros, yo soy dueño de aquí del terreno, pero realmente el único es Dios. Pero yo soy dueño, porque estoy viviendo aquí.

Igualmente, los *chikones*, son dueños porque le dieron cargo de que cuidaran allá. Son un montón de *chikones*, son diferentes [Valdés 2018].

El *chikon* es la manifestación del lugar en sí, el fenómeno del lugar siendo en toda su complejidad, tal y como se le aparece a los habitantes de la Sierra:

Nindó Tokosho es para los huautlecos la calle de enfrente, el solar contiguo, la montaña gemela [...] El cerro está habitado por un dios, es su dueño, y en cierto modo, el grandioso conjunto es el mismo cuerpo del dios hecho bosques, cafetos, rocas o maizales [Benítez 2005: 85].

Un *chjinee* de Cerro Campana decía que el *chikon*:

puede que se deje ver como figura de gente o como chasquido, o rodando como piedra, como aire y se siente bien pesado. Pues es todo lo que es el lugar y le escucho, me dice sus quejas y le calmo con rezo y canciones y humo [Pérez Quijada 1996: 50].

Los humanos reciprocán con estos dueños de los cerros, ofrendan y reciben dones de la tierra: buena cosecha, agua, alimento, animales, vida, música. El *chjinee* puede enlazar a los agricultores con *Chikon Tokoxo*, la deidad principal de la agricultura: “hay que acudir al *Chikon Tokoxo* para tener buena siembra, yo acudo a él y le ofrezco cacao. A cambio de la siembra, él me pide un guajolote”, explica don Gabriel. Agrega que también se busca al *Tokoxo* para “un comercio donde hay bondad, donde quiero trabajar para tener un poquito”. Los *chikon* entregan valores de uso y ayuda en pequeños negocios (pequeñas cocinas y tienditas, por ejemplo).

Hay otro ser del territorio, el *Chato*, que vive en una cueva por Puente de Fierro y al que se acude para acumular capital exitosamente. Doña Ofelia y Bulmaro de Loma Alta explican: “te da el dinero pero es prestado; luego te visita en las noches y te coge, así se cobra. Además, cuando mueres, se lleva tu alma”. El hombre que hace trato con el *Chato* comienza a menstruar. Don Adán y doña Paty de Camino de Yeso agregan: “dicen que te va a pedir unos guajolotes, y yo si pensé que eran guajolotes (pavos), pero no, son personas (humanas) a las que él les dice guajolotes [...] Estas personas tienen que ser tus familiares”. Entre los mazatecos se asocia al *Chato* a los ricos comerciantes que han acumulado riqueza

de manera dudosa.

Además de los *chikon* y del *Chato* el territorio es habitado por una diversidad de seres no humanos: *chao jña*, *jmá jña*, *nayaa chikón yaa sen*, *chjóón crato*, *cha la'a* o *je la'a*, *ya*, *ska ba*, *Nai Chaon*, *Najebá Nguindé*, *Na Ts'i*, *Chato*, entre otros [Incháustegui 1983, 1994, 2000, 2012; Boege 1988; Valdés, 2018]. Estos seres tienen rasgos semejantes a los seres humanos: lenguaje, conciencia, emociones, cuerpos, espíritus, reproducción social y organización política. Varios de ellos son ambiguos, su exterioridad no está del todo definida, es cambiante y múltiple: el hombre que se transforma en zopilote, el *chikon* que es en sí el cerro-cueva, el árbol que tiene un *cha la'a*. Muchos habitan lugares lejanos a poblados y poco frecuentados por humanos, en medio de montes puros y sagrados (*jña tsé*), en suelo virgen y fértil (*nde xkue*).

En el monte los animales se hacen pasar por humanos, para atraerlos y devorarlos: la víbora *Ye xin* (*boa constrictor*) que se transforma en una seductora mujer, con reboso en el rostro y vestida de huipil; el jaguar (*xa indo siné*) que imita la voz humana e invita a los caminantes a acercarse con la guardia baja [Valdés 2018]. En *són'ndé*, los animales que habitan montes y cuevas pertenecen al dominio de *chikon nindo*, su apropiación está regulada por procedimientos rituales y tabúes que exigen reciprocidad cósmica [Incháustegui 1983; Boege 1996; Huerta 2012]. En el tiempo mítico los animales fueron humanos, como señala doña Ofelia: “Antes, cuando era siempre de noche y no había día, los *koni té* (*potos plavus*, *mar-tucha*) eran humanos (*chjota*), pero cuando llegó el día, ellos no supieron rezar y se convirtieron en animales” [Valdés 2018]. En el espacio-tiempo ritual el guajolote usado como parte de la ofrenda a los seres de la tierra es un “introducción que lleva mensaje” y que habla varios idiomas: el de la tierra, el mazateco, el español y el inglés, dice el *chjinee* Félix.

Don Epifanio nos explica el significado de *són'nde*, el mundo que comparten todos estos seres con los humanos: “le dicen *i'són'nde* en idioma mazateco porque es el suelo, ya tendido, la tierra está extendida. Donde pisas es *i'són'nde*, en español es suelo”. Don Félix dice que uno de sus significados puede traducirse como “vida”. El maestro Gabriel Carrera dice que *són'nde* es una palabra compuesta por *són* que significa “plano” o “joya” y *nde* que es “lugar”. Esta palabra es traducida como “mundo” o como “naturaleza”. El concepto de *són'nde sasé* —que puede traducirse como mundo verde— es usada por el *chjinee* Epifanio para referirse al entorno donde vive, en la ladera de un cerro rodeado de selva, con vista a

un horizonte de hileras de cerros colmados de vegetación, “un mundo que está vivo”. Felipe Apolonio traduce este concepto como “madre naturaleza”.⁴³ En una concepción radicalmente alterna a la esfera terrestre de Sloterdijk [2007], el *chjinee* don Epifanio explica:

El mundo es como una bola (Epifanio acerca entre sí sus manos, haciendo la forma de una esfera, y dice “así chiquito”). Donde enseña los hongos, no terminan de enseñar. El mundo es una bolita así. Alrededor del mundo, nadie sabe por dónde están los árboles que enseñan, son grandes y tienen mucha agua. Mucha agua tiene el mundo, es como un bebé. El bebé crece porque tiene agua adentro, así está el mundo. El mundo tiene agua, para que no se desbarate y no se caiga. Así está el mundo [Valdés 2018].

Existen “otros mundos” (*xi ka sòn'ndé*). Nos explica don Martimiano García de San José Tenango:

Los que viven debajo de la tierra (*nangui*), en las cuevas (*nguijao*), los sótanos (*nita ngajao*), viven en otro mundo, en un mundo oculto. Tanto debajo de la superficie como en el universo, arriba de nosotros, hay otros seres, en otras dimensiones que no se enseñan, por casualidad llegamos nosotros a verlos.

También bajo tierra está el mundo de los muertos, *sòn'ndé xingua sòn'ndé xingo*, custodiado por *Najcha Salí*, la Abuela dueña del fuego. El umbral que une los mundos de muertos y vivos, se abre durante *Tsui Ken*, la Fiesta de Muertos o de Todos Santos Difuntos. Del 27 de octubre al 2 de noviembre los antepasados muertos *cha xo'o*, “los del ombligo” o *huebuentones*, regresan a compartir con sus parientes aún vivos. Cuevas, sótanos, manantiales y árboles son umbrales entre mundos, que se abren en algunos momentos del día o bajo ciertas circunstancias [Incháustegui 1994].

El entrecruzamiento de mundos hace de las relaciones entre seres humanos y extra humanos algo frecuente; los contactos pueden derivar en problemas, enfer-

⁴³ Pero *sòn'nde* no es una interpretación cultural Mazateca de la Naturaleza única y universal, que ha sido fijada por la epistemología de la Ciencia; un concepto específico de naturaleza no existe entre los mazatecos [Boege 1992]. La irreductibilidad de *sòn'nde* a los conceptos filosóficos, antropológicos o científicos no mazatecos de Naturaleza o Cosmos nos sitúa en la problemática de la alteridad radical y de la existencia de otros tiempos-espacios u otros mundos que es un tema recurrente en la etnografía de los pueblos mesoamericanos.

medades, conflictos, capturas, pero también en alianzas, dones y beneficios para quienes se relacionan, por ejemplo, en las localidades rurales se acostumbra a lavar ropa y bañarse cerca de los nacimientos de agua, pero la gente cuida no ensuciar los manantiales con detergente o agua gris. El agua del cerro tiene *ndá chikon* (agua encantada) y a los *chikon nandá* (dueños del agua) no les gusta que ensucien su casa (el manantial). Aborrecen el olor del detergente, esto los enferma y, por enojo con los humanos, pueden secar el manantial. El señor Raimundo García de Agua de Mamey nos dice:

En Palo Gordo por Llano de Árnica antes había suficiente agua, pero, dicen los mayores que no se respetó el manantial, que las señoras se bañaban ahí, o lavaban sus cosas con detergente, y que los jóvenes cuando iban pisaban dentro del manantial. Esto hizo que el nivel de agua fuese disminuyendo.

Otro ejemplo nos lo señala el *chijnee* Félix:

En Tenango hay mucho sótano, y en los sótanos regularmente están las tazas de baño de la gente; ahí la necesidad fisiológica la hace la gente; ven un hoyo y dicen “aquí pongo mi taza, aquí pongo mi baño”, y al rato qué pasa: la persona se empieza a enfermar, a la mejor le crece el estómago, a la mejor le duele todo el cuerpo, a la mejor se encoge. Pero cuando uno vela, dice: “es que ahí está haciendo su necesidad, y ahí abajo hay seres que viven, allá debajo de la tierra hay seres que viven”. Aparte de eso, el agua que está tomando está contaminada, y ese es el daño que está haciendo. Tienen que eliminar, tienen que quitar eso [el sanitario], para que ya no se siga lastimando a la persona, para que la persona se componga. Y qué hace la gente, y qué pasa, si llega a fallar, se muere uno, al rato se enferma otro, se va encadenando [Valdés 2018].

La ética del don como principio ordenador de las relaciones entre los seres que habitan *són'ndé* se liga a dos aspectos de la cosmovisión mesoamericana, el primero es la ambivalencia de los seres extra humanos [Velasco *et al.* 2011]: así como entregan dones, también pueden privar a los humanos de alimento, agua o salud, pueden dar vida o destruirla. En algunas variantes del mito de *Chjoón Ndá Jbe* (mujer del agua que fluye), mujer de abundancia que a su paso hace brotar manantiales y plantas tiene una suegra avara que le prohíbe repartir a la gente los elotes de la milpa de su hijo *chikon* [Cowan 1963; Brissac 2008]. El segundo aspecto es el vín-

culo entre macrocosmos y microcosmos —territorio y cuerpo humano— [López 2004]: “Los ríos subterráneos de agua, lodo o lava, y los arroyos, son como la sangre que corre en nuestro cuerpo. Los sótanos y cuevas son como la nariz, la boca, los orificios del cuerpo”, explica don Félix. El médico tradicional Felipe Apolonio comenta que:

La tierra es como nosotros: si no hay aire vivo no podemos vivir, si no tenemos nariz no podemos vivir, ha de estar así la Tierra. Alguna vena trae la Madre Tierra, si esa vena vas a reventar te enfermas, porque está lastimada ella. Si alguna cosa hiciste que no debes de hacer, te enfermas y se enferma la Madre Tierra. Para curar, el curandero lo vela, ve donde pasó eso, entonces ellos le hablan para que te suelte. Si hay dueños, ahí les piden. Por ejemplo, donde hay nacimiento de agua tiene *chikon nandá*. Uno no puede buscar así con tu mentalidad, si mi espíritu está ahí, no puede porque *chikon nanguí* lo puede lastimar. Es como yo, no puedo darle medicina a un paciente si este antes no fue con el especialista a ver qué tiene. Así es nuestra Madre Tierra, no hay que lastimarla [Valdés 2018].

En territorio mazateco existe una sociabilidad cosmológica entre diferentes tipos de personas humanas y extra humanas. Los *chjinee b'enda* afirman que la reciprocidad y el respeto son principios ético-políticos básicos en las relaciones cósmicas, que buscan reproducir la vida del “mundo verde” y sus diferentes habitantes, pero estas relaciones y sus principios pasan también por un entendimiento de la alteridad donde la categoría *chikon* es nodal.

Alteridad chikon

La palabra *chikon* se usa para designar a los dueños extrahumanos de los lugares, también para referir a otros seres, entidades, fenómenos y relaciones existentes en *són'nde*.⁴⁴ Son *chikon* tanto las personas extrahumanas del cerro, los gobernantes humanos foráneos y las víboras venenosas, como los güeros, el océano, los parientes afines y las cosas sagradas. Durante mi estancia en la Sierra mucha

⁴⁴ La antropología de la región mazateca ha indicado que *chikon nindo* es un otro del mazateco, poderoso y ambivalente, protector y beneficioso, pero problemático y peligroso [Incháustegui 1994; Boege 1988, 1996]; esto es correcto, pero parcial: *chikon nindo* es el prototipo de la categoría *chikon*, pero esta categoría también refiere otras entidades y fenómenos del mundo *són'nde*.

gente me llamaba *chikon*. Hay una evidente multiplicidad y heterogeneidad óptica y fenoménica que es reunida en el idioma por la palabra *chikon*. Además, el lema *kon* está presente en otras palabras del idioma, que refieren una variedad de fenómenos como emociones, enfermedades, asuntos sociales y prohibiciones del ser en el mundo mazateco. Los distintos y heterogéneos tipos de entidades *chikon* tienen entre sí semejanzas dadas por sus atributos [Valdés 2018].

Los mazatecos traducen *chikon nindo* como “dueño del cerro”, quienes son los habitantes originarios del territorio, sus primeros dueños antes de la llegada de los mazatecos [Inchaustegui 1994: 53]. También son explicados como ancianos antepasados de los mazatecos [Carrera *et al.* 1996] y como guardianes tutelares de los pueblos [Boege 1988; Quintanar 2010]. Estos *chikon* son personas pero no son humanos, tienen conciencia y lenguaje, viven en sociedad, pero en otra dimensión del mundo. Los mazatecos establecen con ellos una política ritual, de relaciones basadas en la reciprocidad de dones, las alianzas y el respeto de los límites, para evitar el conflicto y la depredación mutua que a veces sucede. Las entidades territoriales “extra-humanas pero con atributos y conductas humanas y sociales”, es una concepción que los mazatecos comparten con otros pueblos de Oaxaca [Barabas 2006: 121].

Otro tipo de personas *chikon* son los *chjota le chikon* o “gente del gobierno”. Llegaron a estos territorios después de los *chikon nindo* y de los pueblos mazatecos, pero gobiernan a la población y el territorio debido a la larga guerra de conquista y colonización. Se dice de “quien encabeza el gobierno o el poder, pero sólo [se nombra así] a la gente que viene de fuera, no a quienes encabezan acá”, señala el maestro Éric Juárez de San José Tenango. El concepto es usado para referirse a los poderes del Estado mexicano —nivel federal y estatal del ejecutivo, legislativo y judicial—, sus instituciones de gobierno y a sus funcionarios, también para aludir a gobiernos extranjeros poderosos, como el de Estados Unidos; asociada a *chikon* está la amenaza permanente de agresión, ocupación y despojo territorial; vinculado a este *chikon*, existe el *chjota cha kon*, traducido como “esa persona güera, gobernante”.

El sustantivo simple *chikon* también se usa para designar un sujeto enorme o algo excesivo. Mientras que *chikón* (tono alto en la vocal nasalizada “o”),⁴⁵ es

⁴⁵ Fonéticamente el mazateco es un idioma tonal, sus palabras pueden contener sonidos de tonos graves o agudos, por que es importante porque una variación en el tono de un fonema cambia el significado de un morfema o una palabra.

“alguien muy traicionero, que engaña, una persona mala”. Como sustantivo compuesto, *chikon* aparece como cualidad de entes o fenómenos diversos. Está *ndá chikon*, para referirse a un cuerpo de agua que tiene *chikon nandá*: “es cuando el agua está encantada”, “es el dueño del agua, nadie puede meterse como quiera porque es peligroso”. El *nandá chikon*, el mar u océano: “es por Veracruz”, “es el agua que cruzaron los güeros”, pero también es el mar que durante ciertos rituales de ofrenda o curación los *chjinee b'enda* cruzan para llegar a *Ndo Asean*, el lugar donde está la Mesa de Plata y el Padre Eterno. Asimismo *ndá kjua chikon*, el agua bendita o sagrada; *Kjua chikon* es un rezo, un asunto sagrado; por el contrario, *kjúa chikón* es algo sucio, como “cuando se piensa algo malo”; *Ya chikon quiere decir* “estén en paz”.

También aparece el *n'ai chikon*, el padrino o padre sagrado y *ndi chikon*, el ahijado o hijo sagrado; ambos son parientes afines claves en la política de alianza entre linajes del sistema de parentesco mazateco [Neiburg 1988]. Otro tipo es *ye chikon*, la clase que reúne víboras peligrosas, como por ejemplo, *ye chikon jin* o *ye chikon naxó*, tienen un carácter bravo o feroz, son muy peligrosas, su venenosa mordida puede ser letal. Un *ye chikon* es “el jefe o superior de las víboras”. Por otra parte, se encuentra *naya chikon*, una red voladora que deambula por los cerros y lugares apartados, atrapando espíritus humanos. Por último señalemos *chikon ni*, la guacamaya, cuyas plumas son elemento importante en los rituales del *chjinee b'enda*.

El lexema raíz *kon* significa “sentimiento” según el profesor Gabriel Carrera; da el ejemplo en la palabra *jchikon*, “pequeño o poco sentimiento”, donde *jchi* es pequeño y *kon* es sentimiento. Relacionado a este lexema, está *xkon*, que significa miedo o susto; algo espantoso, peligroso, delicado, sagrado “es algo que te da miedo tocarlo”. Pero también es respeto: *kjóa xkon toko*. “con mucho respeto” *Kjua xkon* es una tormenta de lluvias, truenos y rayos, mientras que *xi xkon* es susto o enfermedad del espanto: “cuando uno se asusta (*xkon*) se le sale el espíritu (*sén nichrjin*)”. Asimismo, *si kon jtao* es “el mal aire”, hechizo o mal agüero que provoca enfermedad; a éste se asocian varios tipos de maldades que se hacen por envidia, por problemas familiares, problemas de linderos. Incháustegui [1994: 191] describe el “*chiconjao*” como un conjunto de enfermedades raras de los mazatecos.

A *xkon* también se relaciona *xinkon*, que es envidia, codicia y avaricia. *Kjóa xinkon* es un “asunto de la envidia”, entendido como un mal o enfermedad social

que ocurre con la imposición del individualismo sobre el bien común. Mientras que *chjota xkon* es una persona avara que quiere todo para él, que sólo piensa en tener para sí mismo, que busca acumular, apropiarse personalmente de los bienes comunes, por ejemplo el agua; también está *nyi kon* o *nchikon*, que es un antojo alimenticio que al no cumplirse provoca enfermedad en el humano. Un concepto asociado a los anteriores y de similitud fonética es *kejon*, que da cuenta del tabú presente en la ceremonia del *kejien kejon*, realizada cuando en la milpa ya hay elote pero no se puede cortar porque es un maíz consagrado del dueño del cerro [Carrera *et al.* 1996]. Por último, *yá kon*, el árbol cedro: “el cedro es una mujer y el nogal es el macho del cedro”.

La complejidad conceptual, prototípica y semántica de la categoría *chikon*, como también los atributos que los distintos *chikon* tienen y comparten (sagrado, poder, exceso, peligro, delicado, respeto, susto, envidia, tabú, entre otros), delinean un tipo de alteridad ontológica en *són'nde*. En las relaciones que se establecen con agentes, ámbitos y fenómenos *chikon* predominan principios de reciprocidad y respeto, pero a veces abuso y depredación. Los mazatecos pueden ejercer su poder sobre los seres *chikon*, humanos y extrahumanos, pero no los controlan porque funcionan en otra lógica y pertenecen a otros mundos, más bien despliegan políticas de negociación, intercambio y alianzas, algunas de carácter sagrado, mediante ceremonias y rituales.

La recurrente y amplia presencia del complejo *chikon* en la cotidianidad expresa relevancia en las dinámicas cosmológicas, antropológicas, ecológicas, éticas y políticas de los *naximandá*.⁴⁶ Entendida como categoría cognitiva [Cuenca *et al.* 1999] posiblemente *chikon* sea resultado de procesos cognitivos que ocurren en la larga duración histórica del pueblo mazateco. Desde Mesoamérica hasta nuestros días sintetiza experiencias de la sociedad mazateca explorando y conociendo sus territorios, contrastándose y relacionándose con los diferentes tipos de alteridades *chikon*.⁴⁷

⁴⁶ La categoría *chikon* genera tramas entre dominios que la ontología moderna ha separado y purificado: la naturaleza, la política, lo sagrado [Latour 2007].

⁴⁷ El primer otro desconocido es el territorio, el *chikon* es el mundo, sus cerros, aguas, cuevas y bosques; estos lugares son ilógicos pues rompen el orden de los humanos. Este otro es un misterio, se especula sobre su existencia y nadie lo conoce del todo, siendo explorado por los *chjinee* quienes van conociéndolo [Vallejo, comunicación personal, 2016]. Este otro estaba antes que el mazateco, quien tiene que establecer una relación con él, así surge y existe en relación con el *chikon*. “Los güeros europeos eran otros también, desconocidos y misteriosos, con otra lógica, por eso los blancos fueron también *chikon*?” [Vallejo, comunicación personal, 2016].

Dimensión sagrada de los Naxinandána

El mundo verde se despliega por los *naxinandána*, los cuales sintetizan la geografía mazateca y el paisaje biocultural, hecho de relaciones entre cerros, peñascos, cuevas, manantiales, bosques, selvas, milpas y poblados. Los topónimos resaltan los aspectos característicos, por ejemplo: *Nda Ni* (Agua Colorada), *Nindo Jkí* (Cerro Lejos), *Nda Já* (Pozo de Águila), *Naxi Kindá* (Cerro Llorón). *Naxinandána* es un difrasismo⁴⁸ compuesto por *naxí* (cerro rocoso o peñasco) y *nandá* (agua), literalmente es “cerros y aguas”, pero significa “pueblo”. En habla siempre se acompaña del sufijo *na*, posesivo de la primera persona singular y plural: mío, nuestro. *Naxinandána* es “nuestro pueblo”, “nuestros cerros y aguas”. La gente habla de los *naxinandána* de Tenango, de Huautla o de Chilchotla, de los municipios, agencias y rancherías, pero algunos sugieren la idea de un gran *naxinandána* que abarcaría todo el territorio étnico mazateco.

El *naxinandána* es un concepto político-territorial de matriz mesoamericana,⁴⁹ distinto a formas territoriales del Estado de origen europeo. Implica una concepción unitaria entre población, tierras, gobierno y territorio, además de relevar una geografía sagrada que es central en la vida social de los pueblos [Boege 1996; Barabas 2006; Quintanar 2010; Manrique 2010; Demanget 2008].

La geografía sagrada del territorio está en sus mitos de origen, los topónimos, en la irrupción de hierofanías en la vida cotidiana, en las prácticas rituales y redes ceremoniales marcadas en el calendario agrícola-ritual-santoral, en las deidades tutelares de cada localidad, en los seres extrahumanos y los umbrales a otros mundos que encontramos dispersos en el paisaje local [Incháustegui 1994, 2000; Boege 1996; Pérez Quijada 1996]. Lo sagrado es omnipresente en cerros, cuevas, manantiales, santuarios e iglesias; los cerros son ejes cósmicos y reservorios de agua, semillas, vida y riqueza [Barabas 2006; Quintanar 2010].

Cada cerro tiene su *chikon* y cada *naxinandána* tiene un *chikon* principal que prote-

⁴⁸ Construcción gramatical de dos palabras que unidas construyen un significado distinto.

⁴⁹ El *naxinandána* es semejante a conceptos existentes en otros idiomas de pueblos mesoamericanos: *altepetl* entre los nahuas, *yucunduta* con los mixtecos, *an debe nitoebe* para los otomíes, *chuchu tsipi* del totonaco, el maya *batubil* [Fernández et al. 2006]. *Altepetl* no sólo designa una entidad político-territorial que se transformó en las épocas prehispánica y colonial, es también un concepto portador de una compleja filosofía política, operando mediante recursos de metonimia y metáfora [Dehouve 2016].

ge al lugar.⁵⁰ “Son varios, ellos conocen sus colindancias, quién vive ahí, son hombres y mujeres, en algunos cerros viven hombres y en otros mujeres, en Cañada de Mamey, por ejemplo, vive una mujer”, señala Felipe Apolonio. Sin embargo, hay *chikon* grandes y chicos en poder y riqueza; los grandes, como Cerro Caballero extienden su territorio por todo Tenango: “a lo mejor hay varios *chikon* pero a lo mejor es el mismo, es el caso de los *chikon* de Cerro Caballero y Agua Caballero”, comenta el vecino de Loma Alta, Adrián García. Al respecto, está la historia de “los cuatro caballeros”, hermanos que fundaron los pueblos de Cerro Caballero, Agua Caballero, Sitio Caballero y San Martín Caballero. Los *chikon* femeninos también son figuras tutelares de las localidades mazatecas, por ejemplo, *Chínga Xra’u*, “la anciana o dueña de Tenango”, figura que en ocasiones se superpone a la Virgen Pastora [Valdés 2018]. Negar a *chikon nindo* es negar a *naxínandá*.

4. Politización ontológica del territorio subterráneo

Como hemos expuesto, entre *chjinee b’énda* mazatecos y espeleólogos extranjeros hay maneras diferentes de vincularse con el territorio terrestre y subterráneo, se trata de diferentes mundos y de hacer mundos, de diferencias ontológicas que en un mismo territorio indígena establecen entre sí relaciones de poder [Blaser 2009, 2013; Escobar 2014]. El problema es que hasta ahora ha primado la imposición del mundo de los expedicionarios y la negación del mundo mazateco, es decir, la reproducción del colonialismo ontológico [Valdés 2018; Piña *et al.* 2019a], también se observan resistencias que exigen respeto a su autodeterminación ontológica y aperturas al diálogo cosmopolítico. Para cerrar este capítulo revisemos las actuales relaciones de ontología política, relativas al conflicto territorial por las cuevas.

La declaración inicial de los expedicionarios, “la exploración es realmente la esencia del espíritu humano”, está asociada a la investigación científica y a la prospección económica del territorio, se vincula a la emoción de experimentar un límite y a la expansión territorial de carácter imperial. El explorador de cuevas existe en el mundo de la Naturaleza blindada por la epistemología de la Ciencia,

⁵⁰ Recordemos que en Oaxaca la alianza entre humanos y dioses fue central en el proceso de reconstitución de los territorios étnicos de los pueblos durante la Colonia [Carmagnani 1988].

habita el mundo del capital natural producido en el confín colonial. En sus experiencias, épicas y espectáculos en la profunda caverna, el ser expedicionario se encuentra y realiza; ilumina el interior cavernario para sus instituciones de origen, pero se esconde bajo los pies de los habitantes originarios. En su afán por explorar, apropiarse y gestionar estos territorios, ignora umbrales y transgrede fronteras. Desconoce la existencia del mundo relacional *són'nde sa'sé*, niega a *chikon nindo* e impone su mundo como único existente, vulnera a los pueblos mazatecos como sujetos colectivos con derechos a la libre determinación política y territorial,⁵¹ pues para él, quienes se oponen a la exploración que realiza, se oponen a que el espíritu humano se realice.

Comunidades de diferentes lugares han resistido durante décadas la exploración de sus cavernas y territorios. Ha existido una difusa pero recurrente sospecha respecto a los exploradores, como también negativas a otorgar permisos de acceso o tomar acciones directas para sabotear las exploraciones [Feinberg 2003; Tabor 2010]. Existe malestar en la población por la presencia de extranjeros en sus espacios sagrados, como también dudas acerca de los objetivos que persiguen expediciones que no se han consultado a los pueblos [Bessi 2017; Piña *et al.* 2019b]. Distintas comunidades, vecinos y colectivos han manifestado inconformidad y prohibido el acceso a sus territorios [Valdés 2018], establecen sus límites en actos de resistencia cotidiana, y en actas de acuerdo con la asamblea local autónoma [Agencia de San Agustín de Zaragoza 2015]. El Congreso Nacional Indígena (CNI), con presencia en la región mazateca, ha denunciado la exploración de las cuevas y exigido su cancelación.⁵²

En la actualidad los proyectos espeleológicos son cuestionados por: su falta

⁵¹ “Entre los derechos vulnerados se encuentran los siguientes: aprovecharse de las costumbres y desconocimiento de leyes para arrogarse el uso de tierras indígenas (Artículo 17.3 del Convenio 169); al persuadir actividades que inciden en los planes de desarrollo municipal, lo cual vulnera el derecho de los pueblos a decidir sus propias prioridades en sus procesos de desarrollo (Artículo 7º del Convenio 169); al intrusarse sin permiso a las tierras indígenas y hacer usos no autorizados en éstas, son sujetos a ciertas sanciones por parte de los gobiernos (Artículo 18 del Convenio 169); vulneran el artículo 29.2 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, al introducir explosivos en las tierras y cuevas mazatecas” [Piña *et al.* 2019b].

⁵² “El pueblo Mazateco de Oaxaca ha sido invadido por propiedades privadas, donde explotan el territorio y la cultura para el turismo como el nombramiento de Huautla de Jiménez como ‘Pueblo Mágico’ para hacer legal el despojo y la comercialización de saberes ancestrales, acompañado de concesiones mineras y exploración de espeleólogos extranjeros en las grutas existentes [...]” [Congreso Nacional Indígena 2016]. “Asimismo exigimos la cancelación inmediata de los estudios de prospección que realizan los espeleólogos pertenecientes al PESH (Espeleológico Sistema Huautla) en cuevas y cavernas del pueblo mazateco de Huautla sin autorización del mismo” [Congreso Nacional Indígena 2019].

de claridad respecto a objetivos, acciones, resultados y beneficios a las comunidades en más de 50 años de exploración; no respetar las decisiones comunitarias relativas a permisos de acceso y exploración de territorios y cavernas; extraer elementos de las cuevas sin dar cuenta de ello; perturbar lugares sagrados; negociar acuerdos con algunos particulares a espaldas de la comunidad; ejemplificar la asimetría migratoria entre México y Estados Unidos [Bessi 2017; Valdés 2018; Piña *et al.* 2019a]. Respecto a la exploración de sus sótanos, que son la entrada principal del Sistema Huautla, la asamblea de San Agustín de Zaragoza ha decidido que:

Ya no se permitirá la entrada de los expeólogos [*sic*] extranjeros y personas que tengan interés particular sin consentimiento del pueblo, que de ahora en adelante las personas ajenas a esta comunidad que vengan a observar las grutas soliciten permisos ante la autoridad municipal, que antes que se regrese los expeólogos a su país que se haga de su conocimiento el acuerdo tomado por la asamblea de esta comunidad avalado por las autoridades locales y municipales [Agencia de San Agustín de Zaragoza 2015].

Un anciano caracterizado de San Agustín explica el sentir de la comunidad:

No hay respeto, ellos no entienden como nosotros entendemos nuestras cuevas. No se les va permitir la entrada. Tal vez si tuvieran conciencia. Pero no la tienen. [...] Ellos tienen que preguntar a nuestras autoridades del pueblo, aunque esté fea o bonita es nuestra tierra” [Bessi 2017].

Una autoridad de la misma localidad señala que:

Simplemente llegaban, se asentaban en domicilios particulares, donde rentaban. Eso era todo. No había *kejúa xkón tokó*, no había respeto a la autoridad, a nuestras formas de organizarnos como pueblos. Fue su forma de operar por mucho tiempo [Piña *et al.* 2019].

La falta de respeto en las intromisiones extranjeras al territorio sagrado es también un problema cosmológico. Ante posibles proyectos de prospección y extracción de recursos en los *naxínandá*, el *chjinee* Félix sostiene: “aquí ha de haber minerales, pero tienen dueños, los *chikon nangui*. Además han de servir a la Madre Tierra para su buen funcionamiento. Si los sacan ella se enoja. Pero acá la gente

aun respeta eso” [Valdés 2018]. Respecto al mismo asunto, el *chjinee* Gabriel expresa:

Nuestros padres nos enseñaron a respetar la naturaleza, no podemos tocar un lugar sin permiso. Los *chikon* se enojan si uno no pide permiso antes. Hay que ofrecerle un poco de cacao a *chikon nindo*, enterrarlo ahí en el lugar. No podemos quebrar árboles como sea. La gente encargada del medio ambiente no tiene una base firme, sólo se sustentan jurídicamente, con una ambición detrás, para beneficiar a algunos y quitarle a otros. Las instancias de gobierno no protegen, ven el beneficio económico. Ahora todo es a cambio de dinero, no se permite sembrar, ya no hay vida, lo que gobierna es el dinero. Es una mente acelerada, casi asesina: si no tengo, voy a despojar al que no tiene. Vamos creciendo económicamente pero vamos empobreciendo a la vez. Pero sin dinero podemos vivir en armonía, porque podemos sembrar y cosechar. Podemos criar animales y consumir algunos animales del monte, respetando sus tiempos de veda [Valdés 2018].

El derecho de los *chjinee b'éndá* para pasar al interior del *chikon nindo* y otros lugares sagrados de *són'nde sa'sé* radica en la legitimidad de su oficio: sana personas y compone relaciones cosmológicas, se conduce con respeto, reciprocidad y gratitud, mantiene limpia su mesa ritual.

En algunos poblados visitados por las expediciones no consideran que explorar tenga más valor que el no hacerlo. En una localidad aleadaña a los últimos bosques antiguos de Cerro Caballero, la gente está conforme de que algunos de sus lugares permanezcan ajenos a los humanos: “si ahí hay algo, ahí que esté”, dicen. En otra localidad de San José Tenango no sienten la inquietud de introducirse a la gigantesca dolina contigua al caserío, están contentos de mirar desde la orilla el “sótano, que está tranquilo sin ser molestado”. Explican que *chikon nguujao* se enojaría si su casa fuese explorada: al extraer cosas de ahí, la tierra empobrecerá, el *chikon* no dará los frutos agrícolas, ni el don de la música que ha repartido en este poblado conocido por sus músicos. Este pueblo siempre ha negado la entrada a espeleólogos y es aún *terra incognita* en los mapas de las expediciones.

En su cotidianidad los pobladores respetan determinados límites y lugares pues saben que sus acciones afectan a los seres extrahumanos del territorio, sólo por necesidad traspasan umbrales e ingresan a territorio perteneciente a estos seres, por ejemplo, al extraer agua de las cuevas para abastecer el hogar durante la temporada seca, al cortar trozos de cerro para construir un camino de terracería

a su localidad, al tumar árboles para sembrar la milpa de subsistencia doméstica, al explotar madera a pequeña escala en la lógica del intercambio mercantil simple. Cuenta Ofelia García, vecina de Loma Alta, el caso de la “Mujer de Tenango”, “una viejita que corrió lejos cuando hicieron la carretera, por eso ahí pusieron la capilla, porque la obra no avanzaba” [Valdés 2018]. Por lo general estas actividades se acompañan con ofrendas y acuerdos rituales con los seres del lugar intervenido, como reciprocidad y respeto intercambian dones y obtienen valores de uso.⁵³ El no uso de un espacio sagrado es considerado como un valor porque del respeto de sus límites se obtienen dones. De los habitantes locales que han extraído elementos o saqueado alguna cueva se dice que obtienen grandes riquezas que no alcanzan a disfrutar, pues inevitablemente enferman de gravedad y mueren.

Hasta el momento los espeleólogos no reconocen como un valor la no exploración de cavernas y bosques, tampoco entienden la ética del don, a la cual son incorporados por el simple hecho de introducirse en pueblos y territorios compuestos en sistemas de intercambio recíproco. Esta ausencia en el dar, recibir y devolver es señalada por la asamblea de San Agustín que cuestiona “el aporte que han dejado a la comunidad en más de 50 años que han explorado y no se ha visto beneficio alguno, de ahí parte la inconformidad general del pueblo” [Agencia de San Agustín de Zaragoza 2015]. Puestos en contexto, espectáculos rituales y regalos individualizados son actos de reciprocidad negativa⁵⁴ y, en tal sentido, la capitalización de las cuevas es un negocio que quizás el *Chato* facilite. Tampoco entienden el problema cosmológico producido al extraer especímenes y manipular cosas de las cuevas [Piña *et al.* 2019a]. Respecto a la extracción de huesos de animales antiguos hecha por integrantes del PESH, un vecino de Huautla expresa:

Estos condenados no nos han mostrado las imágenes, sobre todo esas de las cuevas de los venados, hasta ahora, pero eso no lo había visto ni en ninguna de las presentaciones que han dado en Huautla, ni en las escuelas, yo desconocía de esa cueva de venados, ha de ser una cueva pues a lo mejor muy especial, porque es el tótem de los mazatecos después del sometimiento que tuvimos de los aztecas [Piña *et al.* 2019a].

⁵³ *Chikon nindo* también puede dañar y matar: por ejemplo cuando hacen carretera y dinamitan el cerro, el *chikon*, cuya casa ha sido dañada, se “cobra” con vidas humanas provocando accidentes de tránsito.

⁵⁴ Ésta es un tipo de intercambio que persigue ventaja o lucro [...] otras formas de reciprocidad negativas pueden ser ejercidas por los dioses: por ejemplo, cuando se aparecen como demonios o espíritus malignos [Barabas 2006: 154-155].

Lo que para ellos aparece como un espécimen biológico o un artefacto arqueológico, para los pueblos puede ser un elemento mitológico importante para reproducir la vida de los pueblos. El despojo en lugares sagrados produce problemas en los pueblos, señala Javier Quiroga, vecino de Tenango:

Los gringos le pidieron a María Sabina que se llevara el *chikon Tokaxo* a Estados Unidos, pero mi papá [que fue *chjota chjinee*] le pidió a *chikon* que no se fuera. No se fue, pero cambió algunas de sus costumbres, se puso más comercial. El perro guardián del *chikon* sí se lo llevaron los gringos, el coyote *tsen*. Cuando se soltaba el *tsen* se comía los pollos, pero era aviso de buena cosecha de maíz, frijol, café, porque indicaba que el *chikon* estaba por ahí cerca. Los extranjeros han profanado mucho la cultura, han dicho lo que más les conviene. Nuestros antepasados adoraban todo, por cada cosecha se agradecía a la tierra. A los ríos no podían pararse por gusto, iban los adultos a traer el agua, no podían lavarse en ellos. Los antepasados sin ser científicos sabían que por tumbar árboles se secaban ríos y manantiales [Valdés 2018].

La reflexión sobre el valor y la mercantilización de los territorios indígenas estuvo presente en las palabras de la vocera del Congreso Nacional Indígena en su paso por la Sierra Mazateca en 2018 como parte de su recorrido nacional, ahí María de Jesús Patricio denunció la guerra total en curso contra los pueblos y llamó a la autoorganización de éstos para defender la vida:

Están afectando a nuestra tierra, a la Madre Tierra que nos da de comer, la que nos da vestir, la que nos abriga cuando morimos. Y entonces para nosotros los pueblos la tierra es sagrada, no tiene valor, porque es una tierra que vamos a heredar a los que vienen atrás. A todos esos niños, niñas que son a los que vamos a heredar la tierra, entonces queremos heredar una tierra limpia, una tierra libre que sea de los pueblos, como ha sido pues. Entonces por eso nuestra propuesta es esta: de que se vean estos pueblos, que se vean los problemas, que se escuchen, que levanten la voz ustedes, que ya no estemos agachados como nos han tratado [Valdés 2018].

El colonialismo ontológico sobre los pueblos mazatecos va ligado al desarrollo del capitalismo en estos territorios. La imposición del mundo de recursos mer-

cantiles se vincula al lugar de la región en la división internacional del trabajo y los ecosistemas; el desprecio foráneo del mundo verde se articula al despojo territorial. En 1950 los funcionarios de la Comisión del Papaloapan clasificaron al mazateco como “un mundo primitivo, envuelto en magia y brujería” [Villa 1955: 129], al tiempo que inundaban una quinta parte de su territorio. En la actualidad los expedicionarios del PESH “nos miran como seres primitivos que aun veneramos las cuevas, los hongos, los árboles, el agua, y para nosotros eso es grave, porque cómo le vamos a abrir las puertas a alguien que se está burlando de lo que creemos”, señala un poblador de San Agustín [Piña *et al.* 2019]. Al mismo tiempo se extraen recursos biológicos y se prospecta el acuífero, se proyecta la apertura turística de las cuevas, se amplía la escala de las expediciones, se le conmina integrarse a la sociedad nacional mestiza primero y al multiculturalismo cosmopolita después, al tiempo que sus representantes políticos y cosmopolíticos son desmentidos públicamente.

El problema de las expediciones en subsuelo mazateco consiste en las articulaciones políticas y económicas de las prácticas científicas, orientadas al despojo y mercantilización del territorio. El problema no son las prácticas científicas diversas, sino el dogma epistemológico del único mundo que desprecia los demás mundos de vida presentes en territorios de diferencia [Escobar 2014]. En su afán imperial de traspasar fronteras e imponer proyectos, estas expediciones han invalidado el cosmos indígena y simulado respeto desde el cosmopolitismo multicultural,⁵⁵ sólo en ocasiones alguno de sus participantes expresa una apertura a la alteridad ontológica mazateca: es el caso del médico y científico Noel Sloan, quien tras la trágica muerte de un compañero dentro del Sótano de San Agustín, “se unió a las oraciones por el perdón de los dioses de las cavernas y la seguridad de la expedición”, asistió con curanderos mazatecos y se aseguró que sus compañeros cumplieran las indicaciones rituales antes de volver a descender [Tabor 2010: 129-130, traducción mía].

No obstante el desprecio en los *chjinee* consultados hay una apertura cosmopolítica y de diálogo con la alteridad: “yo me trato de ubicar en medio, entre la ciencia y el conocimiento espiritual, de dialogar”, sostiene don Félix. Es que en principio los *chjinee* en *chjinee* *kjua chjinee b'éndá* son mediadores cosmopolíticos: viajan entre mundos al encuentro con la otredad; mediante la palabra y el diálogo, el respeto y la reciprocidad buscan acuerdos entre seres distintos para recomponer y reverdecer a

⁵⁵ El cosmopolitismo moderno suprime voces, excluye de la arena política a entidades que no tienen, no pueden o no quieren tener una voz política. Mientras la propuesta cosmopolítica busca, desde la igualdad sin equivalencia, abrir la política a otros cosmos y entidades [Stengers 2014].

la Madre Tierra y sus pueblos [Valdés 2018]. La categoría relacional de *chikon* también resulta central para comprender la apertura mazateca a la otredad. Se entiende y acepta que los otros seres tienen otras lógicas y maneras de ser, que viven en otros mundos, no se vulnera la dignidad ontológica del otro, sino que se convive con ella.

Desde una postura territorial abierta a lo global que aborda problemas humanos planetarios con la intención de ser partícipes de su composición, los *chjinee b'enda* (también *chjota chaon*) se abren a los diálogos cosmopolíticos. Sostiene don Félix:

Ahorita que hay tanto sistema de calentamiento global, pues es que nos estamos multiplicando bastantísimo. Somos millones y millones y posiblemente en los lugares apartados como acá también tengan sus rituales. Como decía, en Chile también hay indígenas y los indígenas son los que hacen rituales, no los que están allá que son diputados, que son senadores, de esto y de lo otro. Ellos no tienen facultad para hacer rituales, ni siquiera los científicos.⁵⁶ Ellos tienen su misión de ser científicos y los indígenas, sus sabios, ellos son los que van contrarrestando los males que hemos causado, que se le está causando a la Madre Tierra. En el ritual pedimos por el bien de la humanidad, que no haya genocidios, guerras, se tiene que regenerar el mundo [Valdés 2018].

En esta apertura es pertinente preguntarse cuáles son las condiciones necesarias para un diálogo cosmopolítico con los mundos científicos [Latour 2014; Stengers 2014], donde se respete la autodeterminación política, territorial y ontológica de los pueblos [Viveiros 2014; Escobar 2014]. Los pueblos mazatecos han experimentado al menos tres fines de mundo: las pandemias coloniales, la inundación con la represa a mediados del siglo XX y la pandemia del Covid-19 en medio de la catástrofe ecológica y política global, con nuevas oleadas de la guerra capitalista de conquista sobre sus territorios. En estos tiempos de colapso planetario multisistémico, para encontrar sentido existencial a su resistencia colectiva y territorial o reexistencia [Porto-Gonçalves *et al.* 2015], los *chjota émma* cuentan con su diferencia ontológica radical. Las asambleas de *chikon nindo*, *chjinee b'enda* y *chjinee chaon*, con sus diálogos entre alteridades *chikon*, continúan activas con el fin de reproducir la vida de *són'nde sa'sé* en los *naxínandá*.

⁵⁶ Don Félix identifica e interpela a políticos y científicos, respectivos representantes de la sociedad y la naturaleza según la constitución ontológica de la modernidad [Latour 2007]. Constitución que purifica redes, esconde existencias y niega otras asambleas y representantes [Latour 2007, 2014].

Bibliografía

Agencia de San Agustín de Zaragoza

2015 Acta de Acuerdos. *Acta de Asamblea Comunitaria*, 6 de abril. San Agustín de Zaragoza, Huautla de Jiménez. Oaxaca.

Alarcón, Iván y Joaquín Arroyo Cabrales

2015 *Visitas prospectivas a algunas cuevas del Sistema Huautla, San Agustín de Zaragoza, Mpo. Huautla de Jiménez, Oaxaca, México*. Reporte técnico, 15 de junio. México.

2016 *Apoyo paleontológico para el "Proyecto Espeleológico Sistema Huautla" Huautla de Jiménez, Oaxaca*. Reporte técnico, 15 de abril. México.

Am Ende, Barbara Anne

2001 3D mapping of underwater caves. *IEEE Computer Graphics and Applications* 21 (2), abril.

Arendt, Hanna

1998 *Los orígenes del totalitarismo*. Editorial Taurus. España.

Arnold, Jay

1995 *Huautla, the mexican cave*. Association for Mexican Caves Studies. <<https://vimeo.com/11628019>> [película documental]. Consultado el 19 de abril de 2019.

Ballesteros, Juan

1970 *La colonización del Papaloapan*. Centro de Investigaciones Agrarias. México.

Barabas, Alicia

2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Porrúa. México.

2008 Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Revista Antípoda*, julio-diciembre: 119-139.

Bartolomé, Alberto y Alicia Barabas

1974 Hydraulic development and ethnocide: the mazatec and chinantec people of Oaxaca, México. IWGIA. Dinamarca.

1990 *La presa Cerro de Oro y el ingeniero, el Gran Dios: relocalización y etnocidio chinanteco en México*. Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

2013 Introducción, en *Los sueños y los días: chamanismo en el México actual: volumen III, Pueblos de Oaxaca*, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Benítez, Fernando

- 1970 *Los indios de México, Libro I. Tierra de Brujos*. Ediciones Era. México.
 2005 *Los bongos alucinantes*. Ediciones Era. México.

Bessi, Renata

- 2017 Oaxaca: Expedicionarios de los E.U. mapean el agua, petróleo y minerales en la Sierra Mazateca. Reportaje Especial de Avispa Midia. *Colectivo de periodistas investigadores autónomos*, 11 de septiembre. <<https://avispa.org/sierra-mazateca/>>. Consultado el 20 de marzo de 2019.

Beynen, Philip van (ed.)

- 2011 *Karst Management*. Springer. Florida.

Bisharat, Andrew

- 2018 One of the deepest caves in the world is even bigger than we thought. <<https://news.nationalgeographic.com/2018/06/sistema-huautla-cave-mexico-culture/>>. Consultado el 20 de marzo de 2019.

Blaser, Mario

- 2009 La ontología política de un programa de caza sustentable. *Electronic Journal*, 4. Red de Antropologías del Mundo. <<http://www.ram-wan.net/e-journal/>>. Consultado el 20 de marzo de 2019.
 2013 Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe. Toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54 (5), octubre: 547-568.

Boege, Eckart

- 1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI Editores. México.
 1992 Contradicciones en la identidad étnica mazateca: construyendo un objeto de estudio. *Nueva Antropología*, XIII (43): 61-81.
 1996 Mito y naturaleza en Mesoamérica: Los rituales agrícolas mazatecos. *Revista Etnoecológica*, III (4-5).
 2008 *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1990 *México profundo. Una civilización negada*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo. México.

Brissac, Sergio

2008 *Mesa de flores, missa de flores: os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*, tesis de doctorado en Antropología, Universidad Federal de Río de Janeiro. Brasil.

Cabrera, Abraham, Carlos Incháustegui, Alfonso García y Víctor Toledo

2001 Etnoecología mazateca: Una aproximación al Complejo *kosmos-corpus-praxis*. *Revista Etnoecológica*, VI (8-9): 61-83.

Cant, Sarah

2003 'The tug of danger with the magnetism of mystery'. Descents into 'the comprehensive, poetic-sensuous appeal of caves'. *Tourist Studies*, 3 (1): 67-81.

Caracol Mazateco

2017 *Chan Chaon: Calendario agrícola mazateco*, Santos Martínez y Alberto Gómez (eds.). Imprenta Morales e Hijos. México.

Carmagnani, Marcello

1988 *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca; siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.

Carrera, Florencio y Geert Bastian von Doesburg

1996 *Chan-Chaon-Yoma*, el calendario agrícola mazateco, en *Códice Ixtlilxochitl, Apuntaciones y pinturas de un historiador, Estudio de un documento colonial que trata de un calendario nabua*, Geert Bastian von Doesburg. Fondo de Cultura Económica. México.

Castillo Méndez, Iván

1989 *Los guardianes del tiempo. Una propuesta en el análisis y síntesis del curanderismo mazateco*, tesis de licenciatura en Antropología. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. México.

Cigna, Arrigo

2016 Tourism and show caves. *Zeitschrift für Geomorphologie*, 60, Suppl. 2: 217-233.

Cline, Howard

1966 Colonial mazatec lienzos and communities, en *Ancient Oaxaca. Discoveries in Mexican Archeology and History*, John Paddock (ed.). Stanford University Press. California: 270-297.

Colectivo Kjoatzen

2018 *Chan Chaon: Tiempo de ayuda mutua*. Kjoatzen Colectivo. México.

Congreso Nacional Indígena

- 2016 *Que retiemble en sus centros la Tierra*. Pronunciamiento del Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 14 de octubre. <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>>. Consultado el 20 marzo de 2019.
- 2019 *¡Samir vive, la lucha sigue!* Pronunciamiento de la Tercera Asamblea Nacional del Congreso Nacional Indígena, el Concejo Indígena de Gobierno y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 6 de marzo. <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/03/06/samir-vive-la-lucha-sigue-pronunciamiento-de-la-tercera-asamblea-nacional-del-congreso-nacional-indigena-el-concejo-indigena-de-gobierno-y-el-ezln/>>. Consultado el 20 marzo de 2019.

Cosby, Patrick

- 2011 *Leviathan in the tropics: A postcolonial environmental history of the Papaloapan development projects in México*, disertación de doctorado en Filosofía. Universidad de Florida. Estados Unidos.

Cowan, Florence

- 1963 La mujer del agua arrastradora: un texto mazateco. *Revista Tlalocan*, IV (2). Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Cuenca, Maria Josep y Joseph Hilferty

- 1999 *Introducción a la lingüística cognitiva*. Editorial Ariel. Barcelona.

Debord, Guy

- 2010 *La sociedad del espectáculo*. Editorial Pre-Textos. España.

Dehouve, Daniele

- 2016 Altepetl: el lugar del poder. *Americae Americae* [en ligne] | 1, mis en ligne le 15 novembre: 59-70.

De la Cadena, Marisol

- 2009 Política indígena: un análisis más allá de la política. *Red de Antropologías del Mundo, Electronic Journal*, 4, enero: 139-171.

Demanget, Magali

- 2008 *Nai Chaón y Chaón Majé: el Gran Trueno, entre aguas y montañas (Sierra Mazateca, Oaxaca)*, en *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Annamaria Lammel *et al.* (orgs.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Escobar, Arturo

2014 *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Ediciones UNAULA. Colombia.

Espinasa, Luis y Ramón Espinasa

2014 Sistema Huautla: Deep cave exploration and the opportunity for new molecular studies of its fauna. *Speleobiology Notes 6, Online journal published by the Biology Section of the National Speleological Society*: 62-67.

Espinasa, Ramón

1990 *Propuesta de clasificación del karst de la República Mexicana*, tesis para obtener el título de ingeniero geólogo. Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Espinasa, Ramón y Nguyet Vuong

2008 A new species of cave adapted Nicoletiid (*Zygentoma: Insecta*) from Sistema Huautla, Oaxaca, Mexico: the tenth deepest cave in the world. *Journal of Cave and Karst Studies*, 70 (2): 73-77.

Evans Schultes, Richard y Albert Hofmann

2000 *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas.* Fondo de Cultura Económica. México.

Feinberg, Benjamin

2003 *The devil's book culture. History, mushrooms and caves in southern Mexico.* University of Texas Press. Estados Unidos.

Fernández Christlieb, Federico y Ángel García Zambrano (coords.)

2006 *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI.* Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Fitzsimmons, Janet

2005 Pre-Hispanic rain ceremonies in Blade Cave, Sierra Mazateca, Oaxaca, Mexico, en *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*, James Brady y Keith Prufer (eds.). University of Texas Press. Austin, Texas: 91-116.

Francke, Oscar

1982 Studies of the scorpion subfamilies *Superstitioninae* and *Typhlochactinae*, with description of a new genus (*Scorpiones, Chactioidea*). *Texas Memorial Museum Bulletin*, 28. Association for Mexican Cave Studies, 8: 51-61.

2017 *A las autoridades correspondientes.* Circular firmada por Oscar Francke con fecha de 19 de septiembre, distribuida en comunidades mazatecas.

García Dorantes, Renato

1994 *Calendario agrícola, ritual y festivo de los mazatecos*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Gerhard, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía. México.

Giggs, Michelle, Toby Hamnett, John Taylor et al.

2005 Cuetzalan 2004. *AMCS Activities Newsletter*, 28. Association for Mexican Caves Studies. Estados Unidos: 155-162.

Gómez, Emanuel

1999 *Autonomía, a la mazateca ¡Naxinandá Kabetsutjién! (¡Y el pueblo se levantó!)*, tesis de licenciatura en Sociología. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México.

González Casanova, Pablo

2006 El colonialismo interno, en *Sociología de la Explotación*, Pablo González Casanova. CLACSO. Argentina.

González, Fabricio y Marcos Núñez

2015 *La naturaleza ontológica de la Cuenca del Papaloapan; una contextualización constructivista necesaria para un trabajo multidisciplinario*, en 20 Encuentro Nacional sobre Desarrollo Regional en México, Cuernavaca 17 al 20 de noviembre. Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo Regional, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

González, Rodolfo, Javier Vargas y Ramón Espinasa

2004 Carta de la U.M.A.E., Unión Mexicana de Asociaciones Espeleológicas, 11 de mayo de 2004, Ciudad Universitaria, México. *Noti-FE@LC, Boletín Informativo de la Federación Espeleológica de América Latina y el Caribe*, 20 de julio. Argentina: 13-16.

Hapka, Roman y Fabienne Rouvinez

1997 Las Ruinas Cave, Cerro Rabon, Oaxaca, Mexico: a Mazatec Postclassic funerary and ritual site. *Journal of Cave and Karst Studies*, 59 (1). National Speleological Society: 22-25.

Hernández, Fernando

- 2019 *Sistema Huautla*. Presentación de Fernando Hernández en XIV Congreso Nacional Mexicano de Espeleológica, 4 de febrero. Hermosillo, México. <<https://vimeo.com/315542568>> [archivo de video]. Consultado el 20 de abril de 2020.

Huerta, Arturo

- 2012 *Etnozoología mazateca como acercamiento a la conservación de fauna silvestre y su hábitat en San José Tenango Oaxaca*, tesis de licenciatura en Biología. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. México.

Hydeman, Josh

- s/f *Huautla: Beyond the Limits. Exploring the Deepest Cave System in the Western Hemisphere*. <<https://blog.mountainhardwear.com/huautla-beyond-limits/>>. Consultado el 10 de junio de 2019.

Incháustegui, Carlos

- 1983 *Figuras en la niebla. Relatos y creencias de los mazatecos*. Secretaría de Educación Pública, Premia Editora. México.
- 1994 *La mesa de plata: Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas. México.
- 2000 Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales. *Revista Desacatos*, invierno, 005: 131-146.
- 2012 *El entorno, el hombre, la enfermedad y la muerte. Notas de campo de etnografía mazateca*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Jewell, Chris

- 2014 *San Agustín 2013 Expedition*. Association for Mexican Cave Studies. Texas.

Klein, Naomi

- 2015 *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Paidós. Barcelona [edición electrónica].

Klocker, Andreas

- 2018 Return to the Cueva de la Peña Colorada. *Expedition Report, Beyond the Sump Expeditions*. <<https://www.beyondthesump.org/return-to-the-pena-colorada-2018>>. Consultado el 20 de marzo de 2019.

Latour, Bruno

- 2004 *Politics of nature: how to brings the sciences into democracy*. Harvard University Press. Londres.

2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores. Argentina.

2014 ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista Pléyade*, julio-diciembre: 43-59.

Lazcano, Carlos

2018 El Sistema Huautla: 50 años bajo tierra. *Revista electrónica México Desconocido*, 15 de agosto. <<https://www.mexicodesconocido.com.mx/expediciones/sistema-huautla.html>>. Consultado el 20 de marzo de 2019.

Leff, Enrique

2004 *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Editorial Siglo XXI. México.

Lloyd, Chris y Chris Howes

2005 Cuetzalan in the press. *AMCS Activities Newsletter*, 28. Association for Mexican Caves, Studies. Estados Unidos: 163-167.

López Austin, Alfredo

2004 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Luna, Xicohtécatl

2003 *De la cuenca a la selva. Política pública y reubicación en una comunidad indígena: San Felipe Zihualtepec, Oaxaca*, tesis de licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

2007 *Mazatecos*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

Manrique, Lidia

2010 Cosmovisión y geografía sagrada mazateca, en *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (coords.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 302-332.

2013 Viajando por los caminos del chamanismo mazateco: el *chjota chjine* y el *tje'è'*, en *Los sueños y los días: chamanismo en el México actual: volumen III pueblos de Oaxaca*, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Mattes, Johannes

2013 'Giving Us an identity'. *The construction of memory in the history of speleology*.

16th International Congress of Speleology: Czech Republic, Brno julio 21-28, proceedings, 1, Michal Filippi, Pavel Bosák (eds.). Czech Speleological Society and the SPELEO2013 and in the co-operation with the International Union of Speleology. Praga: 75-80.

McMahon, David

1973 *Antropología de una presa: los Mazatecos y el proyecto del Papaloapan*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Melo, María

2012 *The underground forest frontier in Mexico's Quintana Roo: competing discourses and materialities surrounding caves and cenotes*, tesis de doctorado en Geografía. King's College de Londres. Inglaterra.

Mendoza, Jorge y Oscar Francke

2018 Five new cave-dwelling species of Hemirrhagus Simon 1903 (*Araneae*, *Theraphosidae*, *Theraphosinae*), with notes on the generic distribution and novel morphological features. *Zootaxa*, 4407 (4): 451-482.

México Desconocido

2017 Huautla de Jiménez, el Pueblo Mágico de María Sabina. *Revista Digital México Desconocido*, 12 de enero. <<https://www.mexicodesconocido.com.mx/huautla-de-jimenez-el-pueblo-magico-de-maria-sabina.html>>. Consultado el 15 de mayo de 2019.

Miller, Robert

2006 *Native America, discovered and conquered: Thomas Jefferson, Lewis & Clark, and Manifest Destiny*. Praeger Publishers. Estados Unidos.

Minton, Mark

1985 *Huatla Connection*, Association for Mexican Cave Studies, 15, diciembre. Texas: 54-63.

Montaño, Juan

2004 Espeleólogos ingleses en México. *Noti-FE@LC, Boletín Informativo de la Federación Espeleológica de América Latina y el Caribe*, 20, julio. Argentina: 10-13.

Montero, Ismael

2011 *Nuestro patrimonio subterráneo. Historia y cultura de las cavernas en México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Mundaca, Antonio

2014 Sureste de Veracruz: pugna entre cárteles y vendettas cañeras, *Periódico El Piñero de la Cuenca, Tuxtepec Oaxaca*, 21 de julio. México.

Munn, Henry

1973 The Mushrooms of Language, en *Hallucinogens and Shamanism*, Michael J. Harner (ed.). Oxford University Press. Estados Unidos: 86-122.

Muñoz, Maurilio

2009 *Fuentes para la historia del indigenismo en México: diarios de campo de Maurilio Muñoz en la Cuenca del Papaloapan (1957-1959)*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

Neiburg, Federico

1988 *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos en San José Tenango*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

O'Brien, Jeffrey

2004 To hell and back. *Wired Magazine*. <<https://www.wired.com/2004/12/stone-2/>>. Consultado el 20 de julio de 2019.

Pérez, María

2012 *Exploration, science, and society in Venezuela's cave landscape*, tesis de doctorado en Antropología. University of Michigan. Estados Unidos

Pérez Quijada, Juan

1992 Reacomodos: treinta años después. *Revista Alteridades*, 2: 61-66.

1996 Tradiciones del chamanismo en la Mazateca Baja. *Revista Alteridades*, 6 (12): 49-59.

Piña, Sarai

2015 *En búsqueda del Ndi Xijto: Turismo y neochamanismo en la Sierra Mazateca, Oaxaca*, tesis de licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Piña, Sarai y Federico Valdés

2019a Espeleología y neocolonialismo en la Sierra Mazateca. <<https://mapoc136610434.wordpress.com/espeleologia-y-neo-colonialismo-en-la-sierra-mazateca/>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

2019b Exploradores estadounidenses mapean cuevas de la sierra de Oaxaca, 14 junio de 2019. <<https://piedepagina.mx/exploradores-estadounidenses-mapean-cuevas-de-la-sierra-de-oaxaca/>>. Consultado el 15 de agosto de 2019.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter y Enrique Leff

2015 Political Ecology in Latin America: the Social Re-Appropriation of Nature,

the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v (35), diciembre: 65-88.

Proyecto Cerro Rabón

1996 *Proyecto Cerro Rabón 1990-1994. Oaxaca, Mexico*. Speleo Projects, Caving Publications International. Suiza.

Quintanar, María Cristina

2010 *La construcción simbólica del territorio en el municipio mazateco de Santa María Chilchotla, un proceso de larga duración*, tesis de licenciatura en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Quintanar, María Cristina y Benjamín Maldonado

1999 La gente de nuestra lengua. El grupo lingüístico *chjota éna* (mazatecos), en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, III: Mesoetnias*, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista. México.

Rankin, William

2016 *After the map : cartography, navigation, and the transformation of territory in the twentieth century*. The University of Chicago Press. Chicago.

Reddell, James y Robert Mitchell (eds.)

1971 Studies on the cavernicole fauna in Mexico. *Texas Memorial Museum Bulletin*, 4. Speleo Press, Austin, Reprint in Association for Mexican Caves Studies. Texas.

Romero, Matías

1886 Artículos sobre el café en el Estado de Oaxaca, en *El Estado de Oaxaca*, Matías Romero (comp.). Tipo-Litografía de Espasa y Comp. Barcelona. <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/10800180008/>>. Consultado el 16 de marzo de 2018.

Sandoval, Leónides

2013 El Sistema Huautla de cavernas es ya el más grande de América. *Periódico La Jornada*, 21 de abril. <<http://www.jornada.unam.mx/2013/04/21/estados/028n1est>>. Consultado el 17 de abril de 2019.

Santibañez, Carlos, Oscar Francke y Lorenzo Prendini

2014 Shining a light into the world's deepest caves: phylogenetic systematics of the troglobiotic scorpion genus *Alacran Francke*, 1982 (*Typhlochactidae : Alacraninae*). *Invertebrate Systematics* 28: 643–664

Sloterdijk, Peter

- 2007 *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización.* Biblioteca de Ensayo 57 (Serie Mayor). Ediciones Siruela. España.

Smith, Jim

- 1988 The Huautla Expedition. *AMCS Activities Newsletter*, 17, diciembre. Association for Mexican Cave Studies. Texas.
- 2002 *Hidrogeology of the Sistema Huautla karst groundwater basin.* *Texas Memorial Museum Bulletin*, 9. Association for Mexican Cave Studies. Texas: 31-39.

Steele, Bill, Iván Alarcón Duran, Joaquín Arroyo Cabrales

- 2017 La paleontología y la exploración de cuevas en Huautla de Jiménez, Oaxaca, en *El Tlacuache, Suplemento Cultural* (del Periódico *El Sol de Cuernavaca*), 805, 19 de noviembre: 33.

Steele, William

- 2008 Where's Waldo in Huautla? December 14-20th, 2007. *Texas Caver*, julio-septiembre, 54 (3). Texas Speleological Association. Estados Unidos: 4-7.
- 2009 *Huautla: Thirty Years in one of the World's Deepest Caves.* Cave Books. Estados Unidos.
- 2013 *Bill Steele-Exploring the Unexplored.* <<https://www.youtube.com/watch?v=kR5L1Os6964&t=2371s>> [video]. Consultado el 19 de abril de 2019.
- 2015a *Caving in: how Bill Steele follows his passion for going underground.* <<https://blueprintearth.org/blogbackend/billsteele>>. Consultado el 18 de abril de 2019.
- 2015b *Bill Steele.* <<https://www.youtube.com/watch?v=Rkh1jE7A5Cg>> [video]. Consultado el 19 de abril de 2019.
- 2016 PESH 2016 Expedition Recap, Part 1: Community Outreach. *Whole Earth Provision Co.*, jueves, 26 de mayo. <<https://vimeo.com/168219582>> [video]. Consultado el 20 de julio de 2019.
- 2018 The Explorers Club flag #186 report. PESH 2018. Expedition leader, 1 de junio, C. William Steele (submitted). The Explorers Club.

Steele, William y James Smith

- 2005 Sistema Huautla, Mexico, en *Encyclopedia of Caves*, David Culver y William White (eds.). Elsevier Academic Press. Reino Unido: 514-521.

Stengers, Isabelle

- 2014 La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade* 14, julio-diciembre: 17-44.

Stone, Bill

- 1984 Peña Colorada. *Association for Mexican Caves Studies Activities Newsletter* 14: 46-55. <<http://www.mexicancaves.org/nl/14.pdf>>. Consultado el 14 de marzo de 2018.
- 1995 History of Huautla exploration. *Association for Mexican Caves Studies*, 21 (1995w): 17-30.
- 2003 *The Shackleton Crater expedition: a lunar commerce expedition in the spirit of Lewis and Clark*. StoneAeroSPACE. Gaithersburg.
- 2004 Deep/underwater cave environments, en *Steven Risk and exploration: earth, sea and the stars*, Dick y Keith Cowing (eds.). NASA administrator's symposium, septiembre 26 a 29. Naval Postgraduate School Monterey. California.
- 2007 Inside the world's deepest caves. <https://www.ted.com/talks/bill_stone_inside_the_world_s_deepest_caves/transcript> [video]. Consultado el 10 de agosto de 2019.

Stone, Bill y Barbara Am Ende

- 1995 *The 1994 San Agustín expedition*. Association for Mexican Caves Studies, 21 (1995w): 44-64.

Stone, Bill, Barbara Am Ende y Monte Paulsen

- 2002 *Beyond the deep. The deadly descent into the world's most Treacherous Cave*. Warner Books. Nueva York.

Stone, Bill, Dale Tietz y Jim Keravala

- s/f Team Experience Visuals. *Shackleton Energy Company*. <shackletonenergy.com>. Consultado el 14 de marzo de 2018.

Symes, Peter

- 2007 Bill Stone. Interview with an explorer & pioneer. *X-Ray Mag*, 15, febrero-marzo: 54-62.

Tabor, James

- 2010 *Blind descent. The quest to discover the deepest place on Earth*. Random House. Nueva York.

Thomas, Mike

- 2014 2012 Reconnaissance Expedition, en *San Agustín 2013 Expedition, Texas Memorial Museum Bulletin*, 25. Chris Jewell (ed.). Association for Mexican Cave Studies. Texas: 9-13.

Tsing, Anna

2005 *Friction. An ethnography of global connection*. Princeton University Press. Nueva Jersey.

Tyrtania, Leonardo

1992 La evolución de los lagos artificiales: el impacto ecológico de la Presa Miguel Alemán. *Revista Alteridades*, 2: 103-108.

Valdés, Federico

2018 *Són'nde sa'sé, chikon nindo, chjinee b'énda (el mundo verde, los otros del cerro y los que saben arreglar)*. *Ecología Política del territorio mazateco en San José Tenango, Oaxaca*, tesis de licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Vallejo, Alberto

2005 *Por los caminos de los antiguos navales: Rilaj Maam y el navalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

2016 Comunicación personal, 11 de marzo. Ciudad de México.

Velasco, José y Gustavo Ramos

2011 Agua: símbolo de vida y muerte en el Bajo Papaloapan, Veracruz, en *Mariposas en el agua. Historia y simbolismo en el Papaloapan*, José Velasco, Israel Sandre y Luis Montero (coords.). Universidad Veracruzana. México.

Veni, George

2017 Karst Science: A National and International Review and Status Report, en U.S. *Geological Survey Karst Interest Group Proceedings, San Antonio, Texas*, Eve Kuniansky y Lawrence Spangler (eds.), mayo 16-18. U.S. Geological Survey Scientific Investigations Report 2017-5023: 8-10.

Villa Rojas, Alfonso

1955 *Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Viveiros de Castro, Eduardo

2014 Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología, entrevista con Eduardo Viveiros de Castro realizada por Alejandro Fujigaki, Isabel Martínez y Denisse Salazar. *Revista Anales de Antropología*, 48 (2): 219-244.

Wainwright, Joel

2013 *Geopiracy: Oaxaca, militant empiricism, and geographical thought*. Palgrave Macmillan. Estados Unidos.

Walsh, Stephen y Prosanta Chakrabarty

2016 A new genus and species of blind sleeper (Teleostei: Eleotridae) from Oaxaca, Mexico: First Obligate Cave Gobiiform in the Western Hemisphere. *Copeia*, 104 (2): 506-517.

Willis, Dick (ed.)

1993 *Caving Expeditions*. GS-IBG Expedition Advisory Centre. <www.rgs.org/eac>. Consultado el 14 de marzo de 2018.

Winter, Marcus

2008 Classic to Postclassic in four Oaxaca regions: The Mazateca, the Chinantla, the Mixe Region, and the Southern Isthmus, en *After Monte Albán. Transformation and Negotiation in Oaxaca, Mexico*, Jeffrey Blomster (ed.). University Press of Colorado. Boulder: 393-426.

Zober, Ron

2009 Spelean Spotlight. Bill Steele. *National Speleology Society News*, junio: 19-22.

DEFENDER LA VIDA EN KOMONIL: CONFLICTOS ONTOLÓGICOS Y COMUNIDADES ONTOLÓGICAS EN RESISTENCIA DEL PUEBLO MAYA POQOMCHI'-Q'EQCHI'

Romina Martínez Velarde y Mariana Borja Hernández

Introducción

En los inicios de este milenio se presenta en la mayor parte del mundo, particularmente en Latinoamérica, un modelo político-económico que ha sido hegemónico, basado en prácticas de explotación del ser humano y de la naturaleza, incluso en el despojo a pueblos y comunidades de sus bienes comunes naturales. En este modelo, llamado desarrollo, de acuerdo con Alimonda [2011], los pueblos originarios y la naturaleza en toda América se ven afectados por una persistente colonialidad que le es consustancial a dicho modelo; su inclusión y articulación en el Sistema-Mundo se da en condición de inferioridad respecto de los países del Norte, considerados países centrales [Dollfus 1990; Wallerstein 2006]. Según Harvey, se presenta una política y una práctica de acumulación por desposesión, “como característica distintiva del núcleo dinámico del capital” [2014: 67]; este régimen de acumulación se convierte en “medio primordial para la extracción de renta y de riqueza de las poblaciones vulnerables” [Harvey 2014: 78].

En este contexto se hace manifiesto que las comunidades campesinas y pueblos indígenas —guardianes históricos de la memoria biocultural— se encuentran continua y sistemáticamente amenazados ante la imposición de proyectos extractivistas y de una lógica neocolonial que obedece a una ontología moderna y que, ante este escenario, muchas veces dichas comunidades se organizan para defender sus territorios. Se trata de la activación y la renovación de procesos de defensa de *larga data*, cuando los pueblos y comunidades han luchado —y luchan— para no ser subsumidos y no desaparecer. La memoria opera como un potente impulsor de resistencia y de organización que actualiza tradiciones de lucha frente al despojo y al embate de los proyectos extractivistas.

Las disputas agrarias, territoriales, étnicas y culturales en Guatemala, especialmente aquellas que implican explotación y despojo de comunidades campesinas mayas en manos del capitalismo, se remontan a la invasión colonial española del siglo XVI, que inaugura una historia de procesos de acumulación y despojo de la tierra-territorio y el tiempo-trabajo de sus habitantes [AVANCSO 2016]. A partir de este contexto, el presente trabajo busca ofrecer una aproximación analítica a las ontologías relacionales de comunidades mayas *poqomchi'-q'eqchi'* en el departamento de Baja Verapaz,¹ en Guatemala, basada en dos investigaciones cualitativas realizadas entre 2016 y 2018. Se busca, como principal objetivo de este texto, dar cuenta de cómo se activan estas ontologías relacionales para enfrentar la batalla que representa la ofensiva territorial contemporánea, batalla que forma parte de una guerra entre el capital y los territorios. Por ontologías entendemos aquello que versa sobre lo existente o lo que puede existir, su naturaleza, sus relaciones y condiciones de posibilidad, las narrativas y prácticas que definen lo posible y existente [Blaser 2014; Escobar 2012].²

El primer apartado, “La ofensiva territorial: *continuum* de despojos y resistencias”, aborda la ofensiva territorial —y las ontologías modernas asociadas— que enfrentan estas comunidades y que se concretan, principalmente, en proyectos extractivistas como hidroeléctricas, minería, monocultivos a gran escala y extracción de madera. Se profundiza en dos amenazas, manifestaciones del despojo contemporáneo: las declaratorias de áreas naturales protegidas y los proyectos

¹ Este departamento colinda al norte con Alta Verapaz, al sur con el departamento de Guatemala (donde se ubica la capital del país), al este con El Progreso y al oeste con el Departamento de Quiché.

² Podemos afirmar, junto con Escobar [2012], que “la realidad está hecha de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen”.

hidroeléctricos retomando el proceso histórico que llevó a estas actividades en convertirse como ejes de acumulación.

En el marco de este modelo hegemónico y sus políticas de desarrollo con sus consabidas consecuencias de muerte, las comunidades indígenas mayas *poqomchi'*-*q'eqchi'*³ de Sierra de las Minas, enfrentan la más reciente amenaza con la construcción de al menos dos proyectos hidroeléctricos y la operación de otras cuatro hidroeléctricas en el departamento de Baja Verapaz, ante lo que se organizan para defender sus territorios y modos de existencia, ontologías relacionales que defienden la vida de frente a las fuerzas destructivas del capital.

Se presenta también una aproximación a algunas de las condiciones histórico-culturales de los sistemas de dominación en Guatemala, de manera que nos sirva de marco para la comprensión de los despojos y las luchas actuales. En este sentido, se muestran varios “ciclos” de despojo: la invasión española, la herida colonial, las injusticias del Sistema Finca y la violencia y el terror vividos durante el Conflicto Armado Interno, con el fin de evidenciar que el despojo es un proceso de *larga data*. Sin embargo, se busca visibilizar que para cada manifestación de despojo hay también manifestación de resistencias.

Detrás de estas luchas por la vida hay procesos organizativos que nacen, crecen y se reproducen en la comunitariedad de la vida cotidiana y la relación con el territorio; lo que está en juego, más allá de los “recursos naturales” y de su dimensión distributiva, es la defensa de una relacionalidad compleja entre los diversos elementos del territorio; se tejen relaciones desde y con los propios cuerpos, con la familia, los ríos, los cerros, la tierra. En suma, se defienden otros mundos posibles, otras ontologías.

De esta manera, en el segundo apartado del capítulo, “Los despojos contemporáneos y las ontologías modernas asociadas”, se abordan dos de los principales proyectos de despojo en la zona de nuestro interés, los megaproyectos hidroeléctricos y las declaratorias de Áreas Naturales Protegidas, así como las múltiples amenazas a los territorios indígenas por los intereses económicos “desarrollistas”

³ Sobre el uso de minúsculas y la ortografía en *poqomchi'* y *q'eqchi'*: En este documento se decidió escribir con minúsculas las palabras *poqomchi'* y *q'eqchi'* debido a que las diversas fuentes consultadas determinan que en el idioma español los nombres de pueblos, tribus, etnias, idiomas, así como los gentilicios, deben escribirse con minúsculas [URL 1992; RAE 2005; Bezos 2012]. Además, se ha decidido escribir *poqomchi'* sobre otras posibilidades (*pocomchi'*, *pokomchi'*, *poq'umchi'*) y *q'eqchi'* (sobre *kekchi'* o *q'ekchi'*) debido a que ésta es la ortografía usada por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala [ALMG 2001]. Si en este documento aparecen otras ortografías es porque se está respetando la cita textual a la que se hace referencia.

que a la vez de despojar representan amenazas a modos de existencia diferentes, que pugnan por una manera distinta de relacionarse con la naturaleza y con la alteridad. Estos hechos se suscitan en el contexto de una crisis ecológica global derivada de una visión instrumental de la naturaleza que establece una dicotomía naturaleza-cultura, donde la primera se ve como objeto de dominio, estatus mismo con que se designa a los pueblos originarios, como objetos —no sujetos— de intervención para el desarrollo.

En el tercer apartado, “El *kynaab’il/ kyna’b’il qxe’chil*. La defensa maya de la cosmoexistencia” se profundiza en las ontologías relacionales mayas *poqomchi’-q’eqchi’* con base en las nociones de conocimientos culturales, “CosmoExistencia” y *Kynaab’il/ Kyna’b’ilQxe’chil*. Estas ontologías relacionales se encuentran igualmente articuladas con una ética de la reciprocidad que implica el reconocimiento de una comunidad no sólo humana, sino una más amplia, de la que forman parte “nuestras otras nosotras” y “nuestros otros nosotros” [Jiménez *et al.* 2011], nociones que hacen referencia a una comunidad llena de historia, de agencia política y de vida cósmica.

La afirmación de que todo lo que existe tiene vida y que hay modos específicos de relación y comunicación para la articulación de una comunidad que trasciende los límites de lo humano da pie a una serie de pautas éticas, epistémicas y ontológicas que nos ofrecen modos de relación diversos y respetuosos con la alteridad natural representada principalmente, pero no de modo exclusivo, en las figuras del *Tz’uultaq’a* y la Sagrada Tierra. Estas relaciones son complejas y tienen sus matices pero lo importante es dar cuenta de una ontología en que existe una codependencia y una reciprocidad entre los entes que la conforman.

Si bien la violencia nunca ha dejado de hacerse manifiesta sobre estos pueblos, las resistencias permanecen a lo largo de la historia. En la actualidad, para la región de nuestro interés, destaca la resistencia de las comunidades mayas en la Sierra de las Minas, así como sus antecedentes organizativos directos, el Movimiento de Comunidades y Organizaciones en Defensa de la Tierra y la Naturaleza del Pueblo de Purulhá y el Consejo de Pueblos de Tezulutlán (CPT), los cuales reivindican “una visión diferente de las cosas, principalmente del territorio y de la relación de estas comunidades con la naturaleza, rememorando la resistencia de los abuelos y de las abuelas” [López 2016: 14]; lo que hace referencia a un posicionamiento distinto de lo real. Esto da cuenta de conflictos ontológicos en que está en juego un conjunto de conocimientos culturales así como la definición de y las

relaciones que se establecen con aquello que se disputa. Más que tratarse de disputas por objetos, se cuestiona la manera de comprender, articular y vivir realidades.

En el cuarto apartado, “Un mundo donde quepan muchos mundos”, se reconoce que los actuales, pero históricos, conflictos territoriales en la Sierra de las Minas descansan sobre un conflicto más de fondo y que resulta fundamental la diferencia ontológica. No se trata únicamente de pelear por tierras y “recursos naturales”, pese a la explotación y despojo que han sufrido los pueblos mayas en manos de los invasores, sino de defender una realidad distinta, un modo de existir que tiene sus propias pautas y razones. Al ser despojados y dominados estos pueblos, aquello que dota de sentido a su existencia se ve amenazado, de ahí que no se trate únicamente de la lucha por la defensa del control y disfrute de “recursos naturales” sino por la posibilidad de existencias radicalmente diferentes, por el derecho a la vida misma. El despojo bajo la justificación de que un modo de existencia es mejor que otro, es una de las violencias más profundas —y estructurales— que ha sido históricamente invisibilizada.

El estudio de otras racionalidades obedece a la búsqueda de “mapas simbólicos que ayuden a la colectividad a comprender, interpretar y explicar el mundo de otra manera, y con otro sustento racional del qué, cómo y para qué hacer las cosas” [Giraldo 2014: 51]. Nos parece que la verdadera apuesta es por la creación de concepciones totalmente distintas de lo que es la vida y cómo la misma se construye y se mantiene. Al establecer el diálogo con y entre todos los seres existentes, la creación de realidad se extiende más allá de lo humano, brindándonos pautas epistémicas y ético-políticas distintas para hacer frente a la crisis civilizatoria, para defender no sólo los territorios sino la compleja riqueza de la vida, así como los particulares y diferenciados sentidos que la orientan.

Nuestra forma de andar preguntando

El presente trabajo se basa en dos investigaciones que se ubican dentro del paradigma cualitativo, realizadas entre 2016 y 2018. La primera parte del reconocimiento de la crisis de la ontología moderna, como sustento ideológico del sistema capitalista extractivista que se erige sobre la descalificación y búsqueda de aniquilamiento de otras ontologías. Se basa en urgente necesidad de conocer otros mundos posibles, en el afán de encontrar otras subjetividades y sistemas de relaciones que pugnen por la vida, frente a la lógica de muerte del capital.

Esta investigación se articula con base en trabajo etnográfico y documental bajo la guía de la hermenéutica existencial propuesta por Guillermo Michel [2001], que asume que el conocimiento supone un conocimiento del sujeto conocedor y la realidad conocida, que disuelve la dicotomía entre mundo objetivo y mundo subjetivo, es decir, reconoce que ambos mundos “co-dependen y co-existen, uno en relación con el otro, como si cada uno girara dentro del otro. Ambos se entrelazan en un mismo acontecimiento: la percepción” [Michel 2001: 13].

La propuesta parte de una fenomenología del ser-en-el-mundo (*Dasein*), parte del cuerpo, individual y social al mismo tiempo; así, se enfoca en las implicaciones ontológicas y éticas de la investigadora, pues mediante la percepción somos copartícipes en la creación de realidades, es decir, asume y reconoce la subjetividad de quien investiga y las maneras en cómo ésta se transforma de frente a las realidades que busca conocer. Se trata también de una hermenéutica política, en la medida que reconoce el poder de la reinterpretación de la propia historia desde los rebeldes de la dignidad y exige más que un frío análisis científico; se refiere, en suma, de “percibir con el corazón todo el dolor y la infamia del mundo vivido, de este nuestro mundo, y comprometernos no sólo con nuestras interpretaciones, sino también a modificar nuestra visión del mundo” [Michel 2001: 21]. Así, en esta investigación la autora se enfoca con especial atención en ese conocimiento que le llevó a modificar su propia visión del mundo.

En el segundo caso, la investigación —basada en la perspectiva de la Investigación Acción Participante (IAP)— es una apuesta por un estudio comprometido, vivencial, flexible y de índole comprensivo-explicativo. El énfasis se hizo en el carácter “participante” y no sólo “participativo” de la investigación, ya que además de incorporar métodos horizontales e integradores como parte de sus estrategias, su intención fue que la investigación misma se sumara e hiciera partícipe del proceso y de las causas que se persiguen, que la anteceden y que la trascienden.

Las técnicas que se utilizaron a lo largo de esta segunda investigación fueron, principalmente, técnicas etnográficas, como observación participante y entrevistas etnográficas que se pusieron en práctica durante una estancia comunitaria prolongada de seis meses. Así mismo, se llevaron a cabo entrevistas estructuradas y talleres participativos, que fungieron como espacios donde se motivó la construcción colectiva de conocimiento, así como el trabajo y la discusión grupal. El desarrollo de estos talleres permitió, además de recopilar información que se consideró fundamental para la investigación, llevar a cabo intercambios lingüísti-

cos *poqomchi'-q'eqchi'*-castellano sobre temas priorizados colectivamente, así como compartir e intercambiar experiencias de casos en defensa del territorio, principalmente en México y de Guatemala.

La observación participante implicó un ejercicio consciente para disciplinar el oído y sobre todo la mirada, saber vencer las distracciones, esforzarse por cada día aprender nuevas palabras en *poqomchi'* y *q'eqchi'* y dejarse llevar por las niñas y los niños, sabios maestras y maestros. Conllevó también prestar atención a lo cotidiano, tener la disciplina de llevar siempre consigo la libreta de campo y hacer los apuntes lo más rápido posible para evitar el olvido los detalles. La observación participante supuso además desarrollar un sentido común para aprender a darse cuenta de en qué momentos lo mejor es cerrar la libreta de campo, apagar la grabadora de voz y guardar la cámara fotográfica, para entonces vivir la experiencia y disfrutarla, implicando todos los sentidos.

Finalmente, es también importante aclarar la dificultad que representa el intentar aproximarse a la ontología *poqomchi'-q'eqchi'* sin los recursos de la lengua o intentando una traducción desde el castellano, pues hay una necesaria pérdida en la traducción al intentar llevar ideas y estructuras que no son posibles en este último idioma; esta pérdida o imposibilidad no se da al traducir entre distintos idiomas mayas. Una de las dificultades se observa, por ejemplo, al intentar concebir a nuestras otras nosotras y nuestros otros nosotros como agentes políticos. ¿Qué lugar tendrán entonces en la hasta ahora limitada política moderna, exclusivamente humana?, ¿cómo habrá de replantearse el ámbito de la política y la ética?, ¿cómo podemos acercarnos quienes no somos mayas a estos modos de vida otros y cómo podemos sumarnos a las luchas en defensa de los territorios y la vida?

1. La ofensiva territorial: *continuum* de despojos y resistencias

En este apartado se presenta una aproximación a algunas de las condiciones histórico-culturales de los sistemas de dominación en Guatemala que nos sirva de marco para la comprensión de los despojos y las luchas actuales. En este sentido, se muestran varios “ciclos” de despojo: la invasión española, la herida colonial, las injusticias del Sistema Finca, la violencia y el terror vividos durante el Conflicto Armado Interno, para evidenciar que el despojo es un proceso de *larga data*. Sin embargo, se busca también visibilizar que, a cada manifestación de despojo hay también manifestación de resistencia. Entonces, siguiendo a Benjamin y su “his-

toría a contrapelo” [Benjamin *apud* Aguirre 2002], se presentan también apenas una parte de los múltiples y variados despliegues de resistencia que los pueblos guatemaltecos han accionado desde sus orígenes hasta la historia reciente.

1.1. El pueblo *poqom*

El pueblo *poqom* prehispánico —o la gran nación *poqom*, de acuerdo con Bá Tiul [2003]— es el predecesor de los pueblos *poqomam* y *poqomchi'* de hoy en día. Existen diversas versiones sobre los orígenes del pueblo *poqom*, sin embargo, parece haber coincidencia en que fue la invasión de los *k'iche'* lo que provocó la división del pueblo *poqom* en *poqomchi'* y *poqomam*.

Martínez [2006] afirma que a partir del año 900 d. C. “comienza un periodo de decadencia y desintegración del Pueblo Maya, que abandonó las grandes ciudades y se dispersó, dando lugar a la formación de los distintos reinos: *K'iché*, *Kaqchikel*, *Q'eqchi'*, *Mam* y otros 49 muchos” [Martínez 2006: 19]. De hecho, el mismo pueblo *poqomchi'* tuvo una división antes de la llegada de los españoles, que seguiría vigente hasta 1540: el *poqomchi'* oriental (*Tactic*, *Purullbá*, *Tamabú* y *Tucurú*) y el occidental (Santa Cruz, San Cristóbal y Belejú) [URL y UNICEF 1997].

Así, cuando llegaron los españoles a la región encontraron a los pueblos mayas divididos incluso muchas veces enfrentados entre sí y con problemas internos; estos y otros factores fueron aprovechados para lograr la invasión. La política “de ‘divide y vencerás’ la han mantenido las clases dominantes con mucho éxito hasta nuestros días” [Martínez 2006: 26].

1.2. La herida colonial

La invasión por parte de los españoles puede ser considerada como el primer gran despojo para los pueblos mayas. En la Verapaz los españoles basaron su enriquecimiento y acumulación en la adquisición de tierras y de indígenas para trabajarlas, situación que —grupos de poder despojando a los indígenas de tierras y explotándoles para trabajarlas— se convertiría en un patrón, aún vigente, que se presenta de manera transversal a lo largo de la historia guatemalteca [Martínez 2006].

Durante la Colonia funcionaron normas que se pusieron en práctica para someter a los pueblos invadidos, como el Requerimiento, el Repartimiento, la

Encomienda, el Mandamiento y las Reducciones [Martínez 2006]. El proceso de reducción, por ejemplo, implicaba “sacar a la gente de su lugar de origen, por estar éste relacionado con su antigua religión de ‘demonios’, como decían, y luego concentrarla en nuevos centros” [Mirón *et al.* 2015: 15]. Esta política de desplazamiento, reubicación y concentración forzada será una estrategia usada en múltiples momentos, siempre con el objetivo de controlar a los pueblos y sus territorios, aunque persiguiendo diferentes intereses en función del contexto histórico.

El despojo de tierras, la sobreexplotación en trabajos y en tributos, el repartimiento de indígenas y la prohibición de sus prácticas religiosas provocaron múltiples rebeliones, algunos autores hablan de “26 grandes rebeliones desde 1569 hasta 1821, aumentando considerablemente el número conforme nos acercamos al final de la Colonia” [Luján Muñoz *apud* Martínez 2006: 49].

El 15 de septiembre de 1821 se proclamó la Independencia de Guatemala sin necesidad de levantamiento militar, aprovechando la debilidad del gobierno español. La declaración de independencia fue eminentemente urbana, sin participación del pueblo campesino e indígena rural; de hecho, se dice que la élite criolla se apresuró a declararla antes de que lo hicieran los pueblos indígenas, pues seguramente ya advertían que una rebelión podía estarse gestando. En este sentido, la Independencia de Guatemala no tuvo repercusiones importantes para los pueblos indígenas de la región de las Verapaces, de hecho, el proceso del despojo de la tierra se acentuaría al introducirse los cultivos de café, algodón y otros en la época inmediata posterior [Martínez 2006].

1.3. Los alemanes en las Verapaces y el Sistema Finca

La Revolución Liberal y la apertura del mercado europeo a la producción cafetalera local significaron, entre otras cosas, “transformaciones profundas en la estructura económica y en las relaciones sociales” [Palma *apud* Hurtado *et al.* 2014: XVI]; el país se reorganizó al servicio de los finqueros cafeticultores, en su mayoría extranjeros, aunque había también algunos nacionales. Se impuso una nueva modalidad hegemónica de propiedad de la tierra, a la que Palma llama el binomio “latifundio-minifundio”. El latifundio a partir de la concentración de grandes extensiones de tierra en pocas manos y el minifundio como las pequeñas unidades productivas individuales y familiares que se lotificaron a partir de las

tierras comunes [Palma *apud* Hurtado *et al.* 2014]. Esta herencia colonial y liberal de la propiedad privada continúa marcando la estructura económica, el régimen de propiedad de la tierra y las relaciones sociales en Guatemala hasta nuestros días.

De 1871 a 1883, los gobiernos liberales declararon ‘tierras baldías’ “más de 500 mil manzanas de tierra, la mayoría de las cuales estaban ocupadas por comunidades indígenas” [Martínez 2006: 87]; ello puso en “bandeja de plata” la tierra para los nuevos propietarios extranjeros, sobre todo alemanes. Lo anterior aumentó considerablemente el número de grandes fincas, principalmente en los departamentos de San Marcos, Quetzaltenango y Alta Verapaz [Martínez 2006]. Este despojo, que de acuerdo con nuestro relato podría ser el segundo gran despojo de los pueblos *poqomchi* ‘-q’eqchi’ de la región “se llevó a cabo con una combinación de asesinatos, violencia y engaños” de gran impacto [Martínez 2006: 87].

La inmigración alemana, que comenzó desde 1850, para 1897 tenía ya en su posesión alrededor de 102 fincas tan sólo en Alta Verapaz [Martínez 2006: 91]. Los alemanes compraban las tierras con todo y las personas que vivían dentro para que trabajaran como mozos de sus fincas, de la misma manera que había ocurrido durante la Colonia entre conquistadores [Martínez 2006]; de ahí que comúnmente se les llamara mozos-colonos, existiendo esta figura en la región hasta la fecha.

A partir de las detalladas investigaciones de Wagner Universidad Francisco Marroquín [1991] y Terga [1991], que trabajaron listas de los alemanes que vinieron a Guatemala y estudiaron sus enlaces conyugales y descendencias, nos es posible identificar algunas de las familias alemanas que han sido —y algunas de ellas continúan siendo— protagonistas del *continuum* de despojo en las Verapaces. Una de éstas es la familia Thomae, cuya descendencia tiene hasta en la actualidad un papel relevante en los nuevos ejes de acumulación.

El contubernio entre autoridades guatemaltecas y las élites económicas se “desplegó y arraigó todo un sistema de dominación basado en relaciones verticales y acentuadamente jerárquicas” [Palencia 2012: 7]. La Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO) nombró a este engranaje de opresiones “Sistema Finca” [Palencia 2012: 7], concepto que, más allá de sólo abordar las relaciones laborales que se daban entre los finqueros y los mozos-colonos, profundiza en la configuración de un complejo sistema que posibilita y perpetúa dinámicas de poder opresoras y explotadoras. El engranaje sistema finca continúa siendo vigente en las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales

en Guatemala. No obstante, de manera paralela a la implementación del sistema finca y al contubernio gobierno-élites, siempre ha existido resistencia por parte de los mozos-colonos:

Pese a todas las medidas para obligar a los indígenas al trabajo en las fincas, nunca pudieron dominar por completo el espíritu de libertad que anida en el alma de las comunidades indígenas *q'eqchi'e* [Martínez 2006: 98].

1.4. El despojo durante el Conflicto Armado Interno

Jorge Ubico llegó al poder en las elecciones de 1931 y en 1944 su gobierno dictatorial fue derrocado por un movimiento revolucionario formado por estudiantes, profesionales jóvenes y personas de la clase media urbana. Este alzamiento fue conocido como la Revolución de Octubre de 1944 y el periodo que comenzaría sería llamado Diez años de Primavera (1944 a 1954), periodo que fue un verdadero parteaguas en la historia de Guatemala pues si bien no se promovieron cambios sistémicos estructurales, sí se impulsaron reformas políticas, sociales, económicas y agrarias que provocarían transformaciones significativas para la población rural del país, entre ellas: la supresión del trabajo forzado, la posibilidad de que campesinos e indígenas se convirtieran en pequeños o medianos propietarios de tierras y que su trabajo fuera justamente remunerado, entre otras reformas [Palma *apud* Hurtado 2014; Martínez 2006].

Debido justamente a que los resultados obtenidos durante este periodo eran efectivos fue cuando se promovió una fuerte oposición a tales políticas por parte de grupos conservadores, con el apoyo de Estados Unidos. Como parte de esta estrategia de contrarrevolución se orquestó un ataque sistemático, recurriendo a grandes campañas de desprestigio y a múltiples intentos de golpes de Estado [Martínez 2006]. Ante esta situación, Árbenz tomó la decisión de renunciar a la presidencia de Guatemala el 27 de junio de 1954, que desarticuló gran parte de lo anteriormente construido. A los Diez años de Primavera con los gobiernos de Arévalo y Árbenz, le sucedió un periodo de más de 30 años de casi sólo gobiernos militares, caracterizada por una guerra civil etnocida. Durante este periodo de dominación militar se presentaron muchas violaciones a los derechos humanos, “las libertades individuales estuvieron muy limitadas y las organizaciones populares fueron duramente reprimidas” [Martínez 2006: 117].

En 1963, nuestro territorio de interés, “Sierra de las Minas —en su ladera sur— había sido escenario de una de las primeras experiencias guerrilleras en el país, donde las FAR [Fuerzas Armadas Rebeldes] organizaron el Frente Guerrillero Edgar Ibarra (FGEI), pero que fue militarmente aplastado en 1966” [López 2016: 345]. Durante la década de los años setenta el movimiento revolucionario se recuperó de los graves reveses sufridos y se rearticuló en diferentes organizaciones guerrilleras.

Ante la dificultad que estaba teniendo el ejército para capturar a los rebeldes, pues éstos ponían en práctica tácticas guerrilleras, los militares atacaron las bases de apoyo, es decir, se fueron contra la población civil de las comunidades, incluso si no estaba comprobado que tuvieran algún vínculo o articulación con la guerrilla. “Al final los habitantes de las aldeas sufrieron muchas más pérdidas humanas que los combatientes armados” [Martínez 2006: 129].

La actuación por parte del ejército fue realmente desproporcionada y nunca vista en Guatemala, ejerciendo una política contrainsurgente de “tierra arrasada” contra comunidades indígenas de buena parte del país, siendo particularmente cruento el periodo de 1978 a 1982. Cabe destacarse también que, como lo refiere Hurtado [2014], la tierra estuvo en la base y fue el eje central de la disputa durante el conflicto armado, ejemplo claro son las masacres de Panzós (1978) y Río Negro (1980 a 1982), dos masacres ocurridas muy cerca de nuestra zona de estudio.

En este mismo sentido el Conflicto Armado Interno tuvo un carácter marcadamente racista [Martínez 2006] y genocida, en particular dirigido para eliminar pueblos indígenas completos, como fue el caso del pueblo Ixil en el Departamento de Quiché [Boletín Informativo 02 Mayo 2013]; pero no sólo fue el único, pues de acuerdo con el Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Naciones Unidas se llegó al extremo de eliminar a “más de cuatrocientas cuarenta comunidades, con un total de 200 mil víctimas entre muertos y desaparecidos, un millón y medio de desplazados internos y 150 mil refugiados en México” [CEH *apud* López 2016: 48]. Según este mismo informe, de las 200 000 víctimas, el “83% fueron indígenas” [CEH *apud* Martínez 2006 130].

A partir de lo expuesto, a lo largo de este apartado se advierte con algunas constantes históricas: las comunidades indígenas y campesinas no pueden vivir sin tierra y territorio pero, al mismo tiempo, parecen condenadas a no tenerla, tener poca o a que se les despoje, que los sitúa en permanente pie de lucha y resistencia para recuperar y defender no sólo su tierra y territorio sino la misma posibilidad de su existencia.

2. Los despojos contemporáneos y las ontologías modernas asociadas

La violencia narrada previamente sigue vigente, es decir, se trata de una colonialidad que trasciende el colonialismo. Algunas de sus manifestaciones más actuales en la zona de nuestro interés son los megaproyectos hidroeléctricos y las declaratorias de Áreas Naturales Protegidas, así como las múltiples amenazas a los territorios indígenas en manos de intereses económicos “desarrollistas”; que a la vez de despojar, representan amenazas a modos de existencia diferentes, que pugnan por una forma distinta de relacionarse con la naturaleza y con la alteridad. Estos hechos se suscitan en el contexto de una crisis ecológica global derivada de una visión instrumental de la naturaleza que establece una dicotomía naturaleza-cultura, donde la primera se ve como objeto de dominio, estatus mismo con que se designa a los pueblos originarios, como objetos —no sujetos— de intervención para el desarrollo.

2.1. El movimiento conservacionista y las áreas protegidas

En 1985, con la llegada a la presidencia de Guatemala de Vinicio Cerezo, se dieron las condiciones para que una iniciativa de Ley de Áreas Protegidas, trabajada por técnicos e intelectuales ambientalistas, pudiera consolidarse. Aunque la principal intención del grupo promotor de esta Ley era el resguardo y la conservación de los recursos estratégicos del país, para Hurtado [*apud* García 2011a] la Ley vendría a complejizar la cuestión agraria al impedir o condicionar el aprovechamiento y manejo de la propiedad agraria. Además, al no cuestionar, por ende, mantener el poder político de finqueros y latifundistas, restringiendo la adjudicación de tierras en propiedad a pueblos y comunidades que ya posesionaban las tierras, dicha Ley reforzó “la desigualdad y exclusión histórica de las comunidades campesinas en el acceso a la tierra” [García 2011a: 45].

Destaca de la actitud de los ambientalistas, la discrecionalidad y la opacidad con que lograron implementar la iniciativa. Su intención se expresaba con criterios meramente biologicistas, pues la concepción de estos grupos y entidades conservacionistas está cimentada en una visión del ser humano dicotómica respecto de la naturaleza. La discusión sobre la implementación de esta iniciativa no involucró a los pueblos y comunidades indígenas de los territorios que serían

afectados y que mantienen un complejo entramado de relaciones con su entorno, sino que esta conversación se dio, como explica Blaser, “entre miembros de la tribu de los modernos que usan el único protocolo razonable para determinar cómo relacionarse con la naturaleza: la ciencia universal” [Blaser 2014: 4]. Lo anterior resulta clave para entender las diferentes problemáticas y conflictos territoriales que se enmarcarían al implementarse estas políticas conservacionistas.

De acuerdo con el Consejo Nacional de Áreas Protegidas (CONAP) de Guatemala, las áreas protegidas son:

Las que tienen por objeto la conservación, el manejo racional y la restauración de la flora y fauna silvestre, recursos conexos y sus interacciones naturales y culturales, que tengan alta significación por su función o sus valores genéticos, históricos, escénicos, recreativos, arqueológicos y protectores; de tal manera de preservar el estado natural de las comunidades bióticas, de los fenómenos geomorfológicos únicos, de las fuentes y suministros de agua, de las cuencas críticas de los ríos, de las zonas protectoras de los suelos agrícolas, de tal modo de mantener opciones de desarrollo sostenible [CONAP 2017].

De esta definición vale la pena destacar el enfoque principalmente conservacionista que hace énfasis en la protección de los elementos físicos y biológicos del territorio, respondiendo a su función —utilidad— para el ser humano; aproximación antropocentrista que no reconoce la importancia de la naturaleza y de sus ciclos en sí misma ni en función del ser humano. El análisis de esta concepción es importante, ya que justamente la visión del ser humano contrario y en oposición con la naturaleza y la marcada separación y distanciamiento que se hace entre estos dos elementos, en el marco además de un sistema capitalista neoliberal, ha provocado la elaboración e implementación de políticas conservacionistas completamente desligadas del territorio y de las prácticas sociales y culturales de pueblos y comunidades, que han profundizado esta visión dicotómica y contribuido de hecho al *continuum* de despojos, agudizando los conflictos en estos territorios.

Así que, conviene traer a colación la información proporcionada en entrevista por una colaboradora de Fundación Defensores de la Naturaleza (FDN), organización que desde 1990 administra el área protegida de la Reserva de la Biósfera Sierra de las Minas. Sobre la alianza estratégica de FDN con la organización The Nature Conservancy (TNC), la colaboradora de FDN señaló lo siguiente:

TNC ha sido de los que han ayudado con fondos para la Sierra de las Minas y, si no me equivoco, han dado financiamientos para las compras de las tierras en Sierra de las Minas. Éste es otro factor que ha ayudado, [...] que buena parte del porqué se ha logrado la conservación en Sierra de las Minas es porque FDN ha promovido campañas para la compra de las tierras. Hay grandes áreas donde FDN es dueño de tierras, lo cual ha ayudado para la conservación. Ellos [TNC] fueron de los donantes que dieron dinero para las compras de estas tierras, que están para conservación (Colaboradora de FDN, Ciudad de Guatemala, abril, 2017).

Que la relación entre TNC y FDN sea, precisamente, por la compra de tierras es un elemento que vale la pena resaltar pues la región de las Verapaces presenta como constantes históricas el despojo y la concentración de tierras. La compra de “grandes áreas” de tierras por parte de FDN —con el apoyo de TNC— no ha hecho más que agudizar la situación e intensificar la conflictividad social en el área debido a un justo y persistente reclamo por parte de las comunidades afectadas. Por otra parte, se desconoce si TNC está al tanto de que para lograr la compra o la “cesión” de algunas de estas tierras, FDN ha recurrido a amenazas y engaños, incluso a la coacción como sucedió en la comunidad de Renacimiento Vega Larga 1.

Baasándose en Blaser, estos conflictos “ponen en cuestión lo que generalmente se asume como política racional o razonable, es decir una política donde los contendientes al menos están de acuerdo con lo que están conteniendo” [Blaser 2014: 1]. En estos conflictos, sin embargo, se identifica una lógica extractivista y neocolonial que obedece a una ontología moderna, en contraposición a ontologías relacionales que parten de la afirmación de que todo tiene vida, por lo que niegan una relación instrumental con los territorios y tejen con ellos una red de sinergia, complementariedad y parentesco que puede estar más allá de lo racional o lo razonable.

Sobre las áreas protegidas y los conflictos que se generan en torno a ellas, García señala lo siguiente:

[...] cada vez es más frecuente e intenso el choque del modelo actual de áreas protegidas con los intereses y nociones territoriales de las comunidades indígenas y/o campesinas, provocando una conflictividad ascendente [...] Diversos análisis en la actualidad resaltan los intereses que el capital en sus diferentes formas tiene en las áreas protegidas [García 2011b: 75].

A pesar de lo anterior, es común que las áreas protegidas no se cuestionen estructuralmente ni se enmarquen en un sistema de acumulación capitalista. García [2011b] comparte dos razones para explicar esta situación:

1. El modelo de conservación en áreas protegidas “llegó temprano” y silenciosamente a esta fase neoliberal de acumulación capitalista, y nos tomó distraídos con las medidas más visibles del paquete de ajuste estructural,
2. En el contexto de la ideologización neoliberal se considera políticamente incorrecto el cuestionamiento al modelo actual e impuesto de área protegida para la conservación ambiental, y el concepto de desarrollo sostenible, como si fueran críticas que niegan el cuidado del ambiente y el desarrollo de los Pueblos [...] [García 2011b: 77].

Por lo contrario de lo que esta segunda razón señala, es precisamente el interés en los pueblos y comunidades y la búsqueda de respeto a sus modos de vida y su relación con la naturaleza, lo que nos lleva a revisar críticamente el funcionamiento de las áreas protegidas y a develar los mecanismos de su operación en el modelo de acumulación capitalista. En este sentido, y desde la perspectiva teórica de la acumulación por desposesión de Harvey [2014], García identifica al menos cuatro mecanismos que explican cómo operan las áreas protegidas en el modelo de acumulación capitalista:

- a) como catalizador y garante del aumento en la renta de la tierra; b) como apertura al mercado de bienes y servicios ambientales; c) como reserva de recursos naturales para la industria y el mercado del futuro, y d) como una inversión en el ámbito de lo simbólico, donde pueden capitalizarse para construir una imagen de responsabilidad ambiental, o responsabilidad social empresarial (RSE) [García 2011b: 78].

Ante la ola de declaratorias de áreas protegidas de las últimas décadas han emergido luchas en defensa del territorio, que resulta coherente con el *continuum* de resistencias que hemos venido mostrando, también con el cómo se articulan y actualizan frente al *continuum* de despojos.

2.2 Proyectos extractivistas contemporáneos

El extractivismo se entiende en el marco de esta investigación como la “configuración de un sistema político, económico, jurídico e imaginario cultural e identitario” [Hoetmer 2015: 5], que permite y legitima el saqueo y el despojo. Además, de acuerdo con Machado, se trata de un sistema “autoexpansivo” que:

Toma como finalidad un objeto abstracto (la acumulación de valor) desentendiéndose de la materialidad concreta del mundo de la vida, [con lo que] el capitalismo crea una Naturaleza donde la producción de “riqueza” está dialéctica e inexorablemente ligada a la depredación de las fuentes y medios de vida [Machado *apud* Navarro *et al.* 2016: 20].

Se trata de la mercantilización y la explotación de la naturaleza, en sus múltiples y variadas manifestaciones al servicio de la acumulación; incluso por medio de la implementación de políticas conservacionistas. Como se veía en el apartado sobre la herida colonial, el despojo tiene “sus raíces en procesos históricos de larga data” [Palma *apud* Hurtado 2014: XIX], pues desde entonces nuestra región latinoamericana aparecía ya como exportadora de bienes comunes naturales [Gudynas 2009].

A partir de la revisión histórica que hemos hecho del *continuum* de despojos en Guatemala es posible identificar la operación de un modelo extractivista que —al igual que en el resto de la región latinoamericana— se caracteriza por prácticas sistemáticas como el saqueo y la explotación [Delgado 2013]. Este modelo extractivista no se limita a un cierto periodo histórico ni se restringe a los territorios donde se localizan las actividades extractivas, sino que conlleva un entramado de relaciones históricas y geográficas ineludibles que vinculan al extractivismo con el colonialismo y el capitalismo [Machado *apud* Navarro *et al.* 2016]. De ahí la importancia de historizar el despojo y develar los mecanismos que hacen operativa la lógica de acumulación del capital, Machado propone entender al extractivismo como “un fenómeno estructural, históricamente delimitado a la moderna era del Capital” [Machado *apud* Navarro *et al.* 2016: 19].

Profundizando en el sector energético guatemalteco y en los proyectos hidroeléctricos es posible afirmar que el modelo energético de Guatemala, al igual que el de muchos países de la región latinoamericana, se caracteriza por una “sucesión convulsa de nacionalizaciones y privatizaciones” [Rodríguez *et al.* 2016: 32].

De acuerdo con Rodríguez y De Luis [2016], a principios de la década de los años 90, el Instituto Nacional de Electrificación (INDE), entidad pública, producía el 95% de la electricidad en Guatemala; para 2014 el INDE ya sólo producía el 28% de la generación eléctrica, dato que ilustra claramente el proceso de privatización de la producción de electricidad, transición que se presentó en apenas 24 años.

Sin considerar las “externalidades” y las consecuencias negativas del proceso de privatización, el marco legal que se ha construido a lo largo de estos años en función de los intereses de las empresas ha llevado a que el sector de la generación de energía eléctrica en Guatemala sea ahora un sector con “tasas de retorno estables y previsibles” [Rodríguez *et al.* 2016: 39], lo que ofrece a este sector una rentabilidad muy alta. Además es “doblemente rentable, ya que garantiza a los empresarios promotores el abastecimiento de electricidad a bajo costo para sus actividades industriales” [Rodríguez *et al.* 2016: 39]. A lo anterior se suma que los proyectos que producen energías renovables —como están considerados las hidroeléctricas— pueden aspirar a registrarse en el Mecanismo de Desarrollo Limpio (MDL)⁴ y recibir financiación para la implementación de dichos proyectos, generando así más lucro, pues podría conllevar una triple ganancia para los inversionistas.

Las hidroeléctricas se venden como proyectos de “desarrollo” que llevarán el “progreso” a las comunidades y contribuirán a la reducción de la pobreza, de ahí que las luchas en defensa del territorio que se oponen a estos proyectos sean desacreditadas en términos de “irracionalidad, entorpeciendo al desarrollo” [Blaser 2014: 2]. Es fundamental mencionar que Guatemala está posicionado como el país exportador de energía en Centroamérica [Rodríguez *et al.* 2016: 38], lo que deslegitima el discurso de que la generación de energía eléctrica se destina, principalmente, para abastecer a la población guatemalteca con este servicio. De hecho, en el año 2015 se estimaba que había todavía 1.7 millones de personas —de 17.1 millones de habitantes en 2015 en Guatemala— sin energía eléctrica [Bolaños 2016], es decir, el 10% de la población total.

A partir del año 2003, y de la ampliación del sistema de incentivos para la construcción de hidroeléctricas, se daría un desarrollo explosivo del sector hi-

⁴ Mecanismo de Desarrollo Limpio (MDL): El Mecanismo de Desarrollo Limpio (MDL) es un procedimiento contemplado en el Protocolo de Kioto en el cual países desarrollados pueden financiar proyectos de mitigación de emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) dentro de países en desarrollo y recibir a cambio Certificados de Reducción de Emisiones aplicables para cumplir con su propio compromiso de reducción [INECC 2016].

droeléctrico en Guatemala. Los sectores que se sintieron particularmente atraídos hacia este eje de acumulación emergente fueron la agroindustria y el sector cafetalero. En el año 2008, durante el gobierno de Álvaro Colom, se anunció el plan de reconversión de la matriz energética de Guatemala. Para ello, la Comisión Nacional de Energía Eléctrica (CNEE) anunció el Plan de Expansión Indicativo del Sistema de Generación 2008-22 que “hacia hincapié en la necesidad de explotar el potencial hídrico de Guatemala como la opción más económica de suministro en el mediano y largo plazo” [Rodríguez *et al.* 2016: 36]. La meta era pasar del 37.62% al 58% de generación de energía hidroeléctrica del 2008 al 2022, que, de acuerdo con la información presentada por el CNEE se ha cumplido, pues en la Matriz Energética correspondiente al periodo del 2 al 8 de julio de 2017, que se muestra en el sitio web del CNEE [2017a], aparece que la energía hidroeléctrica constituye un 66.01% de la matriz energética.

Con estos datos se pretende mostrar el papel medular que ocupa la energía hidroeléctrica en la matriz de generación energética nacional, que puede contribuir a comprender la magnitud de los intereses que están en juego en el marco de la ofensiva territorial y de los conflictos ontológicos, en los que pueblos y comunidades en resistencia se enfrentan a la política racional impulsada por el Estado en contubernio con las empresas hidroeléctricas y sus aliados. Una muestra concreta de esta política racional es el discurso de organismos como el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF) y la Asociación de Generadores con Energía Renovable (AGER) que intentan posicionar con insistencia, por medio de comunicados de prensa e inserciones pagadas en medios masivos, argumentos como los siguientes:

[...] la CNEE [Comisión Nacional de Energía Eléctrica] ha estimado que si no se continúa con la construcción de hidroeléctricas establecidas en la Política Energética Nacional, aprobada por el Estado, los costos de energía se podrían aumentar en un 400% al futuro. Más aún, la cancelación de proyectos causará que se detengan las inversiones a futuro y que muy probablemente se tenga que racionar la electricidad y volvamos a vivir apagones como al inicio de la década de los noventa [AGER 2017].

Este fragmento de un comunicado de prensa de la AGER muestra con claridad cómo se pretende utilizar el miedo y la incertidumbre que dichas declaraciones —sin sustento alguno— puede provocar en la población, para intentar

confrontar a los pueblos en defensa de su territorio y a la sociedad en general, contribuyendo a la polarización de las visiones y a la criminalización de las comunidades en resistencia.

3. El *kynaab'il/kyna'b'il qxe'chil*. La defensa maya de la “CosmoExistencia”

Los actuales conflictos territoriales y por la defensa de la vida del pueblo maya *poqomchi'-q'eqchi'* no sólo representan una disputa por el control y disfrute de recursos naturales, también dan cuenta de conflictos ontológicos en que está en juego un conjunto de conocimientos culturales así como la definición de y las relaciones que se establecen con aquello que se disputa. Más que tratarse de disputas por objetos, se cuestiona la manera de comprender, articular y vivir realidades.

Los “conocimientos culturales” son una categoría acuñada por Fernando Limón, en su extenso trabajo con el pueblo maya chuj, para dar cuenta de:

El marco cognitivo y de entendimiento que da un sentido de existencia específico a un grupo cultural. Este “sentido de existencia” permite *resistir a los discursos y las propuestas programáticas del contexto y resaltar una perspectiva utópica y de futuro plétórica de significados*, en el ámbito de un territorio o espacio de vida concreto, de acuerdo con una historia —como memoria— y tiempo de vida, que se concreta y se hace tangible en modos de vida particulares, *pautados por criterios y principios éticos* (relacionales y de actuación) y *expresados con los recursos de la lengua* [Limón 2013: 262, las cursivas son nuestras].

Ahora bien, para poder adentrarnos a los conocimientos culturales de los pueblos mayas que aquí nos interesan es necesario entender los alcances de la categoría acuñada por Limón, problematizando la noción de cultura, misma que no debe entenderse como una mera estructura simbólica, sino como una diferencia radical [Escobar 2012]. En este sentido, no se trata únicamente de afirmar que existen diferentes maneras de conocer o interpretar un mismo “hecho natural” que tiene una realidad en sí mismo y del cual las ciencias exactas podrían darnos una descripción objetiva, sino de cuestionar esos hechos “objetivos”, “racionales” e “innegables” que los aparatos económico-científico-estatales dan por sentados como la base sólida sobre la cual se construyen las discusiones y los acuerdos. Si la diferencia que se afirma se limita al ámbito de lo cultural, entendido como mera estructura simbólica, ésta:

Es solamente tolerada, y por tanto es posible de ser juzgada, y expulsada del espacio de la discusión política, de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional [Blaser 2014: 3].

Afirmar los derechos de los pueblos indígenas a partir del reconocimiento de su diferencia cultural como mera estructura simbólica parece no tener más alcances que los puramente estéticos o folclóricos, los cuales, no obstante, difícilmente alcanzarán la misma validez consensual que los de la cultura hegemónica; es entonces donde la disputa no pueda quedar limitada al ámbito de la diferencia epistemológica sino que debe hundir sus raíces en la ontología: aquello que versa sobre lo existente o puede existir, su naturaleza, sus relaciones y condiciones de posibilidad, las narrativas y prácticas que definen lo posible y existente [Blaser 2014; Escobar 2012].

La relación de los pueblos maya *poqomchi'*-*q'eqchi'* con la naturaleza, la tierra y el territorio, manifestadas en un conjunto de conocimientos culturales, representa un modo de resistencia a la colonialidad capitalista, en su concreción desarrollista y conservacionista. Así debe entenderse el comunicado del movimiento de las Comunidades y Organizaciones en Defensa de la Tierra y la Madre Naturaleza del Pueblo de Purulhá y del Consejo de Pueblos de Tezulutlán (CPT), con fecha del 22 de mayo de 2013, que señala:

Los Pueblos Mayas *Q'eqchi'*, *Poqomchi'* y *Achi'*, habitamos ancestralmente hace más de mil años el territorio de Tezulutlán hoy conocido como las Verapaces, en el cual *bemos Cosmo-Habitado (vivir en armonía y equilibrio) y hemos desarrollado nuestra CosmoExistencia (complementariedad con los demás seres vivos). Esta cosmovisión nos permitió desarrollar una práctica de vida, de amor y respeto por la Madre Naturaleza y la Madre Tierra, este amor y respeto es el que ha permitido que nuestro territorio y tierra tengan abundantes elementos naturales (agua, tierra, bosque etc.) conservados hasta nuestros tiempos [apud López 2016: 250, las cursivas son nuestras].*

¿A qué refiere esta visión de la vida que llaman “CosmoExistencia”, que se afirma como base de una existencia en armonía y equilibrio, por medio de una práctica de vida, amor y respeto en complementariedad con todos los seres vivos?

3.1 Todo lo que existe tiene vida

Uno de los postulados centrales que encontramos a lo largo de nuestra investigación en torno al pueblo maya, en general, y *poqomchi'- q'eqchi'*, en particular, es que todo lo existente tiene vida. Pero ¿qué quiere decir esto?, ¿a qué refiere exactamente ese “todo”? El que todo tenga vida implica que es parte de una gran comunidad articulada por lo que Jiménez y Aj Xol Ch'ok [2011] llaman “nuestras otras nosotras y nuestros otros nosotros” y que hace referencia a los cerros, los valles, los ríos, los animales, las piedras, el fuego, el aire, los astros; incluso aquello creado por los seres humanos, como las casas, las sillas, la vestimenta y las nociones que pudieran resultar abstractas, como el tiempo, el trabajo, el pensamiento, el dinero, hasta la misma muerte. Dicha comunidad, como ellos mismos señalan, está llena de historia, de agencia política y de vida cósmica.

Uno de los medios en que esto queda plasmado en la vida cotidiana es el tipo de relación que se establece con las cosas, relación de cuidado y respeto que, no obstante, tiene sus matices. En nuestra estancia en comunidades pudimos apreciar cómo hay ciertos elementos a los que se les tiene una gran consideración y respeto, especialmente aquellos de los que depende la subsistencia y la reproducción de la vida; sin embargo, pareciera que existe una jerarquización o distinción pues hay otros seres —como los perros, por ejemplo— a los que no se les da un trato especial o de cuidado específico. De tal manera que se puede afirmar una ética de respeto y cuidado pero que no es absoluta sino que encierra complejidades sobre las que un trabajo futuro pudiera arrojar luz.

Una de las características centrales de los seres vivos es su capacidad de comunicarse para articular esta gran comunidad que se postula, por ejemplo, cuando canta el *ch'ejeb'*, que es un pájaro carpintero, muestra dónde hay maíz; si canta el *pihb'*, que es otra especie de pájaro, encima de uno, es un mal presagio; el tecolote en la noche o la lechuza son señal de muerte; el gato montés o el coyote si aúllan durante una semana es un mal augurio, pero si lo hacen por dos semanas o un mes es señal de muerte [Ak' Kutan 2005]. Otros ejemplos son el diálogo primero de la persona con la naturaleza, que se da al nacer, cuando los padres presentan a sus hijos a los cerros; otros que se dan en tiempos de enfermedad o desgracia, donde se busca que aquello que las causa comprenda el mal que se está haciendo y donde se le dan ofrendas, principalmente alimentos, para que deje de hacer daño; en la siembra hay un diálogo con el maíz, con la semilla y con la

tierra; mientras que hay otros que fija ya el calendario, al inicio o final de un ciclo o en ciertos periodos especiales:

Cuando uno quiere su ayudita. Se recuerda uno que el año ya pasó y adelante hay uno nuevo. No sabemos qué vaya a pasar, qué vamos a lograr, pedimos a ellos [*Tz'uultaq'a*] para que nos cuide, nos protege [...] Para finalizar el año se quema *pom* [copal] [...] ceremonia para agradecer todo lo que hubo, vivimos bien, no pasamos nada, no golpeamos un parte de nuestro cuerpo. Y si sufrimos un dolor, decimos también, para que ya no siga el otro año (Comunitario, 40 años, La Hamaca).

Este diálogo no implica necesariamente lenguaje articulado, puede darse en acciones específicas como el soplar y escupir, por medio del trato cuidadoso de las cosas y los seres, señales del cuerpo como el movimiento de la sangre en las venas, señales de la naturaleza como la aparición de ciertos animales o plantas en el camino, fenómenos meteorológicos, etc. Otros ejemplos refieren a quienes tienen una función social, como las parteras, los líderes espirituales, que pueden recibir mensajes con el fuego, en sueños, con la vara o bastón, instrumento de poder con el que se pueden hacer adivinaciones y que contiene el *tz'ite'* o frijol sagrado, que es un frijol rojo no comestible [Flores 2007] y suele ir acompañado del bando y el chachal, que es una especie de collar; o de visiones o enfermedades que sólo se curan después de aceptar el llamado:

[...] las comadronas, por ejemplo [...] ellas no se forman en ningún centro, les ciega la energía del trabajo que van a hacer, les llega ese corazón, se les presenta en sueños, al acompañar a otras ancianas, encuentran un símbolo entre la montaña o en la milpa, una piedra o algo; entonces ese es el corazón de su trabajo. Ese símbolo, este personaje —porque también es un personaje— para explicarse ellos se presentan como nosotros. Un cerro, por ejemplo, para poder hablarle a otro, a una persona, pues su forma va a ser una anciana o un anciano (Aj Xol Ch'ok, comunicación personal, 2017).

En nuestra estancia en campo pudimos constatar muchas veces la importancia casi fáctica que se le da a los sueños como fuente de conocimiento, presagio y verdad. Se toman decisiones y se emprenden o no acciones con base en lo soñado, lo que es discutido entre miembros de la familia o la comunidad para

discernir su sentido y validez. La comunidad no sólo se conforma por personas humanas sino también por la interconectividad con todos los seres vivos del cosmos quienes, además, encierran un carácter sagrado que no debe entenderse en términos de una religiosidad la cual aísla lo sagrado como objeto de adoración, sino como una ética de la reciprocidad que debe regir la vida cotidiana. Si bien no hace referencia a una dimensión independiente, como sí lo es en las iglesias católicas y evangélicas presentes en la región, sí existen momentos propios de ritualidad y reconocimiento pleno de la sacralidad, por ejemplo en las relaciones con el sagrado fueguito, representante de los abuelos y abuelas, y a quien se consulta o recurre en muy diversas ocasiones; momentos rituales con el sagrado maíz o la sagrada Tierra, o en rituales dirigidos al *Tz'uultaq'a*, mismos que pudimos presenciar en diferentes ocasiones.

Esta sacralidad de la naturaleza, más que derivarse de una lógica puramente espiritual, religiosa o estética, parece tener fuertes bases en la necesidad de la reproducción cultural —en el sentido ya expuesto— de la vida y el territorio, en la posibilidad de comunicar y alimentar.

Las sociedades indias no estaban preocupadas, por tanto, en una vida futura, sino por saber conducirse en ésta. La vida actual es una convivencia cotidiana con las entidades sutiles, las deidades, quienes determinan la suerte de la existencia propia, individual y social. Así, su religión es una “regla de vida”, una serie de orientaciones acerca de cómo deben ser realizadas las acciones del hombre [Morales 2012].

Esta necesidad de reproducir la vida —que se enfrenta abiertamente a la lógica de muerte del capitalismo— está siempre circunscrita a un territorio en el que, con el que y desde el que se articula la comunidad. De ahí que sea imposible analizar los conocimientos culturales del pueblo *poqomchi'-q'eqchi'* sin profundizar en las nociones de *sutam* y *komonil*.

3.2 La defensa comunitaria del territorio: *sutam* y *komonil*

Las comunidades *poqomchi'-q'eqchi'*, con quienes se trabajó, llaman al territorio *sutam*. Al consultarle a uno de los comunitarios cómo se decía “territorio” en idioma *poqomchi'*, afirmó que *sutam chi rij qaye' aab*; al preguntarle qué significaba esta expresión literalmente, palabra por palabra, señaló que sería “lo que rodea a

la comunidad” o “lo que está atrás de la comunidad”. De esta definición resulta interesante señalar al menos dos aspectos: en primer lugar, que la noción de territorio incluye la noción de comunidad, lo que da cuenta de un entramado de relaciones vitales; en segundo lugar, la referencia a “lo que rodea” o “lo que está atrás”; cuando se habla de lo que está “alrededor” no es una referencia a lo exterior hasta cierto límite, sino al entramado que configura la existencia. Para las comunidades *pogomchi-q'eqchi'*, lo que está dentro, cerca, alrededor, lo nuestro es lo que da identidad y sentido de existencia, lo que marca pautas para la vida. Uno de los comunitarios dijo:

El territorio es, no sólo nosotros, los que vivimos en nuestro territorio o nuestro alrededor de la tierra, porque viven también los animales, digamos, los anfibios, cualquier planta, árboles, árboles frutales... Y también nosotros, personas, vivimos. Eso es nuestro territorio ¿sí? No sólo la tierra, sino que también el manantial y todos los ríos. Eso es nuestro *sutam* (Comunitario, 25 años, Renacimiento Vega Larga 1).

Esta definición enfatiza que el territorio se constituye no sólo por las personas, sino por todo lo que compone la naturaleza: animales, plantas, manantiales, ríos; eso es “nuestro *sutam*”. El territorio “o nuestro alrededor de la tierra” no es entonces sólo la tierra, nos dice este comunitario, sino todo lo que está vivo, incluida por supuesto el agua. El *sutam* o territorio, para estas comunidades, refiere a un lugar amplio, que sostiene a la comunidad, que está a su alrededor y que sienten como propio; un espacio donde la comunidad vive y participa, donde coexiste con otros elementos de la naturaleza —ríos, montañas, animales, plantas— de quienes depende y con quienes se interrelaciona. Para abundar en el concepto de *sutam*, analizamos los siguientes testimonios:

Mi territorio es donde está la entrada y la salida y lo que hay a su alrededor, por ejemplo, lo que es sembrado (Comunitario, 57 años, Renacimiento Vega Larga 1).

Mi territorio es la comunidad de Las Ceibas, ahí está el territorio de nosotros, lo que ocupamos. Ahí hay cardamomo y un poco de café; lo que más produce uno, cardamomo, milpa y frijol (Comunitario, 56 años, Las Ceibas).

Estos dos testimonios remiten a la noción de territorio ofrecida por Limón [2007: 178] desde el marco de los conocimientos culturales: “hablar de territorio es hablar del espacio en el cual y desde el cual es posible entenderse como pueblo y proyectarse en la historia”. El primer testimonio hace referencia al territorio en el cual somos, donde está la entrada, la salida y lo que hay a su alrededor, lo que sembramos; en el segundo se alude al territorio que ocupamos y desde el cual somos. Los elementos que se mencionan en los testimonios: la siembra, las parcelas, “lo que más produce uno”, son elementos que generan territorialidad. Al respecto Grandia [2009: 335] señala que una de las principales motivaciones de los *q'eqchi'es*: “para abandonar las fincas cafetaleras y migrar hacia tierras bajas era la esperanza de poder sembrar suficiente maíz para comer”. La búsqueda de tierra, de la propia tierra, para poder sembrar y alimentarse dignamente, se constituye entonces como un anhelo que puede conllevar procesos de desterritorialización y de reterritorialización [Haesbaert 2013].

Además de lo anterior, resulta pertinente compartir el siguiente testimonio, por su profundidad y su significación:

El territorio son las aldeas, los cerros, los árboles, las casas, los cultivos, todo lo que está alrededor de uno (...) ¿Mi territorio? Para mí, mi territorio son mi familia y mis hijos (Comunitaria, 28 años, La Hamaca).

Con base en lo dicho por esta comunitaria se encuentran las respuestas de otros dos comunitarios: “el territorio, para mí, es donde vive mi papá” y “yo creo que el primer lugar es el nosotros, y de ahí, la tierra, los árboles, los animales”. El territorio de las comunidades *poqomchi'-q'eqchi'* se constituye a partir de entrelazos de relaciones vitales, siendo precisamente este entramado lo que les sostiene y les da sentido de existencia; una existencia que es, además, inherentemente colectiva y compartida. Para definir al territorio, se haga uso de la noción de comunidad.

En relación con el territorio que se defiende, por el que se lucha, los planteamientos gravitaron alrededor de: “el territorio que se defiende es nuestro lugar, donde se vive”, “el territorio por el que se lucha son ríos, montañas, árboles, la tierra, animales, nacimientos de agua, los bosques”, “se defiende el agua y los cerros de las hidroeléctricas”, “cada comunidad defiende su comunidad, su tierra, sus aguas, sus cerros, sus lugares sagrados, sus nacimientos de agua”. Si bien en el último de los testimonios se hace énfasis en la defensa del territorio a escala

comunitaria, “cada comunidad defiende su comunidad”, las y los comunitarios que forman parte del proceso de resistencia de Sierra de las Minas manifiestan también la necesidad y el deseo de defender más allá de lo propio:

El territorio que se defiende yo creo que, para mí, es la comunidad... porque aquí yo vivo actualmente. Ajá, porque aquí vivo pues. Eso tengo que defender, ¿sí? Pero no sólo aquí, también otros lados. Porque es nuestra vida, porque sin árboles no está protegido nuestro lado pues, no va a estar vivo, ¿sí? (Comunitario, 25 años, Renacimiento Vega Larga 1).

Puede interpretarse, entonces, que el territorio que se defiende —por el que se lucha— incluye la defensa de la propia comunidad, pero también la defensa de una “comunidad extendida”, que implica un entramado de relaciones vitales los cuales vinculan y dan sentido de su existencia. La referencia a que el territorio se defiende “porque es nuestra vida” remite a que, como comunidades, se constituyen como colectivo de existencia.

Existen, en idioma maya *poqomchi*, dos palabras que significan “comunidad”. Una de ellas es *ab’iixb’al* que refiere al lugar o espacio físico que ocupa un núcleo poblacional; se dice, por ejemplo: *Xojkamanik pan ab’iixb’al*, que significa “trabajamos en la comunidad”. Por otro lado, la noción *komonil* alude al sentido colectivo, de unidad, por lo que cuando se dice: *Xojkamanik pan komonil* significa “trabajamos en grupo”. Destacan tres dimensiones interrelacionadas de la noción *komonil*: a) una que tiene que ver con su significado asambleario, estar juntos, en grupo, reunidos, tomar decisiones en conjunto, en *komonil*; b) otra que refiere a lo que es común y colectivo, a lo que es de todos, del *komonil*; y c) lo que alude a la potencia de la unión, al nosotras/nosotros colectivo, a caminar juntos de manera autónoma, *pan komonil*.

De acuerdo con Navarro y Pineda [2009], en la mayoría de las luchas socioambientales en Latinoamérica —indígenas, campesinas o ciudadanas— se presenta una dinámica asamblearia y horizontal de organización, apareciendo la asamblea “como el espacio de deliberación, de pensamiento colectivo, de circulación de información y toma de decisiones más importante” [Navarro *et al.* 2009: 95]. Se constituye como espacio de deliberación y no de imposición, pues el diálogo y la búsqueda de consensos son elementos fundamentales de la asamblea comunitaria. Hatse y De Ceuster [2004] afirman lo siguiente:

Para el *Q'eqchi'*, la unidad de opiniones y de corazón (*junajil*) todavía es muy importante para poder convivir, para poder realizar ceremonias, ofrendas... Esto también se expresa en la forma de tomar las decisiones a nivel comunitario: generalmente se sigue discutiendo los asuntos y los problemas hasta que se llegue a un consejo y todos pueden acomodarse con la decisión tomada [Hatse *et al.* 2004: 19].

La asamblea es un elemento central de la vida de estas comunidades y el reflejo de sus formas de decidir y de organizarse, se trata de un elemento político clave de su ontología, que refleja la interconectividad y reciprocidad. En este sentido, Castillo [2008] señala lo siguiente: “Esta dimensión por la cual las comunidades se piensan a sí mismas como tales, y se organizan para su vida social y gestión, es en sí mismo el fenómeno que levanta todo el sistema político indígena” [Castillo 2008: 92]. Un segundo testimonio que permite continuar profundizando en la noción *komonil* es el siguiente:

Hay lugares que son de toda la comunidad, del *komonil*, como las riberas de los ríos y los lugares sagrados. Hay personas específicas, designadas en *komonil*, encargadas de cuidar esos lugares (Comunitario, 54 años, Renacimiento Vega Larga 1).

En este testimonio, se comparten por lo menos tres elementos interesantes con respecto al *komonil*: que hay lugares colectivos, comunes para toda la comunidad, entre los que se señalan a las riberas de los ríos y a los lugares sagrados; que hay personas encargadas de cuidar estos lugares comunes y que estas personas son designadas por la asamblea comunitaria. Si bien el principio del *komonil* está centrado en las personas, esta noción se expande para abarcar también a otras formas de vida no humana como los animales, las plantas, los ríos, los cerros, el cielo y los guardianes de las montañas y los valles. Al respecto, Parra señala lo siguiente:

La persona *q'eqchi'* se define también, y de forma muy clara, en función de su integración solidaria en la comunidad y en su apertura y unión a la totalidad del cosmos: tanto al universo de los espíritus por su alma, como al universo material por su cuerpo [Parra 2004: 6].

La persona *poqomchi'-q'eqchi'* no puede entenderse, entonces, de manera individual, sino que, de forma integrada con la familia, con la comunidad y con el

cosmos. Finalmente, el tercer y último testimonio que se comparte al respecto de la noción *komonil*, es el siguiente:

Komonil significa para mí que todos nos agarramos, que todos caminamos juntos, que nadie ya nos va a mandar, sino que nos vamos a mandar solos, nos vamos a cuidar solo nosotros (Comunitario, 57 años, Renacimiento Vega Larga 1).

El *komonil*, lo comunitario —el hecho de reunirse, de encontrarse, de estar juntos— es un elemento central y articulador del modo de vida *poqomchi'-q'eqchi'*, de su forma de ser y de situarse en el mundo, de su ontología. Si bien en este apartado nos concentramos en las nociones de *sutam* y *komonil*, poniendo especial atención a los seres humanos; en el próximo centraremos nuestra atención en los choles y *Tzuultaq'as*, figuras de mayor importancia —especialmente la última— en la ontología política *poqomchi'-q'eqchi'*, que fungen como base de la resistencia.

3.3 De choles y *Tzuultaq'as*. La comunidad en resistencia

Para los pueblos mayas, naturaleza, tierra y territorio no son concebidos como escenarios de fondo donde se desarrolla la actividad humana, sino que:

Estos espacios no sólo permiten la interacción e integración comunitaria durante las celebraciones rituales, sino que incluso se presentan como *interlocutores*, con quienes los seres humanos establecen relaciones sociales de gran importancia para el desarrollo personal, familiar y comunitario [Estrada 2009: 193, las cursivas son nuestras].

Estos espacios generalmente están bajo el control de sus “Dueños”, “entidades anímicas sagradas, que son espíritus pero pueden corporizarse [y que] están consustanciadas con los lugares que controlan” [Barabas 2010]. De ahí que la relación con dichos espacios implica un trato con sus Dueños, regido por una “ética del Don” cuya característica principal es la reciprocidad. Se trata de un conjunto de “concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado” [Barabas 2010], así como la construcción misma de la persona.

Si bien todo lo existente tiene vida, resulta de especial importancia la figura del *Tz'uul'taq'a* (*q'eqchi'*) o *Yuq' ixkab'* (*poqomchi'*), que podríamos traducir como el dueño del cerro y el valle (*Tz'uul'* o *Yuq'* hace referencia al cerro mientras que *taq'a* o *ixkab'* se entendería como lo plano o el valle) y a quienes debe pedirse y ofrendarse antes de realizar cualquier tipo de actividad, productiva o no. Estos dueños tienen sus intérpretes, sus traductores, que son normalmente mujeres jóvenes; se presentan en sueños o en una suerte de ataques, como epilépticos, donde los intérpretes reciben el mensaje del cerro-valle que luego harán del conocimiento de los sujetos indicados por *Tz'uul'taq'a*. En palabras de Grandia, los dueños del cerro y del valle:

Son a la vez masculinos y femeninos; una persona puede dirigirse a ellos como “usted, mi padre, y usted, mi madre” (*at inna'*, *at inna'*) que refleja la dualidad y complementariedad de los roles de género [...] Es típico que los *Tz'uul'taq'a* sean bautizados en honor a cuerpos de agua, animales, cultivos, personas y/o santos católicos; algunos son figuras femeninas, pero la mayoría se manifiesta como hombres. Tienen personalidad como los seres humanos; algunos son bondadosos, mientras que otros son iracundos y vengativos. No obstante, se dice que los *Tz'uul'taq'a* son más accesibles que un Dios humano; un anciano hábil les puede hablar a su antojo [...] también disfrutaban de la música y crían animales domésticos [Grandia 2009: 66-67].

Tz'uul'taq'a es dueño de la dualidad cerro-valle, lo que resulta evidente en la conceptualización del bosque como su *rawink*, es decir “su siembra” y de los animales silvestres como su *xketomq* o sus “animales domésticos” [Secaira 2000: 47] se trata también de una alteridad material y espiritual, como consta en las siguientes oraciones:

¡Oh Dios! ¡Oh adorable señor cerro-valle! Estoy cansado al llegar a la cumbre, a tu boca, a tu cara. ¡Tú mi madre! ¡Tú mi padre! ¡Tú venerable Cerro! ¡Tú venerable Valle! Cansado estoy en tu boca, en tu cara. ¿Acaso no es penoso que me he llegado ante ti, oh venerable cerro-valle? Ahí la pequeñez, la pobreza que he dicho. ¡Oh mi supremo Padre! Ahí está la pequeñez, la pobreza frente a tu boca, frente a tu cara, oh mi supremo [...] Ahora, donde va a caer mi tortilla, mi bebida, en la orilla y en la frente del cerro santo y del venerable valle que están vivos. Dicen que hay unos que dicen que no están vivos. ¡Ay no! ¡Solamente el que está en el cielo, dijeron! ¡No! ¡Nosotros

pedimos también al santo cerro y santo valle, los que conozco sus nombres, a esos también pido” [apud Cabarrús 2008: 32-49].

Tzʼuultaq’a es considerado el “corazón” de la Tierra, [Ak ’Kutan 2005: 6] y, según Grove [2007], su importancia puede deberse a que es el vínculo físico entre el cielo y el mundo superior con la superficie de la tierra y el inframundo, pero también a que es quien provee de todo lo necesario para la reproducción de la vida material y espiritual, lo que marca una diferencia con el Dios católico y evangélico, pues:

Ellos nos cargan, nos protegen, nos dan la vida, nos da alimento... Ellos son donde caminamos [...] Aquí se le invita a los cerros, el agua, el aire, las nubes, los relámpagos, el rayo, el sol, la luna, las estrellas [...] cuando se le invita para proteger a algunos, no se está mencionando que es Dios. Es un padre, una madre, que nos dan consumo, que dan la vida (Comunitario, 40 años, La Hamaca).

Tzʼuultaq’a no busca instaurar un código moral de bondad pura sino que reconoce las contradicciones y complejidades de la existencia. Así,

- [...] puede hacer daño, si le pide.
- Entonces, ¿no es siempre bueno o siempre hace el bien, como Dios, por ejemplo?
- Es como nosotros: tu amigo y le dices que te hice y le pides que haga daño, entonces hace porque es amigo.
- ¿Y cómo lo hace, cómo te hace mal?
- Picadura de animal o muere tu cosecha o tus animales (Charla con comunitario, 25 años, Renacimiento Vega Larga 1).

La armonía, más que depender de un bien absoluto lo hará del equilibrio de contrarios, “esa dialéctica eterna es la razón última de las cosas en la medida en que es a la vez fuente de la creación de la vida y el motor de su conservación o sus transformaciones” [apud Parra 1997: 38]. *Tzʼuultaq’a* dicta también una serie de conductas a observar, por ejemplo, antes de cortar un árbol, cazar un animal o incluso caminar sobre un cerro, se debe establecer un diálogo respetuoso mediante el que se pide permiso. En otras ocasiones se deben realizar ofrendas

y rituales para pedir algo a cambio, como puede ser abundancia de cosecha, de animales de caza o de cría, bienestar a los miembros de una comunidad, etcétera.

La figura del *Tzuultaq'a* se encuentra estrechamente relacionada con los choles, mismos que dan cuenta de la resistencia de las comunidades *poqomchi'-q'eqchi'*, pues materializan la insubordinación de los pueblos indígenas —a los españoles y a la religión católica en tiempos de la Colonia— y al ejército en tiempos del Conflicto Armado Interno.

Todavía hoy entre los *Q'eqchi'*es se oye la expresión “*ch'ol wiinq*” (hombre chol) refiriéndose a hombres bravos, que en cierto modo están sin “civilizar” y que representan la oposición de los indígenas a ser dominados por los españoles [Ak' Kutan en Martínez 2006: 52].

Por otra parte, los comunitarios afirman que los choles son seres que no quisieron recibir el bautismo y que se fueron a vivir a las montañas.

Los choles que no quisieron recibir el bautismo y se fueron a vivir a las montañas. Hace tres años un señor encontró dos cerros, pero le costó entrar, porque había molinos y se caían árboles, lo hacían para no dejarlo entrar. Dicen que había armas de la guerrilla en esos cerros, que estaban protegidas por los choles (Comunitario, 54 años, Renacimiento Vega Larga 1).

De acuerdo con Bá Tiul (comunicación personal, 16 de enero de 2018), el concepto de *ch'ol wiinq* fue usado inicialmente como una categoría discriminadora para nombrar a quienes no se dejaban evangelizar: *Chanbanat Ch'ol Winq* que significa “parecer hombre animal”. Esta noción fue resignificada en clave de resistencia para nombrar a los “hombres bravos” y a quienes “no quisieron recibir el bautismo y se fueron a vivir a las montañas”. Los choles representan la insubordinación de los pueblos indígenas —a los españoles y a la religión católica en tiempos de la Colonia— y al ejército en tiempos del Conflicto Armado Interno. Incluso ahora, de acuerdo con los testimonios, los choles siguen protegiendo los cerros y las montañas.

Los choles son como muchachitos de tamaño pequeño, chiquitos, que viven en el cerro, y según dice mi papá, ellos son nuestros abuelos. Para que ellos nos conozcan

hay que agradecerle a la Madre Tierra, sobre todo cuando vamos a salir a trabajar o a un viaje (Comunitario, 37 años, Renacimiento Vega Larga 1).

Otro de los comunitarios afirmó que los choles “son también dueños de las montañas y los valles, de los barrancos, de las cuevas; tienen sus nombres y tienen chiste o espíritu, como nosotros decimos”. Comparten varias características con los dueños de las montañas: a) viven también en las montañas y son también sus dueños; b) son, al igual que *Tz'uultaq'a*, llamados también “nuestros abuelos”; c) se les debe también avisar y pedir permiso cuando se sale a trabajar o de viaje; d) tienen nombres y “espíritu” al igual que los dueños de las montañas; e) es necesario hacerles una ofrenda, como se hace con los *Tz'uultaq'a* durante las ceremonias.

3.4 La dimensión ética de la “CosmoExistencia”

Una de las dimensiones más importantes que orienta las relaciones con la naturaleza, la tierra y el territorio es la ética —una de las menos exploradas en los análisis de los conflictos ambientales y sociales— misma que refiere a un conjunto de principios que orientan la existencia humana y sus relaciones. Si bien, así definida, la ética pudiera parecer únicamente predicamental, también:

Parte de la vida cotidiana, de los modelos vigentes, desde sus efectos negativos no-intencionales (las víctimas) de todo tipo de estructuras auto-organizadas autorreguladas; que desarrolla un discurso ético material (de contenidos), formal (intersubjetivo y válido), que tiene en cuenta la factibilidad empírica, y *siempre desde las víctimas a todos los niveles intersubjetivos posibles* [Dussel 1998: 14, las cursivas son nuestras].

Al estudiar las pautas éticas del pueblo maya chuj, Limón propone una ética entendida como la: “entidad relacional básica de su modo de existir [que] le confiere sentido sagrado a los aspectos básicos de su vida y todos los principios éticos en su *ethos* comunitario se desprenden de este hecho” [Limón 2012: 40]. En esta tesitura se entiende y se vive la relación con la naturaleza, la tierra y el territorio, partiendo del reconocimiento de la vulnerabilidad y dependencia humana frente a ellos.

Uno de los rituales por medio de los que se actualiza este diálogo respetuoso es el *na'tesink* o dar de comer, en las celebraciones *poqomchi'-q'eqchi'*, en un acto de reconocimiento de que todo está vivo, hay siempre abundancia de comida para

todos, aunque no sean humanos. “Dar de comer a estos espíritus es dar vida para que ellos den vida a los hombres” [Hatse *et al.* 2004: 39]. En una celebración católica en Renacimiento Vega Larga 1 se realizaron múltiples ofrendas consistentes en caldo de pollo, tortillas y café al templo católico, cuerpos de agua y altares, a la vez que se recitaban oraciones para pedir la seguridad en el sustento y el bienestar de los miembros de la comunidad.

Dentro de esta lógica de reciprocidad juega también un papel importante el *amas* que podría entenderse como un castigo por no obedecer una norma o por “no tratar a las cosas según su naturaleza: sus propiedades visibles y su *mu* [sombra], o por no tener en cuenta y no pedir permiso al ‘dueño’ de las cosas” [Parra 1997: 41]. Al violar la relación respetuosa con la otredad se produce una falta que derivará en un castigo, muchas veces propinado por *Tz’uultaq’a* por medio de la picadura de un animal o insecto, por ejemplo, una enfermedad o accidente; de ahí la necesidad de conocer y respetar la alteridad natural, pues “debemos vivir nuestras vidas en la colectividad de los seres del universo, particularmente de la Madre Tierra” [Jiménez *et al.* 2011: 81].

3.4 La Sagrada Tierra

Si bien la relación con la alteridad natural toda es importante, uno de los elementos más relevantes es la Tierra. Fuente de sentido y base material de la existencia, constituye uno de los ejes en torno al cual se articula la vida de los *poqomchi’-q’eqchi’*, por lo que es importante analizar la lógica que subyace en su manejo. Entre las comunidades con quienes se trabajó, el manejo de la tierra se articula principalmente en torno a unidades familiares que son las responsables de su trabajo agrícola así como los beneficiarios directos, aunque existen múltiples figuras de ayuda entre la familia extensa y/o los miembros de la comunidad. Se toman decisiones grupales para determinar la distribución de tierra entre los hogares y comparten recursos como fuentes de agua, áreas forestales, etcétera.

Según Grandia, a los miembros de la comunidad “les es imposible tomar más tierra de la que realmente van a usar, así que el sistema tiende más hacia la igualdad que hacia la acumulación [...] Nadie se enriquece, pero tampoco se muere de hambre” [2009: 158-160]. Además de asegurar su subsistencia, los campesinos siembran maíz adicional para otros seres, como los animales salvajes e insectos. La Madre Tierra es una fuente de contradicciones y misterios:

Decimos que la tierra es nuestra madre porque de la tierra mamamos como el niño que mama del pecho de su madre [...] La tierra es alguien, no es algo, porque con ella podemos platicar, porque ella nos escucha y porque ella también nos habla de muchas maneras [Ventura 2000: 102-104].

No tenemos que vencerla, conquistarla, tampoco tenemos que dominarla. Ella nos va a dominar. No tiene la gente la fuerza para dominarla. Los antepasados no tenían malos pensamientos contra ella, no se hacían grandes ante ella, sino que hablan con ella, hacen rezo para pedirle perdón, consolarla, suplicarle. La debemos cuidar, no dominarla, no conquistarla, aunque sí la trabajemos. Ella nos va a dominar a la hora de la muerte [Ak 'Kutan 2005: 4].

De las citas anteriores se deriva la Tierra como madre, sujeto de diálogo, de respeto, fuente de trabajo y subsistencia, así como dueña final de los humanos mediante una relación recíproca en la que se toma de ella pero a la que se ha de volver. De ahí que el despojo agrario implique más que la pérdida de un simple medio de producción y represente la imposibilidad de la reproducción de la cultura —en los términos ya expuestos—, de una forma de existencia que está en estrecha relación con ella. “La Tierra constituye a la vez la condición de la seguridad individual y el requisito de cohesión de grupo, por ello es que la lucha por la recuperación de nuestras tierras es lo que más nos une” [Matul 2002: 150].

4. Por un mundo donde quepan muchos mundos

En mayo de 2013, habitantes de alrededor de 30 comunidades del territorio de la Sierra de las Minas, entre ellas Renacimiento Vega Larga 1, llevaron a cabo una acción de insubordinación y resistencia civil pacífica al levantar una cadena en el puente del río Panimá para “impedir el paso de maquinaria y materiales de construcción para los proyectos hidroeléctricos, y llamar la atención de las autoridades municipales y estatales para elevar el perfil de su lucha” [López 2016: 250]. Con esta acción, las comunidades de Sierra de las Minas estaban posicionando un mensaje central de defensa y autodeterminación sobre sus territorios, un mensaje que se encuentra íntimamente vinculado a una realidad latinoamericana más amplia, pues, de acuerdo con Machado:

[una] amplia variedad de sujetos colectivos y movimientos sociales [...] a lo largo y a lo ancho de Nuestra América [...] en las últimas décadas han asumido la defensa de sus territorios contra la voraz avanzada de las fronteras extractivistas del capital. [...] Son sujetos que, individual y colectivamente, *sienten en carne propia las “agresiones a los territorios”*; y que, desde sus prácticas cotidianas de re-existencia, están dando lugar a la construcción/ creación de saberes otros [Machado *apud* Navarro *et al.* 2016: 21, las cursivas son nuestras].

Las agresiones a los territorios a las que hace referencia Machado se han experimentado desde hace por lo menos 500 años como parte de un *continuum* histórico de violencia y despojo, de ahí que muchas de las acciones de resistencia e insubordinación desplegadas por los pueblos de Sierra de las Minas sean actualizaciones de tradiciones comunitarias de organización y de lucha [López 2016]. En este sentido, se retoma a Escobar, quien afirma que las luchas en defensa del territorio surgen de la “materialidad históricamente sedimentada y de las formas culturales de *larga data*” [Escobar 2014: 50].

Cuando se les preguntó a comunitarios y comunitarias que participan en el proceso de defensa territorial de Sierra de las Minas por qué es importante luchar por el territorio y qué es lo que se defiende con estas luchas, se obtuvieron respuestas de este tipo:

Lo que se defiende son los cerros y los pinos. Los cerros, los pinos, el agua, el río. Porque si cortan los pinos ya no va a haber aire, y el agua y todo se acaba (Comunitaria, 28 años, La Hamaca).

Protegemos nuestro criollo, digamos, nuestro maíz, que es nuestro. Nuestro frijol nuestro, que no viene de otros lados. Porque aquí sale, aquí lo conseguimos de nuestras semillas. No es importado, no es comprar otro maíz (Comunitario, 25 años, Renacimiento Vega Larga 1).

Cuando se pelea por árbol, por agua, por la piedra o por explotar el cerro, ¿por qué se pelea? Porque eso le da la vida a otro. Si lo explotan van a acabar con la vida de uno. Por eso se pelea, para defender la vida [...] Se pelea porque no quiere que le cambien la forma a todo lo que hay, porque le está dando la vida [...] Está viva, ellos también

nos protegen, también nos dan la vida. Les agradecemos a ellos porque estamos vivos (Comunitario, 25 años, Renacimiento Vega Larga 1).

De estos testimonios se evidencia una ontología relacional en la que se depende de la naturaleza, la tierra y el territorio para existir. No sólo una dependencia material sino de agradecimiento y cuidado, de una profunda cercanía y de mutua pertenencia entre las comunidades y la naturaleza. Por otro lado, una de las respuestas más frecuentes al preguntar a comunitarios por qué luchar por el territorio, giró en torno a las nuevas generaciones, a la progenie que representan la esperanza y el futuro de las comunidades:

Se defiende porque es nuestro, por las nuevas generaciones, para que vivan bien, sin miedo (Comunitario, 40 años, Washington).

Hay que defender porque sabemos que tenemos hijos que vienen atrás de nosotros. Por eso estamos luchando. También aquí hemos nacido (Comunitario, 37 años, Renacimiento Vega Larga 1).

Es palpable en estos testimonios la esperanza que se deposita en los hijos y el anhelo de que tengan buenas condiciones de vida “que vivan bien, sin miedo”, que estas nuevas generaciones tengan un mejor futuro. “Sabemos que tenemos hijos que vienen atrás de nosotros” remite a que lo que se posee ahora, no es propiedad sino préstamo, y que así será también para las futuras generaciones. Y no sólo se trata de la posibilidad de asegurar un disfrute para los que vienen, sino de la tranquilidad de quienes han muerto, pero que aún están presentes, pues como asegura Parra [1997: 31]: “Dada la concepción cíclica del tiempo, para los mayas la referencia a sus antepasados puede ser un modo de asegurar su futuro”:

Cuando estemos muertos ellos nos van a tratar mal. [Dirán de nosotros] “nos hizo crecer, nos hizo vivir y nos dejó pura matada”. Aunque estemos muertos vamos a estar tristes, a llorar por su sufrimiento, a sentir el dolor (Comunitario, 40 años, La Hamaca).

Así, la ontología relacional no se actualiza sólo en tiempo presente sino generando una continuidad entre la memoria de los abuelos, el presente de los hijos y la esperanza de los nietos y nietas por venir, estrechando relaciones espaciotem-

porales, lo que se diferencia radicalmente de la ontología moderna que exacerba la pura realización del ahora, en una psicosis que parece negar las consecuencias de las acciones.

Aunque en muchos casos se dice que la actitud de diálogo y respeto se abandona en favor del dinero y las costumbres traídas por los *kaxlanes* (ladinos), pues “los abuelos llegaron y finqueros enseñaron qué es el dinero, porque sólo ellos venden cosas” (Comunitario, 40 años, La Hamaca), también existe conciencia de que la defensa por el territorio y la vida les ha ayudado a revalorar la Tierra, los *Tz'uultaq'a* y las enseñanzas de los abuelos. En la concepción de la lucha, en ningún momento se habla de la defensa de “recursos naturales” sino de la perpetuación de la vida, no sólo de los humanos sino de aquello que “nos protege”, “que nos da la vida”.

Además de la defensa de la vida, existe la claridad de la defensa de modos de vida otros que han sido históricamente explotados por la modernidad capitalista en su versión extractivista; es entonces preguntar qué es lo que se busca con la lucha y qué es lo que se quiere lograr:

Yo veo que lo que se busca es que no nos quiten la tierra. Que nadie venga a despojar o desalojar la tierra donde vivimos. También estamos buscando que sea la comunidad que va a encontrar su gobierno, autogobierno, autónomo pues (Comunitario, 31 años, Renacimiento Vega Larga 1).

Yo creo que lo que queremos lograr, lo que estamos buscando es que nos dejen libres los ricos. Ya no queremos volver como antes, queremos estar libres, que nadie nos mande (Comunitario, 37 años, Renacimiento Vega Larga 1).

“Libertad”, “autogobierno”, “autonomía”, anhelos sumamente fuertes y profundos que constituyen parte de sus búsquedas comunitarias y de su horizonte de lucha. En otro de los testimonios recabados, uno de los comunitarios compartió lo siguiente sobre la legitimidad de su lucha: “Somos dueños legítimos de esta tierra”, de donde se desprende nuevamente un vínculo comunidad-territorio, que podría interpretarse desde los conocimientos culturales del pueblo *poqomchi'-q'eqchi'* en un sentido de mutua pertenencia: “Somos dueños legítimos de esta tierra” pero también somos *Ra'kuun aq'aal* y *Aj Ral Ch'och'*, hijos e hijas de la tierra, en los idiomas *poqomochi'* y en *q'echi'*, respectivamente [Oxlaju Tz'uultaq'a 2015].

Así es que los actuales, pero históricos, conflictos territoriales en la Sierra de las Minas, descansan sobre un conflicto más de fondo, y que resulta fundamental: la diferencia ontológica. No se trata únicamente de pelear por tierras y recursos naturales, pese a la explotación y despojo que han sufrido los pueblos mayas en manos de los invasores, sino de defender una realidad distinta, un modo de existir que tiene sus propias pautas y razones. Al ser despojados y dominados estos pueblos, aquello que dota de sentido a su existencia se ve amenazado, de ahí que no se trate únicamente de la lucha por la defensa del control y disfrute de recursos naturales sino por la posibilidad de existencias radicalmente diferentes, por el derecho a la vida misma. La lucha es por afirmar y respetar la diferencia ontológica. El despojo bajo la justificación de que un modo de existencia es mejor que otro, es una de las violencias más profundas —y estructurales— que ha sido históricamente invisibilizada. El modo de existencia hegemónico merece entonces acaparar otros modos de existencia en pos de su desarrollo que, necesariamente, implica la aniquilación de otras posibilidades.

La afirmación de que todo lo que existe tiene vida y que existen modos específicos de relación y comunicación para la articulación de una comunidad que trasciende los límites de lo humano da pie a una serie de pautas éticas, epistémicas y ontológicas que nos ofrecen modos de relación diversos y respetuosos con la alteridad natural representada principalmente, pero no de modo exclusivo, en la figura del *Tz'uultaq'a* y la Sagrada Tierra. Si bien estas relaciones son complejas y tienen sus matices, lo importante es dar cuenta de una ontología relacional en que existe una codependencia y una reciprocidad entre todos los seres.

No se trata tampoco de favorecer visiones esencialistas o románticas, ni de sugerir que las cosmovisiones de los pueblos indígenas son las únicas que deben prevalecer. Así, por ejemplo, la ontología relacional en que todo tiene vida y establece relaciones de interdependencia no implica que todo sea perfecto, libre de conflicto, sino que da cuenta de un conjunto de lo que a nosotras pudieran parecerse contradicciones insalvables. Los referentes éticos como el *Tz'uultaq'a* reflejan la complejidad y paradojas de la vida: la incertidumbre, la contradicción, la lucha de contrarios. Bajo esos términos debe entenderse esta ética de la reciprocidad, no como algo que se define de una vez y para todas sino como algo cambiante, contextual, que no ofrece certezas pero sí posibles orientaciones.

Lejos de una ética inamovible que nos asegura la progresiva perfectibilidad del ser humano, la ética relacional da cuenta del carácter dual bien-mal, femenino-

masculino, día-noche, de la incertidumbre de la vida que reclama una constante demostración de respeto y ofrendas para su reproducción, que para asegurar la existencia de la vida humana exige la reproducción de la vida toda. Más que tratarse de una ética del individuo, se trata de una ética que reconoce la relación antes que la singularidad, que parece privilegiar la reproducción y el cuidado de la vida antes que la satisfacción del deseo individual.

Desde las propuestas de los conocimientos culturales y los conflictos ontológicos se reconoce la diversidad de racionalidades, de culturas y ontologías, a la vez que se reconoce y proclama que “la visión de muchos Pueblos nos orienta en sentidos relacionales y más armónicos” [Urdapilleta 2016: 17]. Por lo que debemos entender las implicaciones políticas y ontológicas de la defensa de sus modos de existencia, evitando asumir la diferencia cultural en el sentido ya criticado como meramente simbólico y estético, pues como indican las comunitarias:

Luchamos por necesidad, porque no había tierras donde vivir con las hijas y los hijos, ni donde sembrar el maíz, el frijol y el café, que es lo más importante (Comunitario, 56 años, Las Ceibas).

Siempre hemos tenido que defender nuestro «*sutam*» [territorio], la tierra, mis papás también. Siempre hay que luchar, sobre todo estando joven. No sólo ahora, siempre, para tener dónde vivir (Comunitaria, 24 años, Renacimiento Vega Larga 1).

La lucha en defensa del territorio de las comunidades de Sierra de las Minas pertenece también a los movimientos del “ecologismo de los pobres” o del “ecologismo popular” [Martínez Alier 2015]. Estos movimientos, lejos de las iniciativas que podrían vincularse con el capitalismo verde, como por ejemplo el ambientalismo de la ecoeficiencia o el conservacionismo internacional se refieren a la “defensa de la naturaleza y los bienes comunes por poblaciones pobres o indígenas empobrecidas, motivados por la necesidad de sobrevivencia” [Martínez Alier 2015: 69].

Si bien las comunidades en defensa del territorio experimentan momentos de dolor y de peligro, sus luchas pueden también hacer resurgir posibilidades de ruptura, de emancipación y de esperanza. La lucha, en este sentido, no se entiende como un castigo o una situación que se tenga que padecer, sino que se aprovecha también como fuente de aprendizajes, de intercambio de experiencias y como una oportunidad para acercarse más entre comunidades, para hermanarse en la lucha.

En una lucha en la que participan varias comunidades hay entonces más fortalezas, más consejos y es más rico el intercambio de conocimientos e ideas. Son alianzas que, con solidaridad y experiencia, fortalecen el proceso.

La resistencia se encuentra tanto en el conocimiento de la historia y los mecanismos legales, organizativos y políticos para la autodefensa, como en el reconocimiento de las utopías y de los conocimientos culturales de un pueblo. Nos parece que la verdadera apuesta es por la creación de concepciones totalmente distintas de lo que es la vida y cómo la misma se construye y se mantiene. Al establecer la dialogicidad con y entre todos los seres vivos, la creación de realidad se extiende más allá de lo humano, brindándonos pautas ontológicas, epistémicas y ético-políticas distintas para hacer frente a la crisis civilizatoria, para defender no sólo los territorios sino la compleja riqueza de la vida, así como los particulares y diferenciados sentidos que la orientan.

Bibliografía

Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG)

2001 *Q'orik Poqomchi': Vocabulario Poqomchi'*. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), Dirección Lingüística y Cultural (DILINC), Programas de Estudios Lingüísticos (PEL). Guatemala.

Aguirre, Carlos

2002 Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a “contrapelo”. *Secuencia- Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 52, enero-abril: :181-198.

Ak' Kutan

2005 *El tronco antiguo de nuestros antepasados*. Transcripción de conversaciones con grupos achíes mayordomos y delegados de la palabra, en los años 1990, 1991 y 1993 en la parroquia de Rabinal, Baja Verapaz. Ak' Kutan, Guatemala.

Alimonda, Héctor

2011 *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Ediciones Ciccus, CLACSO. Buenos Aires.

Asociación de Generadores con Energía Renovable (AGER)

2017 *Conferencia de prensa de AGER “vulneración de certeza jurídica en sub-sector eléctrico”*. Guatemala, 22 de febrero. <<http://cig.industriaguatemala.com/2017/02/22/>

conferencia-de-prensa-de-ager-vulneracion-de-certeza-juridica-en-sub-sector-electrico/>. Consultado el 15 de octubre de 2017.

Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO)

2016 *Despojos y resistencias. Una mirada a la Región Extractiva Norte desde Tezutilán-Verapaz*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala. Guatemala.

Bá Tiul, Máximo

2003 “*Re jin aj Kajkoj*”-*Soy de Kajkoj. Construcción de identidades políticas: el pueblo Poqomchi de San Cristóbal Verapaz*, tesis de licenciatura. Escuela de Historia, Área de Antropología de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.

Barabas, Alicia

2010 El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá. Revista de Antropología*, 17, julio-diciembre.

Bezoz, Javier

2012 *Uso de las minúsculas en español*. Fundéu BBVA. Asesorada por la Real Academia Española. <<https://www.fundeu.es/noticia/uso-de-las-minusculas-en-espanol-2-de-4-7247/>>. Consultado el 28 de enero de 2018.

Blaser Mario

2013 Ontological; conflicts and the stories of people in spite of Europe: *Towards a Conversation on Political Ontology*. *Current Anthropology*, 54 (5): 547-568.

2014 Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *Memorial University (Newfoundland)*. <https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales>. Consultado el 28 de enero de 2018.

Bolaños, Rosa

2016 Cómo cambió el servicio de energía en Guatemala desde hace 20 años. *Prensa Libre*, 28 de noviembre.

Cabarrús, Carlos

2008 *La Cosmovisión Q'eqchi' en Proceso de Cambio*, Fundación Centro de Documentación e Investigación Maya. Guatemala.

Castillo, Iván

2008 *Descolonización territorial del sujeto y la gobernabilidad. Examen crítico del discurso restringido de la inclusión (individual) del indígena maya en el sistema de partidos*

políticos. Instituto de Investigaciones y Gerencia Política (INGEP), Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Comisión Nacional de Áreas Protegidas (CONAP)

2017 *Sitio web de Áreas Protegidas de Guatemala*. <<http://www.conap.gob.gt/>>. Consultado el 8 de octubre de 2017.

Delgado, Gian Carlo

2013 *Ecología Política del Extractivismo en América Latina: Casos de resistencia y justicia socioambiental*. Colección Red de Posgrados en Ciencias Sociales. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO. Buenos Aires.

Dollfus, Olivier

1990 *Système Monde, 2e partie de Géographie universelle*, tome 1, R. Brunet y O. Dollfus (signé). Belin. París.

Dussel, Enrique

1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta. Madrid.

Escobar Arturo

2012 *Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo*. *Wale'keru: Revista de investigación en cultura y desarrollo*. <http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19420/original/Cultura_y_diferencia.pdf?1366975231>. Consultado el 18 de mayo de 2017.

2014 *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colección Pensamiento Vivo. Ediciones UNAULA. Puebla.

Estrada, Adriana

2009 *Naturaleza, cultura e identidad. Reflexiones desde la tradición oral maya contemporánea*. *Estudios de cultura Maya*, XXXIV: 181-201.

Flores, Mabel

2007 *Enseñanzas mayas*. Kier. Buenos Aires.

Fundación Maya (Fundamaya)

2013 *Sentencia por Genocidio contra el Pueblo Ixil. Boletín informativo*. 002, mayo. Consejo de Autoridades Ancestrales Mayas de la Región Ixil.

García, Rocío

2011a *Territorio kaxlan-territorio Q'eqchi'. Conflictos en áreas protegidas de Livingston, Izabal*, tesis de licenciatura. Escuela de Historia, Área de Antropología de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.

- 2011b Las Áreas Protegidas en el modelo de acumulación capitalista. *El Observador, Agronegocio y competitividad: dos caras de la misma moneda*, 6 (32 y 33), agosto-diciembre: 71-82.

Giraldo, Omar

- 2014 *Utopías en la era de la Supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir*. Ítaca. México.

Grandia, Liza

- 2009 *Tʼzʼaptzʼooqebʼ*. El despojo recurrente al pueblo *qʼeqchiʼ*. *Autores invitados*, 20. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO). Guatemala.

Grove, David

- 2007 Cerros sagrados olmecas. Montañas en la cosmovisión mesoamericana. *Arqueología Mexicana*, 87: 30-35.

Gudynas, Eduardo

- 2009 Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual, en *Extractivismo, política y sociedad*, varios autores. Centro Andino de Acción Popular (CAAP) y Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES). Quito, Ecuador: 187-225.

Haesbaert, Rogerio

- 2013 Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, año 8 (15), septiembre.

Harvey, David

- 2014 *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Editorial IAEN. Quito.

Hatse Inge y Patrick De Ceuster Patrick

- 2004 Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura *qʼeqchiʼ*. Un aporte para la revalorización y el fortalecimiento de la agricultura tradicional *qʼeqchiʼ*. *Textos Akʼ Kutan*, 18. Akʼ Kutan Centro Bartolomé de Las Casas. Cobán, Alta Verapaz, Guatemala.

Hoetmer, Raphael

- 2015 Esta democracia ya no es democracia. Siete hipótesis exploratorias sobre biopolítica extractivista, la criminalización de la disidencia, y alternativas, en *Portal de Economía Solidaria*.

Hurtado, Paz y Paz Laura

- 2014 *La histórica disputa de las tierras del Valle del Polochic*. Estudio sobre la propiedad agraria. Guatemala.

Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático (INECC)

- 2016 Mecanismo de Desarrollo Limpio (MDL). <<https://www.gob.mx/inecc/acciones-y-programas/mecanismo-de-desarrollo-limpio-mdl>>. Consultado el 14 de enero de 2018.

Jiménez Ajb'ee y Aj Xol Ch'ok Hector

- 2011 *Winaq. Fundamentos del pensamiento maya*. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Limón, Fernando

- 2007 *Memoria y esperanza en el pueblo maya chuj. Conocimiento cultural y diálogos en frontera*, tesis de doctorado en Sociología. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”. México.
- 2012 Espiritualidad maya *chuj*. Divinidad y respeto como criterio básico de relaciones. *Bajo el Volcán*, 11 (18), marzo-agosto: 39-64.
- 2013 Por una traducción constructora de interculturalidad en contextos indígenas, en *Traducción, identidad y nacionalismo en Latinoamérica*, N. Castro-Ramírez (coord.). Ed. Bonilla-Artigas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México: 253-282.

López, Mario

- 2016 *Comunidades que luchan. Negatividad y Resistencia en Ribacó (Purulhá, Baja Verapaz, 1990-2014)*, tesis de doctorado en Sociología. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Martínez, Jorge

- 2006 *El pueblo q'eqchi': Entre un pasado difícil y un futuro esperanzador*. Servicios Ecueménicos de Formación en Centro América (SEFCA). Guatemala.

Martínez-Alier, Joan

- 2015 Ecología política del extractivismo y justicia socio-ambiental. *Interdisciplina*, 3 (7): 57-73.

Matul, Daniel

- 2002 *Espiritualidad maya y conflicto agrario*. III Encuentro Cultura y espiritualidad maya, 7-8 de febrero. Comisión Guatemalteca de Consulta. Guatemala.

Michel, Guillermo

- 2001 *Entre lazos. Hermenéutica existencial y liberación*. Universidad Autónoma Metropolitana, Porrúa. México.

Mirón, Dora, Mayra Mejicanos, Ruud van Akkeren

2015 *El rojizo amanecer del puma. Sucinta historia prehispánica de San Cristóbal Verapaz*. Diplomado de Historia Antigua del pueblo *Poq'omchi'*, San Cristóbal Verapaz.

Morales, Manuel

2012 *La fe cristiana frente a la costumbre: reflexiones en torno al encuentro de dos universos religiosos*. <<http://www.lasallep.edu.mx/xihmai/index.php/xihmai/article/view/239>>. Consultado el 13 octubre 2018.

Navarro Mina y Daniele Fini

2016 *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la Ecología Política*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”. México.

Navarro Mina y César Pineda

2009 Luchas socioambientales en América Latina y México. Nuevas subjetividades y radicalidades en movimiento, en *Bajo el Volcán*, 14. BUAP. Puebla.

Oxlaju, Tz'ultaq'a. Equipo de Investigación de Oxlaju Tz'ultaq'a

2015 La Genealogía *Thomae* y el cobijo del Estado: de la agroexportación del café al mercado forestal, nepotismo y proyectos hidroeléctricos. *Aj Ral Ch'och'-Hijos e hijas de la Tierra*.

Palencia, Mayra

2012 Élités y lógicas de acumulación en la modernización económica guatemalteca. Instituto de Investigaciones y Gerencia Política- Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Parra, José

1997 Persona y comunidad *q'eqchi'*. Aproximación cultural a la comunidad *q'eqchi'* de Santa María Cahabón. en *Textos Ak' Kutan*, 3. Cobán Alta Verapaz. Guatemala.

2004 Persona y comunidad *q'eqchi'*. Aproximación cultural a la comunidad *q'eqchi'* de Santa María Cahabón. *Textos Ak' Kutan*, 3. Cobán Alta Verapaz. Guatemala.

Real Academia Española (RAE)

2005 Diccionario panhispánico de dudas. <<http://buscon.rae.es/dpd/srv/search?id=BapzSnotjD6n0vZiTp>>. Consultado el 28 de enero de 2018.

Rodríguez, Antonio y Elena de Luis

2016 *Hidroeléctricas insaciables en Guatemala. Una investigación del impacto de Hidro Santa Cruz y Renace en los derechos humanos de pueblos indígenas.* Observatorio de Multinacionales en América Latina.

Secaira, Estuardo

2000 *La conservación de la naturaleza, el pueblo y movimiento maya, y la espiritualidad en Guatemala: implicaciones para conservacionistas.* Fideicomiso para la conservación de Guatemala, The Nature Conservancy. Guatemala.

Terga, Ricardo

1991 *Almas Gemelas: un estudio de la inserción alemana en las Verapaces y la consecuente relación entre los alemanes y los k'ekch'ies.* Impresión y Tipografía "El Norte". Cobán.

Universidad Rafael Landívar (URL)

1992 *Escribiendo Q'eqchi'.* Instituto de Lingüística. Guatemala.

Universidad Rafael Landívar (URL) y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF)

1997 *Historia y Memorias de la Comunidad Étnica Poqomchi'*, vol. II. Versión Escolar. Instituto de Lingüística de la Universidad Rafael Landívar y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. Guatemala.

Urdapilleta, Jorge

2016 *Jun Pajal O'tanil: la construcción social de un modelo de educación comunitaria en el área de influencia de la Misión de Bachajón,* tesis de doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable. ECOSUR. México.

Ventura, Tomás

2000 *Visión desde la espiritualidad maya.* Acceso-tenencia de la tierra, en *Tierra y espiritualidad maya.* II Encuentro taller sobre Cultura y espiritualidad maya, Guatemala, 14-17 de febrero. Ak' Kutan y Voces del Tiempo. Guatemala.

Wallerstein, Immanuel

2006 *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción.* Siglo XXI Editores. México.

Wagner, Regina

1991 *Los alemanes en Guatemala, 1828-1944.* Editorial IDEA, Universidad Francisco Marroquín. Guatemala.

YIB'ANK'INAL. MUNDO DE LA VIDA A LA CHUJ

Fernando Limón Aguirre

*K'inalok malaj ko b'eyb'alil tik, k'inalok malaj koti', malaj ko lu'um b'ajtil
tzonb anwalbi, entonce malaj juntira ko ch'anbal, tzonb komon b'eyek'i ra jun
yib'ank'inal tik. Ta yol jun yib'ank'inal tik jantak tas ay sk'inal, yujchi yovalil
tzonb em kuman ko kak' yujwalyosal (Nun Matal, Nuevo Porvenir,
noviembre, 2017)*

Imagínense si no tenemos historia/cultura, si no tuvieras lengua, si no
tuviéramos una tierra donde sembrar, entonces no tenemos raíces, sere-
mos vagabundos en este *yib'ank'inal*. En este *yib'ank'inal* hay muchas
vidas, por eso es necesario arrodillarnos y agradecer [cita a Matal Elnan
apud Pérez García 2021: 84].

Preámbulo

Estoy consciente de la vulgarización de las nociones de on-
tología y epistemología, tan traídas en el frecuentemente
arrogante discurso academicista y, no pocas veces, con un manejo
que se ve y siente envilecido por las voces que las repiten como
si fuesen un alcázar. En el intento colaborativo para que estos

asuntos dejen de ser fortines de una presunta intelectualidad o zancos para alzarse por encima del resto menos versado o pura pedantería ignorante, me animo a entrar en ellos y poner en evidencia que le pertenecen al pueblo. Lo hago por medio, del compartir lo que no puede sino ser VIDA (ámbito y materia de la *ontología*): *vida vivida* de sí y por sí; básicamente *vidas asumidas* desde el entrelazo de la relación; más específicamente: *vidas queridas* por el entrelazo de la amistad.

Mis últimos años los he vivido muy fuertemente marcado e influenciado por ¿qué debo decir para que sea lo más correcto?: ¿la cultura Chuj?, ¿el pueblo chuj? Creo que menos pretencioso y más franco resulta decir: por amistades que son gente del pueblo chuj.

Si algo me ha venido quedando muy claro es que estas personas, mis amistades, son integrantes de un pueblo con una cultura particular, la del pueblo chuj. Así se reconocen y se asumen: como gente chuj. También me queda patente que estos hombres y mujeres, que incluyen desde bebés hasta personas ancianas, comparten un modo de vida con el resto de personas conocidas por mí que se asumen integrantes de este pueblo maya transfronterizo de Guatemala y México; es decir, encarnan y personifican una cultura compartida, que es la chuj, la cual estructura y da sentido a su particular y compartido modo de vida.

Puedo constatar y afirmar con ellos que son gente chuj, que viven según las pautas y la estructura axiológica (los valores) de su cultura chuj y que su mundo de vida y modo de existir es colectivo, es chuj. Empero, debo también hacer explícito que una mayoría de estas amistades más vivió la experiencia del refugio como consecuencia de un desplazamiento forzado y el sufrimiento consecuente, experiencia que fue vivida individual, pero acrecentadamente familiar y socialmente, como pueblo.

Quienes no vivieron tal experiencia, por haber nacido en México, sí han vivido una discriminación de lo más atroz. Así que no se trata sólo de relaciones con una alteridad cultural aséptica o inerte, sino martirizada y resiliente.

Con todo esto y posicionándome de principio (con la claridad de estarlo haciendo en el marco de mi participación en este texto de ontología política), afirmo el hecho de la existencia del pueblo chuj con su cultura y apoyado en lo que plantea Mónica Gómez [2009: 9] en cuanto a que: “Para exigir respeto hacia las comunidades indígenas es necesario encontrar razones que expliquen que la diversidad cultural es un hecho”, me posiciono y reclamo —junto con dicho pueblo— el que éste sea *respetado*.

¿Qué ha significado para mí este enorme privilegio? Contar con amistades, sinceras y profundas, que a la vez me han conducido con talento personal para vivir experiencias otras y a compartirme belleza y lamentos, búsquedas y conocimientos. Cada una de estas relaciones ha embellecido mi vida y le ha ofrecido otras estéticas, nuevos horizontes de comprensión de la vida, así como claves particulares de entendimiento de lo que sucede; claves éstas que difieren de todo aquello que me fue previamente ilustrado. No es vano ni presuncioso decir que me han enseñado cada una desde su propia posición y perspectiva, a reconocer y a tener pautas de comportamiento y de vida que corresponden con ese mundo otro de vida que comparten y nutren: el *yib'anhk'inal* chuj. No sólo me siento compelido a honrar sus enseñanzas, sino a respetar —conociendo, comprendiendo y amando— ese particular mundo de vida. Tantas experiencias vividas durante ya 30 años y tantas enseñanzas recibidas han ido logrando que me perciba en muchos momentos y sentidos comunicando (como balbuceando) ese mundo otro de vida en primera persona del plural —espero que no sea arrogancia, sino una forma de honrar las enseñanzas y la acogida. En muchos sentidos soy aprendiz de mis amistades y de su cultura, la maya-chuj, por tanto, me siento invitado y convocado a dejar de verle con extrañamiento, ¡pero sin dejar de maravillarme!

Pasando por un esfuerzo de aprendizaje de la lengua *koti'* (el idioma chuj); esfuerzo siempre gradual, lento pero tenaz, obstaculizado, difícil y dificultado,¹ como investigador todo lo vivido y aprendido me ha dado nuevas y particulares responsabilidades, así como también exigencias que comienzan por ofrecer respuestas sinceras a francos cuestionamientos del tipo de: ¿cómo dejar de comunicar, en pro de la expansión de “el conocimiento” —académico—, lo aprendido sin reproducir la enajenación y subalternización?, ¿cómo superar la tan común arrogancia del “intérprete” comunicador (de pluma ligera) que divulga sin co-

¹ Muchas cuestiones han dificultado mi aprendizaje del idioma chuj, pero las más fuertes son propias de la colonialidad del pensamiento y del pensamiento abismal al interior del pueblo chuj que anuncia como “absurdo” cualquier esfuerzo en ese sentido. Si se les está dejando de enseñar a las nuevas generaciones, ¿a quién se le ocurriría enseñarle a un adulto *kaxlanh* —persona que no nació como integrante de ningún pueblo indígena?, ¿cómo pretende ese *kaxlanh* que alguien le enseñe? Además, no hay una pedagogía para hacerlo, puesto que ni a la propia gente hablante se le enseña de una manera que no sea la cotidianidad de los años de tierno crecimiento. Debo mucho en los últimos meses a Axul, Angelina Pérez Tadeo, profesora de educación primaria, con 32 años, hija de Pilin Siliex y de Susana Siliex, de Nuevo Amanecer, su gran convicción y el desarrollo, con el apoyo de sus padres, de una naciente pedagogía. Ella, mujer plenamente transfronteriza, pues su vida es un constante ir y venir de un lado al otro de la frontera, no ha vacilado en articular idioma-cultura, sabiduría-mística ni ha dudado en llevarse consigo infinidad de cuestionamientos sobre el sentido y la profundidad de tanta y tantas cosas que conversamos. Le debo mucho de la comprensión de las palabras y las expresiones chujes. *Yujwaljos Axul*.

nocer ni abrazar ni vivir la vida y el mundo que comunica y hacerlo con esa impermeabilidad típica del que ve, juzga y comunica basado en sus propios y particulares parámetros etnocéntricos? Sé, al menos, que debo asumir la responsabilidad de poner atención, cuidado y humildad, de manera tal que no caiga en esa gran corriente —la vía ancha— que arrastra hacia el epistemicidio (en el que incurre naturalmente la producción de conocimiento científico por su hegemonía, su mustio genocidio y perspectiva racionalista, moderna y colonizadora).

Poder hacer propios criterios de comprensión que honren y respeten lo que mis amistades son, lo que asumen y las claves como pautan y organizan su vida, juntamente con su pueblo, ha demandado una necesaria, explícita y franca disposición por reaprender el “mundo todo” (mi propia manera de identificar, reconocer y, sobre todo, comprender lo que alcanzo a distinguir como lo verdaderamente existente e interconectado). Lograrlo, desde luego, ha pedido apertura, no sólo mía sino también de mis amistades para confiar y confiarse, para enseñar-aprender, para adentrarse en intimidades colectivas, sociales y personales; en pocas palabras, me estoy refiriendo a una cierta permisividad para conocer “secretos” e interioridades.

No digo esto con presunción ni arrogantemente, tampoco para curarme en salud ni mucho menos para avisar que seré chismoso o falto de discreción y que vaya yo a romper el compromiso de la discreción ante las confidencias. Lo digo con humildad, asumiendo mi conexión con este pueblo, deseando no quedar “desconectado” según la denuncia de Grosfoguel [2006: 20] y como invitación a vivir la interculturalidad asumida como un hecho real, posible, deseable, conveniente y de criticidad; esta última, la criticidad, en atención con el hecho sociológico de la pobreza a la que han sido sometidas sus familias y comunidades, a las dinámicas padecidas durante siglos de opresión, exclusión, oprobio, despojo y maltrato.

Por todo lo anterior es que me animo a compartir y comunicar —espero que con cierto talento para ser atinado y logrando veracidad— las enseñanzas y los conocimientos ofrecidos y aprehendidos, mismos que piden de la parte del aprendiz y/o lector, atención y apertura para sorprenderse, pero, sobre todo, que demandan disposición a romper los propios moldes, el desplazarnos de nuestras anudadas y selladas epistemes con la intención de ir a un encuentro verdadero con el otro, en su propio horizonte de sentido y de existencia. ¿Cómo puede hacerlo quien hace su lectura sin desplazarse al espacio territorial del *yib'anhk'inal* chuj?

Mónica Gómez y Alberto de Hayas [2015: 294-295] nos recuerdan que:

Los miembros de una comunidad cultural A entienden el mundo de una manera distinta a como lo entienden los miembros de una comunidad cultural B, pero estas diferencias, además de ser epistémicas, son también ontológicas; los miembros de la comunidad cultural A viven en un mundo distinto a aquel en el que viven los miembros de la comunidad cultural B.

Teniendo claro esto, yo diría e invitaría hacer una lectura interesada genuinamente, con flexibilidad de entendimiento, con disposición de apertura y de estupor; mas, sobre todo, con la humildad de quien se sabe acotado y limitado, atreviéndose preferentemente a pensar en sentido de colectividad y comunitariedad (no desde una perspectiva individualista [MacIntyre 1987] y distinguiendo el dolor e injusticia que acompañan las condiciones de pobreza, marginalidad, despojo y opresión. Y cuando se dé el tiempo de que sí se desplace al territorio chuj, por consigna debe poner en duda lo aquí expuesto, sin destello alguno de tenerlo como verdad plena sólo por estar escrito. El pueblo le enseñará y superará o corregirá todo lo necesario. El *yib'anbk'inál* chuj no es una entelequia, es la vida hecha por cada persona en su entrelazo popular.

Y, para con ustedes, *himwuk'tak-himwanab' (ket'chonbab' kob'a)*, me animo a hacerlo para continuar nuestro diálogo, con aquella intención de quien como aprendiz asume la confianza conferida y se “lanza al ruedo” (despojado de insolencia) para, seguramente, ser corregido, pero también para dinamizar el proceso de enseñanza-aprendizaje y seguir invitando a una reflexión abierta y pública, que estimule la autoafirmación como insurrección y conquista en el terreno político incluso como contribución a la interculturalidad. Lo hago también con el compromiso de contribuir a la reconstitución de la vida toda. Si la academia con sus ciencias ha sido de las principales destructoras de las epistemologías y los conocimientos de los pueblos, ahora debe reivindicarse y contribuir activa y responsablemente con su ensalzamiento, vigorización y reconstitución. La descolonización debe ser resarcimiento, exculparse y hacerse cercano de quienes han sido colonizados no de descolonizar. Hay que rehabilitar con dignidad y plenitud lo despojado, llenarlo de la vida convocada a ser plena pero que, en su momento, fue opacada [Fanon 1994; Tuck *et al.* 2021].²

² En el diccionario de americanismos de la RAE, *mustio* en México refiere a la persona hipócrita que aparenta

Pero, y yendo un paso más adelante en esta comunicación reflexiva e intentando ser más explícito en la auto-advertencia, debo plantearme: ¿es posible hablar de epistemología sin ser epistemicida e, incluso, genocida de baja intensidad? Lander [1999: 26] es muy claro al discutir sobre el asunto de la colonialidad del saber y el papel de las propias ciencias sociales:

El carácter no sólo eurocéntrico sino articulado a formas de dominio colonial y neocolonial de los saberes de las ciencias sociales y las humanidades, no tiene que ver sólo con el pasado, con las “herencias coloniales” de las ciencias sociales, sino que juega igualmente un papel medular en el dominio imperial/neocolonial del presente.

Con lo que he venido expresando y con la invitación extendiendo, estoy afirmando desde mi propia experiencia que sí es posible el aprendizaje de otras epistemes y la aceptación de ontologías otras; sí es posible ir a contrapelo de la hegemonía científica moderna como fuerza productiva del capitalismo [Sousa 2009] y sí es factible la conmensurabilidad entre culturas.³ La clave, para que así sea, no puede encontrarse en ningún otro lado que no sea en la amistad, ¿cómo conocer a una otredad sino es por medio de la amistad que nos lleva a la cercanía, nos pide comprensión, nos demanda apertura y nos exige salir de nuestros egos y de toda testarudez?. No hay de otra, no se logra ni se logrará tal comunicación interepistémica y descolonizadora si no es por amor verdadero, por una amistad que se *bornea, nutre y saborea* al suave, asumiendo y transitando lo que haya que asumir y transitar cuando la levadura nos va fermentando y modificando a nosotros mismos, escuchando (con nuevos oídos-corazón y nuevas sonoridades), estando (con un ser en transformación y distinguiendo otras temporalidades), contemplando (anulando temporalmente los juicios), abriendo el corazón y el entendimiento para experimentar y vivir sin enjuiciar lo distinto, lo “raro”, lo incomprensible y, en general, lo que se nos presenta. En muchos sentidos es imprescindible trascender el ámbito propio de la razón y la racionalidad específica que nos configuró, para que nuestro corazón y cuerpo tomen la preponderancia que les corresponde y colaboren en la comprensión de lo otro, de lo distinto, lo nuevo y siempre posible. También es fundamental transgredir nuestra cotidianidad, salir de los sitios de descanso men-

ingenuidad o inocencia. Negar la diversidad ontológica no puede ser otra cosa que un genocidio.

³ La incommensurabilidad, de alguna manera, es producto de la ceguera epistemológica que denuncia Boaventura de Sousa Santos [2009].

tal y de toda normalidad, tan hecha y consolidada por nuestra condición de clase, como por la cultura que hemos heredado por el espacio que pisamos, incluso por lo que comemos y, desde luego, por nuestros racismos, patriarcalismos y egoísmos inoculados fuertemente arraigados en cada cual.

El mundo de los múltiples mundos es claramente basto e inabarcable. La vida nos rebasa y, consiguientemente, es inagotable lo por vivir, experimentar e incluso experimentar. Nuestra racionalidad nos delimita demasiado, nos constriñe mucho, pero la vida es más que ello. En ocasiones la vida en cada cual nos invita y nos pide transgredir los límites de la racionalidad que poseemos y nos posee, para mostrarnos, compartirnos y comunicarnos entre sí cosas inconmensurables; mismas que, en un primer momento, son lógicamente calificadas de irracionales, porque lo son desde la particular, limitada y específica racionalidad que nos configuró pero que no por ello dejan de estar llenas de verdad y posibilidad.

Con tremenda tristeza se constata lo muy poco que se conoce, desde los ámbitos mestizos y de la sociedad mayoritaria en México —y en cada una de las diversas naciones—, el mundo de vida de cada uno de los pueblos originarios con sus respectivas culturas, en este caso, el de los chuj, mucho más allá de las representaciones estereotipadas, artesanizadas y mercantilizadas, utilizadas con frecuencia para vilipendiar, menos, aun, son las personas que hablan o al menos entiendan sus idiomas —una de las más grandes riquezas disponibles pero despreciadas o soterradas. Este desconocimiento-distanciamiento incluye a quienes les circundan, la mayor parte de las veces habitando dentro de sus territorios o que les son vecinos y próximos, frecuentemente autoidentificados como parte de esa nebulosa sociedad “mestiza”.

Se construyó un abismo, tan imaginario como terrible, que convierte en un sinsentido el conocer a los pueblos indígenas y aprender de sus integrantes, de sus culturas, de sus memorias y de sus conocimientos, así como aprender su idioma para poder conversar, enriquecer nuestro acervo y ampliar nuestro horizonte. Ese tal abismo, analíticamente en efecto existe y no es otro que la colonialidad del pensamiento, misma que nos ha convertido en una sórdida sociedad racista. Mas, si tomamos conciencia respetuosa, amorosa y crítica, aquella perspectiva crítica que nos abre los ojos y el corazón, tal abismo puede ser por completo superado e incluso transformado en favor de lo justo, lo respetuoso y lo fraterno.

Con las limitaciones, propias de quien es aprendiz, asumo el reto de este intento: dar cuenta del mundo de la vida a la chuj, a partir de sus tensiones vividas

precisamente por padecer las dinámicas políticas de opresión, por la colonialidad del ser y del pensamiento, por los deseos de control y apropiación que se ciernen sobre dicho *yib'anbk'inal*. Quiero dar cuenta de ese horizonte otro para contribuir al respeto y a la “fusión” de horizontes que hagan factible atisbar y reconocer la alteridad como verdadera y real, en su horizonte de existencia, en su mundo de vida, en el mundo vivido a la chuj.

Sébase, además, que conocer el corazón y los dolores de éste como de cualquier otro pueblo, resulta ser tan sorprendente como lacerante, por lo punzante e impune de las lógicas de negación y colonización de sus mundos de vida; por lo horroroso de las tragedias, de los avasallamientos y los genocidios que han sufrido, así como por las pretensiones de control y de apropiación que, como ya se dijo, se ciernen sobre de sí (de sus cuerpos, de sus territorios, de sus culturas, sus memorias, etc.). Dichas apropiaciones no sólo son de recursos, sino también de las capacidades y habilidades de las personas, de sus cuerpos, sus memorias, sus territorios, sus culturas y en muchos sentidos hasta de su vida, la vida de cada cual y la vida de colonias y comunidades enteras. Mas, sébase también que estas apropiaciones y vaciamientos no son padecidos sólo por los pueblos indígenas y originarios, sino que es tan general que la lectura correcta y conveniente es que dichas apropiaciones son de nuestras capacidades, de nuestros cuerpos, de nuestras memorias, de nuestra vida. Las apropiaciones son por parte de grupos y sectores muy específicos cuyas pretensiones abarcadoras no tienen límite ni llenadera.

Es así como arribamos al ámbito de los *conflictos ontológicos*, los cuales se suscitan y se viven de una manera dialéctica. Por un lado, conciernen precisamente a las circunstancias que son consecuencia de los mencionados hechos de colonización, apropiaciones y vaciamientos, ellas se reflejan en tensiones y afectaciones vividas constante y sistemáticamente, que son propiciadas por las pretensiones normalmente agresivas que acarrea consigo el ejercicio del poder estatuido. Por el otro lado, son la consecuencia natural de la concienciación, de las insurrecciones y de las resistencias, así como de la reivindicación de los conocimientos como constituyentes de los mundos de vida, de las diferencias radicales propias de la diversidad cultural; son precisamente lo que conocemos como *negatividades*: la dialéctica negativa que se suscita de la no-identidad y del

negar la negación, siguiendo al análisis de Theodor Adorno.⁴ Ambas posiciones conllevan en su propio acontecer su particular contradicción y su específico *estar* (malestar o bienestar).

Conocer tales *conflictos* debe ayudarnos a sensibilizarse y a reconocer lo vital que resulta el reconocimiento y el respeto por la diversidad de culturas y sus correspondientes mundos de vida;⁵ cuya posibilidad parte por reconocer y respetar la herencia cultural propia. Lo que está de por medio es la vida misma, de manera tal que se trata de la convicción y la defensa heroica de una vida vivida en plenitud y dignidad, con un sentido pletórico, abrazable y hermoso, por un lado, y por el otro, el rechazo contundente a la manera impuesta, alienante y deprimente que se nos (im)pone como única.

Empero, volviendo a la dialéctica, hay una dimensión profundamente lamentable y cruel en los conflictos ontológicos devenidos por el mareo y los entretregos consecuencia del ejercicio del poder; me refiero a cuando en el interior mismo de las personas se constata y padece una patológica alienación. Producto de la colonialidad del pensamiento, las personas abrazamos lo que se nos impone y hacemos nuestro lo ajeno dominante, en detrimento de nuestro modo de vida que es el que favorece la producción, reproducción y potencialización de nuestro grupo cultural, en quebranto de nuestro ser colectivo, de nuestra historia vivida como pueblo, de nuestro marco cognitivo y de entendimiento del mundo, de lo existente y de la vida; de nuestra dignidad y de la comunalidad cultural y territorializada. Cuando es así, devenimos esquizofrénicos, entre el caminar la vida por la vía trazada y entendida desde la hegemonía, las modas y los modelos “deseables” o hacerlo por el camino identificado con las orientaciones para asumirle con los recursos de entendimiento de nuestra cultura y el hacerlo por aquella otra. La tensión de esta ambivalencia puede, en algunas personas, tomar notas de desgarro, de zozobra, de avasallamiento de la armonía y la paz interiores, de desprecio y despojo de aquellos recursos que nos pueden permitir vivir la vida asumiéndola y

⁴ La primera perspectiva de la negatividad como dialéctica negativa es la de negar la negación: rechazo que se me niegue mi cultura o se niegue la validez de mi cultura, que se me niegue mi territorialidad. Todo aquello que va contra mi dignidad y mi vida lo rechazo enfática y conscientemente. Eso es la negatividad o negar la negación. En cada caso hay un intento de sometimiento o un encapsulamiento en categorías provenientes desde el poder. En esta segunda perspectiva lo que se hace es rechazar la identidad que asignan tales categorías y eso es la: no-identidad. Somos quienes somos antes y después de cualquier asignación identitaria; ningún concepto nos abarca. Piénsese para nuestro caso en la cantidad de asignaciones identitarias hacia los pueblos mayas: indígenas, pobres, campesinos.

⁵ Mónica Gómez [2009: 9] dice que: “Para exigir respeto hacia las comunidades indígenas es necesario encontrar razones que expliquen que la diversidad cultural es un hecho”.

construyéndola como proyecto colectivo de vida plena, con sentido y de manera muy gozosa.

Por ello no es atrevido decir que el más trascendente de los *conflictos ontológicos* no es el de la angustia y la zozobra, sino el de la rebeldía y la resistencia, el salirse de la regulación y recuperar la emancipación. Es el de la dialéctica negativa, la *negatividad* como producto de la concienciación, la insubordinación, la defensa y reivindicación de lo propio; fruto, también de mantener la dignidad que reivindica el sentido asignado culturalmente a la vida en oposición a la mencionada colonialidad. Tal *negatividad* está contenida de manera velada u oculta, como lo expone Scott [2000] en dinámicas propias de los sujetos subalternos que ponen en cuestión la moralidad de la “justicia” impuesta [Moore 1987]. Dicho de otra manera: el más trascendental conflicto que podemos —y debemos— asumir es el abrazar y vivir la vida, desde su cotidianidad [Certeau 1996]⁶ como colectivo autoafirmado —con memoria y bien territorializado— como proyecto de dignidad, bienestar y alegría, opuesto a la individualización, alienación y privatización impuestas, incluso de nuestra propia existencia y nuestra muerte. Su trascendencia estriba en el hacerlo como proyecto de vida ante el necrófilo sistema, defenderlo como proyecto político ante la alineación y la colonialidad del pensamiento, asumirlo individual y colectivamente como reivindicación de lo diverso y lo diferente ante lo único y lo homogéneo. “[...] la verdadera apuesta es por la creación [reconocimiento-aprecio] de concepciones totalmente distintas de lo que es la vida y cómo la misma se construye y se mantiene” [Borja *et al.* 2020: 127].

Quisiera concluir este preámbulo diciendo que hay muchos aspectos favorables de la *negatividad*. Entre otros, su invitación a la apertura, a la dignidad, a la rebeldía, a la insurrección portadora de buenos augurios, a la exquisitez propia de la diferencia, de lo no contenido y de la no conformidad. Los considero favorables puesto que nutren a la humanidad y al cosmos todo; la energía de todo ello es potencia pura. Pero no se trata de nutrirse fagóticamente —como dijera Mounin [1994]⁷— de la identidad de la alteridad sino *respetuosamente* de lo que pareciera la savia indigesta de su no identidad. Una persona tojolabalera⁸ dijo en el marco del

⁶ De Certeau analiza cómo en la cotidianidad es donde se realizan las “micro-resistencias” pues constituyen prácticas sociales que desafían los dispositivos de poder.

⁷ Georges Mounin hace referencia a la actitud de los reconocidos traductores de la Francia de los siglos XVIII y XIX, con su irrespeto a los textos originales, a sus sentidos culturales y alternativos.

⁸ Integrante del pueblo *tojol-ab'al*, el cual es, lingüísticamente, el más cercano al chuj.

Congreso indígena de 1994: “*Ta mi syab’kujtik mi skisawotik*” (Si no nos conocen no nos respetan), lo que me hace recordar la expresión de Mónica Gómez [2009: 9], cuando afirma que: “Para exigir respeto hacia las comunidades indígenas es necesario encontrar razones que expliquen que la diversidad cultural es un hecho”. Respetar, en clave chuj, como veremos, es conocerse mutuamente a fondo. De tal manera que el conflicto ontológico puede abrazarse como una forma de primicia de la interculturalidad.

Así pues, habiendo expresado lo anterior y en este marco de entendimiento de los *conflictos ontológicos*, avancemos a ubicarnos en el ámbito de los aportes académicos para su sustento y comprensión, como contribución al diálogo interepistémico y posteriormente entrar al *yib’anhk’inal*, al mundo de la vida a la chuj.

Escuchando planteamientos académicos que ubiquen nuestro debate. Interculturalidad: factibilidad y negatividad

Comenzamos con el reconocimiento a la *diferencia radical*, como llama Escobar [2012] a la que existe entre mundos de vida. Esta diferencia es tan radical que no es digerible por parte de los grupos de poder que se sienten confrontados, al grado que se constata su empeño en destruir toda otredad que no les nutra; destrucción que puede comenzar por la negación de su existencia. No obstante, el hecho sociológico que se constata es que tales mundos, en toda su diversidad, se encuentran interrelacionados. Dicha diferencia encuentra lógica en el hecho de que todo pueblo basa su existencia y su modo de vivir en sus respectivos conocimientos, pues todo conocimiento es entendimiento y comportamiento fundamentados en lo que se percibe y su nombramiento, así es fácil comprobar que los conocimientos de los pueblos tienen correspondencia con su propia y peculiar cultural [Limón 2010].

Como aspecto primordial y nodal de los conocimientos están las respectivas definiciones sobre el ser, el sujeto, la persona o el ente anímico viviente y sus relaciones. Para el caso del pueblo chuj, por ejemplo, corresponde a *masanil ay spixan* (todo ser poseedor de corazón-alma), que rebasa en mucho al ámbito exclusivo de las personas humanas y abarca toda una constelación de seres sujetos de respeto. Tales definiciones, inclusive, no son uniformes dentro de una misma cultura que además ve modificada su comprensión con el paso de los años debido a las influencias activas y a las diversidades ideológicas y socioeconómicas en su interior.

Dado que el ser, concretamente su subjetividad es más cabalmente comprendida por medio de la comprensión de su correlato: la otredad y sus consiguientes relaciones intersubjetivas; es necesario distinguir lo que en las culturas particulares corresponde a la concepción ontológica del otro —la alteridad— y a los mecanismos con los cuales se suscitan, reconocen, expresan y alimentan las intersubjetividades.

En síntesis, para aventurarse en el ámbito tan complejo de la ontología, resulta fundamental distinguir la comprensión que se tiene del sujeto, de la alteridad y de sus vínculos de reciprocidad y dialogicidad —la comunidad de comunicación intersubjetiva—, dentro del mundo de vida de las particulares comunidades epistémicas y hacerlo sin dejar de identificar su distinción respecto de la comunicación estandarizada dentro del *sistema* [Habermas 2002]. Conocer a la alteridad, al igual que conocerse a sí, requiere de una disposición reflexiva y dialéctica, demanda disposición intersubjetiva, ejercicio dinámico y respetuoso de la misma.

Course [2013], desde su reconocimiento a la diversidad cultural, propone que para aproximarse a la comprensión de la intersubjetividad entretejida a partir de los recursos de la lengua en las respectivas culturas, que expresan conocimientos, creencias, normas y valores, es necesario responder a dos cuestionamientos fundamentales: ¿Qué seres son los considerados como sujetos? y ¿qué ámbitos son los que suscitan las interacciones entre sujetos? La respuesta a estos cuestionamientos nos rebela los ámbitos de posibilidad, asignados valorativamente como positivos y necesarios para la vida, reconociendo las subjetividades, las alteridades, las interacciones y, con ello, los mundos de vida, como clave metodológica y epistémica en favor del respeto y la comprensión a la existencia de la alteridad⁹ y a la construcción de una intersubjetividad descolonizadora y trascendente de nuestros propios ámbitos, marcos conceptuales y mundos de vida.

Los trabajos socioantropológicos posibilitan un cierto adentramiento en toda esa constelación de culturas [Geertz 1983]. La factibilidad de hacerlo estriba en aproximarnos comprensivamente a los marcos conceptuales desde los cuales los integrantes de las respectivas culturas conocen el mundo en que viven —el mundo propio y el mundo de la multiculturalidad real existente colonizada— y dan razón de él. Estos marcos conceptuales, según los cuales podemos distinguir

⁹ Remárquese que el interés no es una supuesta originalidad o la identidad de un sí-mismo, sino la alteridad, siempre interpelante; alteridad real y no exótica ni exotizada.

las específicas comprensiones sobre el ser, su ubicación y sus relaciones, incluyen conceptos, conocimientos, creencias, lenguaje, normas y valores [Gómez 2009].

Preguntarse por el significado de algo implica plantearse su propósito y su valor, de tal suerte que el propósito o fin que se le da a *algo* está estrechamente relacionado con el valor que se le otorga y dichos valores están vinculados al *marco conceptual* que comparten los miembros de una comunidad [Gómez 2009: 329, subrayado mío].

Para nuestro caso, la pretensión de lograr una aproximación al *yib'ank'inal* nos remite a comprenderle en su marco conceptual que, a su vez, es parte del marco cognitivo compartido por la comunidad cultural chuj, la cual le otorga su valor. En adición, lo hacemos con una plataforma ya explicitada: la interculturalidad crítica y posible. Ciertamente, la comunidad que comparte su entendimiento y sentido, confiriéndole valor no es homogénea, sino más bien amorfa y dispersa; no obstante, su solidez experiencial y argumentativa son de tal magnitud que en ella caben las múltiples luchas y las aspiraciones explícitas de parte de quienes anhelantes abrazamos tal noción-experiencia, en su propio *marco*, para darle posibilidad empírica al mundo donde, de por sí, caben muchos mundos.

“El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanezcan todos” (EZLN: 01 de enero de 1996). Esta frase-consigna fue expuesta para iniciar el año 1996 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, integrado en ese entonces básicamente por pueblos mayas en el estado de Chiapas, frase que expresa el significado de aquel “*algo*” —que es nuestro propósito— a saber: una vida de respeto y reciprocidades, de justicia y paz; es el planteamiento de una disposición predispuesta favorablemente para desestructurar, para generar actos/acciones que enfrenten y transformen las condiciones de injusticia, desprecio y desequilibrio entre comunidades culturales. Es así que este marco y las luchas mencionadas son, para nosotros, lo que le confiere un valor positivo adicional.

Hago explícito este posicionamiento desde la certeza, además, de que se trata de *algo factible de concebir*, como lo expusiera Gómez al preguntarse precisamente por ese *algo*, [Kuhn 2002]. Para nosotros tal *algo* es la interculturalidad crítica, a la cual, al preguntarnos por ella y al configurarla dentro de nuestros anhelos, la hacemos parte de nuestro marco conceptual, le otorgamos un valor y la fijamos como

un propósito; ello sin demérito del marco conceptual de cada cual dentro de su respectiva comunidad cultural; más bien como una adición, como ejercicio ya del diálogo intercultural y la apuesta por sí misma.

La interculturalidad, en este sentido, es expuesta como fruto positivo de un conflicto ontológico, que es una subversión y que afirma la posibilidad real de un mundo de múltiples mundos en igualdad, equidad y justicia, sin embargo, si se atiende a la experiencia, debemos anticipar objeciones, provenientes de la indisposición fundada en el supremacismo racista y el pensamiento colonial, así como en la desconfianza resultante del padecimiento de la discriminación.

No debe verse como una utopía ingenua e ilusoria ni como una romantización. La interculturalidad puede asumirse como una condición de esperanza utópica [Bloch 1977], un anhelo posible y deseable, que no contraviene el hecho, identificado, de que para el sistema la totalidad —de *espíritu universal*, en palabras de Adorno [1990]— pragmática, utilitaria, racionalista y básicamente nomológico-positivista que incluye al Estado-Narco-Corporación y su complicidad con una buena porción del aparato científico cooptado, el *otro* cultural es un sujeto negado, excluido de los ámbitos de toma de decisión o, en su caso, objeto a ser asistido por medio de políticas y programas.

Por ello es que nos colocamos en la perspectiva de la *negatividad*, de la dialéctica negativa, al considerar que “el otro” —en nuestro caso los pueblos indígenas— “ha sido negado en su humanidad por la totalidad occidental y cuyo reconocimiento implica el cuestionamiento del carácter colonizador de la Totalidad en su conjunto” [Bautista 2014: 24]. Ese *otro*, en esta perspectiva, es un ser desconocido, menospreciado, pauperizado, sinónimo de ignorante y en su ser colectivo vituperado. Es decir, el *otro* cultural, diferente que el sí mismo encumbrado como poderoso, como sujeto del Estado, es tan *extraño* que le provoca incomodidad y, al no desear “nuestra” interculturalidad, la niegan y la exponen como no posible.

Tampoco debe verse como algo gratuito y natural. Sometidos y sojuzgados, negados *per se* por este poder sistémico, con cinco siglos de conquista y colonización, los pueblos indígenas han sido sometidos (no obsta decir: en cierto sentido) a procesos de alienación y a condiciones de subsunción en dicha *totalidad* que se representa en el ser de la Nación; de manera tal que, cuando se exponen son calificados como lo divergente, disonante y negativo. Empero, las semillas de dignidad, resistencia, conciencia y rebeldía han irrumpido reiteradamente —superando tal calificación— exponiéndose precisamente como antagónicas a tal subsunción,

vedando tal negación de modo descolonizador. Las irrupciones constituyen conquistas y concatenaciones de vida, apreciadas y apreciables al forjar una verdadera historia a contrapelo. Esta última, planteada por Waller Benjamin, Sandoval [2013: 38] la expone de la siguiente manera:

La historia a contrapelo implica una labor constructiva del devenir histórico desde el tiempo actual, es un trabajo que toma momentos del pasado que significan ruptura y crea constelaciones que vinculen esos instantes de rebelión con instantes de rebelión que han irrumpido a lo largo del transcurso histórico.

Ésta ha sido la posición de los pueblos indígenas:

Los indígenas del planeta, organizados como grupos, pueblos o naciones, portadores de una cultura propia (aunque obviamente con diferentes grados y estilos de mestizaje), son el prototipo de la otredad que no ha podido ser destruida a lo largo de 500 años y que reaparece constantemente para recordar que el capitalismo se erige sobre la muerte, la guerra y el pillaje [Ceceña 2004: 307].

Así que, para el logro de la interculturalidad crítica y decolonial hay que pasar por el conflicto y por la superación intencionada de las dos predisposiciones. De manera tal que la concreción real de la planteada interculturalidad será factible toda vez que se trasciendan tales posiciones —al menos comenzando por la parte amedrentada, pero ya luchona, digna y resistente— y se haga una apuesta por expandir la negatividad: decir no al mundo de la alienación y de la homogeneidad y sí al diálogo constructivo, sí a ganar en solidaridades, en complicidades, en amistades y, sobre todo, en resarcimientos y repoblamientos.

Quintana [2009: 6] lo expresa de la siguiente manera:

De-colonizar se convierte, entonces, en un proyecto no sólo epistémico, sino fundamentalmente político que reconoce a los condenados como sujetos de transformación de su propia realidad, sin recetas impuestas desde fuera. De-colonizar implica, luego, restaurar la diferencia trans-ontológica, la irreductibilidad del cuerpo a cuerpo que funda toda relación humana y que no puede ser reducida sin violencia.

El tipo de interculturalidad crítica que planteamos afirmativamente es dignificante y transformadora, conlleva una importante crítica a la lógica sistémica —auto-afirmada ego-céntricamente como el sí-mismo totalitario; excluyente de la alteridad y con predisposición de una inclusión sometedora-alienante, la cual toma hegemonicamente de la exterioridad lo que le conviene a su enriquecimiento— [Dussel 1998]. Ello es factible en función de su deslinde y, sobre todo, superación, desde el aporte de quienes representan la *diferencia* radical y habitan horizontes de sentido que, reconociendo estar en coexistencia con el horizonte hegemónico [Escobar 2012] no aceptan quedar circunscritos ni subsumidos dentro de su ontología universal. “Los verdaderos movimientos son los que modifican el lugar de las personas en el mundo, cuando se rasgan los tejidos de la dominación, y no cuando está se reconstruye”, expresa de Sousa [2020: 138], retomando a Zibechi.

Para ubicar esta posición es conveniente advertir que el hecho de la diversidad cultural, hecho empírico e histórico, es sobre todo un hecho de dolor, segregación y conflictividad [Wieviorka 2001]. Este hecho de la multiculturalidad nos remite a reconocer que tal diversidad coexistente no implica una relación de igualdad y reciprocidades, sino que está establecida bajo una lógica jerárquica —colonial y fruto del pensamiento conquistador—, llevando consigo la contradicción propia de las interacciones entre *lo mismo* —como totalidad— y *lo diverso* —alteridad— [Levinas 2002], con amarres tangibles en lo normalizado y normativizado; concreciones del ejercicio de poder de los *victoriosos* autoafirmados como totalidad sancionadora de lo *deseable* [Benjamin 1999].

El mundo capitalista es el mundo de la competencia y del mercado pero, antes que nada, el de la objetivación y el poder. Es una arena de lucha permanente contra el otro que es vencido mediante la desposesión, material y subjetiva y mediante el enfrentamiento con sus saberes objetivados como si le fueran ajenos. El vencedor no sólo se convierte en propietario de las condiciones materiales para la reproducción de la vida sino que es quien le impone el sentido y quien determina su pertinencia [Ceceña 2004: 306].

Según este reconocimiento, la interculturalidad crítica decolonial debe elaborar una proclama en favor del poder-hacer [Holloway 2002] que supere esa diversidad cultural jerarquizada y excluyente, y ponga freno al despojo y a la apropiación de las múltiples capacidades —de creación, de trabajo— y de los múltiples recursos —territoriales, culturales, económicos, naturales. Nos referimos a los causes

que hagan factible y fecunda la potencia proveniente de las confluencias, concatenaciones o contactos con sentido ético correlativos a la diversidad de culturas, al reconocimiento de la alteridad cultural, a la conciencia de sí mismo como una alteridad u otredad cultural —descentrándose—, a la fuerza de las insubordinaciones —normalmente conflictiva— y a lógicas e intereses contra-hegemónicos. Tal concreción deviene como criterio ético, político y, a su vez, hermenéutico de la esperanza contenida en los conocimientos culturales de los pueblos [Limón 2010].

Sobre esta base, reiteramos que:

La interculturalidad es realizada cuando personas y grupos que, conviviendo entre sí, con concepciones diferentes de la vida, el ser, el mundo y las relaciones implicadas, mediante el diálogo, apuestan a aprender una de las otras, enriqueciéndose recíprocamente y realizando en complicidad el mundo de los múltiples mundos, como un proyecto común de vida [Limón 2013: 270].

Asíéntese, pues, que toda generalización, homogeneización o universalización cultural no tiene correspondencia alguna con la realidad y que la pulsión de vida y dignidad encontrará siempre formas de irrupción y reivindicación. Por lo tanto, deben encontrarse las formas de trabajar conjuntamente las diferencias, las desigualdades y las desconexiones para ubicarlas en el espacio concreto de lo convocado a ser distinguido y a ofrecer aportes éticos, *respetuosos* y dialógicos en favor de la interculturalidad y como reivindicación dialéctica de la alteridad.

Conocimientos otros respecto de “la realidad” y de realidades otras

Lo hasta ahora expuesto nos lleva a advertir que los conocimientos de la comunidad científico-académica hegemónica —sistémica— tienen los límites que corresponden al marco conceptual particular de la mismidad sistémica de espíritu universal, cuyo límite es puesto de manifiesto por los conocimientos otros. Dentro de esos conocimientos otros están los que corresponden a los pueblos originarios, concordantes con su especificidad memorístico-histórica, su territorialidad, por tanto, su particularidad cultural. Su identificación, más allá de ser sólo un asunto de reconocimiento a la diversidad epistémica —descalificada desde las arrogancias del método científico— es, sobre todo, evidencia de la diversidad ontológica —los mundos otros.

Para Maldonado-Torres [2007: 145]: “en el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la subalterización”. Profundizando en ello, nosotros afirmamos:

Los conocimientos culturales de los pueblos nos insertan en el terreno de una ontología política donde se encuentran en disputa diferentes arenas de lo real, es decir, sentidos de existencia y modos de vida particulares que articulan realidades distintas. No se trata únicamente de afirmar que existen diferentes maneras de conocer o interpretar un mismo “hecho natural”, que tiene una realidad en sí mismo, y del cual las ciencias “exactas” podrían darnos una descripción objetiva, sino de cuestionar esos hechos “objetivos”, “racionales” e “innegables” que los aparatos económico-científico-estatales dan por sentados como la base sólida sobre la cual se construyen las discusiones y los acuerdos [Borja *et al.* 2020: 119].

Este reconocimiento nos da pie para afirmar, junto con Haverkort, Millar, Shankar y Delgado [2013], la necesidad o conveniencia de la relación entre diferentes comunidades de conocimiento y la pertinencia del “diálogo intercientífico” —factible cuando se reconoce, de manera semejante, que no hay sólo una ciencia. Con esta comprensión contribuimos a menguar las arrogancias científicas y a favorecer el aprecio por toda otra forma de distinguir, nombrar, entender, explicar, comprender y relacionarse con el mundo, con lo existente y con la vida toda; en otras palabras: valoración por los conocimientos provenientes de *ciencias otras*, mayor amplitud de las comprensiones y mejores relaciones.

También es una apuesta que busca contribuir a una dignidad más vigorizada y proactiva de quienes se encuentran en los intersticios de dos horizontes culturales, para descolonizar el pensamiento y que puedan hacer contribuciones analíticas y comprensivas siguiendo sus propios marcos, consolidando argumentos de denuncias urgentes y de superación de toda negación y opresión. Así, recordamos lo que plantea Ceceña [2004: 312], en cuanto a que: “Tradición y realidad se combinan para ir construyendo la utopía de ‘un mundo en el que quepan muchos mundos’ como única manera de romper los cercos, como una modernidad posible y diferente”.¹⁰

¹⁰ Aunque nosotros nos pronunciamos, con Dussel, por una transmodernidad.

Sabedores de que los tratados de filosofía pura no son entendidos más que por quienes los hacen y los estudian a fondo, la pregunta es: ¿quiénes son el pueblo de este pensamiento?, ¿quiénes son su origen y destino? Con respecto a la sabiduría chuj mi experiencia es que ésta, cuando se la expone en clave chuj, es básicamente reservada para la gente chuj reflexiva y mística —debido al sentido religioso y teológico que le caracteriza—; no obstante, antes y más allá de ello, dejando a un lado los conocimientos doctos, dicha sabiduría es reflexionada por gente igualmente oprimida y discriminada, gente del pueblo, que vive y convive en igualdad de condiciones que la gente de su localidad y que tal sabiduría no sólo le da orientación al conocimiento chuj, el cual le pertenece a su pueblo, también está básicamente incrustada en él y por ello es que se verifica en su modo de vida, sin omitir que básicamente se requiere de un buen manejo de la lengua propia, base para su elaboración, para poder comprenderla y, aún más, debatirla.

Lo anterior resulta lógico si refrendamos que, en cuanto que conocimientos culturales con correspondencia en un mundo de vida, son quienes comparten tal cultura y mundo de vida quienes pueden entender tal sabiduría, mientras que quienes son ajenos lógicamente ni la conocen ni la comprenden. No obstante, mantenerse y arraigarse en esta posición sería contribuir a la inconmensurabilidad epistémica y/o entre culturas. No es ésta mi posición y más bien, sin dejar de reconocer lo previamente enunciado, quisiera proponer la posibilidad de que la aproximación a los respectivos conocimientos culturales y a su traducción decolonial [Limón *et al.* 2019] favorece que la sabiduría de los pueblos —en este caso, el chuj— pueda devenir en una luz cuya iridiscencia es de alcance universal. Con esto estoy afirmando que el acto de exterioridad o de alteridad y, por lo tanto, de intersubjetividad —como requisitos para la interculturalidad crítica— se confirma en la posibilidad de su interés y transita por la traducción y la eventual comprensión de las enunciaciones. Tal posibilidad corresponde a un reto de enorme envergadura y de gran dificultad que, para ser conseguido, ha de basarse en una intencionalidad militante ya de tal interculturalidad.

Luego entonces, ¿cómo comprender una realidad otra vivida por otros, en este caso el mundo de vida entendido y asumido a la chuj? Para tal comprensión es necesario un desplazamiento epistémico, una disposición favorable de encuentro-relación-comprensión del otro y hacerlo con un otro muy particular y concreto; se requiere aceptar el necesario desquebrajamiento de las comprensiones anquilosadas de la *realidad* propia —muchas veces impuesta, poco o nada

deconstruida, poco analizada, que con cierta frecuencia llega a tener terribles contradicciones con consecuencias funestas— y seguir la ruta de la deconstrucción [Derrida 1985]. Es, pues, menester ir en busca de una ampliación de nuestro respectivo horizonte, con la intención de que sea más incluyente, que reconozca y elogie las virtudes y riquezas de la diversidad.

En nuestros países latinoamericanos, particularmente en México, somos descendientes de pueblos originarios pero los desconocemos, los rechazamos, no reparamos en ello o hasta hay quienes lo lamentan. Toda esta ignominia es producto de la colonialidad [Quijano 2014]. No obstante, aunque no seamos conscientes de ello, hay mucha herencia social y cultural, en todo nuestro entorno, que nos viene de antaño y de dichos pueblos. Piénsese en los nombres de los lugares, en nuestros alimentos y plantas curativas, en las recetas que preferimos, en nuestros relatos y cuentos, nuestro calendario festivo, por sólo referir a algunos ejemplos; cómo acudimos a explicaciones de nuestros malestares y padecimientos, cómo los atendemos antes y más allá de las indicaciones medicamentalizadas. Si no ha habido una franca alienación y subordinación a dichas formas medicamentalizadas, entonces reconoceremos lo cotidiano y trascendental de la herencia cultural que orienta nuestra toma de decisiones. Todo eso no es poco ni vana cosa, sino al contrario, es trascendental en términos de comprensión de la vida, ritmos para vivirla, relación con el mundo —espacio y tiempo— y retroalimentación de su sentido.

Pero es un hecho que, fruto de múltiples lógicas de poder, de colonialidad, de hegemonías, imposiciones históricas y procesos memorísticos, somos una contradicción; lo peor —y que me interesa remarcar— es cuando tal contradicción implica un lamento, “¡Ay, mis hijos!”, el lamento por excelencia que anticipa los lamentos de las muy diversas generaciones afectadas por los dolores del resquebrajamiento de los sentidos de la vida. Traigamos, para hacer presentes, los lamentos, por ejemplo, de la gente y los pueblos de Xochimilco en la gran urbe de la Ciudad de México padeciendo la merma de su población en su territorio, la tergiversación de sus hábitos y la imposibilidad de sus tradiciones y costumbres, la asfixia cultural, la casi extinción de *su axolotl*. Piénsese en el lamento del pueblo wirrárika por la afectación a sus cerros sagrados y los impedimentos a la realización de sus ceremonias de fe, espirituales y religiosas. Conectemos nuestro corazón con las tres personas hablantes del kiliwa en las tierras de la Ensenada de Baja California y su lamento por saberse sin herederos de su lengua. Lamentos y más lamentos. ¿Y todo eso por qué? Porque debido a inercias de despojo y usurpación, diná-

micas mercantilizantes y predominio de una racionalidad racionalista, utilitaria y sistémica que imperan en el contexto, ponen en verdadero jaque a los múltiples elementos necesitados de ser renovados para nutrir de sentido la existencia de un modo particular, dejando de ser factibles, ¡a no ser que! se fortalezca la resistencia y solidaridad, se vigoricen los conocimientos culturales, se amplifiquen acciones determinadas y radicales. Todo esto, ¡en el mundo propio de vida!, para no terminar solo como piezas museísticas.

Retomando, entonces, la idea de la intersubjetividad, ésta se ha convertido en una herramienta útil para llevar a cabo investigaciones con fuerte énfasis ontológico con intenciones decoloniales, desplazando al objeto tradicional de estudio que se centraba en el extrañamiento: el primitivo, el nativo y la tribu, para privilegiar el encuentro, el diálogo y la solidaridad que centra su atención en los sujetos [Fabian 2014] y buscar la manera de deconstruir la colonialidad.

Para lograr esta forma de quehacer académico, social y político es fundamental reconocer el modo cómo cada pueblo articula sus conocimientos según su propia constelación de existencia, en relación con su territorio, con su memoria y con su esperanza [Limón 2010], junto con sus recursos lingüísticos.

Como lo expresa el lingüista nasa, Huber Castro:

Si no hay identidad no hay cultura, si no hay cultura no hay memoria, si no hay memoria no hay lengua, y es nuestra lengua *nasayune* la que interrelaciona y hace que todos los espacios que contiene la sociedad dentro de su vida y su territorio, se complementen. Por eso si se pierde la lengua, su pensamiento va a estar dirigido a otras actividades y querer, porque no va a tener los conceptos que tenía cuando existía su lengua; la historia va a ser narrada por otros, como si nunca hubieran existido los indios, y la cultura ya no tendría la originalidad como pueblo [Velasco 2017: 88].

Groark [2013] señala cuatro referentes que, en una lengua o en una cultura, establecen el espacio de la intersubjetividad: el rango y los contornos del espacio en los que se suscitan los procesos interpersonales, las específicas y particulares formas de entendimiento sobre *el sujeto*, los supuestos ontológicos de la diversidad de seres participantes en las múltiples interacciones intersubjetivas y, finalmente, las cualidades de las diversas formas de relación intersubjetiva que han sido y son parte de las experiencias de la gente. Territorialidad, conocimientos sobre la subjetividad, diversidad de subjetividades en las interacciones y cualidades vivenciadas

de las distintas relaciones posibles constituyen el amplísimo ámbito de comprensión de la intersubjetividad culturalmente comprendida y asumida.

Escobar [2014], a este respecto, propone llamar a los aspectos de carácter vital la “dimensión ontológica” y nos orienta a distinguir y reparar en que muchos de los movimientos étnicos-territoriales hacen referencia a tal dimensión:

La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnicos-territoriales involucran resistencia, oposición, defensa, y afirmación, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como ontológica (...). Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas pueden ser vistas como adelantando luchas ontológicas [Escobar 2014: 76].

Blaser establece la posibilidad del campo de la ontología política, que “toma como punto de partida la existencia de múltiples mundos que, aunque entrecruzados, no pueden ser completamente reducidos los unos a los otros” [Escobar 2015: 97]. Con base en la cita anterior, las “ontologías relacionales”, plantadas ya por Blaser [2010; 2013] y reflexionadas por De la Cadena [2010] y Escobar [2015], cuestionan profundamente esa máxima occidental-racional-moderna que afirma —pronunciándose políticamente por— una sola realidad objetiva. Como ya señalamos y con esto concluimos, dicho planteamiento concuerda con nuestro marco de entendimiento de los conocimientos culturales que, fundados en principios relacionales, afirman la alteridad toda y relacionan todo con todo cuanto hay —conocido e identificado o no—, reconocen sentido y significado en todo, buscan apreciar y no capturar.

Así, con el conjunto de estos tópicos y estas orientaciones podemos disponer favorablemente por una comprensión que contribuya al diálogo intercultural e interepistémico con la alteridad chuj —como dialéctica negatividad— que no resulte en menoscabo de las virtudes de su particularidad ontológica y que reivindique sus resistencias y las defensas de su vida, siempre vida culturizada.

**Adentrándonos al *yib'anbk'inal*, el mundo de vida chuj, vivido a la chuj.
Un mundo de vida vituperado**

Al igual que otros pueblos del mundo y mayas en particular, los chuj poseen un territorio transfronterizo binacional —en este caso: Guatemala y México. Veamos lo que sabe *num Matal*.

En ese tiempo de antes, mi abuelo me contaba que, a la sombra de un gran peñasco, se reunieron nuestros abuelos-abuelas [de muy antes] para dialogar dónde se trabajaría, dónde sembraríamos, dónde crecería nuestra familia, cuántas familias se irían a distintas tierras... Entonces comenzaron los rezadores a rezar. En ese momento empezaron a reunirse muchas pequeñas piedras, se hicieron muchos montones de piedra. ¡Cuántos montones de piedras se juntaron! Así fueron el número de familias que se formaron. Hay quienes fueron a San Mateo [Ixtatán, Guatemala], hay quienes se fueron a las tierras de Comitán [México], las familias se distribuyeron en distintas tierras. (Relato memorístico chuj, expresado por *num Matal*, anciana Magdalena Hernández, de la localidad Nuevo Porvenir, noviembre 2017); traducido y presentado por Cristóbal Pérez Tadeo [2019: 47-48].

Las circunstancias en uno y otro de los países para las familias y comunidades son muy disímiles. A diferencia de la porción chuj en Guatemala que no se enfrenta a la episteme de la “guatemalticidad”, la población chuj mexicana sí se topa constantemente con una episteme de “mexicanidad”, construida para ser impuesta¹¹ en función de intereses de grupos de poder, que resulta exponerse como antitética con su ontología del *yib'anbk'inal*. No obstante, de uno u otro lados de la frontera, la dimensión ontológica es compartida; en ambos casos se le *respet*a a cada día y se actúa con condescendencia ante las enfermedades que son *justicia*.

¿Qué significa poder hablar con el *día hoy* y por qué hacerlo?, ¿es capaz una enfermedad de hacer justicia? Como estas preguntas, decenas y hasta cientos de cuestionamientos pueden ser elaborados con asombro dado que su campo de posibilidad y de sentido provienen de “una realidad muy otra” —como es la expresión regional—. Así es la ontología chuj, con su correspondiente modo de

¹¹ Hecho generalizado y fuertemente impuesto por las políticas indigenistas desde el “sueño” de Alfonso Caso de que dejaría de haber indios y todos serían (seríamos) MEXICANOS. Esta política de mexicanización se incrementa en las regiones fronterizas y aun mayormente con los pueblos originarios cuyos territorios son transfronterizos.

entendimiento y relación, misma que resulta atípica en el contexto de una cultura occidentalizada-racionalista-objetivista. Ofrezco una muy breve disertación.

Hablar con el *día hoy*. Comencemos por preguntarnos, ¿con quién hablamos? La respuesta es lógica: con quien posea las cualidades que permitan devenir interlocutor legítimo y válido; en otras palabras, conversamos con quien es posible y vale la pena hacerlo. En el mundo de vida chuj negarse a hablar y dialogar es un gesto de irrespeto, de arrogancia y de ceguera —que es más bien dureza de corazón y extravío. Dado que todo *ser* (*winb*) es interlocutor legítimo y válido, luego entonces con todo ser existente es necesario y *vale la pena* conversar, ya que ésta es la forma de alimentar la vida, de nutrir la coexistencia, quiere decir, la existencia de esa otredad y la de sí. No hacerlo sería no sólo desnutrirse, sino vaciarse. Por eso desde el *Pop hu'um* (*Popol Wub*, dicho en chuj) los creadores y fundadores se propusieron —y ensayaron— crear a quien les sustentaría. Y así fue como crearon a los hombres de piedra y luego a los de palo que no les sustentaron, hasta que finalmente hicieron a las personas de maíz, pues sustentarlos es comunicarse con ellos. En el *tz'olk'è'u* (*b'isumk'è'u*), la cuenta calendárica maya-chuj, cada día tiene un *Ora*, son 20 que caben en lo que es un surco (*tz'ol*), como los que conforman cada milpa, que cíclicamente se suceden tras de sí por 13 veces o energía.¹² Éstos son entendidos desde las traducciones típicas y descontextualizantes como “cargadores” y son los seres responsables o autoridades encargadas de cada día en la sucesión infinita de días. Cada uno tiene atributos especiales y sólo cuatro de ellos son “alcaldes” o “autoridades”, a quienes corresponde el encargo no sólo de uno de los 20 días, sino también el del año en curso. Así es que el *día hoy* no es vacío sino es la subjetividad presente en dicha sucesión infinita de los días y las noches¹³ y, por lo tanto, cada día es ser subjetivo, alguien con quien hablar.

Para el segundo de los ejemplos debemos comenzar con dejar establecido lo recientemente expresado: que todo lo existente tiene su propia cualidad, su propia vida, su propio ser. Nada es de balde, nada es la vacuidad, nada es inerte, nada está por estar y nada puede ser evadido, menospreciado, descalificado o irrespetado. Una enfermedad *es*. Hay diferentes enfermedades, así como calores, vientos o aguas diferentes y diferenciadas. Hay calores que revitalizan y otros que matan. Hay vientos que refrescan mientras otros desbastan. Hay aguas que nos mantie-

¹² Al completarse los 52 años se vuelve al mismo *Ora* con la misma energía (una de las 13).

¹³ Si profundizamos veremos que se va desdoblado, pues existen *winb k'è'u* y *winb akwal* (el sujeto de la claridad del día y el sujeto de la oscuridad-de la noche).

nen vivos en cuanto que otras arrasan. ¿Por qué? ¡Porque de por sí así es! Efectivamente en chuj se respondería de esta manera: *icha chi*, “así es”. Bueno, pero ¿a qué se refiere ese: *icha chi*? Pues que el calor, el agua, el viento, como también la madre tierra *son*, y respecto a que *son*, tienen su respectivo modo, sus cualidades, su vida. Si la justicia es dar-recibir lo que corresponde o lo que se merece, entonces no es difícil pensar en que dichas entidades-seres cuya fuerza trasciende al ser humano, según su modo y su cualidad “den justicia”. ¿Quién da la justicia o hace justicia?, ¿el juez? Sí, pero parcialmente. No sólo la persona juez da justicia, puesto que tal persona es sólo operadora de un sistema de justicia que le trasciende; así que quien hace justicia en su papel de juez es quien opera o ejecuta algo que tiene origen en la actitud y corresponde al comportamiento de quien es juzgado. Es todo un entrelazo. No se trata de hechos o actos voluntariosos. Así es que se puede entender como completamente real que una enfermedad haga justicia. Tal está siendo el caso del Covid-19. Cuando se da la presencia de *winh justicia*,¹⁴ la proclividad —sustentada en la memoria y en los valores chujes, es para *arreglar chukal kexanil*, para tratar de reconciliarse, de reequilibrarse comenzando con el sincerarse. Así como hay entre las personas quienes son jueces, entre los *oras* hay “alcaldes” y entre las enfermedades hay “justicias”. Todo en lógica de diálogo, de presencia que advierte (*ab'ix*),¹⁵ que favorece nuestra conversión, que lo que más *desea* es el equilibrio (*junk'olal*), puesto que lo justo (*junlajanbnbej*) en chuj es emparejamiento y por lo general nos desemparejamos, por nuestro egoísmo, por los desaciertos, etcétera. La cuestión, de alguna manera es la concienciación, la claridad de vivir haciéndolo de un modo adecuado y por eso es que se dice: “*Pitzanon t'a yib'ank'inal, skil kok'inal*” (¡Estamos aquí y bien vivos, frente a la vida!).

Son tantas y tantas cuestiones, pero basten tan sólo estos aspectos, hasta ahora explicitados con el propósito de dos ejemplos, para adentrarnos y darnos cuenta de la profundidad de la realidad de y en el *yib'ank'inal* chuj. Pero, ¿qué es eso de *yib'ank'inal* chuj? Decir *yib'ank'inal chuj* es hacer referencia a uno entre el conjunto completo de *masanil yib'ank'inal*, la totalidad incontable de mundos de vida, presupuestos desde el pensamiento chuj como un reconocimiento a la

¹⁴ *Winh justicia* es la forma de nombrar a las enfermedades que son justicia y demandan un trato remarcadamente respetuoso.

¹⁵ El *ab'ix* es un mecanismo de la naturaleza para decirnos, anticiparnos, advertirnos y que nos sacudamos nuestra ceguera o el adormecimiento. Esta misma práctica la realiza quien sueña algo respecto de otra persona, va y le cuenta. Concluye diciendo: “*Yujibo tzulb'al t'ayach*” (por eso te lo digo), que es como decir: “estás avisado”, que te advierte, que te anticipa.

diversidad cultural, diversidad de mundos y territorialidades, claramente aceptada y comprendida como realidad, como hecho ontológico. Así que el suyo es sólo eso: el suyo, el propio, el construido por generaciones en su concreto territorio, el conocido como para ser vivido en cotidianidad, para hacer la vida en las posibilidades que da la vida, con sentido, en colectividad; el que conviene ser vivido conforme a lo aprendido, el que se busca seguir conociendo respetuosamente. Pero hay el resto, todos los demás con los que el resto de pueblos y culturas viven su vida en concordancia con sus aprendizajes, sus memorias, su experiencia colectiva, en pocas palabras: con su conocimiento, en su territorio y tiempo de vida. Desde la comprensión y el sistema axiológico chuj, cada pueblo ha de saber vivir su propio *yib'anbk'inal* y hacerlo de una manera respetuosa y responsable. Entonces, entiéndase: hacer apología por el *yib'anbk'inal* chuj desde los chuj es insurreccional, lo que no debe confundirse en ningún momento con esencializarlo, pues de esta manera se le estaría negando y arrancando su dimensión política.

¿Cuántas preguntas se pueden elaborar para distinguir mundos y horizontes de existencia pleróricos de sentido cuando desde otros horizontes no son comprendidos y la mayoría desconocidos e, incluso, ignorados? Desde luego que una infinidad; pero, entonces, ¿cómo plantearse las inquietudes propias del querer conocer lo desconocido? No es posible tener tino sino se hace con el corazón abierto, con admiración,¹⁶ con disposición empática; no es posible si se hace circunscribiendo las respuestas a nuestro propio, limitado y diferente sentido de la existencia. Es necesario tener claridad del pluralismo ontológico y aceptar que, aunque nos “quebrems la cabeza”, sólo podrá darse la comprensión si se antepone el corazón y el espíritu a la razón. De alguna manera, se trata de aceptar que en el fondo de cada comprensión, es decir, del reconocimiento al sentido de la existencia contenida y manifiesta en todo, se juega la vida. Así, entonces, podemos comprender el sentido de la defensa de los territorios, el amor a la madre tierra, la lucha a muerte por la vida; el hecho de la coexistencia en tiempo y espacio de la mayor biodiversidad en los territorios de las culturas ancestrales, la ternura en la sabiduría de las parteras para la realización de su labor, la disposición dialógica y espiritual de quienes por su oración propician sanación. Todas son cuestiones vitales; cada una de ellas remite a cuestiones ontológicas, con lo que podemos

¹⁶ Una de las definiciones de admirar, según la RAE es: “Ver, contemplar o considerar con estima o agrado especiales a alguien o algo que llaman la atención por cualidades juzgadas como extraordinarias”.

entender que la ontología es la comprensión de la vida, el reconocimiento a las cualidades de lo existente y su particular naturaleza; la ontología ha de ser compli- cidad con la vida y no estrategia mañosa para su sometimiento.

Con base en lo anterior y luego de esta sucinta exposición de ideas, podemos vislumbrar el *yib'anbk'inal chuj*; y, una vez logrado, estamos en posibilidad de exponer cuatro aspectos que considero son *yich*, fundamentos vertebradores de la ontología chuj: 1) *emnakil* (respeto-amante) como pilar del conjunto de criterios axiológicos o pautas para el vivir-con (con-vivir); 2) la vida en el espacio en el cual y desde el cual se es (*Lum k'inal*, la territorialidad); 3) la vida aprehendida como experiencia que hermana (*kona'amb'ilkoti*, la memoria); y, 4) el conocimiento cultural (*jelanil*) como forma avispada del existir y para el existir con sentido y como pueblo. Ubicándonos entre tales esquineros (*yich*) o puntos cardinales estaremos en cierta posibilidad de comprender y distinguir las relaciones que establece la gente del pueblo chuj entre todos los *seres*, con la naturaleza y con lo trascendente.

Primer orientador. Las relaciones. *Emnakil*: el respeto-amante

Emnakil (que hemos traducido como respeto-amante por la reciprocidad cons- tructiva que le caracteriza) es la plena potencia de la intersubjetividad, es el funda- mento ético por excelencia en el *yib'anbk'inal chuj*, porque debe a que es la imagen más franca, elocuente e ineludible de lo (co)existente en articulación y dinamismo [Limón 2010]. El acto de *emnakil* es el momento de la transparencia y de la dispo- sición humilde a tocar con aprecio (*kolwal*) y dejarse tocar —cada toque o contac- to con su respectiva cualidad. *Emnakil* es la no soledad, el no solipsismo; es la vida como coexistencia, pero vida intencionada. En sentido chuj se habla de *say hailoj k'inal* (buscar la vida), lo cual es posible solamente por medio del encuentro con la otredad, que no sólo es necesaria sino necesitada, así como deseada y deseante. *Emnakil* es aprecio por y disposición ante lo sublime, apertura total ante la gracia (*kolwal*); es precedente a todo convenio y sustancia de toda veracidad. *Emnakil* es convivencia, disposición dialo- gal, complicidad para la realización de sueños diu- rnos y anhelos —que marcan y evidencia el sentido de la existencia—; respuesta mancomunada a toda interpelación.

El criterio básico, como modo chuj de y para vivir la vida es el *respeto* (*emnakil*, *chamk'olal*); es la *forma* de afirmar, de defender y de proclamar la vida. Ésta es la palabra

clave, el criterio fundamental y principio ético por excelencia, articulador y vigorizante de todas las relaciones [Limón 2010: 52-53].

“Respetar es lograr la vida”, se me aclaró una primera vez —que bien recuerdo— y se me ha remarcado enfáticamente. Al ser la vida el fundamento hermenéutico *emmakil* es, dialécticamente, el criterio básico para el vivir.

La vida es considerada el *don* por excelencia (con todas sus potencialidades y en función de los vínculos que contiene e implica); así, la expresión “si se respeta *se gana la vida*” puede ser comprendida como merecimiento y como expansión del *don* o de la fuerza espiritual que se posee, cuyo sentido es pautado por las relaciones de alteridad. Al *don* se le entiende como algo que es recibido y que confiere una cualidad característica a cada ser. De esta comprensión se desprende que al ser respetuoso se potencia y se realiza ese *don* proyectándose, y por eso se dice que el que es respetuoso *tiene larga vida* o que *va a tener buena vida*; o se afirma que cuando se sabe respetar se reciben bendiciones y consejos con los cuales se podrá *alargar la vida* [Limón 2010: 55].

Lo antagónico a *buscar la vida* es llevar consigo la muerte; quien no respeta lleva consigo muerte, lo que es *maldición* para sí y para todo lo creado. “En el debate entre la muerte y la vida, el *respeto* o el *irrespeto*, se establece la definición de la posición como proyección, pues la vida y la muerte son movimiento y se proyectan” [Limón 2010: 56]. Cuando hay *junk’olal* (armonía) la muerte nutre la vida.

Irrespetar es una verdadera afrenta ontológica, no sólo un asunto ético ni mucho menos sólo moral. En una cierta cotidianidad moderna, occidental, eurocentrada y racionalista podría quedar acotada a un problema moral. Digo *cierta cotidianidad*, puesto que aún bajo tal perspectiva, si vamos a su radicalidad, tras reconocer la integralidad de todos los derechos humanos el irrespeto, por ejemplo, a los derechos de los pueblos, es señalado como afectación a la vida toda, no sólo a la vida de los pueblos que, incluso, llega a devenir en muerte de personas y hasta genocidio. Así que podemos advertir que la tensión dialéctica respeto-irrespeto, aun en el pensamiento moderno, tiene alcances vitales y letales, de afectación o negación a la vida misma, sea de una persona o la de un pueblo con su cultura propia. Esto es mucho más fuerte, profundo y cotidiano en el conocimiento chuj.

Course hace una afirmación que es relevante para nosotros: “Para compartir una perspectiva y cohabitar un nivel ontológico es necesario compartir el mismo

tipo de cuerpo” [Course 2013: 310]. *Emmakil* pone de manifiesto este hecho: se cohabita en un mismo grado ontológico con el día y con la enfermedad, lo que significa poseer una corporeidad semejante, requerida y demandante del trato —el toque— del respeto-amante. Pero, atención, el conflicto ontológico debe repararse en dos aspectos del pensamiento-conocimiento relativo al *emmakil*: primero la dimensión empírico, pragmática y sociológica de que sus hacedores han sido víctimas de la violencia, del desprecio, la discriminación, el despojo y la terrible pobreza. Quienes han sufrido toda clase de irrespeto encumbran al respeto-amante como el supremo valor.

El otro aspecto es su correspondencia y correlato con toda una teología y una filosofía que se desprende del mismo hecho de ser víctimas del irrespeto-destructor padecido —como pueblo— proveniente del sistema contextual, que renueva intencionadamente la conquista y la colonización. Ante el egoísmo individualista explotador, sus hacedores le contrarían refrendando y consolidando un pensamiento de relacionalidad responsable, constructora de una armonía gozosa: ante el irrespeto y la colonizante cosificación, el respeto-amante; ante el egoísmo individualista explotador, se sustenta un pensamiento de la relacionalidad responsable y constructora de una armonía gozosa; ante la muerte, vida.

Desglosémoslo un poco. En una ocasión, ya habiendo detectado lo medular de *emmakil* en la cultura chuj, le pregunté a Lena, joven de un bilingüismo encomiable, de 20 años en ese entonces, qué entendía ella por *respeto*, pidiéndole que me ayudara a entenderlo. Me dio una tremenda cátedra con una respuesta en castellano, tan concisa como elocuente y de contenido puramente chuj: “Valorar al otro, querer al otro como me quiero a mí misma, ponerse en el lugar del otro y no querer hacerle un daño”.

Me puse a meditar y a analizar esta corta pero muy rica expresión. Detecté lo siguiente, a lo que luego pude hacerle una exégesis desde algunos elementos culturales chujes:

- De inmediato emergió la alteridad [el otro] como referente (en su más amplia acepción), conferida de valor, merecedora del mismo cariño que se profesa y se concede cada cual.
- Enseguida un criterio de atención empática.
- Finalmente: la negación, cancelación o alejamiento de cualquier deseo que afectase o dañase a tal alteridad.

Se trata de una definición que expone la ontología y la epistemología chujes, la coexistencia de pares diádicos y dialécticos: el otro y el sí mismo, convicción y deseo, cariño y daño. Estos tres nos ayudan a comprender la vida chuj. Es una definición que se va desdoblado, siguiendo las reglas del juego lingüístico chuj y, de esta manera, va completando el sentido y la comprensión de lo que se anuncia.

- “Valorar al otro”, así comenzó Lenita. Es el principio vital por excelencia. La alteridad es lo primero que se aprecia y que es el referente del existir de quien enuncia; es la convicción por el valor del *otro*.
- “Querer al otro como me quiero a mí misma”. Es el criterio relacional, el otro y el sí mismo requeridos de atención y cariño.
- “Ponerse en el lugar del otro”. Es un criterio de disponibilidad, de traslado y de flexibilidad que requiere reconocer el *lugar del otro*, con sus *dones* —los cuales ejecuta y debe ejecutar, aunque sean calificados de *malignos*—, su historia y sus circunstancias.
- “Y no querer hacerle un daño”. Es un criterio de contención, de reconocimiento a las voluntades, sentimientos y deseos que afectan pero que pueden ser contenidos.

El “respeto”, en palabras de Lena como valoración al otro, convoca a distinguir su característica y su cualidad, donde lo que está en juego es el reconocimiento y la realización de los *dones* de cada cual en favor del equilibrio y la vida de la comunidad total. La persona o cualquier *ser* que frente a *otro* le interpela, pone en cuestión tanto su propio *don* (de *si*) como el del *otro*. Es tan fundamental que, en caso de no recibir el trato de *respeto*, la persona, normalmente anciana cuya voz por su fuerza e impacto queda marcada y con reverberaciones, va a decir: “*Hato t’a junxo k’inál, olhink’anab’ajej*”, lo cual es una sentencia que remite a “la otra vida”, posterior a la muerte, hasta donde se mantendrá imborrable ese irrespeto esperando a ser resarcido. Tal actitud le traerá consecuencias negativas en su vida por su irrespeto.

La actitud opuesta al *respeto* es *chukal k’exanil* (la “malcriadez”, en expresión chuj), la desestima, que se pone de manifiesto cuando, con actitudes egocentras —ciegas ante la presencia de otro—, se incurre en actitudes como el escándalo, el desprecio y, en su expresión más enfática, la “alzadez”.¹⁷ La persona “alzada” es

¹⁷ En el *Pap Hu’um* está señalada la actuación de los dioses para atajar el enorgullecimiento y la soberbia: “porque no deben envanecerse por el poder ni la riqueza” [PV 1-5: 34].

quien hace caso omiso —por comisión u omisión— de la presencia del *otro* con su dignidad, no considera la diferencia y no distingue la cualidad de la otra persona ni le confiere importancia a su *don*.

Eso ya es como tratar de hacernos daños a nosotros —dice ahora, Lena respecto de la alzadez. Pues sí. Pues si no lo respeto, si no quiero a esa persona y yo me siento mucho más alzada, pues a mí nadie me va a respetar. ¿Quién se va a preocupar por mí? Pues tal vez me hacen a un lado; o pues [pueden decir]: “es alzado, mejor no lo tomamos en cuenta”. Porque si yo respeto a la persona, me va a respetar a mí, y si yo trato de querer a las demás personas, también puedo ser querida por la otra persona o por muchas personas.

El “alzado” es quien se da más importancia a sí mismo, el soberbio, el orgulloso, el engreído, el vanidoso, el arrogante, el altanero, el autosuficiente sin estima hacia la alteridad. Estas personas no realizan el *emnakil* y con ello están rompiendo lo máspreciado y buscado: el *junk'olal* (la gozosa armonía). Quienes no respetan, no distinguen y no corresponden a la particular dignidad y al don de cada cual que, reiterando, refiere a una cualidad innata de las personas, muy destacada y reconocida en algunas en particular, por ser de utilidad pública, como el ser un curador; no obstante, cada quien es cada cual, con su respectivo don. Estas personas irrespetuosas desvaloran la sabiduría y las experiencias del resto de personas, ponderándose más a sí mismas, a su propia y limitada experiencia y a su “inteligencia” —que poco o nada tienen que ver con la vida—, por sobre el resto de *seres*.

Laura Enif Martínez [2017: 28-29] registró un par de expresiones de don Xun y don Gaspar, dos personas con quienes conversó arduamente, referidas a este pilar axiológico —valor fundamental.

- Respetaba mucho la gente todo lo que hay, pué. Todo lo que tienen en sus alrededores lo respetaban.
- Es que en la vida de la cultura todo tiene alma, el agua, el aire, el maíz, la tierra [todo pues!] [...] “la cultura no nos ordena hacer cosas malas; en la misma cultura dice que hay que respetar, que hay que hacer caso a un anciano; por ejemplo, que hay que respetar y también a la naturaleza, que no perjudiquemos.

Por su parte Yakin [Pérez García: 2021: 47-48], joven chuj cuya tesis de licenciatura fue sobre *Lo sagrado de la Santa Tierra*, elaboró una expresión muy sintética, llena de contenido del conocimiento de su propia cultura, que permite asociar con mucha nitidez a *emnakil* con lo *sagrado*.

- [...] es a través de él [de emnakil, del respeto] que se reconoce el carácter sagrado de todo y gracias a eso los abuelos-abuelas han podido sostenerse y sobrevivir.

Con lo expuesto hasta ahora ya se puede distinguir que el mundo de la vida a la chuj (*yib'ank'inal*) está sostenido gracias a la práctica de *emnakil*. Bajo este entendido e intentando poner en alto esta luz chuj para que ilumine más ampliamente, me voy preguntando: ¿no es acaso la *alzadez* —la actitud antagónica al *emnakil*— lo que está provocando la insostenibilidad del mundo sometido al sistema vigente?, ¿no conviene pensar que esta manera de *respetar-amantemente* sea conveniente para *masanil yib'ank'inal* (para todos los mundos de vida), para la vida toda sobre el globo terráqueo?

El “respeto” es algo que tiene que ver con todo, pero histórica y culturalmente tiene concreciones enfáticas, como con el maíz —múltiples cuentos y anécdotas contienen el mensaje de que: “Tenemos que respetar al maíz y no debemos de tirarlo, desperdiciarlo o dejarlo en cualquier”—; pero a lo que más se remiten es al trato dado a las personas mayores, incrementado al reconocerlas como personas con autoridad frente a la comunidad. Su autoridad es dada precisamente por su experticia de lo que *emnakil* es y lo que lo contraviene; de manera tal que su presencia-palabra toma resonancia enfática como orientadora de vida y como buscadora del *junk'olal* anhelado, pero constantemente afectado. Las condiciones del tiempo presente —capitalismo, mercantilismo, estatismo, de aprendizaje escolarizado, entre más factores entronizados— han provocado una merma muy sensible del respeto a las personas mayores y a su autoridad —al grado de su desdibujamiento total en muchos momentos y lugares. Las “autoridades” —legitimadas municipalmente—, las personas que salen a estudiar, quienes migran, quienes ganan más dinero, pertenecientes a las jóvenes generaciones, van adquiriendo actitudes de *alzadez* y se van arrogando posiciones de autoridad que merman la de las personas ancianas.

Manyari López Bracamonte¹⁸ [2018: 74-75] seleccionó también una cita muy clara que sintetiza los tiempos de angustia presente y el anhelo del tiempo pasado: “Se practicaba una cultura de respeto a nuestra identidad como pueblo maya; la gente lo veía a la tierra como una madre a quien la respetaba”. Expresado de esta manera comunica no un período concluido y alejado, sino un reclamo ante la constatación de que hay quienes no *practican el respeto*.

La misma López Bracamonte, refiriéndose a las tensiones que provoca la merma en las actitudes *respetuosas*, transcribió otro fragmento de una entrevista con un hombre de 50 años:

Eso es cierto y eso vale mucho [el respeto y el agradecimiento a la Madre Tierra] de que vamos a respetar a la Santa Madre Tierra o a la naturaleza, a todo los... digamos: sobrenaturales o que siempre han estado con lo que es el conocimiento de nuestros antepasados, los veinte nahuales y todo eso. Aunque algunos dicen todavía que no es así, que no se puede hacer, sobre todo porque eso dicen los dirigentes de algunas iglesias, pero la gente lo está haciendo ocultamente; no es que lo vayan a hacer en frente de la gente, escondido lo hacen, pero sí lo hacen. Y ahora muchos dicen que eso vale mucho [López 2018: 77-78].

Esta expresión de una persona que vive en Guatemala encontró pleno refuerzo en una entrevista que la propia López Bracamonte hizo en la aldea de él, la cual es muy elocuente y marca una diferencia sensible con lo que se vive en México, donde apenas comienzan a vislumbrarse ciertas disposiciones afines a esta expresión:

Pero ya después en varios análisis que hemos hecho, entonces ahí se puede ver que la cultura no nos ordena a hacer cosas malas y la misma cultura dice que hay que respetar, que hay que hacerle caso a un anciano, por ejemplo, al mayor de edad. Entonces eso es el respeto y eso nos ayuda a estar mejor, a tomar mejores decisiones para la comunidad. También a la naturaleza que no la perjudiquemos; eso es lo que hemos entendido que nos dice la cultura de nuestros abuelos, y eso ahora decimos que es importante hacer más fuerte, porque nos ayuda a entender otras cosas que ayudan a estar mejor, a perdurar, así como ellos perduraron.

¹⁸ Psicóloga de profesión, realizó su tesis doctoral sobre la resiliencia del pueblo chuj.

[...] En las reuniones se dice que es importante recuperar todo eso de la cultura, porque así estamos más protegidos. Y entonces se habló con dos señores que más saben, unos ya grandes, para que vuelvan a explicar dónde poner las cruces y cuándo ir, y que sean como la guía espiritual [López 2018: 122].

La realización de ciertas prácticas culturales de manera oculta —como se expresó aquel hombre de 50 años— o a escondidas corresponde a un gestomecanismo, incluso, estimulado en *el lado mexicano*, mismo que pone en evidencia el conflicto ontológico al interior de este pueblo. Kixtup [Pérez Tadeo 2019: 71-72] discutió este asunto y puso algunos ejemplos, como un fragmento de una idea de don Nicolas: “[...] es trabajar como antes se hacía [...] es rezar en la milpa, aunque sea en escondidito, pues es la única forma para que sigamos vivos y para que *Lum k’inal* viva o para que no nos quite la vida...”. Entonces dice: “Hacer algo en lo *escondidito*, actualmente, adquiere un carácter medular para nuestra resistencia, porque es en lo *escondidito* donde está *el secreto* de lo sagrado, de lo vivo” [Pérez Tadeo 2019: 72], sin dejar de reconocer que “llevar a lo *escondidito* aquello que en algún momento se hacía a plena luz del día, es producto de una incesante forma de in-visibilización.” [Pérez Tadeo 2019: 72]. No obstante, más tarde cierra inclinando la balanza:

Nuestros *secretos*, *señas*, tienen que ser llevados a lo *escondidito* como acto insurrecto, pues en la actualidad eso es lo conveniente y sabremos que de ahí, en ese espacio de lo sagrado y confidencial, ha de salir con mayor vigor la búsqueda de un reconocimiento pleno.

Es muy clara, pues, la relevancia de *emnakil* en la vida y en el conocimiento del pueblo chuj, prácticamente no hay consejo que no le lleve en el trasfondo, es el valor *par excellence* en la estructura axiológica chuj. De tal manera que podemos rematar reflexionando dialécticamente: *emnakil* (el respeto-amante) es un principio y un criterio de relación para que cada persona aporte en la construcción del *yib’anbk’inal*, pero, a la vez, es el mensaje-reconocimiento que da voz a la madre tierra —a toda la naturaleza en su conjunto—, como ser viviente, ahora fuertemente oprimida y explotada, demandando *respeto* y haciéndolo desde su propia y correspondiente ejecución del *respeto-amante* hacia las personas humanas, dándonos sus *dones* y nutriendo los de cada cual. Esto tiene correspondencia con lo que dijo don Baltazar a Kixtup [Pérez Tadeo 2019: 73]: “Hay alguien que nos mira, nunca

estamos solos, nos mira cuando caminamos, cuando trabajamos, nos mira si somos respetoso [sic]. Entonces nos manda la lluvia para que podamos sembrar.” Se estaba refiriendo a *satcha’anb* —que puede traducirse como el cielo, pero recuérdese que no debe comprenderse como un objeto y mucho menos etéreo y lejano; es un sujeto y en íntima relación y en íntima complicidad cuando hay *respeto*. Esto lo aclara posteriormente demostrando que ese mirar *realizado* es para procurar un bienestar recíproco y remata acotando con una expresión de doña Matal, relativa a ese mirar como vigilancia sobre su pueblo: “sabemos que hay un solo cielo, pero cada pueblo le toca diferente forma de cielo que los vigila” [Pérez Tadeo 2019: 74]. Así, según esta lógica, Kixtup, con sus 25 años y sus estudios de posgrado, concluye: “Nuestra resistencia sigue construyéndose y cimentándose desde el respeto —a la chuj—, desde la mira de los que dan y permiten la vida” [Pérez Tadeo 2019: 81].

Segundo orientador. El territorio. *Lum k’inal*: la Santa Tierra

Hemos pasado ya por el primer aspecto sobre el que me he extendido dada la profundidad de su concepción y lo básico que resulta; el mismo, relativo al ámbito de los criterios valorativos para vivir, el *emnakil* como factor aglutinante y basamento de la estructura axiológica —fundamento a toda posibilidad intercultural— nos ha ofrecido el primer orientador. Ahora nos adentremos en el siguiente de los aspectos, mismo que nos ubica en el ámbito material y concreto pues es el que permite ser y actuar como pueblo; se trata de *Lum k’inal*.

Lum k’inal ha sido profundizada tanto por Kixtup como por Yakin en sus respectivas disertaciones —el primero de maestría y el segundo de licenciatura. Este hecho ya es indicativo del aprecio y el valor que se le da entre quienes constituyen la primera generación de profesionistas chujes mexicanos, que hacen tesis sobre su pueblo y su cultura.

Para vivir necesitamos hacerlo en ámbitos de comprensión de lo que nos rodea; tales ámbitos de comprensión nos permiten convivir —vivir junto con todo el resto de ser de nuestro mundo de vida y hacerlo en una lógica de convivencia —, actuar, comprender, corresponder, nombrar. Estos ámbitos que conforman al *yib’anbk’inal* se alinean en un sentido y con una particular orientación cuando la vida se realiza como proyecto político, esto es: como proyecto que nutre y defiende la vida ante cualquier avanzada mortecina, que refrenda el sentido ante el sinsentido y sustenta lo colectivo de la existencia.

Cuando la vida es colectiva y con sentido, ésta se hace en un espacio que lo permite, que propicia y favorece que seamos y que actuemos como proyección —como seres de esperanza— lo que llamamos territorio. Así lo expresa Kixtup refiriéndose a su pueblo chuj:

Entender o concebir la vida en/con la naturaleza nos conduce a vivir y conocer de otra manera, nuestras enseñanzas y aprendizajes se rigen desde las cosas que observamos y nos comunica la madre tierra. Dichas señales moldean y modifican nuestra vida, nuestra territorialidad [Pérez Tadeo 2019: 76].

Cuando el territorio es habitado con toda conciencia, cuando se le defiende, cuando es renovada y constantemente conocido, entonces, es en esa misma lógica de proyecto que defiende la vida como vida cultural, cuando hablamos de la territorialidad. Kixtup dice: “Respetar donde nace el sol, donde baja el sol, donde vienen las lluvias y donde viene el viento es concretar nuestra territorialidad” [Pérez Tadeo 2019: 75]. Vivir acorde al “*respeto*” es habitar culturalmente el territorio, en la conciencia del registro memorístico y cognitivo de todo lo allí vivido como pueblo y que ha precisamente enseñado a vivir allí. Ése es el principio de la territorialidad a la chuj; el principio del saber vivir allí.

Ya hemos hecho referencia a la dimensión religiosa y la centralidad de la relación con la divinidad en el conocimiento chuj. Yakin [Pérez García 2021: 44-45] es ahora el que expone su idea, vinculada al *lugar*: “Cualquier lugar es sagrado, puede ser en tu casa, en la montaña, en el templo, en el trabajador. En estos lugares se tiene la costumbre de practicar el respeto”. Donde y cuando se realiza la práctica del respeto se reproduce la vida como proyecto chuj del existir y su cultura como reivindicación y negatividad; por tanto, es cuando y donde se realiza su territorialidad. Estas ideas nos hacen traer la idea de Escobar [2012: 7] de que las perspectivas territoriales y comunales son dos aspectos claves en muchas ontologías relacionales: “el territorio como condición de posibilidad, y las diversas lógicas comunales que con frecuencia lo subyacen”.

El territorio chuj cuenta con múltiples lugares identificados como propicios para la comunicación constante con los arriba mencionados entes divinos. Estos sitios considerados “sagrados” son denominados *chajul*. Destaca muy particularmente para todo el pueblo chuj el *Kajonado* —cuyo espíritu es el *ora Lanbb’at*—, que es un sitio ubicado en las cercanías del centro de San Mateo Ixtatán. Allí se

encuentran los principales rezadores de todo el pueblo y a dicho lugar se refieren todos los rezadores, con independencia de donde se encuentren o habiten dentro del territorio. Es por eso que se considera que tal lugar “contiene” espiritualmente la totalidad de rezos, en todas las situaciones, a lo largo de todos los tiempos, de parte de todas las personas chujes. También está la cueva de *Pakub’al* a donde llegan los rezadores y *ajchum* (adivinos) de San Sebastián Coatán, en la transición del año calendárico cultural chuj, para “ser informados” respecto de cómo va a ser el año por iniciar. Y así como estos dos sitios de alcance a todo el pueblo chuj, hay otros que se encuentran en cada localidad e, igualmente, sitios de acceso solamente familiar. Todos los *chajul* constituyen verdaderos soportes para *Lum k’inal* y en ellos se practica el *respeto* [Limón *et al.* 2018].¹⁹

Expresando dos de las categorías que ahora ya no nos son extrañas: *emnakil* (respeto) y *junk’olal* (armonía), en su trabajo recepcional —escrito por exigencia y obligación colonial en español— Yakin [Pérez García 2021: 29] afirma que: “El pueblo chuj le da [a *Lum k’inal*] un respeto muy importante porque gracias a ella puede estar en armonía”.²⁰ Así que con este otro elemento medular: *Lum k’inal*, el pueblo chuj establece una relación cultural fundamental. El mismo Yakin, introduciendo en su tesis una cita textual obtenida de una conversación con doña Xepel —expresada libremente en idioma *kolit’*—, se posiciona: “Dios dejó todo preparado para que nosotros como seres humanos podamos vivir sin ningún lamento, porque nos dejó a *Lum k’inal* para poder trabajar” [Pérez García 2021: 32]. De esta manera expone la centralidad del trabajo sobre *Lum k’inal* y la trascendencia de su realización para el bienestar —“vivir sin ningún lamento”.

Lum k’inal, awal tson ilani waxum wach’ ach o tato chukach tonbej to tsach yila; tastak’ tsa b’o’o tsa k’ulej, ata tsilel tato chuk’ leman bak’nlani. Tsalani to Lum k’inal tsalan xi kab’i tasta schnkal b’a’an kob’o’an t’a sat. Jantak tas syal lu’um t’a yonb to sko kanab’ajek a snbana Lu’um, to anbej tsalajk’olal yet junk’olal ay t’a ko masanil.

Lum k’inal es considerada como testigo de vida buena o mala; porque a través de tus actos te frena como para reflexionar claramente qué es lo que estás realizando. La

¹⁹ En su tesis Yakin expone la siguiente idea sobre los sitios chajul: “Los ancestros en los distintos sitios que son chajul, como lo puede ser la sienta del árbol y otros lugares, consiguen la concentración para dialogar con Dios y con la *Santa Tierra* [...] Igualmente, en una roca los ancestros encuentran la concentración, la paz y la tranquilidad de poder hincarse y tener un amplio diálogo para tener un acercamiento ante *Lum k’inal*.” [Pérez García 2021: 51].

²⁰ Resultado mío.

misma *Santa Tierra* nos vuelve a advertir que algo estamos haciendo mal ante ella. Dentro de la advertencia que nos da la *Santa Tierra*, si no es respetado [*k'anab'ajek*] se molesta, porque lo que quiere es que todos vivamos en paz, con tranquilidad. Lo que busca con nosotros es el *junk'olal*, para todos. [Pérez García 2021: 34].

El mismo Yakin aclara que: “La advertencia no significa adversidad, sino lo contrario, que ella nos ama y por eso busca la forma de que todos, absolutamente todos, vivamos felices” [Pérez 2021: 34]. Antes dijo vivir sin lamento por poder trabajar, ahora nos dice que el respeto a *Lum k'inál* y el respeto practicado sobre ella, el *k'anab'ajek* —que es la actitud del *emnakil*—, es la vía para que *vivamos felices*. Ya Escobar [2015: 96] nos había invitado a distinguir que “el territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, es crucial atender a las diferencias ontológicas”. Con lo que expresa Xepel y lo dicho tanto por Kixtup como por Yakin podemos ejemplificar tales diferencias ontológicas, exponiendo su contenido en el caso chuj.

Estudiando el idioma *koti'* con Axul,²¹ como extrañada por los cuestionamientos que seguramente le solté en más de una ocasión, con una tranquilidad enorme remitía a una especie de Trinidad para la realización de un diálogo liberador: Dios-Vida-*Santa Tierra*. Refiriéndose a la condición humana proclive al irrespeto, las personas tienen siempre la posibilidad de *skolil stijul* —liberarse de lo malo realizado, del desequilibrio (autopropiciado). Esto es posible por medio de “la comunicación constante, de la oración”. ¿Con quién nos comunicamos para ello?, le pregunté en castellano. “¡Con Dios! ¡Con la Vida! ¡Con la Tierra!” para los fines buscados, es lo mismo, dice. Lo que no significa que les haga sinónimos, sino que se refiere a los seres afectados por nuestras acciones irrespetuosas. Cuando se arregla con uno se arregla con el conjunto.

Adentrándonos a la territorialidad vivida por el pueblo chuj, Laura Enif Martínez [2017: 100] ofreció una síntesis que es muy elocuente:

[...] las bondades de un territorio siempre son presa de ambiciones, en el caso del territorio que comparte el pueblo chuj, éstas se registran desde la invasión española, pasando luego, por las fincas concedidas a extranjeros para el impulso productivo

²¹ Ver nota al pie número 1.

promovido por ambos Estados nacionales y la economía mercantil, la delimitación fronteriza creada en función de las ambiciones de cada país, y, actualmente, con las explotaciones e imposición de formas de producción que acarrearán un uso expoliador de los recursos naturales. Todos son ejemplos del uso de poder que persiste hasta nuestros días tanto en México como en Guatemala.

Y luego remata:

En el territorio —determinado por el uso del mismo—, los chuj desarrollaron y marcaron las pautas de respeto, como modo de vida, para el encuentro permanente con lo otro existente y con el que coexisten, con el espacio como memoria y futuro; así, al cuidar de éste —contribuyendo práctica y reiteradamente al *junk'olal* [modo de vida en armonía]—, se saben receptores de las que, en reciprocidad, son las bondades de su don de vida (del territorio) [Martínez 2017: 101].

Son expresiones elocuentes que articulan al tiempo con el espacio y a ambos con las dimensiones culturales; nos habla de la historia, las tendencias opresivas y las resistencias detrás de ellas, expresadas en “las pautas de respeto”, que es lo mismo que decir, en el modo cultural chuj de vivir la vida y su mundo de vida.

Pero, cómo se ha vivido esto entre la población desplazada por la violencia. Kixtup, integrante de una de estas familias, lo señaló contundentemente, haciendo mención a la pérdida y la merma de elementos importantes para su reproducción sociocultural:

[...] para los chuj desterrarnos ha significado perder nuestros derechos sobre el territorio histórico que nos identifica como pueblo originario, perder la base que sustenta nuestra reproducción como grupo humano, mermar nuestros conocimientos culturales y prácticas rituales, perder el eje a partir del que se construyen nuestros modos particulares de habitar en el *yib'anbke'inal* (“el mundo de vida” en una traducción restringida) [Pérez García 2019: 60].

Tercer orientador. La memoria
***Kona'anb'il koti*: nuestro recuerdo-experiencia**

Algunos viven la vida por vivirla, sin darse cuenta que está en lucha, que algunos están peleando para quitarnos lo nuestro, quitarnos nuestro pensamiento; quieren que pensemos y actuemos como ellos piensan, para su modo, su beneficio. Y en cambio muchos de nosotros sólo están perdiendo el tiempo, no son conscientes si van perdiendo o no. Nosotros tenemos que pensar, defender nuestro modo, nuestro pensamiento y ser conscientes de nuestro modo, de lo que hemos recibido [Limón 2010: 119].

Esta expresión de Ysidoro Morales, abuelo sabio recién fallecido de la comunidad de Tzisco, ofrece una exposición elocuente de un conflicto ontológico, el cual es generado por los intereses de poder y la hegemonía, acudiendo a la alienación. Él expone el vínculo entre el modo de vivir, el pensamiento y la actuación, donde la conciencia de lo “recibido” hace la diferencia.

En contraposición de quienes se encuentran en el poder, cuya “dignidad” está ubicada en una especie de caja fuerte como para protegerla y cuya lógica es el presente sinsentido, entre los pueblos su historia ha sido colonizada, el tiempo presente como dignidad se vive como defensa en una lucha, en el entrelazo de la memoria y la esperanza. La fuerza del presente es la esperanza y el sentido lo da la memoria, todo ello concretizado en un modo de vivir. La afectación a las tradiciones y a las memorias, como lo expresa Ysidoro, es afectación a “nuestro modo”, “que hemos recibido” como herencia, al pensamiento y a la actuación.

La memoria es, por tanto, el frente en un campo de batalla en donde se juega la vida, desmemorar a la gente es la mejor vía para su alienación. Hemos hecho ya un análisis al relato mítico-memorístico de Antil Peles²² [Limón 2010], al que se refirió como: “la historia de cuando lo arreglaron el mundo”. En dicho relato, con enorme paralelismo respecto de lo expresado por Ysidoro, hay una serie de elementos que refieren a las formas de los distintos bandos: el bando de *winkokolumal* —*Nuestro Defensor*, del proyecto del pueblo, del proyecto con sentido, del proyecto de vida— y el *del contrario*, el del sinsentido, de la traición y la alienación. En una parte casi al inicio dice en su relato Antil Peles: “Ellos empezaron la guerra. Día y noche. Ahí terminó todo su ejército de *Nuestro Defensor* [...] porque

²² Se trata del análisis.

los animales que él convertía en gente lo acabaron”. La idea de arreglar el mundo recuérdese que es *junlajanhbej*, el emparejamiento, la justicia, es decir, reequilibrar aquello que está desequilibrado por el acaparamiento y lo injusto. El esmero por “arreglar el mundo es atacado ‘día y noche’ por la gente que está pelando para quitarnos nuestro pensamiento”, como lo dijera Ysidoro. *Winbkolumal*, *Nuestro Defensor*, convertía animales *en gente*, es decir que les daba conciencia y habilidad estratégica para esforzarse por el emparejamiento, como —remarcando— lo expresara Ysidoro: “Nosotros tenemos que pensar, defender nuestro modo”. “Ahora sí, dijo [*Nuestro Defensor* en el relato de Antil Peles]; ni modos, me quitaron a mis hijos; pero sí tengo unos que se quedaron todavía, con quien pelear”. Ahora sí, en ese momento envió documentos, oficios, que llegó en Chiantla, Todos Santos, Jacaltenango, San Mateo, San Miguel:²³ “Se venció al defensor. Ahora sí ya me ganaron. ¿Qué opinan? Ya no tengo personal. ¿Qué puedo hacer?, ¿será que ya nadie me puede apoyar? —dijo *Nuestro Defensor*—. Porque este cabrón me ganó”, dijo *Nuestro Defensor*.

Antil Peles vuelve al asunto, como lo hará otras veces más en el relato: el adversario le está quitando a su gente, volviéndolos contrarios y traidores, enemigos de su propio pueblo y de su gente, adversos a lo justo. ¿Será que ya nadie le apoyará en la causa de lo justo y el emparejamiento?, se cuestiona. Pero entonces es cuando, *winbkolumal* envía *oficios* a los diversos pueblos indígenas de los Cuchumatanes, región compartida territorialmente, entre otros, por los pueblos chuj, *mam*, *popti* y akatekos. Esto significa que la historia de opresión y alienación no queda en el pueblo chuj, sino que atraviesa a los pueblos indígenas. El relato en cuestión lleva a saber que las estrategias de la entrega, la solidaridad, la valentía y el arrojo expulsan al adversario, su lógica de sinsentido y su arrogancia belicosa; esas actitudes hacen que “regrese a donde él vive”, ni lo esfuman ni lo eliminan. “Ahora sí, regresen —ustedes— a sus pueblos donde vinieron [...] Ya les conocí y algún día les voy a necesitar”, les dice *Nuestro Defensor* a quienes lo ayudaron. La lucha, tal como lo narra Antil Peles y lo entiende Ysidoro, requiere vigilancia permanente y concienciación constante para la defensa del modo propio, del modo recibido.

Nuestro narrador, quien nos dijo que tenía 120 años cuando nos ofreció su relato, inició el mismo con la siguiente clave memorística chuj: “eso me contaron

²³ Se refiere a los pueblos que representan centros culturales de los diversos pueblos Cuchumatanes: Todos Santos es para el pueblo *mam*, Jacaltenango es *popti*, San Mateo es chuj y San Miguel akateko.

los viejitos, los que ya murieron”. Ésta es la forma cultural para anunciar la sacralidad de lo que está por decirse o lo que se ha dicho, para comunicarlo como palabra de vida y darle sentido memorístico y orientador.

“*Hata pekataxo...* En el pasado...” es la forma típica de comenzar aquellos relatos que remiten a los recuerdos. Parece ser una forma muy común; no obstante, en la cultura chuj no es el *pekataxo* (el pasado) lo que se añora sino el *pekti'k'inal*, el tiempo pletórico, el tiempo de la vida y la dignidad, el tiempo de antes-después. Esta figura retórica cultural del pueblo chuj: *Hata pekti'k'inal*, es de un gran vigor, pues allí es donde se encuentra la fuente de su conocimiento y la orientación a sus acciones.

El pasado ha favorecido que haya conocimiento y familiaridad. *Ojtakab'il* es lo ya conocido desde *pekataxo*; sin embargo, como también ocurre con lo vivido, aquello *ya conocido* puede ser remitido al olvido sino se le vincula con lo sagrado, con un cierto orgullo identitario, con la territorialidad y la esperanza. Esto mismo, en palabras de Kixtup [Pérez Tadeo 2019: 87] es lo siguiente:

Las distintas formas de hacer historia de los pueblos, sus singulares formas de hacer memoria colectiva, de transmitir de generación en generación un determinado habitar y pensar el mundo, nos ha permitido mantenernos en nuestra identidad cultural, a pesar de las diferentes formas de dominación e incluso etnocidio que han ejercido contra nosotros.

A diferencia de *ojtakab'il* la mencionada articulación sí ocurre con *jelanil*, el conocimiento que corresponde a *pekti'k'inal* al articular cognitivamente los recuerdos con el presente como construcción del futuro. Así se convierte a dicho conocimiento que es palabra-experiencia en recurso memorístico, por lo tanto, en la sabiduría como franca señalización orientadora hacia *pekti'k'inal*. Tulum, tras conversar de *pekti'k'inal*, con emoción expresó: “...yo lo estoy olvidando, pero con esto lo recuerdo y es importante, es sagrado y es triste cuando me decís esto, porque me recuerdo de lo pasado...” [Limón 2010: 118].

Xepel también hizo referencia a ello cuando expuso la importancia de tomar la experiencia vivida por su pueblo, por las generaciones predecesoras como memoria y, rechazando para sí misma y su generación la ruta de “crear” una historia desmemoriada, que sería una historia a modo de los intereses hegemónicos: “Pues sí, debemos respetar la historia porque en eso viene lo que nos han dejado. Una manera de respetarlo es, tal vez, no cambiarlo por otras ideas, o no tratar de hacer-

lo por un lado y crear nuestra propia historia.” [Limón 2010: 119].

Ya había expresado lo siguiente: La confluencia de sentidos y de contenidos en la heterogeneidad de los tiempos adquiere contenidos especiales cuando son experiencias hechas memoria. Entre los chuj que nacieron en la primera mitad del siglo veinte, existe una referencia inmediata experimentada en su cuerpo y registrada como memoria incorporada —que evoca la denuncia de que para los dueños de las fincas sus animales “tienen más vida” que los trabajadores. Es precisamente en esa incorporación que se suscita la tensión dialéctica entre memoria y olvido, pues en la toma de decisiones y disposiciones personales se verifica la posibilidad de socializar lo acontecido y lo contenido —como represiones—, convirtiéndole en conocimiento cultural o dejándole en anécdota condenada al entierro y al olvido, colaborando con la desmemoria colectiva. [Limón 2008].

La memoria es evocada y dinamizada por un sinfín de relatos. Todos ellos hacen parte de *kona’anb’il koti* (nuestro recuerdo-experiencia) como pueblo y son fuente sustancial para *jelanil* —que abordaremos enseguida—, para quitarse de encima toda carga opresora.

Cuarto orientador. Los conocimientos. *Jelanil*: conocimiento-palabra

El cuarto y último *yich* (fundamento) que he elegido para exponer al *yib’anbk’inal* chuj es, de alguna manera, la síntesis inteligida de todo lo vivido como pueblo por los chuj, del mundo comprendido y vivido a la chuj. Es el correlato de su modo de vivir, el marco cognitivo y de entendimiento que le ofrece a los chuj la posibilidad de una existencia vivida como pueblo, pletórica de sentido como para no ir al abismo del sinsentido, de la alineación, la usurpación y la injusticia.

Somos lástima si no nos acordamos y hacemos o actuamos a nuestra manera, y no a lo que está hecha nuestra historia y nuestra costumbre. Porque están formadas las cosas por nuestros antepasados y ése es el que nosotros debemos recuperar y practicar [Limón 2009: 176].

Esta síntesis de la jovencita Lena permite reconocer que la historia y el mundo son constructos. El sentido de ancestralidad en la construcción de la historia vivida y la cultura son fundamentales. Éstas son las bases para comprender la vida, para nombrarla.

Yakin, el universitario también elabora una idea semejante:

La gente ha valorado que los antepasados nos han dejado una buena herencia de saber desde sus conocimientos y en favor de una defensa propia, cómo es el cuidado y el cariño que hay que mostrarle a *Lum k'inal*, nuestra *Santa Tierra* [...] Todo lo que se nos ha enseñado se nos dice que sirve para poder defender nuestro territorio [Pérez García 2021: 49].

La herencia de los conocimientos, que incluye los valores, la habilidad y sensibilidad para habitar el territorio, la memoria y la capacidad de escucha y atención a los *ab'ix*, entre muchas cuestiones más, es para la defensa de la vida y de la *Santa Tierra*, del territorio habitado en concordancia con los aprendizajes que como pueblo ahora se siguen enseñando.

Como ya lo fundamentamos, la memoria es base de las ontologías otras. “La memoria [...] es parte fundamental para la resistencia, pues es ahí donde germinaron y siguen germinando modos otros de habitar el mundo”, dice Kixtup en su tesis. Veamos sólo un ejemplo: “Cuando llegaron los españoles lo dominaron a nuestros abuelos y pusieron sus leyes sobre de ellos. Ahí es cuando comenzaban a descubrir dónde estaba cada aldeas y venía la orden que tenían que cargar a los mestizos para llevarlos a tal lugar.” [Pérez Tadeo 2019: 65]. Llegada de españoles, dominio, imposición de leyes opresivas, invasión territorial, órdenes impositivas, discriminación son parte de una experiencia vivida no sólo de forma personal sino como pueblo. Precisamente la concienciación respecto del conjunto de cada una de estas dimensiones resulta fundamental para los conocimientos culturales y, específicamente, para su potencia liberadora y de autonomía, como negatividad ante los designios de la totalidad sistémica, excluyente y homogeneizadora.

La memoria se hace presente en lo cotidiano en un sinfín de maneras y formas prácticas de comprensión, como aquella disposición franca y generalizada entre el pueblo chuj, de la atención a los *ab'ix*, que son anticipos y advertencias que nos ofrece *Lum k'inal* para vivir la vida en atención y en proclividad al *junk'olal* y, de nuevo, en la sensibilidad para habitar el *yib'ank'inal* en general y el territorio en particular.

Los *ab'ix* (los mensajes; *ab'i* es escucha) tienen varias acepciones y dimensiones comunicativas, como son llamadas de atención, enseñanzas, interpretación de

los tiempos presentes o por venir para orientar la vida, evocaciones cuyas interpretaciones son memorísticas, entre más. Yakin [Pérez García 2021: 41-44], sensible a estas comunicaciones, las abordó con mucho interés. Él, entre otros ejemplos, nos comparte algunas de tales acepciones: “...si alguna persona habla mal de otra, se burla o la crítica, si aquella persona criticada sabe cómo pedir a la *Santa Tierra* no le pasa nada [...] primero la *Santa Tierra* le dará un aviso de que no es bueno criticar a las personas...”. También transcribe otro comentario: “La *Santa Tierra* utiliza los pájaros, los árboles, los animales y hasta incluso nuestro cuerpo para darnos aviso. Por eso los abuelos dicen: Lo cuidemos. No hay que hacerle el mal”.

Una tercera acepción la toma de otra expresión:

Nosotros como personas debemos de creer en los sueños o avisos que nos da la *Santa Tierra* y por eso, si no se saben bien interpretar, es conveniente acudir con un *ajbum*, que son los que nos orientan y nos dicen cómo podemos interpretarlo y cómo realizar nuestro rezo para no confundirnos y que todo salga bien.

Toda una constelación de elementos que nos ayudan a comprender la intimidad de la vida en y con la *Santa Tierra* y todos los entrelazos e interconexiones que orientan la vida. Dichos *ab'ix* son susceptibles de ser bien interpretados gracias a la experiencia y vigencia dada a lo vivido, a los recuerdos, muchos de ellos fraguados en lo doloroso de una vida agredida y refrendadamente vulnerable.

Otro aspecto característico de los conocimientos del pueblo chuj es el de la territorialidad.

El conocimiento chuj demanda en todo momento procesos de territorialidad, pues conocer las condiciones sociogeográficas, políticas y culturales que la actual modernidad nos impone, nos obliga a procesos de adaptación estratégica y de constantes resistencias para el futuro de nuestros modos de vida, de nuestra cultura [Pérez García 2019: 80-81].

Es bien claro cómo Kixtup remite al futuro, a la persistencia de su cultura y de vivirla a su modo; también elocuente resulta su señalamiento de la apertura del conocimiento y la importancia de la dimensión pragmática de la vida en el espacio habitado como territorio, muy contrario a lo que se elucubra generalmente de los conocimientos, saberes y cosmovisiones de los pueblos originarios. Remarco: los

conocimientos son importantes en los intersticios del tiempo ahora,²⁴ son trascendentes y su importancia y utilidad la corrobora el futuro.

Profundizando en la temática, Kixtup [Pérez Tadeo 2019: 68] se va al tema del nombramiento de lo existente y de los vivido:

Para entender lo que sabemos y vivimos en el territorio, en la territorialidad chuj, es necesario comprender los aspectos y espacios fundamentales de nuestro conocimiento cultural. Explicar aquello que es nombrado únicamente en la lengua chuj, pues nuestra lengua es también donde habita nuestro lugar, donde decimos y nombramos nuestro territorio.

Así que no es sólo vivir, sino habitar o, más aún, cohabitar, lo que hace pensar en las conductas, en lo que el cuerpo hace: “*Lum k’inal*, como territorialidad, permite una explicación de aquello que se vive en un tiempo y en un espacio encarnado. *Lum k’inal* regula nuestra vida, nuestras conductas, pues es vida y, por lo mismo, es necesario poner atención a lo que nos dice” [Pérez Tadeo 2019: 71].

Pero el asunto, de acuerdo con él mismo, no es sólo hacia temáticas sociológicas y políticas, sino ecológicas y hasta biológicas: “En el conocimiento de nuestro pueblo existen saberes detallados de carácter taxonómico sobre el paso del sol y de la luna, las constelaciones, las nubes, los vientos, los tipos de minerales y sobre los procesos geofísicos, biológicos y ecológicos” [Pérez Tadeo 2019: 74].

En síntesis, y en diálogo ahora con otra joven investigadora en formación, López Bracamonte [2018: 131], cuyo doctorado lo hizo con el pueblo chuj, ella nos plantea lo siguiente:

Los conocimientos culturales propios de la cultura chuj se desprenden de una comprensión de la vida en la que los elementos tangibles e intangibles que integran el territorio se encuentran interconectados. Esto, promueve establecer relaciones de respeto y reciprocidad con lo “divino”, con otros elementos del territorio, y con otras personas, las cuales guían hacia formas de estar con, y en el territorio.

²⁴ Intersticios del tiempo ahora deben ser entendidos como el momento de la potencia que ofrece la concienciación producto del entrelazo entre el pasado y el futuro.

Pero no por estar bien disponible todas las personas los toman en consideración o se guían según su contenido. Hay elementos contextuales que se oponen. Yakin lo expresa en relación con la presencia de ciertas iglesias, cuyas tendencias son fundamentalistas y sectarias:

Aunque este conocimiento nos pertenece como pueblo y lo tenemos a la mano, algunas de las iglesias encaminan a sus integrantes a desechar este conocimiento, diciendo que la tierra es tan sólo un objeto más, “algo normal” [no sagrado]. Esto rompe la enseñanza de que lo principal que hay que respetar y tenerle humildad a Dios y a la santa tierra. Lo que está en riesgo es la felicidad, que viene de la realización del respeto y de la actitud de humildad. [Pérez García 2021: 53-54].

Su desenlace en la noción de felicidad proveniente de los vínculos intersubjetivos y respetuosos, así como de la humildad, es muy elocuente. Lo que está en juego es, una vez más, la vida misma, en la realización, en el gozo y bienestar.

Jelanil, el conocimiento cultural, tiene en la colonialidad del ser y del pensamiento, de la mano de la arrogancia de la racionalidad moderna, de la lógica del progreso, del capitalismo y el mercantilismo, sus principales adversarios. Aquella “catástrofe única” que ha dejado el *progreso* como devenir de la historia y como evolucionismo, a la que se refiere Walter Benjamin en su Tesis 9, es muy detectada por la gente chuj: “El problema porque acabó el *ika*, es que cada año se van cambiando las cosas [...] Antes el baño no hay doctor [...] y fue sus invención de nuestro antepasados. Ahora esto se perdió [...] La diferencia es el tiempo moderno, que es la causa que hace perder el baño”.

Son innumerables las expresiones que he escuchado cuando hacen la crítica al sometimiento de algunas personas a las tendencias de la modernidad y del abandono de lo propio. Kun Tumax nos dijo:

Los que saben de esta cultura me platican y me dicen: en nuestro tiempo ahora sí cayó sobre todos nosotros, porque ya no se practica la costumbre [...], ya sólo se mantienen en las iglesias. ¡Pues no es así! Está bien, ¡vete en la iglesia!, pero siempre y cuando tengas presente en tu casa. ¡Caso no vive su corazón la santa tierra!

Esta referencia a lo religioso cobra sentido si comprendemos que el modo de vida chuj tiene en la divinidad a su referente base, misma que constituye su clave

hermenéutica fundamental. En concordancia con Durkheim quien expone a lo religioso como lo *relacional*, el carácter religioso del conocimiento chuj estriba en que su modo de existir confiere un sentido sagrado a los aspectos básicos de su vida. De nuevo el sabio difunto Kun Tumax, en su sabiduría y humildad, convencido y contundente sentenció:

Entonces ahí reflexioné y me fui dando cuenta que era realidad, porque aquí existe Dios. Está aquí en la tierra y también en los cielos. Todo lo que estamos haciendo él es responsable de todo lo que es del mundo. Es de él todo, tanto la claridad y la oscuridad. No hay ninguna cosa que no es de él. Así como por lo menos la milpa, tiene su Ora para sembrar y su fecha para cosechar, no se puede sembrar en cualquier temporada. Pues igualmente la lluvia, tiene su temporada, no de cualquier tiempo. Ahora sí, sus Oras de él y su fecha, nadie lo puede cambiar. Aunque sea un minuto, ése nadie lo pasa por encima.

Los referentes culturales en el comentario de Kun Tumax son básicos. La mención a *Dios* no lo deja en la abstracción, sino que lo remite a los elementos básicos de la teología chuj y por ello refiere a las dualidades fenoménicas: quien *es* y quien *contiene*, la tierra y los cielos, la claridad y la oscuridad también remite a la milpa, a los *Oras*, las fechas y temporadas, la cosecha, la lluvia; todo lo cual es poseído-detentado como conocimiento, como vida.

Dios, que en los rezos chujes es nombrado *Tz'akumal-B'o'umal*, *Ak'umal k'inál* (el formador-creador y hacedor, dador de vida), es el *junk'olal* (en su connotación de *aspiración máxima*), la armonía plena de una comunidad, la unidad de todo lo divino, un ser omnipresente: *está aquí y también en...* y omnipotente: *sus horarios y su fecha nadie lo puede cambiar*. En lo cotidiano se le nombra, *mamin*, como una forma de “respeto grande”, de cercanía nutricia, de apertura total.

La comprensión cultural de Dios, de lo divino, de lo sagrado, es fundamental. No es sólo reconocer a un: Dios, pues si tal Dios es motivo de irrespeto, de alienación, de pérdida de sentido cultural de la existencia, las consecuencias son funestas.

Nos damos cuenta que cuando las cosas se confunden es cuando llegó la religión, completamente se destruyó todo, pues uno por uno se empezaron a morir los señores; ¿por qué? porque ya no tienen respeto sobre la tierra. Por eso te digo, en vez de que se mejoren las cosas, cada vez más se empeoran las cosas, porque únicamente se reco-

mienda a Dios, porque nunca tomamos en cuenta a la Madre Tierra, y a los Señores del Día y de la Noche.

B'eyk'olej. Nos mantengamos en el aprendizaje. Reflexiones

K'inal es una palabra muy común entre idiomas mayas. En *koti'*—el idioma chuj—su uso es muy amplio e implica una connotación muy compleja, bella e interesante. *K'inal* hace pensar en una situación de vida completa, en una atmósfera con características propias, en el universo específico y bien circunscrito para algo, en todo aquello que favorece y permite el vivir de algo, que permite y favorece la vida en sí. *K'inal* es vida, es edad, es tiempo. ¿Por qué expreso esto? Los orientadores que he expuesto son sólo la elección de cuatro elementos de toda la constelación que componen e integran el existir a la chuj. Estos orientadores ponen énfasis no en los puntos cardinales en el horizonte, sino en el justo lugar donde se hace la vida con sentido; más correctamente es decir que el punto medular es *el vivir allí*.

La vida es lo que más nos interesa, la vida del pueblo, la vida de las aldeas y comunidades, de las familias, de las personas, la vida toda de la naturaleza, la de cada ser; la vida toda. Pero vida significativa, vida con sentido, el sentido que da la búsqueda del *junk'olal*, vida culturizada, no extrañada sino significativa. Los conocimientos del pueblo chuj, como los que son propios de cada pueblo y cada cultural, lo que hacen es orientar a las personas para *saber vivir allí*, en su respectivo *yib'anbk'inal*.

El *saber vivir allí* es la conciencia de estar bien ubicados, con conciencia del contexto, con una memoria viva, en conexión con las raíces culturales, territorializadamente. Los conocimientos culturales, en este caso los chujes, son constructos sociales cuya lógica y finalidad no es someter, sino orientar, comprender y proyectar la vida. En este caso resalta con nitidez que tales conocimientos se fundan en la afirmación de la coexistencia, el reconocimiento de sí siempre pasando por la afirmación de la alteridad. En otras palabras, somos alteridad y todo cuanto hay—conocido e identificado o no— está relacionado entre sí, todo con todo, cada cual con cada cual y con el conjunto. El sentido lo da el conjunto. El significado lo confiere la constelación. De la misma manera que se posee se es poseído. Ser poseído es ser apreciado. Poseer es apreciar, es respetar. Respetarse es apreciarse, es poseerse mutuamente.

El paisaje de la existencia a la chuj lo he señalado con cuatro orientadores, mismos que he recibido muy reiterada y remarcadamente, por lo que me parecen extraordinarios puntos de referencia: *emnakil* (el respeto-amante), *Lum k'inal* (la Santa Tierra), *kona'anb'il koti* (nuestro recuerdo-experiencia, *jelanil* (el conocimiento-palabra). Valores y principios éticos, la naturaleza y la ecología, la historia y la memoria, lo aprendido y enseñado, cuatro elementos como si fueran el agua, la tierra, el fuego y el viento, componentes esenciales para hacer la vida con sentido cultural. Son cuatro orientadores básicos de un modo de existir bien ubicado, comprendiendo y actuando. Por eso son los referentes que hemos elegido para favorecer la aproximación al *yib'anbk'inal* chuj.

Afirmar como digno y pletórico de sentido lo injuriado, reivindicar lo propio vituperado, rehacer lo despojado y, sobre todo, *vivir allí* en lo negado y sometido a la sombra del acecho continuado de la discriminación lacerante, son tan sólo algunos de los aspectos que nos dan contenido a la categoría de la ontología política. Cada uno de estos elementos de negatividad —que niegan la negación—, en cuanto sea asumido conscientemente con un ímpetu de resistencia e insumisión, es manifestación de una decolonización que no rehúye al reto de ser entendida y asumida como confrontación ontológica. Es la afirmación de lo que se estima como verdadero, legítimo y vital.

Asumido desde su condición de marginalidad, el *yib'anbk'inal* chuj, la vida vivida a la chuj, está contribuyendo —junto con lo propio que está haciendo cada uno de los pueblos originarios y toda una pléyade de luchas y organizaciones populares— para agrietar más al sistema-capital-poder. Se presencia y la potencia de su vigencia contribuyen a remarcar la absoluta incapacidad de ese sistema-capital-poder de responder ante las necesidades de proteger la vida, de cultivarla con belleza y en armonía desde la diversidad.

Nuestra exposición sólo ha urdido algunos elementos de la vida vivida a la chuj. Su tejido, con el talante y el talento, es responsabilidad de cada persona, cada familia y cada colectivo que integra a este pueblo maya milenario y transfronterizo. La buena nueva que es estarlo haciendo y comunicarlo, será correspondida con aliento y fuerzas que, por modestas que sean, serán contribuyentes en favor del *junk'olal*, no sólo del *yib'anbk'inal* chuj, sino de *masanil yib'anbk'inal*.

El pueblo chuj tiene en el respeto, en su territorio, en su memoria y en sus conocimientos cuatro pilares que son raíz. Si el pueblo chuj no protege esas raíces, hundido en el dolor y la desesperanza que se desprenden de la discriminación,

devendrá en parte de la masa amorfa mestiza que, extraviada, buscará sin criterios claros y definidos dónde acudir para darle sentido a su vida, al puro estilo posmoderno, mientras los nefandos poderes estarán metiendo más y más manos y uñas para usurpar y controlar todo lo que hoy todavía es sentido de vida y dignidad; entonces, todo será mercancía para ser ofertada en el inescrupuloso mercado, en el cual el respeto no tiene cabida.

Las nuevas generaciones tienen la opción de asumir tal conflicto y elegir el mantenerse en lo heredado por sus ancestros e inculcado por sus papás y mamás, abuelos y abuelas, presente como contenido en su idioma, en cada palmo de su territorio, en cada recoveco de su memoria y en todo acto de respeto, allí puede abreviar para seguir teniendo la sabiduría para vivir *allí* en su *yib'anbk'inal*.

La vida de la humanidad toda está en deuda con los pueblos originarios y sus legados culturales. La vida de la humanidad toda tienen en dichos pueblos con sus culturas fuentes invaluable de donde abreviar e inspirarse para hacer frente al sistema de muerte. *Yujwalyos t'ayex, hinnuk'tak-hinwanab'*.

Bibliografía

Adorno, Theodor W.

1990 *Dialéctica negativa*. Taurus Humanidades. Madrid.

Bautista, Juan José

2014 *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Ediciones Akal. España.

Benjamin Walter

1999 Para la crítica de la violencia, en *Ensayos escogidos*. Eds. Coyoacán. México: 109-137.

Blaser, Mario

2010 *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Duke University Press. Durham.

2013 Ontological; conflicts and the stories of people in spite of Europe: towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54 (5): 547-568.

Bloch, Ernst

1977 *El principio esperanza*, t. I Aguilar. Madrid.

Borja, Mariana, Fernando Limón, Máximo Bá *et al.*

2020 *Tz'uultaq'a: defensa territorial y diferencia radical entre los mayas q'eqchi'.* *Rev. Alteridades*, 30 (60): 117-128. <www.doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alt/2020v30n60/Borja>. Consultado el 25 de diciembre de 2021.

Bourdieu, Pierre

1991 *La Ontología Política de Martin Heidegger*. Paidós. Barcelona.

Ceceña, Ana Esther

2004 El zapatismo. De la inclusión en la nación al mundo en el que quepan todos los mundos, en *América Latina y el (des)orden global neoliberal. Hegemonía, contrahegemonía, perspectivas*, José María Gómez (comp.), abril. CLACSO. Buenos Aires: 301-320.

Course, Magnus

2013 Speaking the Devil's language: Ontological challenges to Mapuche intersubjectivity. *Language y Communication*, 33: 307-316.

De Certeau, Michael

1996 *La invención de lo cotidiano. «1 y 2 Artes de Hacer»*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.

De la Cadena, Marisol

2010 Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.

Derrida, Jacques

1985 La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl. Pre-Textos. Valencia.

Dussel, Enrique

1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta. Madrid.

Escobar, Arturo

2012 Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, 2: 7-16.

2012 Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo, en *Wale' keru: Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, 2. <http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19420/original/Cultura_y_diferencia.pdf?1366975231>. Consultado el 18 de mayo de 2017.

2014 *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Colección Pensamiento Vivo, Ediciones UNAULA. Colombia.

2015 Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvolvimento e meio ambiente*, 35, diciembre: 89-100.

Fabian, Johannes

2014 Ethnography and intersubjectivity: Loose ends. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 199-209.

Fanon, Frantz

1994 *Los condenados de la tierra.* Fondo de Cultura Económica. México.

Geertz, Clifford

1983 *Local knowledge: further essays in Interpretive Anthropology.* Basic Books. Nueva York.

Gómez Salazar, Mónica

2009 *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas.* Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Gómez Salazar, Mónica y Adalberto de Hoyos Bermela

2015 *Pluralismo de valores: incommensurabilidad, globalización y derechos humanos.* Athena, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Groark, Kevin P.

2013 Toward a cultural phenomenology of intersubjectivity: The extended relational field of the Tzotzil Maya of highland Chiapas, Mexico. *Language y Communication*, 33: 278-291.

Grosfoguel, Ramón

2006 La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Rev. Tabula Rasa*, 4, enero-junio: 17-46.

Habermas, Jürgen

2002 *Teoría de la acción comunicativa. II: Crítica de la razón funcionalista.* Madrid. Taurus.

Haverkort, Bertus, David Millar, Darshan Shankar et al.

2013 Relación entre diferentes comunidades de conocimiento. El rechazo, la sustitución, la complementariedad y el diálogo intercultural, en *Hacia el diálogo intercultural. Construyendo desde la pluralidad de visiones del mundo,*

valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento, Bertus Haverkort *et al.* AGRUCO. Bolivia: 21-42.

Holloway, John

2002 *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla. Buenos Aires.

Kuhn, Thomas S.

2002 *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993, con una entrevista autobiográfica*, James Conant y John Haugeland (comps.). Paidós. Barcelona.

Lander, Edgardo

1999 ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. *Revista Estudios Latinoamericanos*, 7 (12-13): 25-46. <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/52368/46619>>. Consultado en febrero de 2021.

Levinas, Emmanuel

2002 *Totalidad e infinito*. Sígueme. Salamanca.

Limón Aguirre, Fernando.

2009 *Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria*. El Colegio de la Frontera Sur, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas.

2010 *Conocimiento cultural y existencia entre los chuj*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

2013 Por una traducción constructora de interculturalidad en contextos indígenas, en: *Traducción, identidad y nacionalismo en Latinoamérica*, Castro Ramírez N. (coord). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México: 253-282.

Limón Aguirre, Fernando y Colectivo Akib'al

2020 “¿Vulnerables nosotros?” En: *Vidas fronterizas. Miradas sobre la vulnerabilidad en el sureste de México*. El Colegio de la Frontera Sur. México.

Limón Aguirre, Fernando y Cristóbal Pérez Tadeo

2018 *Ko lum k'inal*, Aproximación a la relación del pueblo chuj en México con la naturaleza, en *Etnobiología y Patrimonio Biocultural de Chiapas*, Ramón Mariaca Méndez, Cecilia Elizondo y Felipe Ruan Soto (eds.). ECOSUR. México.

López Bracamonte, Fabiola Manyari Laura

2018 Resiliencia comunitaria del pueblo maya-chuj: conocimientos culturales, capacidades sociales y estrategias organizativas, doctorado en Cien-

cias en Ecología y Desarrollo Sustentable. Estudios de Sociedad, Espacios y Culturas. El Colegio de la Frontera Sur. México.

MacIntyre, Alasdair

1987 *Tras la Virtud*. Editorial Crítica. Barcelona.

Maldonado-Torres, Nelson

2007 Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). Siglo del Hombre, Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá: 127-167.

Martínez Almanza, Laura Enif

2017 Percepciones de los entornos socio-naturales concretadas en las prácticas alimentarias de dos comunidades chujes de Guatemala y México, tesis de maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. El Colegio de la Frontera Sur. México.

Moore, Barrington

1987 *Authority and Inequality Under Capitalism and Socialism*. Clarendon Press. Oxford.

Mounin, Georges

1994 *Les belles infidèles. Essai sur la traduction*. Presses Universitaires de Lille. París.

Pérez García, Diego

2021 *Lum k'inaj*. Lo sagrado de la santa tierra para el pueblo *chuj* en Chiapas, México, tesis de licenciatura en Lengua y Cultura. Universidad Intercultural de Chiapas. México.

Pérez Tadeo, Cristóbal

2019 La territorialidad como conocimiento cultural: indicios de reterritorialización del pueblo maya chuj en México, maestría en Estudios Culturales. Universidad Autónoma de Chiapas. Facultad de Humanidades. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Quijano, Aníbal

2014 *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO. Buenos Aires: 777-832. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>>. Consultado en junio de 2021.

Quintana, María Marta

- 2009 Colonialidad del ser. Delimitaciones conceptuales, en *CECIES: Pensamiento latinoamericano y alternativo*. CECIES.org, 226, noviembre: 1-7. <Argentinahttps://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/83381/CONICET_Digital_Nro.b2b9a22f-f723-493e-9958-3448d7083781_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Consultado en mayo de 2021.

Sandoval Vargas, Hugo Marcelo

- 2013 *Prácticas libertarias y movimientos anticapitalistas Devenir revolucionario de las colectividades en ruptura*. Grietas Editores. México.

Scott, James C.

- 2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era. México.

Sousa Santos, Boaventura de

- 2009 Hacia una epistemología de la ceguera. ¿Por qué razón las nuevas formas de “adecuación ceremonial” no regulan ni emancipan?, en *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI-CLACSO. México: 60-97.

- 2020 *Izquierdas del mundo, ¡únanse! y otros ensayos*. CLACSO. Buenos Aires.

Tuck, Eve y K. Wayne Yang

- 2021 La descolonización no es una metáfora. Fragmento. *Revista de la Universidad de México*, 871: 46-49.

Velasco, Mery

- 2017 *Ušya 'lexÇ:chaÇ:cha-uskiwe jnxiju uskiwewjxaa's atna. La resiliencia del pueblo nasa en Tierradentro-Cauca (Colombia)*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México: 88.

Wieviorka, Michel

- 2001 *La différence*. Les éditions Balland. París.

EL ARTE DEL NAWAL

APUNTES SOBRE MÁSCARAS Y ONTOLOGÍA MAYA

Pacífico filósofo soy —Doctor en Filosofía mejor dicho— y,
ontológicamente hablando, teleológico partidario de los
principios de la estática,
pues a los de la dinámica no recurro, a fuer de espirituoso,
idealista y escolástico, sino para girar en torno a la materia inerte,
hurgar y tirar de ella por sustentarme.
Librando, escatológicamente, de epidémicos virus a los pueblos [...]

Chaqol-Zopilote.

Incidentes melódicos del mundo irracional.

[De la Cabada 1944: 34].

Alberto Vallejo Reyna

En el discurso que nos sirve de epígrafe, el *batab*¹ (de los zopilotes) se presenta a sí mismo como un gran pensador, en un tono burlesco y demagógico, a la manera:

¹ *Batab*: palabra del maya yucateco para referirse a los Jefes Comunitarios, los mandatarios de un pueblo.

de los empresarios que engañan a quienes explotan, así como del discurso ridículamente “erudito” y “teatral” del que hacen alarde muchos líderes, académicos y políticos para disfrazar su protagonismo, ignorancia y las intenciones ocultas que rigen sus actos [León Vega 2009: 209].

No obstante, su discurso es consecuente con su profesión de necrófago con imprescindibles funciones sanitarias dentro del ecosistema, a pesar de su mala fama social de carroñero, arquetípica de alguien ajeno a toda moralidad y todo apego por los fallecidos, en la lucha por la existencia reivindica cínica y pragmáticamente en su discurso sus funciones de higienista indispensable.

El fabuloso cuento-pictograma-musical² que publicó en 1944 el poeta campechano Juan de la Cabada, con las hermosas láminas del ilustrador Leopoldo Méndez, si bien se trata de una obra de autor [León Vega 2009: 185], es evidente, por su estilo y temáticas, que está basado en tradiciones orales de los pueblos mayas de la península yucateca y particularmente en una farsa maya con actores que personificaban animales, que todavía se escenificaba en el Campeche de hace un siglo [Barrera 1965: 12]. En este cuento, el *Chacpol* (el jefe de los zopilotes) aparece en el relato como cantante, saltimbanqui y artista, se presenta además como filósofo y en ese pequeño párrafo describe su “ontología” referida para mantener un cierto equilibrio, logrando su teleológica función vital: evitar la propagación de epidemias en los pueblos al limpiarlas de cadáveres potencialmente infecciosos. Este juego de palabras en la obra de Juan de la Cabada nos permitirá considerar un problema de orden político ontológico: el pragmatismo de una realidad científico filosófica que “le hace el favor” a los pueblos de terminar con sus cadáveres, su pasado, con el fin de mantener la salud en la continuidad lineal del mundo y en su objetividad práctica.

En el cuento el zopilote aparece como un sujeto del poder, “representación de la soberbia y las avaricias que anima el espíritu de los empresarios, no pocos autores y el primer actor” —nos señala elocuentemente el narrador del relato. No es cualquier zopilote, es el *batab*, el jefe de ellos, quién observa todo desde arriba y a la distancia, que hace uso de sus habilidades de artista embaucador para engañar

² El libro *Incidentes melódicos del mundo irracional* [1944] es una obra maestra de las letras y el grabado mexicanos que, además del cuento de Juan de la Cabada (1899-1986) basado en tradiciones orales mayas que incluyen descripciones de cantos y partituras, contiene fabulosos dibujos del gran artista gráfico Leopoldo Méndez (1902-1969). De ahí que se trate de un “libro” *sui generis*, que es texto y cancionero plagado de dibujos que cuentan y cantan la historia.

a los animales más débiles e ingenuos utilizándolos para su bienestar. El discurso complejo y “erudito” con el que intenta justificar su accionar refleja la tendencia para mantener el *status quo* —partidario de los principios de la estática— por sobre las fuerzas del cambio y el movimiento —a los de la dinámica no recurre. El personaje del poder se encuentra a la expectativa de utilizar los recursos del mundo de una manera pragmática y objetiva. En el relato el *Chacpol-Zopilote* quiere comerse el cadáver del señor ardilla, esposo de la señora Caracol, a quién le propone en medio del funeral:

—Déjeme usted a mí y se admirará, de cómo les ahorro tiempo, sudor y trabajo. ¡Verá con cuanto gusto, en un dos por tres me almuerzo yo al finado!

A lo cual la viuda Caracol le contesta:

—¡Es usted villano y torpe! ¿Cómo se atreve a proponerme tal, sabiendo cuánto venero la memoria de mi marido y lo sagrado que su cuerpo es para mí?

Mientras que para el *Chacpol* el cadáver no es sino un mero alimento, para doña Caracol el cuerpo inerte de su marido es memoria, es sagrado. Para el zopilote el muerto es una cosa comestible, por lo que asume una actitud de indiferencia esperando la oportunidad de satisfacer su deseo en cuanto la viuda se descuide, por lo que se mantiene a una prudente distancia observando el rito funerario desde lo alto de un peñasco. Al escuchar a doña Caracol interpretar los responsos ante la tumba de su marido, *Chacpol* se da cuenta que es una excelente cantante, de tal forma que ve la oportunidad de aprovecharse de ese talento y procede al embauque de la enlutada para utilizarla en el carnaval del Pueblo de los Animales y que el zopilote, ser masculino, de poder, volador, grande, engañe a la multitud haciéndoles creer que él es quién interpreta hermosamente las canciones carnavalescas, cuando en realidad es la señora Caracol, femenina, rastrera, pequeña, quien oculta entre las alas del *bacab* zopilote cante para el público mientras que el *Chacpol* reciba el crédito del pueblo por ese *arte* tan elocuente.

De tal manera, en pago por “su” *arte* le ofrecen al zopilote comida, bebida y tabaco para su disfrute y exceso, lo cual provoca su embriaguez, que le lleva a perder la compostura y la eficacia en sus habilidades de embauque, olvida a la Caracol que esconde entre sus plumas, la cual cae por los suelos aplastada sin que el tram-

poso se de cuenta, de manera que cuando el público, agotado de su impertinencia por los desfiguros de su embriaguez, le pide que justifique los halagos a los que ha sido merecedor y le exigen que divierta a la concurrencia con nuevos cantos; el *Chacpol* se muestra ineficaz dado que doña Caracol ya no se esconde bajo sus alas. Del fracaso en sus intentos por cantar y cautivar al pueblo, la multitud finalmente conoce el engaño, desenmascarando al impostor quien termina ahorcado, colgado de un árbol, en un acto de justicia popular carnavalesca, mientras que doña Caracol es curada de sus heridas y reivindicada por la población como la gran cantante que ella es.

Esta magnífica obra³ nos coloca en un tiempo mítico y en un tiempo carnavalesco que nos inician en la exposición de lo que llamaremos el *arte del naval*, considerado como fenómeno fundamental para plantearnos el problema de una ontología maya, mesoamericana. Para la literatura mexicana del siglo XX inspirada en una farsa maya, el cuento y su gráfica nos presentan personajes animales que nos evocan los disfraces, las máscaras, la música, el canto y las danzas que aparecen lo mismo en manifestaciones propiamente teatrales como en rituales y ceremonias carnavalescas en Mesoamérica. Partiendo de esta base problematizaremos cómo el estudio de la concepción mesoamericana de la *persona*—recordando que en español la palabra persona se deriva de la palabra asignada a las *máscaras* del teatro griego—nos descubre el diseño de la personalidad psíquica del ser como compuesto por una serie de corporeidades que además del cuerpo humano, propiamente dicho, se acompaña por una alteridad que le completa, su *naval*, el cual podemos concebir como un *otro* que es una de sus *máscaras*, en un proceso de enmascaramiento como forma de producción de subjetividad por el *naval* que se asemeja a un espejo de *no identidad* [Waibel 2011: 56], como un proceso de diálogo interno.⁴

El tema de fondo de los *Incidentes melódicos del mundo irracional* es el conflicto étnico y el conflicto de clase derivado de la colonización de las tierras americanas,

³ “Cuando se publicó *Incidentes melódicos del mundo irracional* (1944), produjo un gran efecto en el panorama literario de la época. Escritores como Alfonso Reyes, Octavio Paz, Ermilo Abreu Gómez, Andrés Henestrosa, pintores como Carlos Mérida, musicólogos como Rodolfo Halffter, reconocieron su valor no solo literario sino antropológico [como daba cuenta el eminente etnólogo y lingüista] Alfredo Barrera Vázquez” [León 2009: 185].

⁴ En este momento es preciso advertir al lector que el uso de la categoría *naval* en este texto sustituye a conceptos que suelen utilizarse al hablar de las formas de espiritualidad de los pueblos indígenas, ya que considero que conceptos tales como “dioses” o “seres espirituales” no dan cuenta cabal de esta ontología mesoamericana, ya que nuestro argumento justo se basa en entender el proceso de enmascaramiento o disfraz sagrado como el *arte del naval*, que es un procedimiento ontológico de *traer a la existencia la alteridad* del mundo que nos completa como seres vivientes en un universo lleno de *otros mundos*.

no resuelto con la independencia y el establecimiento del Estado nacional. De hecho el conflicto étnico es el campo donde se escenifican todas las relaciones sociales en México, un conflicto que implica la “negación ontológica de una civilización” por la imposición de una visión hegemónica en la que el *otro* no existe, no existe nada diferente a la objetividad del poder, o mejor dicho, sólo existe el *otro* desde el punto de vista de la *ontología dominante*⁵ que le subordina a un papel en lo “real”.

Para problematizar algunas de las características generales de esa ontología negada, que denominamos en este texto como el *arte del nawal*, me baso en diversas experiencias etnográficas en territorios mayas de México y Guatemala,⁶ como una percepción que comenzó a desarrollarse en mi experiencia cuando recorría las tierras mayas del norte del estado de Chiapas y pude conocer en 1993 a una partera ch’ol⁷ de Tila, quién se refería constantemente al saber de los curanderos y las parteras ch’ol con el concepto en lengua castellana de *arte* [Manca 1997: 43-88-107]. Pronto se hizo evidente que esta referencia al conocimiento médico y terapéutico de los ch’oles como un *arte* refería a un contexto semántico más amplio, a un don o saber especial que caracteriza a cada sujeto o persona en cuanto cualidad particular referida en lengua ch’ol como el *wüj*. De tal forma el *wüj* es el *arte* de las personas y animales, definiendo su singularidad, su don, su profesión, su saber, sus cualidades.⁸ Esta característica del *ser* se percibe en Tila como una

⁵ Muy conocida es la tesis de Guillermo Bonfil Batalla cuando en su *México Profundo, una civilización negada* (1987) presenta este tema de la negación sistemática por parte de la sociedad nacional hegemónica del aporte civilizatorio que los pueblos indígenas representan en términos de elementos culturales vivos. Por otra parte, el historiador Edmundo O’Gorman, cuando exponía a propósito de la *Invención de América* la importancia de “considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, al ser de dichas entidades” [O’Gorman 1995: 9], nos llama a contextualizar el proceso histórico de *apoderamiento de territorios* por parte de los conquistadores y colonizadores y el *trasplante* de su civilización europea en el continente que desde esa perspectiva se llama América, esto es que la *implantación de la nueva Europa en América* implicó el *rechazo de las culturas indígenas en cuanto tales*, en lo que O’Gorman considera una verdadera conquista filosófica, mediante un proyecto de asimilación ontológico-histórica de la realidad natural y moral americana a la del mundo europeo [1995: 27-31].

⁶ En general los datos etnográficos que utilizo en este texto se basan en mis experiencias y notas de campo, además de entre los choles de Tila y entre los tsotsiles de San Andrés Larrainzar, en Chiapas, con los tz’utujiles de Santiago Atitlán en Guatemala y de los encuentros y diálogos con los Médicos Descalzos de Chinique de las Flores, Quiché, también en Guatemala.

⁷ Se trata de la misma Juanita cuyo testimonio recoge la etnóloga Cristina Manca [1997: 106-157] considerándola como “la” partera de Tila, con quienes tuvimos el gusto de realizar nuestras primeras ejercitaciones etnográficas entre los ch’oles de Tila, Chiapas, en 1993.

⁸ El empleo de la palabra *arte* para referir en español esta dimensión del ser es un ejemplo de la *heteroglosia* común entre los pueblos indígenas de Mesoamérica. El concepto *heteroglosia*, como traduce Tzvetan Todorov el concepto bajtiniano de *raznojazchie* [2013: 96] asume que los lenguajes no se excluyen unos a otros, sino que se intersectan, se

suerte de *alteridad* del sujeto que ha de ser descubierta por aspectos físicos o psíquicos de las personas, de tal manera se puede considerar que todas las personas tenemos un *arte* o un *wäjy*, ya sea un animal o un fenómeno meteorológico, el cual se descubre por características del comportamiento de las personas o por marcas o características físicas de su cuerpo que evocan su *wäjy*.⁹ Este concepto de *wäjy* suele ser traducido al “español”, en la literatura especializada de estudios mesoamericanos, con el nahuatlismo *nabual*¹⁰ que refiere a una suerte de segunda naturaleza conformada a la persona en esta ontología maya, mesoamericana, en una suerte de *coexistencia* donde el *ser* es múltiple y diverso en función de la *alteridad* que le identifica.

De manera paralela a estas experiencias ch’oles, en el norte del departamento de Quiché, en Guatemala, la Asociación Médicos Descalzos, que aglutina más de 600 terapeutas tradicionales principalmente k’iche’ [Chávez *et al.* 2012], desarrollan su método terapéutico con el muy importante uso del calendario *cholb’al q’ij*, versión k’iche’ del calendario mesoamericano de 260 días,¹¹ contados por la combinación de 13 números y 20 *navales*, que es como le llaman en Guatemala a cada uno de los signos con los que se nombra a los días contados. Los terapeutas tradicionales del Quiché, conocidos como “contadores del tiempo”, *ajq’ij*,¹² utilizan la cuenta de los *navales* —que es como le llaman en español a su calendario de 260 días— como método para indagar en la psique de las personas sujetas a un proceso terapéutico, de manera que se analiza por nacimiento una serie de *navales* para definir sus dones, sus cualidades, su profesión, que en su relación al

mezclan, de manera que se utilizan palabras de otras lenguas como préstamos al momento de intentar dar a conocer ideas y posiciones entre hablantes concretos, así que el uso del concepto *arte*, en español, por mis interlocutores ch’oles es una estrategia de los hablantes de ch’ol para referir un concepto maya a interlocutores hispanohablantes, fenómeno de una gran riqueza al analizar los procesos interculturales y de creación de lo nuevo [Clifford 1998: 142].

⁹ Este aspecto lo comprendimos de manera explícita cuando nos dimos cuenta que los amigos ch’oles nos ponían motes a los jóvenes estudiantes, apodos referentes a nuestro *wäjy* en función de nuestra forma de vestir, de nuestra personalidad o de nuestros sueños.

¹⁰ El uso del concepto *nabual*, escrito de esta manera, hace referencia a la categoría antropológica que surgió del concepto en lengua náhuatl y que es comúnmente referida en la etnografía de los distintos pueblos de Mesoamérica, para el concepto *naval* refiere a la manera como es escrito y pronunciado en las lenguas de Guatemala y que aparece tanto en fuentes históricas como el *Popol Vuh*, como en la etnografía de los pueblos mayas del país centroamericano. En el presente ensayo uso, como advertí antes, la categoría *naval* de uso en la tradición k’iche’ como genérico para referir el problema ontológico que estamos problematizando en estas líneas.

¹¹ Conocido en lengua náhuatl como *tonalpohualli* y en lengua maya yucateca como *tzolk’in*.

¹² *Ajq’ij*, palabra compuesta por la partícula prolífica y prefijo *aj* que designa el oficio o cualidad de algo o alguien y la palabra *q’ij* que puede traducirse lo mismo como sol, día o tiempo. De esta manera *ajq’ij* se puede traducir literalmente como “tiempero” y es en este sentido el especialista que se dedica a los cálculos calendáricos, por lo que podría traducirse también como “astrólogo”.

contexto natural, social, familiar e histórico, les permite a los terapeutas mayas explorar la mente de sus pacientes y mediante un proceso de diálogo ir conociendo y explorando la genealogía de sus enfermedades psicológicas para proponer un tratamiento [Chávez *et al.* 2012].

En lo que sigue indagaremos la concepción del *arte del naval* como característica de una otología mesoamericana que posiciona el *ser* en un complejo proceso de ciclos y transformaciones, en donde podemos pensar, a la manera de Deleuze [2002], que lo *diferente* surge de la *repetición* de fenómenos, aunque cíclicos, nunca son idénticos, en cambio siempre azarosos y contingentes, como las circunstancias de la vida misma de las que surge la *diferencia* en cuanto experiencia vital del ser en un mundo de máscaras y enmascaramientos [Waibel 2011]. El *arte del naval* implica producir máscaras y enmascarar el mundo. La producción de máscaras deviene procesos de significación que son siempre ideológicos, a la manera como Voloshinov [1976: 19-27] explica que la naturaleza del signo es ideológica ya que su significado se encuentra en un campo de lucha por el sentido que es siempre contingente y diverso, considerando el signo como materia y a la lucha como esfuerzo y creación, como un *arte* que siempre es posible desarrollar y no es estático.

La argumentación que sigue a continuación se divide en cuatro apartados en los que abordaremos diferentes aspectos de estos procesos de producción de máscaras y enmascaramiento del mundo que caracterizan la ontología mesoamericana. En el primer apartado, “Conflicto y resistencia: la vía de las máscaras”, partimos de una postura crítica a la *negación de la diferencia*, propia de la tendencia a una visión de modernidad que lo abarca todo y vislumbra la cultura como reelaboración de los procesos de cambio como transformaciones de una misma lógica estructural. Analizaremos el *arte del naval* mediante dispositivos para significar un universo siempre sorpresivo, de manera que la evidencia del surgimiento de la *diferencia* es enmascarada, como método de generar diálogo ubicando el ser en los procesos y los fenómenos de un cosmos siempre en movimiento. De tal forma veremos dentro de una noción mesoamericana del tiempo, el surgimiento de *lo diferente* en los ciclos mismos percibidos del cosmos cíclico agrario, donde se hace evidente esa vocación de *resistencia enmascarada* como relato mítico y arte productor de *subjetividad*. Examinamos en referencias etnohistóricas de los altos de Chiapas y Guatemala el proceso de enmascaramiento de las relaciones subjetivas con el poder y los procesos sociales coloniales en las imágenes sagradas; lo *otro* existe previamente al *yo* y es en la evidencia de su existencia y en cómo se produce la

relación subjetiva con este *otro* en Mesoamérica que se pueden comprender dichos mecanismos de enmascaramiento del mundo que es el *arte del naval*.

En el segundo apartado denominado “Las máscaras y los disfraces del mundo”, analizaremos la dinámica de enmascaramiento de la *diferencia* por medio de los procesos del tiempo mítico y del tiempo carnavalesco como *sueños enmascarados*. El mundo entero se presenta lleno de seres dinámicos con los que se establecen relaciones vía la constitución de máscaras que adquieren sentido en el relato mítico y en la acción ritual, de tal forma que vemos que el tiempo mismo adquiere identidades enmascaradas mediante los dispositivos calendáricos, ya que el carnaval se nos presenta como celebración del cambio y la transformación del mundo, como reiteración del drama cósmico en el proceso histórico.

En el tercer apartado denominado “El *náy* como arte del *ch’ujel*”, indagamos en la etnografía de la estructura de la personalidad psíquica de los mayas ch’oles algunas claves para comprender cómo se establece la existencia de la alteridad como definitoria del ser, analizando que el *yo* en Mesoamérica es al mismo tiempo *otro*, en cuanto que el *ser* es en sí diálogo ideológico, contradicción y proceso dinámico. Veremos con referencias ch’oles que la alteridad es lo que define al ser, una alteridad ubicada en el mundo, en el territorio y en sus procesos en movimiento.

Finalmente en el último apartado “El *q’ij alaxik* y el *arte del naval*”, contextualizando el saber médico de los k’iche’ de Guatemala, veremos cómo el dispositivo calendárico, la *cuenta de los navales*, permite enlazar el cuerpo, el *yo*, el tiempo mítico, el territorio, el diálogo campesino con los seres del mundo y la construcción de un sistema social en el que el ser y la alteridad del mundo conforman un entramado dinámico en contante movimiento y aprendizaje colectivo, con lo que damos cuenta del *navalismo* como proyecto social y político que enlaza lo ambiental, lo psíquico y lo social.

Conflicto y resistencia: la vía de las máscaras

Cuando Claude Lévi-Strauss comienza su estudio sobre el *arte* de las máscaras entre los pueblos del noroeste del continente americano, reconocía que estas máscaras de madera *cantan y hablan* [Lévi-Strauss 1981: 11] evocan la sociedad que las crea, la historia de sus pueblos, los mitos de los que forman parte y los rituales en que se utilizan, de manera que consideradas desde un punto de vista semántico, al igual que los mitos, dichas máscara adquieren sentido contextualizándolas en el campo

de significaciones de los cuales forman parte. En el referido texto Lévi-Strauss se plantea el estudio de nuevos tipos de máscaras indígenas surgidas en el siglo XX utilizando el mismo método de transformaciones que el etnólogo desarrolló para el estudio de los mitos. De cualquier forma apuntaba que:

Por mediación de operaciones lógicas que se proyectan a distancia, transforman o invierten las representaciones, una historia a escala de milenios [...] se imbricaría pues con otra más reciente y de periodicidad más corta [de manera que] teniéndose por solitario, el artista alimenta una ilusión tal vez fecunda, pero el privilegio que se otorga no tiene nada de real. Cuando cree expresarse de manera espontánea, hacer obra original, replica a otros creadores pasados o presentes, actuales o virtuales. Sépase o ignórese, nunca se marcha a solas por el sendero de la creación [Lévi-Strauss 1981: 127-128].

Es así como Lévi-Strauss niega la posibilidad de lo *diferente*. Al referir todo proceso creativo a un ambiente semiótico cerrado, finito, que posee una lógica que le determina de manera inconsciente, nos da la impresión de que lo nuevo, lo original, es imposible en cuanto aparece como, de alguna manera, predeterminado por el universo de operaciones lógicas que responden a cierto tipo de mentalidad y proceder estructural previos repitiéndose con mecanismos de transformación; se trata de un método de objetivación de los procesos significativos. Así, en el modelo de Lévi-Strauss las obras nuevas, las nuevas máscaras, surgen dentro de un grupo de transformación de operaciones lógicas básicas de las cuales la obra específica forma parte.¹³ Pero también es cierto que estas máscara de madera *cantan y hablan* porque están vivas, dado que:

Para los espectadores de los ritos de iniciación, estas máscaras de danza que se abren de súbito en dos hojas para dejar ver otro rostro, a veces aún otro más detrás del segundo, impregnados todos de misterio y de austeridad, daban testimonio de la omnipresencia de lo sobrenatural y la pululación de los mitos. Trastornando la placidez de la vida cotidiana, este mensaje primitivo se conserva tan violento que el aislamiento profiláctico

¹³ No obstante es importante la percepción levistraussiana referida a la “imbricación” de tiempos milenarios de larga y corta duración que aparecen en la obra nueva —en la obra que estamos citando nos referimos a las máscaras de danza elaboradas en el siglo XX por pueblos indígenas de Norteamérica— que emergen como producto de una cadena de procesos culturales que adquieren nuevas formas, pero que se originan en una lógica estructural derivada de los mitos que problematizan las contradicciones propias de la sociedad que la crea.

de las vitrinas [del museo donde se exponen las máscaras] no consigue, ni siquiera hoy, evitar su comunicación [Lévi-Strauss 1981: 13].

Es evidente que además de esta dimensión semiótica estructural en que las máscaras pueden ser descifradas en tanto elementos de un conjunto de significantes, la *experiencia* de la máscara nos conmociona como humanos, nos mueve en nuestra subjetividad porque *es* algo más que una mera *representación* significativa. Las máscaras *cantan y hablan* en cuanto que no *representan, encarnan*. Las máscaras *no representan* personajes, sino que *son* personajes que comunican sus mensajes más allá de la dimensión semióticolingüística donde dialógicamente nos encontramos con ellas en un cruce de caminos, en medio de las contingencias de la vida y de la historia cuando de manera práctica hacemos uso de máscaras. Más allá del significado que una ciencia erudita logre asignar como sentido “real” de las máscaras indígenas, además de su reducción a la condición de mercancía que el capital les impone como objetos en el mercado de valores, la máscara arropa y baila, la máscara *es*.

Cuando ví que los bailarines saltaban dando gritos, con la sonaja en la mano y el sudor chorreándoles bajo la máscara, sentí como si me fuera a morir de repente y todo lo vivido se acumulara de golpe [Navarrete 1984: 7].

Sucede que la sociedad dominante constantemente nos asigna papeles y nos impone una razón de estado que nos *reduce a representar* personajes preestablecidos en una suerte de *teatro social* hegemónico que niega la posibilidad de lo alternativo e impone *identidades*. No es posible estar, existir, fuera del juego del poder, del sistema de relaciones interétnicas y clases sociales que se reproducen. Roles, normas, instituciones perfilan una antropología política y son algo más que meras invenciones humanas, parecieran tener vida propia y se sobreponen a nuestras posibilidades alternas por la moral y la ley permitiendo que las fuerzas productivas se reproduzcan y la sociedad capitalista funcione. Pero a pesar de todos estos mecanismos que suceden las máscaras mesoamericanas “cantan y hablan trastornando la placidez de la vida cotidiana”. Esto es posible porque la máscara esconde, arropa, protege lo *vital*. Cuando el estado nos conmina y nos reduce a *representar* papeles preestablecidos, la *vía de las máscaras* nos da la posibilidad de jugar estratégicamente, políticamente, en el acto creativo de la comunicación y la interacción

social. Más allá del modelo estructuralista que nos dota de herramientas valiosas para comprender los mecanismos de los procesos de significación lingüística y los elementos de la representación misma, el dispositivo dialógico bajtiniano nos permite comprender el acto social de la comunicación discursiva translingüística [Todorov 2013: 14-16], en los espacios vitales de la *performatividad* y la *creatividad ideológica* [Voloshinov 1976: 19-37]. Es en la comunicación como *acto*, donde podemos encontrar evidencias del surgimiento de *lo distinto*.



Figura 1. Signo calendárico del Quinto Sol, elemento central de la *Piedra del Sol: Nabui Ollin* (Cuatro Movimiento) rodeado por los signos calendáricos de las Cuatro Eras anteriores, de izquierda a derecha arriba *Nabui Ebecatl* (Cuatro Viento) y *Nabui Ocelotl* (Cuatro Jaguar), abajo de izquierda a derecha *Nabui Quiahuitl* (Cuatro Lluvia) y *Nabui Atl* (Cuatro Caña).

En este camino son útiles los experimentos audiovisuales de Tom Waibel [2011] explora las formas de resistencia cultural de los pueblos indígenas de Chiapas y Guatemala, analizando sus expresiones culturales en un entorno de cosmovisiones relacionadas asimétricamente para descubrir las *Máscaras de la resistencia* [Waibel 2011: 9] describiendo el papel que la *espiritualidad mesoamericana* juega en el proceso de *enmascaramiento del mundo*, como una ontología que caracteriza los sueños de autodeterminación de los pueblos mayas de Chiapas y Guatemala desde el siglo XVI y hasta los siglos XX y XXI [Waibel 2011: 273-326]. Posicionado en la crí-

tica a la representación, como un proyecto político y estético Tom Waibel nos dota de elementos para comprender que el proceso de avasallamiento militar, político y ontológico que comenzó en 1521 no ha podido completar el proceso de conquista, dada la existencia todavía de pueblos hablantes de lenguas mesoamericanas que, aunque insertados y subsumidos en el proceso de dominación capitalista, *crean y recrean* constantemente su *diferencia enmascarada* [Waibel 2011: 295-326].

Las evidencias etnohistóricas y etnográficas de Mesoamérica nos muestran que uno de los principales dispositivos que hacen evidentes estos procesos de *creación y diferenciación* de subjetividad se desarrollan en la maquinaria temporal que podemos comprender de manera fundamental en la matemática de sus calendarios.¹⁴ Por medio ellos y sus narraciones míticas nos enteramos de su percepción de mundos que se crean, se destruyen y se reconstruyen constantemente en ciclos que se *repiten* para derivar *diferentes* mundos. Cabe referir como característico de estos procesos la llamada *Leyenda de los Soles*,¹⁵ en la que se proyecta la historia bajo una categoría cosmológica temporal que considera la existencia de cinco *vidas* o *edades* como sucesiones de *soles* con cualidades particulares, así por ejemplo el documento del *Códice Chimalpopoca* que cuenta esta historia refiere el inicio de esta cuenta hace aproximadamente 3000 años y relaciona cada uno de los *cinco soles*¹⁶ de la historia de los *mexicas*, dentro de las cuentas del calendario mesoamericano y en sus cualidades les otorga un nombre del calendario (figura 1). Cada sol ilumina a tipos de seres cualitativamente vinculados a su respectiva *era* o *sol* que explica las formas de vida predominantes en cada *edad*, las cuales terminan siempre siendo irremediamente destruidas y sus habitantes “desaparecidos, calcinados, devorados” [*Códice Chimalpopoca* 2019: 119-120]. Estos procesos se repiten una y

¹⁴ Son muy conocidos los calendarios solares mesoamericanos que en cada pueblo y región recibía un nombre particular pero que estaban todos compuestos por 18 periodos de 20 días que completan el año solar con un periodo corto de cinco días. En maya yucateco este calendario de 365 días es conocido como *Haab* y en náhuatl como *Xinbpuhualli*. La cuenta solar se articulaba en la Mesoamérica antigua con otras cuentas, pero principalmente era importante su enlace con el almanaque de 260 días del *calendario ritual* conocido entre los mayas yucatecos como el *Tzolk'in* y entre los nahuas como *Tonalpohualli* que se construía con una mecánica combinatoria de 20 nombres de día que hoy llaman *navales* en Guatemala y 13 numerales. De tal articulación de ambos calendarios se crea un ciclo de 52 años solares que era muy importante en la manera de construir la sociedad y su visión de los acontecimientos históricos en Mesoamérica.

¹⁵ El documento conocido como *Leyenda de los soles* o *Documento de 1558* es uno de los textos contenido en el llamado *Códice Chimalpopoca*. Escrito en lengua náhuatl, su importancia radica en ser la fuente más detallada sobre este mito de las diferentes eras o soles de la cosmología náhuatl.

¹⁶ La llamada *Piedra del Sol* ó *Calendario Azteca*, representa estas cinco eras o vidas que menciona el documento del *Códice Chimalpopoca*.

otra vez y terminan siendo el preludio de una renovación de la creación que da lugar a una nueva *edad* o *sol* hasta llegar a *nuestra edad*, la cual a su vez también está condenada a ser destruida para dar lugar a una nueva creación [Códice Chimalpopoca 2019: 5].

De igual forma el *Popol Vuh*, libro de los k'iche' de Guatemala, refiere la creación del sol, la luna y la humanidad como esfuerzo colectivo de los seres creadores *Tꝥ'aq'ol-B'itol-Alom-K'ajolom*, como “artistas que levantan, modelan, engendran y paren”,¹⁷ creando, destruyendo y volviendo a crear diversos tipos de humanidad, con la colaboración de cinco pares de seres con cuatro nombres calendáricos que participan en las diferentes etapas y sucesivas creaciones paralelas del cosmos y la humanidad. Así los *navales* calendáricos¹⁸ *Ajpu* (Cerbatanero), *B'atꝥ* (Mono), *Kame* (Muerte) e *Iꝥ* (Jaguar) presiden cada vez un periodo de tiempo cualificándolo y distinguiéndolo en sus particularidades [Sotelo 2019: 124-126].

En función de esta ontología mesoamericana el mundo en sí mismo aparece como una secuencia de mecanismos de constitución de *disfraces* o *máscaras* que se descubren y analizan en las notaciones calendáricas. Podemos comprender que los calendarios en Mesoamérica, como institución social, ubican a las personas en la organización colectiva, en primer lugar calculan los grandes ciclos de los cielos, el ascenso y los movimientos del Sol, la Luna y las estrellas como grandes referentes astronómicos que se computan matemáticamente y que suelen ser muy exactos; a partir de esta precisión de la matemática astronómica se les utiliza para conocer y estudiar las dinámicas de los fenómenos meteorológicos y se prevén entonces la sucesión de las estaciones y demás acontecimientos atmosféricos para poder relacionarlos con procesos ecológicos repetitivos, como los ciclos de crecimiento de las plantas y los comportamientos de la fauna de un territorio específico; así se pueden entonces planificar sociológicamente los trabajos del campo, determinar los mejores momentos para organizar los diversos trabajos como el preparar la siembra hasta llegar a la cosecha, además de establecer las fiestas y las ceremonias

¹⁷ Los seres creadores del mundo en el *Popol Vuh* nos muestran su visión y su método para erigir mundos, el mundo del *Popol Vuh*, cual está insinuado en sus nombres propios. El primero refiere que el mundo se crea como un constructo, como del trabajo del albañil que levanta los muros de una construcción, ese es el trabajo del *Tꝥ'aq'ol*; el segundo es como un modelar o dar forma, que es el trabajo del *B'itol*, además de que crear el mundo es como un parir lo que está oculto en el vientre por la que engendra, *Alom*, y un fecundar del sembrador que coloca su semilla el *K'ajolom* [Popol Vuh 2013].

¹⁸ Como hemos referido en la Guatemala contemporánea se utiliza el concepto de *naval* para referirse a cada uno de los 20 signos de los días de la cuenta de 260 días.

que en cada época sean pertinentes, de esta manera los dispositivos calendáricos van entretrejiendo los ritmos y ritos de la vida social con los ritmos y ciclos de los astros, los fenómenos meteorológicos y los períodos ecológicos.

El calendario es comprensible como un dispositivo social para la disolución de la aporía fundamental de la temporalidad ya que construye un vínculo social que enlaza el tiempo subjetivamente experimentado con un tiempo cósmicamente universal, así que el calendario “cosmologiza el tiempo vivido y humaniza el tiempo cósmico. De esta forma, contribuye a reinscribir el tiempo de la narración en el tiempo del mundo” [Ricoeur 1996: 790]. La dilucidación de esta percepción permite comprender la cosmovisión mesoamericana como proceso civilizatorio que se ha constituido de la percepción gnoseológica del mundo con ayuda de sus dispositivos calendáricos, marcando de manera fundamental la intervención humana en los territorios e imprimiendo su sello en las transformaciones del entorno ecológico y social para permitir la metamorfosis de plantas, animales y humanidad en procesos milenarios de coevolución.

De la noción fenomenológica del mundo transformándose por los ciclos naturales de las estaciones del año, por los movimiento del paisaje astronómico visible en la bóveda celeste por el movimiento continuo de nuestro planeta, el Sol y la Luna en el devenir de los astros, y por la coevolución de la sociedad humana en su relación con los seres del paisaje que se van constituyendo en un proceso de transformación constante, encontramos que la matemática calendárica mesoamericana nos dota de un lenguaje y una narración para nombrar y problematizar estas transformaciones como una secuencia constante de una *máscara* transformándose con otra en un movimiento continuo de la *diferencia* que se manifiesta como un movimiento de vórtice. La dinámica del *enmascaramiento* implica que los procesos de *identidad* son dinámicos y se encuentran en constante movimiento, así que en esta ontología la aparición de lo *diferente* es acreditado en sus procesos de *enmascaramiento*.

No obstante es necesario detenernos en no pensar que este proceso de *enmascaramiento* implicaría el ocultamiento de una verdad oculta tras la *máscara*, dado que la evidencia experiencial nos señala, como menciona Deleuze, que “las máscaras no recubren más que otras máscaras” [Deleuze 2002: 44]. Attendemos a la percepción de que la comprensión del mundo y de la vida nos puede aparecer como una secuencia de mecanismos constructores de *disfraces* o *máscaras*, no obstante este proceso no significa que detrás de estos dispositivos de disfrazamiento quede oculto un mundo verdadero o real; dado que en esta ontología comprendemos

que las *máscaras del mundo* representan la constitución del mundo mismo y la comprensión del mundo como una *máscara* [Waibel 2011: 54-55], concepción que es evidente desde tiempos muy antiguos de Mesoamérica como en la antigua *Máscara de la dualidad* de Tlatilco o en la llamada *Máscara del ciclo de la vida* del Teotihuacan temprano, en cuyas imágenes podemos observar la continua sucesión de máscaras a lo largo de la vida y de la muerte (figura 2). En este sentido es muy significativo el aporte que hace Miguel León Portilla cuando en su estudio clásico sobre las fuentes de la filosofía náhuatl analiza la naturaleza múltiple de *Ometeotl*, el principal “ser sagrado” para los nahuas, *ser dual*, quién parece desdoblarse desde su lugar de origen —el *Omeyocan*, lugar de la dualidad, donde existen al mismo tiempo la luz y la oscuridad, lo masculino y lo femenino, lo diurno y lo nocturno, lo binario estructural— en *fases* a las que los filósofos nahuas, los *tlamatinime*, les dieron diferentes nombres en función de su actuar en el universo.

Se ha comprobado así —sobre la evidencia de los textos nahuas— que, de hecho, toda la oscura complejidad del panteón náhuatl comienza a desvanecerse al descubrirse, siempre bajo la máscara de las numerosas parejas de dioses, el rostro dual de Ometéotl [León Portilla 2017: 223].



Figura 2. Izquierda, *Máscara de la dualidad*, Tlatilco, Estado de México, periodo Preclásico; derecha, *Máscara del ciclo de la vida*, Teotihuacan Temprano, Estado de México.

Es así como en su dinámica *Ometéotl* se *diferencia* a sí mismo desplegándose en sus *diferentes máscaras*, como “identidades diferentes” que adquiere la dinámica cósmica misma. Así nos aparece como “señor y señora de la dualidad” con los nombres de *Ometecubtli* y *Omecibuatl*, que en su función sustentadora aparecen con los trajes de *Tonacatecubtli* y *Tonacacibuatl* como “señor y señora de nuestro sustento”. Este principio dual es también nuestra “madre y padre de los seres sagrados, el viejo sagrado”, denominado en lengua náhuatl como *in teten inan*, *in teten ita*, *Huehuetéotl*, quién es al mismo tiempo el “ser sagrado del fuego” denominado *in Xiuhtecubtli*, quien habita en su ombligo, *tle-xic-co* (el lugar del ombligo del fuego). Desplegándose en los ciclos cósmicos el principio dual nos aparece desdoblado en par hacia los cuatro puntos cardinales como “el espejo del día,” *Tezcatlanextia* y como “el espejo de la noche”, *Tezcatlipoca*. Tiene también la máscara de *Citlallatonac*, cuando se nos aparece como el “astro que hace lucir las cosas” y como la “dama del faldellín luminoso de estrellas”, *Citlalinicue*, siendo a su vez conocido en tiempo de lluvias como “señor de las aguas, el de brillo solar de jade” llamado *Chalchubtlatónac* y como la “dama de la falda de jade” (*Chalchihbtlicue*). Es “nuestra madre, nuestro padre, *in Tonan*, *in Totá*”, es, en una palabra, *Ometéotl*, el que vive en el lugar de la dualidad, en *Omeyocan* [León Portilla 2017: 210].

Dicha dinámica puede ser particularmente observable por medio de los dispositivos calendáricos de Mesoamérica que observan la actividad constante de ciclos cósmicos que se *repite*n incesantemente, de los cuales va surgiendo continuamente la *diferencia*, que designan con diversos nombres o máscaras, muchas de ellas presentes explícitamente en los nombres de los días de sus calendarios y otras como descripción oracular de la mecánica de sus procesos. De estos dispositivos se ha edificado la cosmovisión de características agrarias de Mesoamérica que deviene una ontología de la práctica y la dinámica del mundo, la cual permite a los pueblos jugar estratégicamente, políticamente en el acto de la comunicación y la interacción social que implica “performatividad y creatividad ideológica” mediante la producción de subjetividad en la disputa de significados, dentro de su participación asimétrica en un mundo colonizado. Adelantábamos con Waibel que las *Máscaras de la resistencia* [2011: 9] se basan en la llamada “espiritualidad mesoamericana” que surgen de las prácticas sagradas implicando a su vez un proyecto político estético, que encuentra en dispositivos mesoamericanos como los calendarios, pero en general en su visión del tiempo cíclico agrario, esa vocación de “resistencia enmascarada” como relato mítico y arte productor de *subjetividad*.

Es en esta ontología cómo podemos acceder a comprender la historia *navalizada*, la historia entendida como el proceso de enmascaramiento de los acontecimientos y los seres del mundo, de tal forma que las historias de los pueblos de tradición mesoamericana aparecen *navalizadas*, disfrazadas, enmascaradas, como cuando los pueblos aparecen advocados al culto de un santo patrón que los representa y así se cuentan sus historias. En otra parte referíamos a la invasión española y al proceso de la conquista de Guatemala del siglo XVI como “una guerra de *navales*” [Vallejo 2005: 75-114]. Argumentábamos entonces que la fundación de las *Repúblicas de Indias*, con su cabildo civil y su sistema de cargos religioso implicaba el reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas como sometidos al poder del gobierno del imperio español, convirtiéndose en tributarios de éste en recursos y mano de obra, que implicaba la organización política de la comunidad bajo concejos y el diseño de un sistema de autoridades rotativas con cargos administrativos político-religiosos bajo la advocación y entronización de un nuevo *naval* que dotaba de identidad a la nueva organización política comunitaria, como máscara de un nuevo poder. Así se fundó en general el nuevo Reino de Guatemala con la advocación del santo patrón de los guerreros cristianos, que representa la victoria no sólo militar de Pedro de Alvarado, sino que con esta máscara de *Santiago de los Caballeros de Guatemala* el nuevo estado quedó establecido y los viejos *navales* y sus viejas máscaras quedaron ocultos por los nuevos trajes. Por lo que, en su *Genealogía de la Moral*, Nietzsche describía magistralmente este problema cuando veía que:

[...] toda la historia de las luchas, victorias, reconciliaciones y fusiones étnicas, todo lo que precede a la definitiva jerarquización de todos los elementos populares en cada gran síntesis de razas, se refleja en la maraña de genealogías de sus dioses, en leyendas de sus luchas, victorias y reconciliaciones; el proceso que lleva a la creación de imperios universales es siempre el mismo que conduce a deidades universales, y el despotismo, con su debelación de la nobleza independiente, siempre prepara el camino también a alguna forma de monoteísmo [Nietzsche 2000: 144].

Siguiendo esta discusión nietzscheana podemos pensar que el establecimiento del imperio español bajo la lógica monoteísta del cristianismo produce en la subjetividad del común la entronización de un *dios emperador*, que habita más allá de los mares, presente en las figuras casi míticas del rey y el papa, cuyos funcionarios representantes, civiles y religiosos, eventualmente pueden hacer valer sus

disposiciones a partir de las leyes contenidas en sus libros y ordenanzas. Es por eso que los pueblos valoran ese poder mítico cosmológico, el nuevo sol, con su nuevos *namales*, para enfrentar y resistir a los conquistadores reales, con quienes se contraponían en el día a día de la lógica colonial, los colonos españoles y sus descendientes, los *kaxclanes*.¹⁹ La figura del rey y de los personajes religiosos del cristianismo se convierten en protectores del pueblo en tanto les reconocen sus territorios y autoridades contra los intentos de los colonos de someterlos a la esclavitud más absoluta.

Así podemos vislumbrar que los pueblos de origen mesoamericano encuentran siempre formas de autonomía relativa bajo la subjetividad de su lógica temporal. Lo *diferente* surge de una noción del tiempo cíclica vinculada en primer lugar a la lógica campesina de producción, que poseen aún aquellos pueblos que ya no conocen hace siglos, ni utilizan los calendarios mesoamericanos. Para vislumbrar los mecanismos de *diferencia enmascarada* hemos venido analizando algunas características de los dispositivos temporales mesoamericanos que producen la imagen del *otro* y que la hacen legible interculturalmente mediante mecanismos como los que hemos referido que Bajtín llamaba *beterológicos*.²⁰ En el seno del *ser* se encuentra el *otro*, la *diferencia*, la *alteridad*. En comparación con la noción positiva de la “identidad autocontenida objetivamente” en una lógica de pensamiento estructural exclusivamente lingüístico, la *diferencia* es característica del *ser* y el encuentro con esta *alteridad* se da en términos de *diálogo interno*. El *otro* es necesario para completar la percepción del *yo*, en tanto que el *yo* siempre es un proyecto inacabado, siempre está en devenir, en diálogo con su propia *diferencia* este yo siempre es un “proceso de creación” [Todorov 2013: 14-16].

Con la llegada a Mesoamérica de un nuevo poder desde Europa, los dispositivos culturales mesoamericanos proceden constantemente a problematizar la

¹⁹ *Kaxclan*, hispanismo presente con variantes de pronunciación en varias lengua mayas de Chiapas y Guatemala, se deriva de la palabra *castellano* y se utiliza para referirse a los españoles o a todo aquel que parezca descendiente de los españoles.

²⁰ La *beterología* o *diversidad de lenguas* es considerada por Bajtín en su teoría de la novela cuando explica que ésta surge como género discursivo en grupos sociales diferenciados que se encuentran en interacción social intensa con otros grupos sociales, los cuales le desestabilizan y cuestionan, poniendo en duda su equilibrio interno y su autosuficiencia. Así que se considera necesario que el *plurilingüismo* penetre la conciencia individual cuestionándole en todos las órdenes de la cultura, la religión, la ideología, de manera que se vea obligado a la *respuesta creativa*, lo cual permite el surgimiento de nuevos géneros discursivos, como en el caso de la novela, la cual se constituye en *respuesta creativa* que curiosamente permite la realización plena del yo [Bajtín 1989: 183-184]; en el caso de Mesoamérica se presenta bajo las máscaras de sus *namales*, en sus mitos y ritos, en la compleja riqueza de su narrativa oral.

destrucción de un mundo y la creación de uno nuevo produciendo nuevas formas de subjetividad. El establecimiento del sistema colonial implicó la entronización de nuevos dioses, santos, vírgenes y demonios, el nuevo poder monoteísta del imperio español y su iglesia que plantean con sus deidades las *máscaras* de este conflicto fundacional. Los *seres sagrados* anteriores que ocupaban los territorios entran en guerra con los nuevos dioses y al final, igual que sus pueblos y territorios, quedan sometidos, ocultos, ante el establecimiento de las nuevas autoridades. De la destrucción del viejo mundo y los *navales* que los representaban surge un nuevo mundo, con nuevos *navales*, ahora cristianos, que describen las cualidades de esta *era*, del *nuevo sol* con nombres cristianos. Múltiples seres pueden tener abundantes nombres como en el caso anteriormente referido a *Ometéotl*. Existe así una dialógica de cosmologías y de procesos de enmascaramiento en los distintos pueblos de Mesoamérica, escenario que podemos vislumbrar de manera muy elocuente en el caso del pueblo tsotsil de San Andrés Larrainzar, en los altos de Chiapas.

El hecho de tener un santo patrón desde el siglo XVI les permitió contar a los pueblos indígenas con sus autoridades y territorio propio. Este santo patrón se percibe como el *dueño espiritual* del pueblo, del territorio donde se asentó la nueva comunidad para su fundación bajo la nueva época. De tal forma que el santo se transforma en su *principal*, dicho así en lengua española, se convierte en su autoridad espiritual máxima, su santo patrón *jkaxlan*. San Andrés es *jkaxlan*, castellano, llegó de España y se quedó como santo patrón después de vencer al *Waxakmen*, en una batalla entre el *wayjel*²¹ de los españoles y el de los tsotsiles. El *wayjel* en este caso es la máscara o *nawal* de los pueblos, de tal manera se vislumbra que cada pueblo tiene el propio, con los españoles sus santos son cristianos, en los tsotsiles tenían el *Waxakmen*, quien quedó relegado junto con su hermano gemelo, el *Pukuj*, a vivir en la cueva de *Ti'vo'*, la “puerta del agua”. Al final estos seres, que en el presente ensayo hemos estado llamando genéricamente *navales*, viven en el fondo de esa cueva bajo diferentes máscaras, como un *Anjel*, manifestación de un ser de luz, poderoso, que en sus diversas revelaciones aparece lo mismo como *Pukuj* (ser podrido y peligroso), que como *Jikal'* (ser negro-sombra) o como *Waxakmen* (cargador del mundo).

²¹ *Wayjel*, en lengua tsotsil de los altos de Chiapas es el equivalente al *way* de los ch'oles del norte del estado. Ambos conceptos derivan de la misma raíz lingüística *way*, para soñar o dormir.

Según la mitología tsotsil este *Anjel*, que sería anterior a San Andrés —no obstante su nombre evidentemente derivado del español ángel como un préstamo lingüístico— vivía en los tiempos pre españoles junto con su pueblo en *Sakil Ch'en*, Cerro de la Cueva Blanca, que actualmente se encuentra en los límites del territorio del municipio de San Juan Chamula con San Andrés Larrainzar. En aquel tiempo usaba el nombre, la advocación, la máscara de *Waxakmen*, nombre calendárico que significa Ocho-Águila u Ocho-Poderes [Lomelí 2014: 60], como referencia quizá a una antigua deidad campesina conocida en la antigua ciudad clásica de Toniná como *Waxakeb* [Lomelí 2014: 60]. Según se desprende de las entrevistas otorgadas por el arqueólogo Juan Yadeun²² al antropólogo Arturo Lomelí, en aquella antigua ciudad de Toniná existían ocho templos, tres dedicados a la clase dirigente de la ciudad, quizá como advocación de las tres piedras del fogón que sostienen el mundo en el mito de creación cósmica del “clásico maya”,²³ cuatro templos que eran dedicados a la clase de sacerdotes, guerreros y comerciantes, como desplazándose por las cuatro direcciones del mundo, mientras que el octavo templo sería el dedicado a la clase trabajadora de agricultores y artesanos dedicado al *Waxakeb* [Lomelí 2014: 60]. Si del abandono de la ciudad de Toniná durante el décimo *Baktún* de la *Cuenta Larga Maya*²⁴ se derivó la migración de población

²² El arqueólogo Juan Yadeun Angulo es desde la década de los ochenta responsable de la investigación y conservación de la Zona Arqueológica de Toniná, en el municipio de Ocosingo, Chiapas.

²³ La historia arqueológica de la civilización mesoamericana se ha dividido en tres etapas básicas: el periodo Preclásico o Formativo, que abarcaría desde el surgimiento de las primeras ciudades y el establecimiento de los primeros estados mesoamericanos, comprendería una temporalidad relativa entre 1500 años antes de Cristo y hasta el año 200 después de Cristo, a cuyo periodo sigue la época arqueológica denominada Clásica, que corresponde a un periodo histórico entre los años 200 y 900 después de Cristo, para finalmente arribar al periodo Posclásico que corresponde del 900 al 1521 del calendario cristiano.

²⁴ La llamada *Cuenta Larga* es un sistema de cómputo del tiempo que era utilizado por los escribanos mayas del periodo Clásico para ubicar en el espacio y tiempo de su historia mitológica los acontecimientos que sucedían en las ciudades clásicas. Es un sistema que cuenta los días con la denominación *Kin*, que comparte la misma raíz lingüística del *q'ij* de los k'iche que vimos antes y que significa día, sol, tiempo, que al sumar 20 *Kin* conforman un *Winal* o grupo de 20 días; al sumar 18 forman un *Tun* o periodo de 360 días, cercano al año solar; al sumar un grupo de 20 *Tun* conforman un *Katún* periodo de 7 200 días cercano a 20 años, que al sumar 20 conforman un *Baktún*, periodo de tiempo de 144 mil días o 394.5 años, cercano a los 400 años, que no se completan porque los años del *Tun* sólo tienen 360 días y no 365 como en el calendario agrícola solar llamado *Haab*. A su vez 13 *Baktunes* conforman la *Cuenta Larga* de 5 125 años. De tal manera los escribanos mayas utilizaban la *Cuenta Larga* para contar el tiempo desde la creación mítica del cosmos en una fecha *era*, equivalente a cómo los occidentales cuentan el tiempo y la historia con el calendario gregoriano con la fecha *era* en el nacimiento de Cristo, mientras que los mayas ubicaban el inicio de su *era* aproximadamente en el año 3114 a. C., así que ellos contextualizaban los acontecimientos que sucedían en las ciudades del Clásico contando el tiempo transcurrido desde el inicio de esta fecha *era*. La última inscripción conocida escrita en el sistema de *Cuenta Larga* es de Toniná y data del 13 de enero del año 909 d. C. durante el siglo X del calendario cristiano, que en el sistema de *Cuenta Larga* se escribió como: 10 *Baktún*-4 *Katún*-0 *Tun*-0 *Uinal*, con su complemento del calendario sagrado como 4 *Ajau*, y con la fecha del calendario solar *Haab* de 3 *W'o'* [Bernal 2012: 30].

campesina hacia los altos de Chiapas, esto podría explicar el inicio de la era del *Waxakmen* que es común en la mitología de los pueblos tsotsiles y tseltales de la región, que se habría instalado en el poder en los tiempos Posclásicos al derribar los campesinos la autoridad de los antiguos gobernantes deificados, los *aban*²⁵ del Clásico establecidos en Toniná [Lomelí 2014], de manera que la nueva era que correspondería al periodo Posclásico de Mesoamérica sería el tiempo del *Waxakmen* entre los pueblos de los altos de Chiapas, mientras que desde el siglo XVI comenzó la era de San Andrés en el municipio homónimo. Vemos así el dispositivo temporal mesoamericano funcionando en los procesos de destrucción y recreación del orden social enmascarado en el *wayjel* del pueblo.

Este proceso implica el sacrificio y la muerte del *Waxakmen* que se convierte en algo podrido como *Pukuj* y oscuro-sombra como *Jikal'*, sucumbe y se va al inframundo, al fondo de la cueva, se levanta entonces el nuevo Sol, el San Andrés, el patrón *jkaxlan*, desde entonces los tsotsiles de San Andrés llevan el calendario de las fiestas del santoral *jkaxlan*. Estamos en el tiempo de San Andrés, tiempo cuando el *Waxakmen* está guardado en el corazón de la tierra, resguardado por el protector dueño de las montañas, el *Votán*,²⁶ (guardián del corazón de la tierra), a quién los tsotsiles militantes zapatistas le llaman *Votán Zapata*, guardián de lo que ellos nombran *Sakamchen* de los Pobres,²⁷ denominación que le dan al municipio autónomo zapatista en ese lugar.

²⁵ *Abaw* es uno de los 20 *navales* del calendario, refiere a un *señor poderoso*, su glifo es evidentemente una imagen simbólica de un rostro humano (ver figura 13). En los tiempos de la era Clásica el *Abaw* refería a los gobernantes sagrados de la ciudades estado mayas. Después de la colonización el concepto ha sido “traducido”, principalmente por religiosos cristianos, tanto católicos como protestantes, con el significado de “dios”.

²⁶ *Votán*: personaje mítico presente en los altos de Chiapas y Guatemala como dueño del bosque, la montaña y la selva, cuyo nombre aparece como uno de los meses del calendario solar de los kakchiquel y los k'iche' [Brinton 1893: 43 y 47], además de ser uno de los 20 *navales* del calendario ch'ol [Edmonson 1995: 210] y tseltal [Edmonson 1995: 325]. En su estudio sobre la *Historia y colonización de América* —publicado recientemente como *Teatro Crítico Americano* [Valencia et al. 2017]— originado sobre el descubrimiento de Palenque a finales del siglo XVIII, el doctor Pablo Félix Cabrera considera al *Valum Votam* como el fundador de Palenque y lo relaciona con el Dionisio griego. A partir del comunicado del 10 de abril de 1994 el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del EZLN, se refirió al *Votán Zapata* como “luz que de lejos vino y aquí nació de nuestra tierra. *Votán Zapata*, nombrado nombre de nuevo siempre en nuestras gentes. *Votán Zapata*, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años. *Votán Zapata*, nombre que cambia, hombre sin rostro tierna luz que nos ampara. Vino viniendo *Votán Zapata*. Estaba la muerte siempre con nosotros. Muriendo moría la esperanza. Viniendo vino *Votán Zapata*. Nombre sin nombre, *Votán Zapata* miró en Miguel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito, voló en pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, vistió a Pedro. Muriendo vivió, nombrado sin nombre, en nuestra tierra. Nombre sin nombre, estando vino *Votán Zapata* en nuestra tierra. Hablando calló su palabra en nuestra boca. Viniendo está. *Votán Zapata*, guardián y corazón del pueblo” [EZLN, 10 de abril de 1994].

²⁷ Los militantes del ezln le llaman al municipio autónomo San Andrés *Sakamchen de los Pobres*, el cual convive en el mismo territorio con el municipio constitucional de San Andrés Larrainzar

Así, desde 1995 en los terrenos del viejo *jteklum*, el pueblo viejo de *Sakil Ch'en*, las autoridades tsotsiles del *jteklum* nuevo de San Andrés reivindican la legitimidad de su cargo sembrando milpa con sus propias manos sobre los terrenos de la antigua ciudad arqueológica, dividiendo el terreno en cuatro partes: una para ser trabajada por las autoridades del Ayuntamiento Municipal Constitucional que le llama al municipio San Andrés Larrainzar y que es el gobierno oficialmente reconocido por el Estado mexicano; otra parte es sembrada por las autoridades del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista de San Andrés *Sakamchen* de los Pobres un cuarto del terreno es sembrado por las autoridades religiosas de fiscales, mayores, mayordomos, capitanes, alféreces y demás cargos religiosos responsables de organizar las fiestas sagradas de los santos cristianos, y una cuarta parte más es trabajada por las autoridades del Ayuntamiento Regional, conformado por las autoridades de los Bienes Comunales y representantes de comunidad del municipio. De esta manera se comparte la legitimidad del poder comunal en relación con el centro sagrado o *Chanalum de Sakil Ch'en* en una lucha ideológica de diversas máscaras que nos evidencian la naturaleza del diálogo que estratégicamente construye cada tipo de autoridad con el poder establecido y queda claro que siempre hay la posibilidad de que el orden constituido sea destruido y se inicie un nuevo tiempo, bajo otra máscara, con la posibilidad de transitar hacia otras máscaras.

Otro ejemplo etnográfico nos ayudará a comprender esta política *nawal* en el mundo mesoamericano. En Santiago Atitlán, Guatemala, los mayas *tz'utujiles* tienen una rica tradición *nawalística*. El concepto de *nawal* como lo hemos venido utilizando en este ensayo en gran medida se inspira en la manera como los *tz'utujiles* han construido su discurso nawal [Vallejo 2004] como proceso de enmascaramiento y como producción ético, estética de subjetividad [Waibel 2011]. Este discurso *nawal tz'utujil* refiere a una saga de personajes *nawálicos* propios de su tradición oral y espiritual, son creadores y destructores de mundos quienes tienen su origen en las tradiciones contenidas en el *Popol Vuh*,²⁸ libro donde todos los procesos de creación del mundo están precedidos por la fórmula del difra-

²⁸ En el *Popol Vuh* se refieren a los *tz'utujiles* como a los de *Tz'ikina Ja* (que se traduce literalmente como los de la *Casa del Pájaro*) como uno de los pueblos o naciones que surgieron de la multiplicación y diversificación de los humanos de maíz primigenios. Es sabido que la lengua *tz'utujil* está estrechamente emparentada con las lenguas *K'iche'* y *Kaqchiquel*. *Tz'utujil* significa los de la Flor del Maíz.

sismo²⁹ (*ki nawal-ki puz̃*) que refiere todo acto creativo, como el surgimiento de las montañas y los valles, la salida del sol o la creación de los humanos de maíz como actos *nawal*.³⁰

Los *nawales* en el contexto etnográfico de Santiago Atitlán refieren a los seres sagrados ancestrales, de todos los orígenes, tanto mesoamericanos como cristianos, incluso a cierto tipo de antepasados míticos, héroes culturales y líderes comunitarios a quienes se consideran como hombres y mujeres sabios que tienen poder de “ver y observar en el adentro y el afuera de las cosas”,³¹ así que aparecen y desaparecen relativamente a lo largo de la historia de los tz’utujiles. Todos estos *nawales* son personajes que en los mitos son poseedores de *poderes nawal*, de la *doble visión*, que en coyunturas de peligro para la comunidad en su relación conflictiva con el poder colonial de los españoles y del estado

²⁹ *Difrasismo* refiere a un procedimiento lingüístico que consiste en expresar una idea por medio de dos palabras que juntas dan cuenta del sentido metafórico de un concepto, pero que separadas difícilmente lo expresan. Miguel León-Portilla pone el ejemplo náhuatl de *in xóchitl, in cuitatl*, que tienen el significado literal de *flor y canto* y que como sentido metafórico significan *poesía*.

³⁰ *Ki nawal-Ki puz̃* es un difrasismo que aparece numerosas veces en el *Popol Vuh*, siempre referido a los actos de los seres creadores del mundo y la humanidad. Literalmente el prefijo *Ki* es un posesivo de primera persona, *nawal* refiere al “acto de enmascaramiento” y *puz̃* es la raíz que significa “cortar con cuchillo, hacer una hendidura”. Este difrasismo puede ser traducido literalmente como “Por su acto de enmascaramiento-Por su sacrificio”, pero generalmente lo traducen los filólogos como “cosa maravillosa”, “por un prodigio”, “acto mágico”. De manera que el acto de la creación significa un acto de enmascaramiento derivado de un sacrificio, derramamiento de sangre o corte.

³¹ Esta capacidad de *ver en el adentro y el afuera* se relaciona en Santiago Atitlán con una mitológica águila bicéfala llamada *Klaab’koj*. La figura de este animal mitológico llegó iconográficamente con los españoles, era de hecho el símbolo de la casa (linaje) gobernante de los conquistadores, la casa de los Habsburgo. En algunos lugares de las tierras altas de la Guatemala contemporánea se conoce a este personaje mitológico como *Kab’awil*, que algunos sacerdotes mayas traducen como “doble mirada” [Carreto 1997: 44]. “Esta representación de primera magnitud es un arquetipo de lo hondo y lo profundo del discurso cultural acerca de la unidad y pluralidad del universo. Por su profunda mirada *Kabawil* puede acceder, para su información al interior y exterior de las cosas y con tal información es capaz de poder determinar la estructura del todo [...] el *Kabawil* adquiere el carácter de participante de los acontecimientos [de creación en el *Popol Vuh*] dejando de lado la actitud de un observador desapegado. Por eso es que su visión es intrínsecamente dinámica” [Carreto 1997: 44]. Su nombre lo vincula con el llamado Dios *K* de la clasificación de Paul Schellhas de 1904, patrón del sacrificio de sangre que realizaban los gobernantes para invocar a sus antepasados. Este *Kab’awil* aparece en muchas imágenes desde los tiempos clásicos y posclásicos mayas. Durante el período Posclásico el *Naval K* aparece con un gran hocico vuelto hacia arriba. La forma clásica del *Naval K* muestra una nariz hacia arriba similar, aunque en este caso la deidad típicamente tiene una antorcha encendida o un hacha en la frente y un pie de *serpiente humeante*. El *Naval K* de los tiempos clásicos también aparece como el llamado “cetro maniquí” generalmente sostenido por el *Naval Chac* (señor de la lluvia) y por los gobernantes mayas. Parece que el *Naval K* se identificó con el relámpago, el fuego y la ascendencia dinástica. La evidencia epigráfica indica que el *Naval K* era conocido antiguamente como *Kanil*, un nombre de deidad que también aparece en los primeros textos yucatecos coloniales. Además de que es la principal figura asociada a la barra de serpiente de dos cabezas que aparecía sostenida en los brazos de los gobernantes [Miller et al. 1997: 147]. En el *Popol Vuh* suele traducirse el concepto *Kab’awil* como “Dios”, pero refiere a un “ser de doble visión”, que los filólogos consideran como característica de los “dioses” del *Popol Vuh*. Según Diego Guarchaj, “se trata de la capacidad de ver el pasado y el futuro y de tener dos niveles de interpretación de la realidad, propia de las deidades mayas desde la época prehispánica” [Popol Vuh 2013: 31].

nacional guatemalteco, suelen defender al pueblo y salvarlo de los peligros antes de desaparecer misteriosamente, y dejar profecías sobre el futuro de la comunidad sobre su retorno milagroso.



Figura 3. Jesucristo, como Señor de la Mesa, aparece en una estampa que reproduce *La Última Cena*, a los pies del Señor de la Silla, que encima de él es el señor Justo Juez, mientras que al costado, del lado derecho de la foto aparece acostado en su *warb'al*, lugar para soñar, el abuelo ancestral, el *Rilaj Maam*, su gemelo.

Dentro del rico y complejo mundo de *navales* tz'utujiles se organizan como un cabildo sagrado, tienen funciones de gobierno y de poder sobre diversas dimensiones del cosmos y del saber humano. Así, en el universo de los *navales* tz'utujiles se establecen con ciertas especialidades o dones particulares que los caracterizan en sus *diferentes* posiciones. En la cima de su complejo sistema de *santos-navales* de cofradía se encuentra el *MaNaval JesuKrista*, al cual le dan variados nombres que identifican sus diferentes cualidades; la interculturalidad heteroglosica hace que en las invocaciones en lengua tz'utujil sean frecuentes los hispanismos que evocan el poder de *MaNaval JesuKrista*, por eso es “Señor de la mesa, Señor

de la silla, Justo Juez”, una autoridad extranjera que no obstante protege al pueblo legitimándoles su poder comunal, sus tierras y a sus autoridades el ser *cabezas* de su comunidad (figura 3).

Producto de sus años entrevistando a los miembros de las cofradías de Santiago Atitlán, Vincent Stanzione nos cuenta que para los tz’utujiles tradicionalistas que mantienen el sistema de cofradías que se edificó como poder comunal en el siglo XVI —cuando se fundó el pueblo bajo la advocación o máscara del *patrón naval* Santiago— *MaNaval JesuKrista* es ante todo un militante, dotado de la capacidad de *ver*, es *ilol*,³² que tiene una clara posición política en contra de las formas dominantes de los conquistadores extranjeros, no obstante, es él mismo extranjero, pero protector del pueblo. Entre los tz’utujiles tradicionalistas la historia de *MaNaval JesuKrista* es una historia de resistencia, es antiestructural al sistema de colonización [Stanzione 2003: 68]. De esta manera vemos que la historia de los *navales* tz’utujiles y su ontología de enmascaramiento es *mesiánica* en un sentido benjaminiano,³³ los *navales* aguardan su momento, por eso siempre existe la mitología de los *profetas navales*, que *ven*, que están esperando inaugurar los nuevos tiempos y transformar la situación colonial.

La historia de *MaNaval JesuKrista* es una historia de sacrificio ritual y es una historia de cómo despertar a los jóvenes a la rebelión, la muerte subsiguiente y el renacimiento en el camino del sol a través de una transformación floreciente del ser sagrado [Stanzione 2003: 69].

³² *Ilol*, raíz de las lenguas mayas que significa “ver” y que existe tanto en las lenguas mayas de la familia quicheana como en las lenguas de la familia tseltalana, de tal manera la raíz aparece tanto en el *Popol Vuh*, escrito en k’iche’, como es utilizado en tseltal y tsotsil para referirse a los terapeutas tradicionales que son conocidos en los altos de Chiapas como *iloletik*.

³³ En sus *Tesis sobre la Historia*, el filósofo Walter Benjamin genera una visión de la historia como una masacre continua en que las clases dominantes imponen su relato histórico y su ontología práctica sobre los cadáveres de los derrotados, de las clases y pueblos oprimidos, así que recupera de la tradición judía la idea del *mesías*, que refiere a la fuerza potencial en cada generación de ser la que finalmente logre la victoria sobre los opresores y con ese acto revolucionario se consiga finalmente redimir a los muertos, a las generaciones anteriores caídas en la dinámica de la historia como lucha de clases. Esa *fuerza mesiánica* hace que potencialmente cada generación aparezca como la posible salvadora de la historia, como la esperanza de los muertos que resucitarán al ser reivindicados por el acto de justicia que libere el relato histórico del discurso de la opresión, pues mientras sigan triunfando las clases dominantes “ni los muertos estarán a salvo del enemigo” que manipula la historia y la esclaviza a tradiciones y dogmas que legitiman su poder. El tiempo no es *homogéneo y ración*, no niega la *diferencia*, sino que “cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el mesías” [Benjamin 1940].

En este proceso de *no identidad*, *MaNaval JesuKrista* tiene un compañero, un *alter ego*, un gemelo, un *no yo* que le acompaña, una *alteridad* que le completa, a la manera de la pareja de *Junajpu* e *Ixbalanke*, los héroes mellizos del *Popol Vuh* que enfrentan con valor a los señores de la muerte. Recordemos que en la saga de los gemelos hay varios momentos de sacrificio hasta que su historia concluye con la creación del Sol y de la Luna. Una primera pareja de gemelos *Jun Junajpu* y *Wuqub' Junajpu* enfrentan a los señores de la enfermedad y de la muerte en el juego de pelota de *Xib'alb'a*, el “Lugar del Miedo”,³⁴ donde son derrotados y sacrificados, descuartizados, enterrados y exhibida la cabeza de *Jun Junajpu* colgada de un árbol, desde donde *naválicamente*, *ki naval-ki puz*, por la potencia de su saliba, su savia, puede embarazar a la doncella *Xkik*,³⁵ para que de ella nazcan entonces la segunda generación de gemelos *Junajpu* e *Ixbalanke*, quienes tras largas aventuras logran engañar y embaucar a los señores de la muerte, los también “gemelos” *Jun Kame* y *Wuqub' Kame*, autoridades de *Xib'alb'a*, matándoles y descuartizándoles y poder elevarse sobre el cielo *Junajpu* e *Ixbalanke* como el Sol y la Luna, como los *navales* de una nueva *era*.

Stanzione describe los rituales de la Semana Santa tz'utujil como una nueva versión de este mito fundamental del mundo maya [2003: 45-65]. En las fiesta de la Semana Santa atiteca *MaNaval JesuKrista* es sacrificado y crucificado, colgado muerto en el centro de la iglesia de Santiago Atitlán como un *MaNaval JesuKrista florido* (figura 4a). Mientras tanto, su gemelo, el Gran Abuelo, el *Rilaj Maam*, el *naval principal* de Santiago Atitlán (figura 4b), quién comparte con el *MaNaval JesuKrista* la cofradía de la Santa Cruz, es elevado el Miércoles Santo como Árbol florido del Mundo en el centro de su Ermita, pequeña construcción edificada en un costado del atrio de la Iglesia de Santiago Atitlán, mientras *MaNaval JesuKrista*, uno de los árboles, muere sacrificado, el otro, *Rilaj Maam*, resucita tras ser creado en la obscuridad de su cofradía el Martes Santo, armado como un rompecabezas antes de ser presentado con sus ofrendas de fruta y olorosas flores de corozo en la oficina del alcalde municipal de Santiago Atitlán para luego ser colgado de un poste en su adornada Ermita, elevado *Rilaj Maam* como Árbol florido del Mundo (figura 4b).

³⁴ Según los lingüistas Kaufman y Norman *Xib* deriva de una raíz antigua, del proto-maya, como palabra referente al *miedo* [Stross 1987: 469]. De esta raíz se deriva que el *Xib'alb'a* pueda traducirse como “El lugar del miedo”. Como un suerte de enfermedad, la sensación de miedo en las lenguas k'icheanas actuales se ubica físicamente en el estómago, es la raíz también para la palabra que nombra la indigestión.

³⁵ *Xkik'* se puede traducir como *sangre femenina*, en virtud del prefijo femenino *x-* adjetivando la palabra *kik'*, que significa sangre o resina de árbol [Popol-Vuh 2013: 68].



Figura 4a. Izquierda *MaNaval JesuKrista* muerto como *Árbol Florido*.

Figura 4b. Derecha *Rilaj Maam vivo* como *Árbol Florido del Mundo*.

Finalmente las ceremonias de la Semana Santa atiteca culminan en el atrio de la iglesia de Santiago Atitlán cuando, luego de ser bajado de su cruz *MaNaval JesuKrista* es amortajado y adornado con flores de papel de colores, introducirlo en su urna de cristal para ser llevado en andas por una multitud de jóvenes,³⁶ quienes lo cargan caminando lentamente por las calles del pueblo haciendo un movimiento de balanceo, como bailando con su carga cadavérica por unas 10 horas, entre las

³⁶ El hecho de que el anda del Santo Entierro, que permite cargar la urna que contiene el “cadáver” de *MaNaval JesuKrista* sea una mesa de madera sumamente pesada de unos 900 kilos de peso, implica que tiene que ser cargada por los hombros por un grupo de nos 50 jóvenes ataviados con sus mejores trajes. La ruta de la carga es por las calles alrededor de la iglesia y frente al edificio de la alcaldía municipal que forman un cuadrángulo. Estas calles son adornadas, en el piso con finas “alfombras” dibujadas con elaborados diseños con aserrín de colores, mientras que el paso de la calle se engalana con arcos de ramas de pino, flores, frutas y papel de colores, y al paso de la procesión se reúnen cientos de personas que portan grandes cirios encendidos en sus manos, para que durante la noche del Viernes Santo y la amadrugada del Sábado Santo *MaNaval JesuKrista* es llevado en andas por los cuatro rumbos del mundo, llevado lentamente con un movimiento de balanceo, rodeado de fuego de las velas de la gente que también quema incienso a su paso. Este ritual asemeja una metáfora de los “cuatrocientos muchachos” del *Popol Vub*, quienes en el mito k’iche’ son las estrellas del cielo, como la vía láctea que en imágenes del clásico maya aparecen iconográficamente como una canoa celeste que lleve en “andas” a los *navales* remeros y al *naval* del maíz (ver figura 18), que en este caso carga a *MaNaval JesuKrista* por los cuatro rumbos del cosmos.

cinco de la tarde del viernes y las tres o cuatro de la madrugada del sábado cuando tras recorrer las cuatro esquinas del pueblo lo devuelven a su nicho en la Iglesia. Al principio de esta procesión, cuando el anda de *MaNaval JesuKrista* sale de la iglesia y baja lentamente los 20 escalones que conducen al atrio, éste se llena de miles de personas que se aglomeran en torno al Santo Entierro. En ese instante, en el momento cumbre de las ceremonias, el *Rilaj Maam* es descolgado de su poste y cargado por el *Teleneel*³⁷ en sus hombros, como si el *Teleneel* fuese el caballo del *Rilaj Maam*, quién como en un juego deportivo forcejea unos minutos entre la multitud que doliente y feliz al mismo tiempo se agolpa en torno al Santo Entierro de *MaNaval JesuKrista* y el *Rilaj Maam* montado sobre su cabalgadura humana (figura 5), hasta que sale corriendo hacia su cofradía donde será festejado con ofrendas de velas, incienso, aguardiente y tabaco, en medio de risas y cantos de satisfacción durante toda la noche; mientras tanto *MaNaval JesuKrista* es velado y cargado por las calles principales del pueblo, donde la gente doliente reza, llora y acompaña la procesión.



Figura 5. *Rilaj Maam* vivo sobre su cabalgadura frente al Santo Entierro Florido del *MaNaval JesuKrista* en el atrio de la Iglesia de Santiago Atitlán.

³⁷ *Teleneel* significa “cargador con los hombros”, es el sacerdote maya encargado de cuidar, vestir y ofrendar ante el *Rilaj Maam* por un año entero.

De esta manera se completan los rituales de renovación del tiempo cuando el *Rilaj Maam* es reconstruido para ejercer por un año más el cargo de “principal y cabecera *naval*” protector del pueblo tz’utujil, junto a su gemelo Justo Juez, el *MaNaval JesuKrista* quien como “señor de la silla y señor de la mesa” es el “señor de la leyes”, que tiene el poder sobre la vida y la muerte. En su trabajo conjunto ambos son capaces de curar y de enfermar, garantes del orden y el caos cósmico. *Rilaj Maam* es el “abogado y licenciado” y el *MaNaval JesuKrista* es el “poseedor de la justicia divina” que está por encima de los humanos. Sus rituales de Semana Santa cada año renuevan el mundo en un proceso cíclico en el que la puerta al surgimiento de un nuevo tiempo, con el regreso reivindicatorio de los *navales* ancestrales, está siempre abierta.

Las máscaras y los disfraces del mundo

Hasta ahora hemos visto que este *arte del naval* parte de la problematización de ciertos dispositivos temporales mesoamericanos para construir subjetivamente la imagen del *otro* y hacerle legible interculturalmente. El *otro* existe previamente al *yo* y es en la evidencia de su existencia y en cómo se produce la relación subjetiva con este *otro* en Mesoamérica, entonces se pueden comprender estos mecanismos de enmascaramiento del mundo que es el *arte del naval*. Como hemos visto, la relación con el *otro*, lo *diferente*, la *alteridad* se desarrolló en estas tierras mediante una noción del tiempo que analiza en los ciclos repetitivos de la naturaleza y los astros el surgimiento constante de lo *extraño*, lo *diferente*, lo *azaroso* y *contingente* de la vida misma. La relación subjetiva que se establece con estas contingencias, con esta *alteridad* se da bajo el *arte de la máscara y el disfraz* que es, en nuestra argumentación, la base del complejo dispositivo cultural productor de subjetividad que es el *navalismo*.

Con base en el cuento de *Juan de La Cabada* habíamos anunciado que esta temática la analizaríamos a partir del tiempo mítico y del tiempo carnavalesco. Hemos esbozado cómo el mito cosmológico, como relato cultural, es un complejo dispositivo que permite a los pueblos mesoamericanos relacionar los ciclos del tiempo cósmico con los procesos históricos humanos, en secuencias de creación y destrucción de mundos completos. Ahora analizaremos cómo las máscaras, que permiten entender estos procesos, están íntimamente relacionadas con la producción inconsciente del sueño. Esta hipótesis la presentamos aquí en función del concepto ch’ol del *náy* que como *arte del ser*, deriva de una raíz lingüística maya que

refiere los procesos del sueño y el dormir, como una relación de la conciencia humana con aquella dimensión del *ser* que en occidente se ha llamado el inconsciente. De tal forma, vamos analizar cómo el inconsciente mesoamericano produce *sueños enmascarados*.

La raíz *way* deriva del acto de dormir y/o soñar. Se considera así al sueño como una manera de entrar en el *otro mundo*, ya sea por el acto mismo del dormir o como resultado del trabajo ritual de psicotécnicas mesoamericanas vinculadas a provocar delirios extáticos mediante diversos dispositivos rituales propios de las fiestas y ceremonias del calendario ritual, con todos sus recursos: parafernalia, escenografías, danzas, música, disfraces, bebidas embriagantes, el uso de sustancias alucinógenas, ayuno o técnicas de esfuerzo físico límite por peregrinaciones y sacrificios de sangre. En varias lenguas mayas, las palabras que se derivan de esta raíz pueden tener varios significados que asocian la producción de subjetividad relacional con el *otro mundo*, como un acto de comunicación con el sueño, que implica un acto de transformación de la conciencia por la relación dialógica que se construye con la *alteridad* del *naval*.

Algunos de los significados posibles de las palabras derivadas de esta raíz nos proporcionan elementos valiosos para sumergirnos en los procesos ideológicos de significación de este campo semántico en los idiomas mayas. En la lengua lacandona existe el verbo *wayar*, vinculado a procesos de *metamorfosis* y *transformación*, además de que el especialista que sabe trabajar con esta dimensión del *ser* recibe el nombre de *abway*,³⁸ “el que trabaja el *way*”, además de que la palabra para designar actos de *creación* se construye también con esta raíz en la palabra *waysik* que puede tener el sentido de “hacer aparecer” [Baer *et al.* 2018: 244]. Son significativas varias entradas de palabras derivadas de *way* que aparecen en el diccionario maya yucateco *Cordemex*.³⁹ referidas a una serie de especialistas mayas como el *abway*, existe también el *abwaytan* que significa “el que habla con el *way*”, el *abwayxib'alb'a* que se traduciría como “el que trabaja con el *way* del *xib'alb'a*”, referido al especialista que sabe “provocar enfermedades”, también aparece el *abwaych'aac*, que se traduciría como “el que trabaja con el *way* de *ch'aac*”, el *naval* de la lluvia, referido al especialista que “hace llover” [Barrera 1980: 916].

³⁸ En lenguas k'icheanas este prefijo se dice *aj* que a su vez es el nombre de un *naval* de la cuenta de 260 días y significa “caña de la planta de maíz”, con el sentido de “lo que sostiene algo”.

³⁹ El *Diccionario Maya Cordemex*, obra coordinada por el doctor Alfredo Barrera Vásquez, es una compilación de vocabularios de ocho fuentes básicas del idioma yucateco desde el siglo XVI y hasta el siglo XIX.

Es notable que en yucateco colonial el *way* además de referir al dormir y al lugar donde se duerme (cama o recámara) signifique también el día de 24 horas, que en este sentido incluye el sol diurno y el sol nocturno.⁴⁰ El *way* como el día completo unifica en sí las dos dimensiones diurna y nocturna de la experiencia, las cuales en nuestra argumentación entran en diálogo mediante este dispositivo *naválico*; al ser un producto del inconsciente entran en comunión la experiencia diurna y la nocturna mediante la producción de la máscara que es el *way*.

Dentro de estos dispositivos de producción de subjetividad es significativo que en la lógica del calendario solar mesoamericano conocido como *Haab*, compuesto por 18 periodos de 20 días y por un periodo de cinco días que “completan” los 365 que dura la traslación de la tierra por medio de su órbita, a este último periodo de cinco días se le conozca como el *Way-Haab*,⁴¹ lo cual implica que en el transcurrir del tiempo cada “año” de 360 días, periodo que en la *Cuenta Larga* es conocido como *Tun*,⁴² tenga un *way*, que en este sentido refiere a una suerte de *naval del año* que lo completa como un *Haab*. Así, de la *repetición* de ciclos cósmicos, calculados con la matemática cualitativa calendárica maya, surge la especificidad del tiempo, su particularidad, su *diferencia*, que se expresa en el *way* del año. Este periodo del *Way-Haab* puede ser considerado como una suerte de periodo *liminal* del tiempo⁴³ en el sentido en que el antropólogo Victor Turner consideraba que la *liminalidad* refiere a un periodo de desestructura, de caos, de ruptura con el tiempo social y su orden establecido [Turner 1988: 101-136], se trata de un momento, si bien transitorio y pasajero, considerado peligroso y contaminante [Turner 1988:

⁴⁰ A diferencia del *kin* que refiere específicamente al astro diurno, al sol que amanece, camina por el cielo y desciende hacia el mundo de la noche, en cuyo sentido el *kin* también tiene el significado del tiempo y es ese movimiento el que se cuenta con los calendarios, el *way* como *día* de 24 horas, al referir tanto al astro diurno como al nocturno que camina por el inframundo, implica la relación dialógica entre el mundo de la luz y la conciencia, el mundo de la obscuridad y el inconsciente.

⁴¹ A partir de la *Relación de las cosas de Yucatán*, escrita por el obispo Diego de Landa en el siglo XVI se conoce este periodo de “tiempo” en lengua yucateca como *Unayyab* [Landa 1982: 88] o *Uayeb*, no obstante parece más adecuada la lectura que hace David Stuart de estos cinco días que se puede hacer de los glifos prehispánicos de la época Clásica como *Waybaab* [Kettunen *et al.* 2011: 59].

⁴² En la llamada *Cuenta Larga* el *Kin* es el sol o día como unidad básica que se cuenta, 20 días conforman un *Winal* palabra que además de significar un grupo de 20 días designa también a un hombre o persona, quizá porque tenemos 20 dedos. Al sumar 18 *Winal* se completa un *Tun* o periodo de 360 días cuya palabra también significa *pedra*, que es la base que sostiene algo que se levanta sobre ella.

⁴³ En las fuentes del siglo XVI Fray Diego de Landa, en su *Relación de las Cosas de Yucatán*, los considera como “días aciagos”, mientras que Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* se refiere a estos días, llamados en nahuatl *nemontemi*, como “días demasiados y sin provecho, días demasiados y sin necesidad, días que completan en vano.” En idioma k’iche’ del siglo XXI se llaman *Joob’ Tz’apitq’ij*, concepto que se traduce como “cinco días ocultos”.

10].⁴⁴ El obispo Landa menciona que “las ceremonias *Way-Haab* son periodos peligrosos o nefastos en que no se peinaban ni lavaban, ni las mujeres ni los hombres (se) espulgaban, ni hacían cosa servil ni trabajosa, porque temían que les sucediera algún mal si lo hacían” [Landa 1982: 88], todo en virtud de considerar estos días como *aciagos* [Landa 1982: 63-65]. Podemos considerar que este periodo *liminal* del tiempo cumple, en cierto sentido, con la función que en el occidente europeo cumplía el carnaval, como menciona Bajtín:

El carnaval celebra el cambio mismo, el propio proceso de transformación y no el objeto del cambio. Por decirlo de alguna manera, el carnaval es funcional y no substancial. No absolutiza nada, sino que proclama la alegre relatividad de todo [Bajtín 2005: 182].

En sus descripciones del *Way-Haab* Landa delinea las características básicas de las ceremonias cuyo objetivo es la transferencia del *naval* patrón de un año al siguiente, menciona las fiestas, sacrificios, bailes, danzas y profecías que corresponden a cada año [Landa 1982: 63-70]. Nos refiere que se colocaban dos montículos de piedras, uno frente al otro a la entrada de los pueblos de Yucatán en cada una de las cuatro direcciones cardinales, sobre uno de estos montículos de piedras se colocaba una escultura nueva del *naval* construida específicamente para estas ceremonias, dedicado al *Way-Haab* del año que comenzaría pronto; en el otro montículo de piedra colocado frente a esta escultura se encontraba con la imagen del *Way-Haab* del año que terminaba y que había sido colocada en ese montículo de piedra hacia el final de las ceremonias del año anterior. Landa menciona la rotación de los cuatro signos o *navales* del calendario de 260 días que corresponden a cada año, los cuales coinciden con el inicio del año solar; a cada año les corresponde uno de los cuatro *Bacabs* o “cargadores del año” y nombra a las esculturas correspondientes que cada año, eran construidas para ser dedicadas al *Bacab* y colocadas en la casa de una persona de autoridad del pueblo, quién tomaba el cargo de *alimentador* de ese *Bacab* por un año. Señala el obispo cómo a las esculturas del *Way-Haab* les correspondía ser colgadas de un palo especialmente preparado con la madera de cuatro tipos de árboles diferentes según el rumbo cardinal que le tocara en cada ocasión. Las descripciones de Landa comienzan

⁴⁴ Dentro de los muchos significados de *way* en el *Cordemex* aparece también el de “contagiar y el tal contagio, emponzoñar y hechizar, dañar, corroer” [Barrera 1980: 915].

refiriendo las ceremonias del *Way-Haab* del sur, al que sigue el del oriente al siguiente año, luego el del norte y finalmente el del poniente. Lo que vemos acá es cómo se va dibujando en el espacio la noción del tiempo y cómo cada rumbo del cosmos tiene sus propias cualidades, de manera que el *Way-Haab* implica un proceso de desterritorialización del año que termina y una territorialización del año que comienza. Los ritos que describe el obispo de Yucatán refieren en términos generales a la destrucción o sacrificio del *way* del año que termina y la dedicación o instalación del *way* del año que comienza. De tal manera que la ceremonia del *Way-Haab* implica un momento de sacrificio-muerte-nacimiento.

Los rituales de los gemelos tz'utujiles, el Gran Abuelo-*Rilaj Maam* y el *Ma-Nawal JesuKrista* durante la Semana Santa atiteca, como hemos visto, refieren también estos procesos de desterritorialización-territorialización, sacrificio-muerte-nacimiento, que también están esbozados en el mito del *Waxakmen*, considerado un cargador del mundo, sacrificado al ser derrotado por el San Andrés *Jkaxlan* durante la Conquista y expulsado a las regiones de los muertos donde adquirió una segunda naturaleza como su gemelo doble el *Pukuj-Jikal'* en el inframundo del fondo de la cueva, desde donde conforman una dualidad sintetizada en una suerte de renacimiento en la figura luminosa del *Anjel*, quien a su vez conforma otra dualidad con el San Andrés *Jkaxlan* para gobernar el mundo.

Por el mito del *Rilaj Maam* sabemos que se trata de un personaje que es un árbol de la montaña que se ofreció a los *nawales* históricos de Santiago Atitlán para ocupar la función de cuidador del pueblo después de la conquista castellana, no obstante, tras ser construido y elevado a la condición de *principal nawal* y *cabeza* de Santiago Atitlán, éste fue sacrificado, fue cortado y desmembrado, transformándolo en una carga, un bulto que es colocado dentro de una bolsa de red, con sus piezas envueltas y amarradas con petates y telas donde se guardan las partes de su cuerpo, que son preparadas cada año en la casa de la cofradía de la Santa Cruz el Martes Santo por la noche para ser traído a la existencia. *Rilaj Maam* es una escultura *nawal* a la que le son cortadas las piernas desde las rodillas, los brazos desde los hombros y es decapitado, la cabeza se le coloca de nuevo pero con el rostro hacia atrás tapado con pañuelos y hacia el frente se le coloca cada año una nueva máscara de madera del árbol *tz'ajitel* (figura 6).

Esa noche del Martes Santo, dentro del cuarto oscuro de su cofradía y en presencia de todas las autoridades civiles y religiosas del pueblo, el *Rilaj Maam* es ensamblado en la obscuridad absoluta, se le coloca su nueva máscara, su rostro

del año y es vestido con elegantes ropas, sombreros, pañuelos y botas nuevas en una suerte de resurrección.⁴⁵ Una vez ensamblado el *abuelo* es cargado y colgado de un poste y adornado como *Árbol del Mundo* en la Ermita del atrio de la iglesia el Miércoles Santo, mientras tanto *MaNaval JesuKrista* es sacado de su mortaja y urna de cristal dentro de la iglesia, en la que pasa todo el año, entonces es preparado para ser sacrificado, es restaurada su escultura, embalsamada con aceites y perfumes, adornado con flores para finalmente ser inmolado en la cruz el Viernes Santo, luego bajarlo de la cruz, amortajado como un bulto, metido en su urna y velado toda la noche cargado en andas por las adornadas calles del cuadrángulo central del pueblo de Santiago Atitlán, entre los cirios encendidos toda la noche en las manos de dolientes que lloran por la muerte de *MaNaval JesuKrista*, mientras que el *Rilaj Maam* llega ese viernes a su casa-cofradía para ser agasajado con ofrendas de incienso, tabaco y alcohol, entre risas y canciones que le festejan el haber vuelto a la vida para cuidar y proteger al pueblo. Vemos que en general estas celebraciones implican una renovación del año ritual tz'utujil y la reconstrucción del mundo de una manera que recuerda los rituales del *Way-Haab*, pues estas fiestas son el prelude del cambio de autoridades rituales en el pueblo, quienes son los *cargadores del pueblo*,⁴⁶ las nuevas máscaras de los *bacabs* de antaño.

⁴⁵ Esta historia de alguna manera recuerda los trucos del *Junajpu* e *Ischalamke*, héroes del *Popol Vuh*, cuando el primero de los gemelos corta y desmiembra a su hermano para luego revivirlo ante los señores de *Xib'alb'a*, señores autoridades de la obscuridad, con lo que consigue embaucarlos y derrotarlos, sacrificándolos y desmembrándolos a su vez.

⁴⁶ El encargado del cuidado del *Rilaj Maam* durante el año es el *Teleneel*, que significa cargador con los hombros.

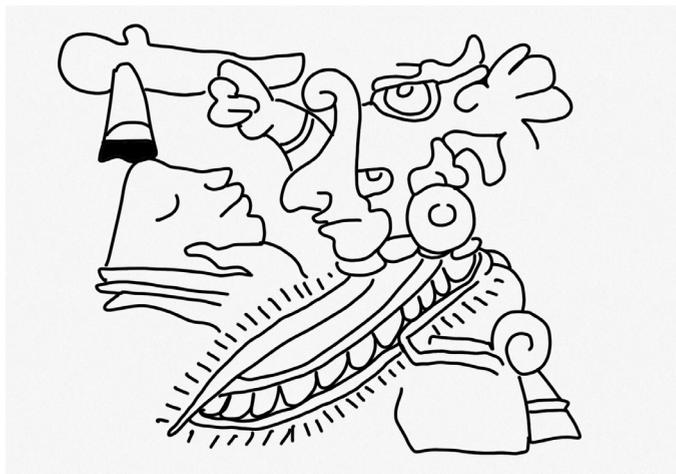


Figura 6. Trabajando la madera para hacer máscaras de *naval*, arriba Diego Chávez Petzey, escultor tz'utujil haciendo una máscara de *Rilaj Maam* con madera de tz'atel; debajo escultor con máscara y capa haciendo una máscara de madera de Kinte, Códice Madrid, página 96.

Podemos argumentar que estos procesos rituales son carnavalescos en el sentido de ser un momento de tensión entre la muerte y el renacimiento del mundo, proceso de desterritorialización y territorialización, periodo peligroso y contaminante, de risa, ritual y festejo, así como de dolor y sufrimiento. Este acto de reconstrucción del mundo mediante el *arte del nawal* se observa con claridad en la renovación de las esculturas sagradas, que son metáforas del mundo mismo, destruido y reconstruido bajo nuevos ropajes, como cuando en las ceremonias del *Way-Haab* que nos relata Landa cada año, fabricaban esculturas dedicadas a estas fiestas a la vez que destruían las del año anterior o cuando los tz'utujiles preparan una nueva máscara y ropas para ensamblar al *Rilaj Maam* cada año.

En uno de los almanaques del llamado *Códice Madrid*⁴⁷ son muy elocuentes las descripciones de los procesos de manufactura de máscaras y ropajes para la elaboración de las esculturas de *nawales* en los nuevos templos, durante los nuevos tiempos. El almanaque ubicado entre las páginas 89 y 102 que refiere según Yuri Knórosov a las “Ocupaciones de los Dioses” [Rodríguez *et al.* 1999: 215], comienzan justo haciendo referencia a los caminos que se abren hacia las cuatro direcciones del mundo, partiendo como Landa por el sur, siguiendo por el oriente, el norte, el poniente y terminando en el centro de la tierra donde un tlacuache (figura 7),⁴⁸ es referido como un *way* que ilumina el mundo con dos antorchas encendidas en las manos [Rodríguez *et al.* 1999: 216], muy probable referencia a los dos soles, el nocturno y el diurno. En este almanaque se hacen referencias al proceso de construcción de las esculturas *nawálicas*, desde el *corte* de árboles en los rumbos del mundo (figura 8) donde vemos a un *nawal* cortando con hacha un árbol para que en seguida aparezcan los glifos con los cuatro *nawales* cargadores del año del calendario de 260 días, sucedidos luego de cuatro árboles cortados con un *nawal* cada uno que sostiene una cuerda con un

⁴⁷ El llamado *Códice Madrid* o *Tro-Cortesiano* es un documento que data del periodo Posclásico, aunque parece hacer referencias a fechas del periodo Clásico. Está compuesto por 112 páginas divididas por Knórosov en XV partes, cada una de las cuales es relativamente independiente y consideradas como almanaques específicos que refieren a temas diferentes, aunque complementarios. Las citas que hago de este documento y del *Códice Dresde* son del tomo II del *Compendio Xcaret de la escritura jeroglífica maya descifrada por Yuri V. Knórosov*.

⁴⁸ En el llamado *Códice de Dresde* los rituales del *Way-Haab* que aparecen en las páginas 54 a 57 [Rodríguez *et al.* 1999b: 101-103], nos muestran a cuatro personajes disfrazados de tlacuache, que es un ser importante considerado como el *Mam* o *Anciano Cargador del Mundo*, cada uno de los cuales lleva su propia carga o *nawal* del año. En la tradición tz'utujil el *Rilaj Maam*, el Gran Abuelo, cumple la función de sostén del mundo y uno de sus *way* es el zorrillo, animal que Alfredo López Austin, en su clásico estudio de *Los mitos del tlacuache* [2006] menciona como eventualmente confundido con el tlacuache o como compañero o sustituto de este en algunos mitos, de cualquier forma el tlacuache es un *Mam* igual que el *Rilaj Maam*.

nudo,⁴⁹ como referencia quizá al amarre del tiempo que representa la secuencia de los años (figura 8). Con este *cortar y lastimar* con hacha el árbol, sacrificándoles, se obtienen las maderas para hacer las máscaras ya que, como el *Rilaj Maam*, los árboles son *navales* con una personalidad propia manifiesta cuando aparecen como árboles con rostro, lo que implica el reconocimiento de que los árboles mismos son seres con conciencia que tienen una personalidad evidenciada en su rostro (figura 9).



Figura 7. Arriba Tlacuache con dos antorchas entrando a un templo, *Códice Madrid* página 90. Debajo, uno de los Tlacuaches cargadores del tiempo, *Códice Dresde* página 55.

⁴⁹ El nudo además de referir al tiempo amarrado también puede evocar el entrelazamiento que existe entre las diferentes máscaras del ser. Recordemos que el *Rilaj Maam*, desmembrado, está envuelto y amarrado con cuerdas, como un bulto y cuando es colgado del poste como Árbol de Mundo también es muy importante la cuerda con la que es sujetado a ese poste. El concepto de *way* también aparece en la escritura jeroglífica antigua con el glifo de entrelazamiento (figura 13).

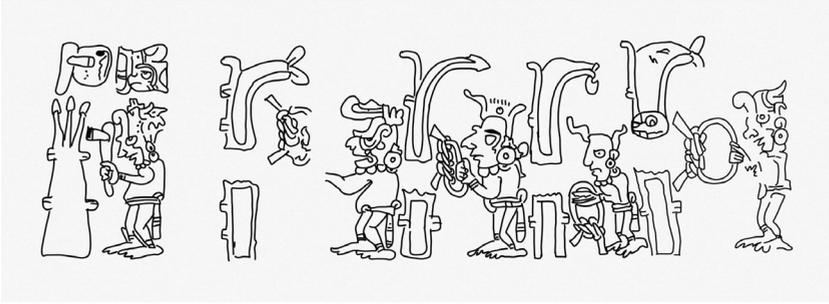


Figura 8. Detalle de las páginas 89 y 90 del *Códice Madrid*, vemos a un joven *naval* cortando un árbol con un hacha seguido de los glifos de los cuatro *navales* cargadores del año con el numeral siete (el primero se repite al final) y luego cuatro árboles doblados y partidos a la mitad sucedidos de *navales* con cuerdas anudadas.

En el almanaque referido se observan también cómo diferentes personajes, a su vez enmascarados y disfrazados como *navales* son los que elaboran las máscaras con diversidad de herramientas que *lastiman* las maderas, las *cortan* para ser talladas, esculpidas, pintadas y enjoyadas (figura 10). El almanaque también nos muestra cómo las máscaras son presentadas en sus templos, guardadas en urnas, enterradas en cerros y colocadas dentro y sobre de ollas al ser dedicadas para su función ritual (figura 11). También aparecen mujeres hilanderas y tejedoras ataviadas con máscaras que elaboran los materiales para vestir a los *navales* (figura 12). Los personajes que confeccionan las máscaras y las telas están enmascarados y ataviados con trajes de *navales* creadores, principalmente con máscaras del *naval* de la lluvia *Ch'aak*, el anciano *Itzamná* creador y dador de la vida y del joven *Yum Viil* que es el *naval* de las semillas y los brotes jóvenes del maíz [Rodríguez *et al.* 1999].

Esta elaboración de máscaras y la construcción de esculturas *navales* se esclarece cuando comprendemos que los conceptos de *yo* y *persona* en la antigüedad se escribían con el glifo que los epigrafistas han leído como *baab* [Houston *et al.* 2006: 59-60]. El sentido primario de *baab* (figura 13), nos dicen Stephen Houston y David Stuart, se entiende como un *yo-persona*, pero al mismo tiempo nos remite la idea de *cabeza* y *cara*, en virtud de que podemos considerar que la parte frontal de la cabeza es la que facilita el reconocimiento individual, la particularidad del *ser*. El rostro es la parte visible que da acceso al *ser*, en la persona, un árbol, una montaña, una comunidad o una escultura [Houston *et al.* 2006: 60]. Más esclarecedor aún es el

uso que de este glifo encontraron Houston y Stuart en una frase de una inscripción para referirse a lo que ellos llaman el “dios personificado” en los gobernantes, lo que implica que las máscaras y disfraces les permitían a los gobernantes *encarnar* y *recrear* los dramas míticos, no sólo *representarlos* en términos de una actuación teatral; nos explica el por qué los *seres* o *navales* del mundo y el tiempo, al tener rostro, cara, máscara, tienen en un sentido ontológico una personalidad, así comprendemos que cuando en la escritura jeroglífica antigua tanto a los periodos de cómputo de las cuentas del tiempo —el *kin* (día), *winal* (20 días), *tun* (18 *winales*), *katún* (20 *tun*), *baktún* (20 *katún*)— como a los números mismos se les asignó un jeroglífico con forma de *cabeza*, se les reconocía entonces el *ser* y una personalidad particulares por medio de su máscara (figura 14). El tiempo y la matemática también son *navales* en tanto tienen máscara, personalidad.

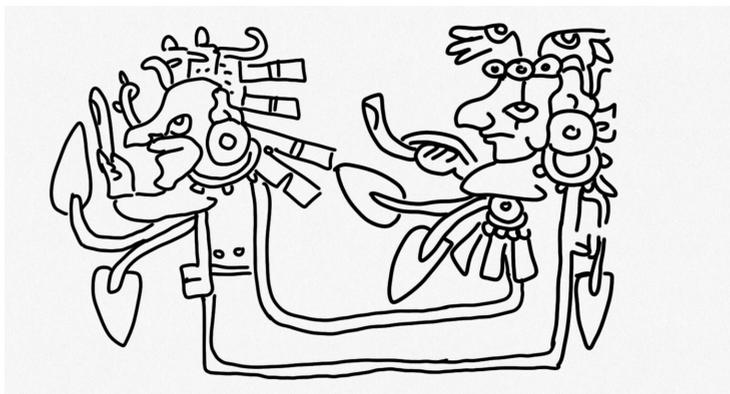


Figura 9. Árboles con rostro, *Códice Madrid*, página 96.

Los árboles y las piedras son *seres* que tienen en sí su *personalidad* particular, el acto de artistas a su vez *navalizados*, disfrazados y enmascarados como en las pinturas del *Códice Madrid* trabajando con su madera, roca o barro para crear una imagen del *ser* como máscaras o esculturas, utilizando técnicas —modelar, tallar, esculpir, pintar— y herramientas —cinceles, hachas, navajas, pinceles— como formas dialógicas de comunicación con las personalidades de estos árboles y piedras con las que se trabaja, lo que están haciendo es replicar el acto de traer a la

existencia el *ser*, *Ki naval-Ki puꜜz*⁵⁰ de la manera como los *navales* creadores del *Popol Vuh* son artistas que “levantan, modelan, engendran y paren” las imágenes que nos hacen accesible el *ser* del mundo en sus distintas máscaras, disfraces o *navales*, con las que podemos comunicarnos y establecer una relación dialógica ya que poseen una *carga vital, una chispa viva* [Houston *et al.* 2006: 74] y una capacidad de hablar, de comunicarse.

[...] el punto esencial es que estas imágenes [refiriéndose a esculturas de piedra de los tiempos clásicos] se comunicaron con participantes humanos. Esto tuvo lugar no tanto a través de una teología de la transubstanciación, que convierte una sustancia en otra. En cambio, la conexión es el resultado de propiedades ontológicas compartidas, en las que la piedra esculpida alcanza una vitalidad como la de los actores vivos [Houston *et al.* 2006: 74].

De esta manera asistimos en la etnohistoria del concepto maya de *naval*, como alusivo a la constitución del dispositivo *persona*, al diseño y constitución de la *máscara* y al *performance* del personaje que participa de un drama, de una obra que es la sociedad y la historia, en el *cronotopo*⁵¹ del relato mítico, el proceso del espacio y el tiempo en sus ciclos cósmicos, meteorológicos, ecológicos, sociales y psíquicos en donde surge constantemente la *alteridad* del *ser*. En esta dilucidación nos es pertinente reparar en la raíz nahua del concepto *naval*, el *nabualli*, que refiere al traje, el disfraz, el ropaje que encubre al *ser*. Veremos así que aunque el *naval* participa de un campo semántico, que como concepto y herramienta de percepción es complejamente polisémico, la idea del *naval* implica una ontología de la ruptura, de la transformación, referente al espacio y tiempo de lo siempre diverso, en movimiento, a un *cronotopo* de la metamorfosis por el cambio de ropajes, máscaras, cargas. Hemos visto que los calendarios mayas han sido un método muy importante para

⁵⁰ Recordemos que el difrasismo *Ki naval Ki puꜜz* refiere el proceso de creación de disfraces o máscaras a partir del corte o sacrificio, de esa manera el escultor tz’utujil Diego Chávez Petzey de Santiago Atitlán nos esclarece cuando dice que crea las máscaras del *Rilaj Maaam cortando y lastimando la madera*.

⁵¹ El concepto de *cronotopo* lo utilizo aquí tomado de la *Teoría de la novela* de Bajtín [1989]. Literalmente significa *tiempo-espacio*, empleado en matemáticas e introducido como parte de la Teoría de la Relatividad de Einstein, Bajtín lo retoma para dar cuenta de la conexión intrínseca de las relaciones temporales y espaciales que se expresan estéticamente en los fenómenos culturales de la construcción de enunciados, como la ubicación a partir de la cual el sujeto construye dialógicamente sus relaciones con el mundo. En su análisis de la evolución del género discursivo de la novela Bajtín lo utiliza “como categoría de la forma y el contenido [que] determina también [...] la imagen del hombre en la literatura; esta imagen es siempre esencialmente cronotópica” [Bajtín 1989: 238].

caminar en ese *cronotopo*, en el espacio tiempo *naval* de la transformación mediante el arropamiento, la creación y cambio de disfraces. El *ser* en sí mismo, como acontecimiento del tiempo y el espacio es productor de máscaras, arropamientos y constitución de disfraces, en un proceso equivalente a un movimiento de vórtice.



Detalle *Códice Madrid*, escultor con máscara y túnica esculpiendo una máscara con un hacha, página 96d2.



Detalle *Códice Madrid*, escultor con máscara esculpiendo una máscara con un cincel, página 96d3.

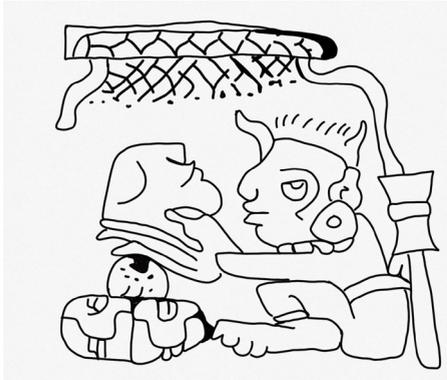


Detalle *Códice Madrid*, escultor con máscara y túnica esculpiendo una máscara con un punzón, página 96d2.

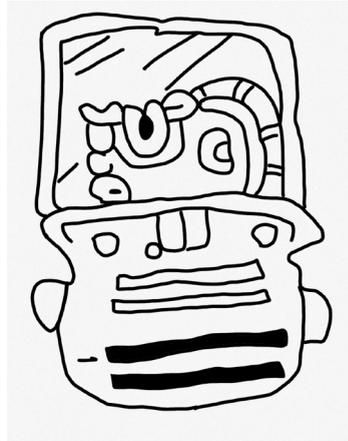


Detalle *Códice Madrid*, escultor con máscara y túnica probablemente insertando joyas en una máscara, página 101b2.

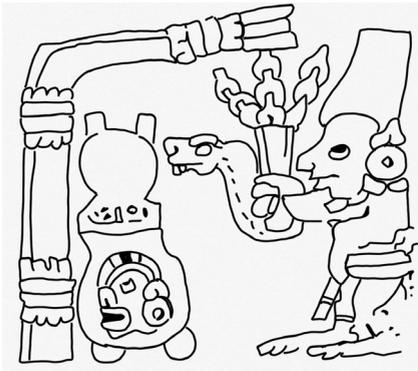
Figura 10. Escultores de máscaras, *Códice Madrid*.



Máscara siendo presentada dentro de un templo. *Códice Madrid*, página 97.



Máscara sobre una olla de semillas. *Códice Madrid*, página 97.



Máscara dentro de una olla de semillas. *Códice Madrid*, página 100.



Máscara enterrada en un cerro como una semilla. *Códice Madrid*, página 99.

Figura 11. Máscaras en sus funciones rituales.

El contexto de la polisemia del *naval* es muy relevante en este sentido ya que en general los debates lingüísticos sobre el significado del concepto nahua de *nabwalli* —que el mesoamericanista Roberto Martínez ha estudiado a profundidad [2011]— de donde derivan el concepto de *nabual* en las lenguas nahuas y probablemente como un cognado el de *naval* en varias lenguas mayas, refieren a fenómenos de cubrirse, arroparse, esconderse, disfrazarse.⁵² Como raíz aparecen varios significados en lenguas mayas que son bastante relevantes de estos procesos y campos. Aunque el concepto de *naval* sólo aparece en las lenguas mayas que hacia finales del periodo denominado Posclásico tenían mayor relación política, económica y cultural con el mundo mexica y las tradiciones toltecas [Martínez 2011: 85], esta acepción también aparece en otras lenguas mayas e incluso en las lenguas mayas escritas del periodo Clásico.

En el estudio sobre el *cuerpo* y el *ser* entre los mayas del clásico de Stuart, Houston y Taube que citábamos antes en relación con su lectura del glifo *baab*, refieren un diccionario del idioma Ch’olti donde la palabra *naval* aparece utilizada para referir el acto de “afeitar”, “adornar” o “embellecer” [Houston *et al.* 2006: 131] y citan un diccionario del maya yucateco colonial de San Francisco, donde *naval* aparece como “volverse delgado o débil” [Houston *et al.* 2006: 106], idea que vinculaban con la expresión jeroglífica leída como *nawaj* [Houston *et al.* 2006: 131], que les parecía referir al proceso de transformación del cuerpo por adelgazamiento y pérdida de peso, quizá en algunos casos hasta acercarse a los huesos (figura 13), de cualquier forma describe temporadas de ayuno preparatorio que hacían del cuerpo mismo ser parte del “traje” requerido, necesariamente previo, a participar en el ritual de sacrificio para acceder a otros estados del *ser*, como actos de creación y renovación. Esto último también reflejaría el uso del concepto del glifo *nawaj* referido al ayuno de mujeres de alta jerarquía preparándose para un matrimonio [Houston *et al.* 2006: 131] por lo que el concepto epigráfico ha sido traducido simplemente como “adornar” [Kettunen *et al.* 2004: 16-78].

⁵² Después de un exhaustivo análisis histórico lingüístico Roberto Martínez González era lapidario: “En resumen, podemos decir que, aun cuando la significación exacta del término nahualli queda aún por resolverse, su sentido general ha sido elucidado: se aproxima a las nociones de ‘disfraz’ y ‘cobertura’” [Martínez 2006a: 103].



Figura 12. Tejedoras e hilanderas *navales*, *Códice Madrid*, página 102.

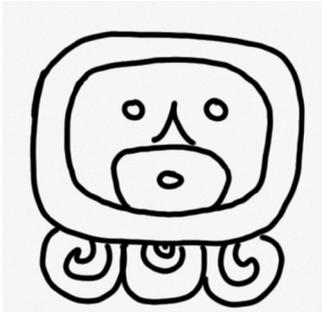
Aunque no hay consenso sobre su desciframiento, el glifo *nawaj* aparece como un verbo que ha sido comúnmente traducido como “fue adornado”, en alusión al acto de “vestir” o embellecer a prisioneros de guerra destinados al sacrificio y que eran ataviados para participar de su muerte ritual en el drama cósmico, podemos decir que eran *nawalizados* —disfrazados, constituidos como personajes— para preparar su ingreso en otro mundo. Este *nawaj* también aparece como el acto de ataviar o adornar ídolos, imágenes rituales y personas preparándolas para participar en ceremonias de entronización o bodas, según refería el diccionario de glifos de John Montgomery, que nos permite pensar esta noción del *nawaj* como relativa al vestir y preparar el cuerpo mediante ayuno, especialmente en procesos de tránsito para entrar en un nuevo mundo.⁵³

Vemos que la parte visible de la persona, su presentación ante el otro es una máscara, un disfraz, un personaje que participa de lo social en función de un drama cósmico que se derivaría del sol que lo calienta y lo define con su *nawal*. Tratemos de pensar este problema dentro de la estructura de la personalidad psíquica mesoamericana definida por Alfredo López Austin [1989] desde el mundo nahua del Posclásico como constituida por cuatro —quizá cinco— por él llamadas “entidades anímicas” que incluyen el *nabualli*, el *tonalli*, el *ihiyotl-sombra* y el *yolia* [Martínez 2011: 32], que aparecen como componentes del dispositivo del *ser* de la persona que participa del mundo. En esta lógica podemos pensar que el *ser* implica la confluencia de estos elementos vitales que en determinados momentos y circunstancias se encuentran o confluyen en su composición relativa en cuanto flujos con su propia dinámica.

El *nabualli*, como hemos visto, se ha relacionado con el disfraz, como la máscara o cáscara que recubre el ser, mientras que el *tonalli* aparece relacionado con el calor del cuerpo [Martínez 2011: 44-53], como su fuerza y vitalidad contenida en la sangre, además en las fuentes nahuas antiguas aparece como referido al sol, por lo que el calendario de 260 días es denominado por los nahuas como *tonalpobualli*,

⁵³ El glifo *Na-wa-ja* parece referir a procesos de preparación en “ritos de paso”, como el prepararse con un “traje nuevo” para desempeñar un nuevo papel. Sabemos que los prisioneros que eran arreglados para el sacrificio eran pintados de negro con hollín además de ayunar y ser adornados para el ritual de sacrificio [Houston 2006: 130]. La raíz *Na-* (casa, que quizá refiere en ese sentido al cuerpo como una casa) puede ser representada también con un glifo que Eric Thompson [1962: 154] proponía leer en ciertos contextos epigráficos “casi seguro como la máscara de madera de un ídolo” [Macri 2013: 150]; y *Na-wa-ja* aparece en el diccionario de glifos de John Montgomery como “estaba adornado”; se refiere al acto de ‘vestirse’, especialmente de prisioneros destinados al sacrificio, pero también de ídolos, imágenes rituales e individuos en ceremonias”.

ya que el *tonalli* puede ser la palabra referida a los diferentes signos del calendario, tal como hoy los *ke'iches'* le llaman *naval* a cada uno de los símbolos calendáricos. El *ihýotl* aparece como una parte gaseosa del ser [Martínez 2011: 53-64], como su aliento y respiración, como su olor, su vapor e incluso su discurso y palabra, en cuanto a *sombra* aparece como otro yo misterioso, reflejo o proyección del ser mientras que el *yolia*, como corazón o centro es el basamento que unifica el conjunto, su centro estructural, donde radica su memoria, sentimientos, pensamientos y lenguaje [Martínez 2011: 34], en una palabra su conciencia. Esta arquitectura anímica resulta básica del legado mesoamericano para problematizar el *ser* como un dispositivo de confluencia de flujos de diversa naturaleza, origen y destino.



a. Glifo *Abaw*, uno de los 20 *navales* del *tzolkin*.



b. Glifo *Way*, como un *Abaw* con piel de jaguar.



c. Glifo *Way* de entrelazamiento.



d. Glifo *Nawaj*.



e. Ejemplos del glifo *baah*.



f. Glifo del *Way-Haab*.

Figura 13. Glifos referentes al *navalismo*.

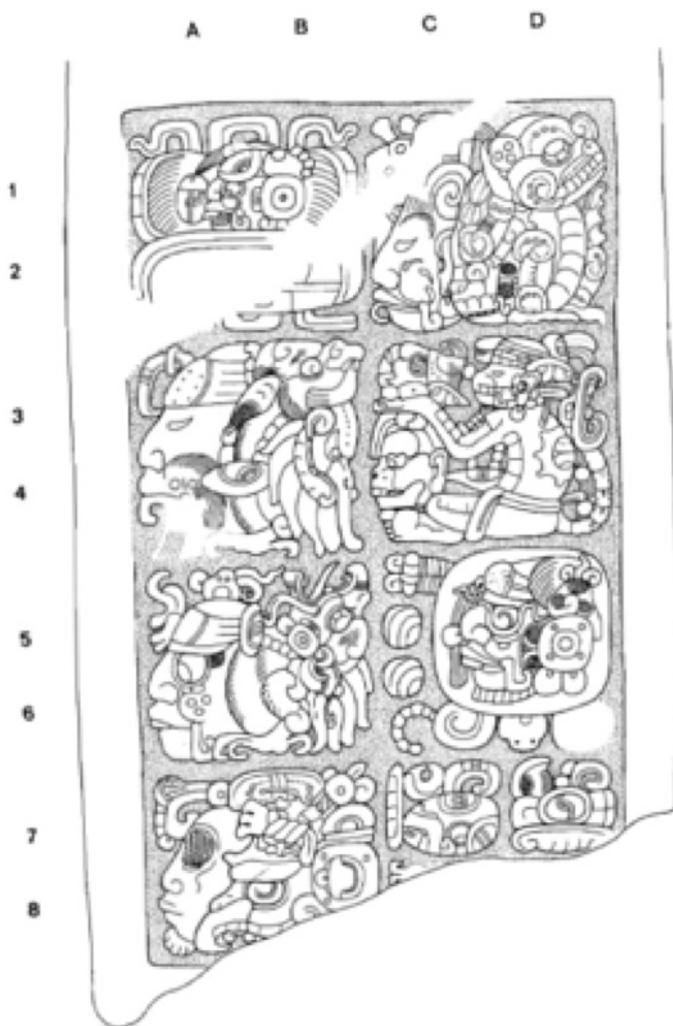
En el universo maya este dispositivo comienza con el *ch'ujlel*, elemento vital central que sostiene y unifica las relaciones entre los diversos flujos. En los tiempos clásicos el *ch'ujlel* suele traducirse como “lo sagrado” del mundo cuya manifestación más cercana a la percepción humana estaría localizada en la sangre [Schele *et al.* 1999: 200-205] y en sustancias análogas que conforman la totalidad de los seres del cosmos, tales como la savia de los árboles, el hule, el copal, la masa de maíz, el jade, la leche y el semen [Schele *et al.* 1999: 201-202]. Como evidencia de la *alteridad* el *ch'ujlel* puede ser comprendido como “lo otro de algo” [Pitarch 1996: 32], que en el caso de las personas implicaría la *alteridad* del *ser* humano que toma sentido cuando eso *otro* adquiere forma bajo la máscara del cuerpo y del *wayjel*. Sabemos que en la etnografía de diversos pueblos mayas esta dualidad *ch'ujlel-wayjel* es fundamental. Entre los tseltales que documenta Pitarch, la arquitectura de la personalidad psíquica complementa el *ch'ujlel* con el “ave del corazón”, que sería el centro de la conciencia de la persona, su corazón y el *lab* que es una forma alternativa de nombrar al *wayjel*. El *wayjel* también se conoce con el nombre alternativo de *chanul*⁵⁴ en el pueblo tsotsil de Zinacantán, concepto que podría traducirse como guardián del *ch'ujlel* [Vogt 1980: 116], como su protector, mientras que el *lab* sería un sustituto y paralelo semántico de *wayjel* [Pitarch 1996: 70] dado que el *wayjel* aparece como un concepto demasiado peligroso, por tanto se procura no utilizarlo en el lenguaje cotidiano y se denomina coloquialmente como *lab*. De esta manera el *wayjel*, el *lab* y el *chanul* aparecen en la etnografía de los pueblos tseltales y tsotsiles como conceptos equivalentes que completan la unidad psíquica del *ser* en la relación que establecen con el *ch'ujlel*. En este sentido se entiende porque los *ch'oles* del pueblo de Tila nos decían que el *wüy* era el arte del *ch'ujlel*.

Entre los pueblos k'icheanos de Guatemala la arquitectura de la personalidad psíquica está basada en el *uk'ux*, el corazón o centro de la conciencia de las personas, desde donde se desdoblan como una dualidad el *jaleb'* y el *naval* [Chávez *et al.* 2012: 38-40]. El *jaleb'* tiene la capacidad de viajar por las noches entre diferentes cuerpos y en ese sentido comparte la capacidad del *way* de adquirir diferentes corporeidades, mientras que el *naval* refiere al día del nacimiento que se calcula con el *ch'olb'al q'ij* y al mantenerse en el cuerpo comparte las características del

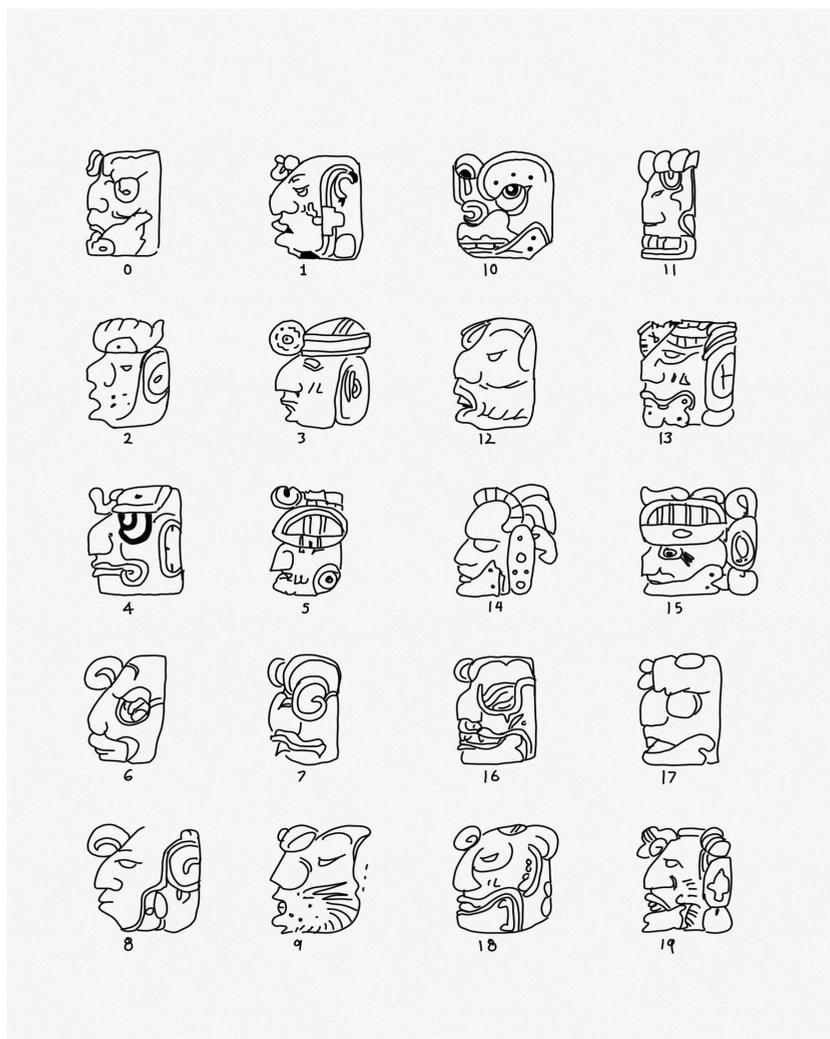
⁵⁴El antropólogo Oscar Carrillo establece que el *chanul* ó *chan'ul* también aparece como un estilo reverencial de referirse al cuerpo, tanto en su forma humana como en su condición de *lab*, en la oraciones e invocaciones [Sánchez 2007: 15]. Parece que la palabra *chan'ul* se deriva de la raíz *chan*, que es el número cuatro, como referencia al ser que se despliega por los cuatro rumbos por sus cuatro extremidades.

ch'ujel de servir como la fuerza vital que mantiene con vida el cuerpo al enlazarle con flujos que le conectan con los antepasados por la sangre, la leche materna, el semen y con el cosmos por medio de la cuenta de los soles o la cuenta de los *navales* [Chávez *et al.* 2012: 38-40].

Para los tz'utujiles esta arquitectura surge del *ak'ux*, *corazón* o *centro-oscuro* del cuerpo, que se complementa con el *jalb'el* que refiere a la identidad de las personas y sus cualidades particulares [Pérez 2016: 21-22], como lo que carga al ser y que es la versión tz'utujil del *jaleb'*, que se complementa con el *q'aq'al* el cual es el calor del cuerpo, su fuerza y poder que en cierto sentido se parece al *tonalli* de los nahuas y de esa manera al *nawal* como nombre de los días del *choll'al q'ij*. Así podemos comprender el cuerpo como un bulto amarrado, como el *Rilaj Maam*, cuando en el *Popol Vub* se refiere que el primer hombre de maíz dejó como legado a sus descendientes el *pisom q'aq'al*, el “bulto o envoltorio del ser, envoltorio de fuego”, metáfora que refiere el cuerpo como un amarre de todos estos elementos, de la arquitectura psíquica que participan de este envoltorio que es nuestro cuerpo y se encuentran en una dinámica imparable, constante, ya que el paquete cambia y adquiere diferentes consistencias en el flujo del tiempo y sus elementos, dentro de los cuales el *nawal* es su cáscara, su rostro, su cara, su máscara, su disfraz. La cualitatividad de la cuenta de los *navales* implica entrar en ese cronotopo, en esa dimensión espacio-tiempo que constituye el flujo de los elementos del universo y el *nawal* en este sentido calendárico señala la máscara o cáscara, la personalidad, el don, en sus confluencias relativas. El existir así en el mundo como persona, como máscara y personaje participante del teatro social *nawal*, implica un fenómeno de confluencia de elementos diversos encontrándose y articulándose en su dinámica, en su proceso, como un fluir de encuentros momentáneos de emanaciones en constante transformación.



Dintel 48 de Yaxchilán con una Fecha de *Cuenta Larga* con números y periodos del tiempo en variantes de cabeza.



Números en *variantes de cabeza*.

Figura 14. Glifos del tiempo en variantes de cabeza.

Y en el tema de la metamorfosis, el *naval* y el *nabualismo* como categorías que engloban una diversidad de prácticas mesoamericanas, adquieren características de una gran riqueza existencial. Como hemos visto el *nabualli* implica el disfraz y en una de sus múltiples acepciones, dada su esencial polisemia, implica el *ser* que trascendiendo una corporeidad primera, adquiere una segunda, tercera o cuarta corporeidad *transformándose* en otro *ser*, con otro cuerpo.⁵⁵ De ahí la noción del *nabualli* como especialista de la transformación, el teúrgo que por invocación es capaz de transformarse en otro ser, el *nanabualtin*, ya sea animal o fenómeno meteorológico. Pero en este tema de la doble o múltiple corporeidad del *ser* también aparece la noción de *nabual* como de *alter ego* o compañero *nabualli*, como animales o fenómenos que paralelamente comparten identidades existenciales a su naturaleza humana, ya sea por nacimiento o iniciación. Un segundo *yo* que acompaña a las personas en su vida, como don, como *ser*.

En este campo semántico se torna evidente que el glifo *way* es un equivalente maya de *nabualli* [Martínez 2006b], que en la glífica antigua aparece como el *naval* ó glifo *ahaw* recubierto con piel de jaguar y como “nudo que enlaza” varias máscaras del *ser* (figura 13c).⁵⁶ Tomando en cuenta este significado, en el sentido de segunda piel o segunda naturaleza, ya sea por la transformación o por el compartir una segunda corporeidad o máscara expresada en un segundo dispositivo corporal o *bulto*,⁵⁷ en donde confluye el *ser* en tanto convergencia de *entidades anímicas* en diálogo, percibimos la escena de un famoso vaso tipo códice, en donde el personaje aparece danzando disfrazado de jaguar, ataviado con pantalones, una suerte

⁵⁵ El *Nabualli* puede transformarse en un *nabual* animal, jerárquicamente organizados estos animales desde el jaguar hasta los animales domésticos o transformarse en un *nabual* meteorológico, como un rayo, un huracán, un soplo del viento o el polvo y el agua en una tormenta. Los *Nabualli* —en tanto seres— pueden tener desde uno hasta muchos *nabuales* de diferentes tipos y según su conciencia y su trabajo con estos *nabuales*, su capacidad de tener poder en el mundo de los humanos se amplía. Generalmente los *nabualli* que tienen muchos *nabuales*, son seres míticos, héroes o heroínas culturales.

⁵⁶ El glifo *way* aparece [Macri *et al.* 2013: 67-68] como un *ahaw* medio cubierto con piel de jaguar, también aparece como jaguar [Macri *et al.* 2013: 80], como un rostro humano con adornos de jaguar [Macri Macri *et al.* 2013: 138], que equivale incluso al glifo emblema de Tikal. El *way* incluso aparece como *cuerdas entrelazadas* [Catálogo 2013: 235].

⁵⁷ *Bulto* refiere a las artesanías tridimensionales, como las esculturas de cuerpo completo de los santos cristianos, que se dicen *de bulto* para diferenciarlas de las imágenes de estos santos en pinturas o dibujos en dos dimensiones. La tridimensionalidad del bulto implica su presencia, su existencia en el mundo tridimensional del cuerpo, les dota de un cuerpo que los coloca en nuestra presencia, dado que como humanos tenemos cuerpo. Veremos que en las tradiciones mesoamericanas, armar, conformar, construir la escultura de bulto de una deidad, implica un previo momento de conseguir las partes, desarmada la escultura sagrada, todas las partes se llevan envueltas en una carga de telas amarradas, dentro de una red, en un morral, algo con lo cual cargar el bulto, para transportarlo de un lugar a otro las partes que sirven para conformar, armar, construir la escultura de bulto, tridimensional, del santo o *naval* y darle existencia, colocarlo de bulto, con un cuerpo en nuestra presencia.

de casco y *guantes-garra* del felino (figura 15), mientras su compañero danza a la vez que sostiene sobre su cabeza una serpiente viva con la cual baila.⁵⁸ El *way* como el camino del sueño, de lo nocturno, la vida en estado de latencia, en el mundo psíquico, onírico, en la ensoñación, en la embriaguez ritual, es un momento de conciencia del ser en que su corazón *ruk'ux*, su centro, adquiere conciencia en una corporeidad *otra*, arropado de un disfraz diferente, de un *naval*, de su propia *alteridad*. La danza es parte de todo el proceso de transportarse, de viajar, de irse, como parte del ritual propiciatorio, que incluye además del disfraz, una dieta especial, un sacrificio de sangre, generalmente autosacrificio, como el personaje “jaguarizado” del vaso que trae en su cintura la espina de mantarraya con la que hacía el rito de autosagrado, pues el objetivo del ayuno, del enflacar, del disfrazarse, del tomar bebidas embriagantes, de danzar y el proceso ritual todo como un esfuerzo, como sacrificio, es necesario para la creación de un nuevo mundo, otro ser, manifiesto en la experiencia del *way*.

Una cosa era el ritual para que el cuerpo se transforme y disfrazado, cansado por el baile, embriagado con sustancias psicoactivas ingeridas incluso por vía anal, propiciando el desmayo, el ingreso en la casa del sueño, como cuando el *Rilaj Maam* entra en su recámara llamada *warb'al*,⁵⁹ para vivir el *way*, para que sueñe y viaje por todo el mundo, para que se propicie que el *ru'kux*, el corazón, centro de la conciencia experimente el mundo del *way*, de la ensoñación del *ser* en *otro* envoltorio, *otro ser*, animal o meteoro, para encontrar la *diferencia* en el propio *ser* y conectarse con su propia *alteridad*. De esta manera se comprende que en los tiempos prehispánicos los *abaw* valoraran y practicaran la danza como una de sus actividades públicas principales [Looper 2009: 5], como un *arte del naval* para acceder públicamente, ataviándose con trajes *naval* particulares, como árbol o como *naval* del maíz, por el sacrificio *naval*, por el autosacrificio de sangre —donde se encuentra el *ch'ujlel*— o por derramar la sangre y donar la vida de otros seres a la vez, por la danza, la palabra invocadora, la quema y consulta del fuego y el humo de inciensos —resinas que también son sustancias del *ch'ujlel*, del *ser* de los árboles—, los olores y sabores de los complejos rituales que le ayudan a entrar en el mundo *otro*.

⁵⁸ Esta noción de bailar con animales vivos, principalmente como una suerte de “encantadores de serpientes” es notable en el arte gráfico maya del periodo Clásico [Schele *et al.* 1999: 269-271].

⁵⁹ En las lenguas k'icheanas, la raíz *way* transforma uno de sus fonemas y es *war*, así el *warb'al* es “el instrumento para soñar”.



Figura 15. Danza del *way jaguar*, dibujo de vaso código de Altar de Sacrificios, Guatemala.

El *arte del naval* es pues vivir la experiencia de la *alteridad*, es traerla a la existencia en el ritual público y en la vida misma. Una fuente más que contribuye a esclarecer esta argumentación la aporta el *Códice Florentino*, la obra que dirigió Fray Bernardino de Sahagún y que hoy consideramos como obra inspiradora de la etnografía mesoamericanista, que dedica el libro primero, “Sobre los Dioses”, para describir a éstos como seres humanos disfrazados. El principio del *Códice Florentino* incluye seis páginas de dibujos que nos presentan a personas ataviadas como los “dioses”. La versión escrita en náhuatl nos refiere al *Huitzilopochtli* humano como un *nabual*, el texto es claro, dice:

Huitzilopochtli, [era] solo un hombre común (*macebual*), solo un hombre: nahual (*naoalli*), agorero; loco, engañador, creador de la guerra, señor de la guerra, instigador de la guerra [Sahagún 1970: 1].

Esta dilucidación de los “dioses” mesoamericanos como humanos disfrazados, como *nabuales*, fue expuesta por Alfredo López Austin en su libro, elocuentemente titulado *Hombre Dios* [1989], donde además del concepto de *nabual* que en ese entonces refería como “lo que es mi vestidura”, “lo que tengo en mi superficie”, “lo que tengo en mi piel o a mi alrededor” [López 1989: 118] también refiere al concepto de *ixiptla*, traducido como “imagen”, “delegado”, “reemplazo”, “sustituto”, “personaje” o “representante” [López 1989: 119], de manera que podemos pensar que estas imágenes nos evocan un tipo de práctica, en la cual una

persona adquiere la personalidad de un *ser otro* mediante un procedimiento ritual que incluye el disfraz o atavío del *ser*, así como la ingesta de plantas alucinógenas que provocan un estado de “posesión”, esto es, “tener dentro del cuerpo un ser que trastorna” [López 1989: 120].

Con esto en mente podemos intentar comprender la diplomacia de Motecuhzoma, el *Tlatoani* de México-Tenochtitlan, quien envió hace 500 años, entre abril y mayo de 1519, una serie de presentes para establecer relaciones diplomáticas con aquellos extranjeros que venían del Oriente, por eso envió a Hernán Cortés entre otras cosas, un traje de *Yolcuat Quetzalcoatl*, importante *naval* del rumbo del Oriente, disfraz conformado por tocado de brillantes plumas de quetzal, enormes y elegantes, con capa, alas, collares de jade y otras joyas, así como dos máscaras de *Yolcuat Quetzalcoatl*, una de oro y otra de plata.⁶⁰ Parece que la diplomacia mesoamericana reconoció en el extranjero, *seres otros*, de *otro* lugar, el arribo de la *diferencia*, de *otro mundo*, que venían de Oriente, del rumbo hacia donde 300 años antes *Ce-Acatl Topiltzín-Quetzalcoatl*, señor de los toltecas, había navegado desterrado de Mesoamérica bajo una profecía: en el futuro enviaría unos delegados suyos para restablecer el desarrollo de la *toltecatl*,⁶¹ las artes y las ciencias. Y si *Ce-Acatl Topiltzín-Quetzalcoatl* había migrado al Oriente y sus conocimientos y prácticas se habían difundido al Oriente, era de esperar que extranjeros provenientes de esas regiones conocieran esos símbolos, esas artes y ciencias, era de esperar que reconocieran los trajes del *naval* oriental, que se ataviaran entonces los diplomáticos del Oriente, los españoles, con esos elegantes ropajes y realizaran la danza de *Yolcuat Quetzalcoatl*, para entrar en la conciencia del personaje del traje, como un *naval* que se ubica psíquicamente en el lugar de su disfraz, de su personaje, en el ritual de la diplomacia mesoamericana a partir de la danza, del disfraz, de la música.

Evidentemente Cortés no entendió ese lenguaje de la diplomacia mesoamericana que sigue sin ser comprendido en gran medida por la sociedad nacional de nuestros países, Cortés entendía solamente el lenguaje de su propia religión, la búsqueda de oro, y quedó impresionado por la calidad de las joyas que le envió el *Tlatoani Motecuhzoma*, igual que hoy cuando sólo se ve en la cultura mesoamericana

⁶⁰ En esta historia estoy citando una investigación que hicieron científicos del museo de etnología de Viena, Austria, donde tienen el mal llamado “Penacho de Moctezuma”, que es lo que queda hoy de aquel majestuoso traje de *naval* de Oriente, de Quetzalcoatl [Anders 2001].

⁶¹ La palabra *Toltecatl* está formada por el vocablo náhuatl *toltecatl* que significa artesano o artista y la terminación *catl*, que forma el abstracto, por lo que se traduce como *toltequidatl*: conjunto de artes y artistas [Sodi 1962: 55].

na la posibilidad de generar proyectos turísticos, artesanías y negocio, cuando se niega la *diferencia*.

El wäy como arte del ch'ujlel

El carnaval de los ch'oles de Tila se realiza durante el mes de febrero al inicio del tiempo de cuaresma del “calendario cristiano”, periodo que coincide dentro de los ciclos del calendario agrícola mesoamericano como el tiempo que marca el inicio de los trabajos para la producción del maíz. Johanna Broda, la gran estudiosa de los calendarios mesoamericanos, nos señala que la arquitectura de esas antiguas concepciones espacio-tiempo han permitido que los pueblos milperos contemporáneos, como lo son los ch'oles,⁶² generen lo que ella considera como una *reelaboración simbólica* de las antiguas elaboraciones matemáticas de los calendarios mesoamericanos, como evidencia de la *larga duración* que su noción del tiempo tiene relación con los ciclos naturales, astronómicos, meteorológicos, ecológicos, sociológicos y psicológicos que caracterizan las forma de vida campesina con base en sistema milpa. La *etnografía histórica* que hace Johanna [2003] le permite concluir que son cuatro las fechas que marcan los momentos clave del calendario agrícola vinculados a la noción mesoamericana que se derivó de las cuentas de sus calendarios prehispánicos,⁶³ siendo una de ellas la del mes de febrero, cuando los ch'oles de Tila organizan el carnaval y sus nuevas autoridades religiosas toman posesión de sus nuevos cargos.

⁶² El etnónimo *ch'ol* significa “milpero”.

⁶³ En sus investigaciones arqueoastronómicas Johanna Broda descubre que los calendarios y las cuentas del tiempo en la Mesoamérica antigua no sólo marcaban los ciclos de los solsticios y los equinoccios, sino que también, de manera fundamental, los *cuartos del horizonte*, esto es, dos periodos de 260 días —coincidentes con la *cuenta de los navales* del *ch'olb'al q'ij* y el *tonallpohualli*— que van a resultar claves por su importancia en los ciclos del trabajo agrícola. El primero de estos periodos —nos explica Broda— sucede entre el 12 de febrero y el 30 de octubre y el segundo entre el 13 de agosto y el 30 de abril [Broda 2004: 88-91]. Al comparar Johanna estas fechas con los ciclos agrícolas rituales de pueblos indígenas mesoamericanos contemporáneos, la historiadora se da cuenta que cuatro de las principales fiestas “cristianas” coinciden con estas cuatro fechas, que aunque no son exactas, ya que como advierte la misma investigadora “no se puede esperar una coincidencia totalmente exacta, las fechas pueden variar por unos días, al igual que la precisión en la observación del sol” [Broda 2003: 23], en general es innegable su importancia con los procesos de organización del trabajo agrícola y la ritualidad vinculada a la producción del maíz, de tal forma que la fiesta del 2 de febrero, cuando se celebra a la Virgen de la Candelaria es muy cercana con la fecha del 12 de febrero o en el caso que nos ocupa con el carnaval de Tila, la fiesta del 3 de mayo del día de la Santa Cruz es muy cercana al 30 de abril, la fiesta del 15 de agosto día de la Virgen de la Asunción es cercana al 13 de agosto y las fiestas de Todos Santos o día de los Muertos del 1 y 2 de noviembre concuerdan con la cuarta fecha del 30 de octubre [Broda 2003: 23]. Tenemos así cuatro fechas fundamentales que son los cuatro cargadores que sostienen el espacio tiempo de los milperos mesoamericanos contemporáneos.

El eje del carnaval ch'ol de Tila está centrado en el combate ritual entre dos grupos de danzantes, los *tigres* y los *toritos*, que podríamos considerar como una lucha entre *jaguares* y *venados*,⁶⁴ entre las fuerzas de la noche y de la selva personificadas en el grupo de los *jaguares* contra las fuerzas del día y del pueblo encarnadas en los *venados*. Por otro lado se considera que el fondo de dicho combate ritual es el conflicto étnico derivado de la conquista castellana [Jossierand *et al.* 2006: 18-19], dado que el *torito* es un animal que fue traído por los españoles mientras que los ch'oles son jaguares [Morales 1984: 135-168]. La historia de los jaguares es muy relevante para los ch'oles, recordando que este pueblo es descendiente de los antiguos, habitantes de la selva y cuyo idioma es el más cercano para leer la escritura jeroglífica antigua,⁶⁵ se comprende porque el glifo de *wüy* es un *abaw* disfrazado de jaguar, incluso es un jaguar (figura 13b). Sus mitos de origen refieren que los ch'oles son descendientes de estos felinos, quizá como una evocación a los antiguos gobernantes de las ciudades del Clásico que dejaron en piedra sus mensajes, del tiempo cuando hacían danzas *nawalizados* como jaguar. Estos mitos de origen son muy reveladores porque esclarecen esta ontología del enmascaramiento del mundo.

Dichos relatos ch'oles comparten temas fundamentales del *Popol Vuh*, como la existencia de varias eras que terminaron destruidas para dar paso a nuevas épocas, en particular la primera generación de humanos, seres gigantes que fueron destruidos por su creador dado que al igual que en el libro k'iche' estos primeros seres no recordaban a su autor, ni lo alimentaban haciéndole ofrendas, fue por eso que el *Ch'ujtiat*, el *naval creador*, envió un gran diluvio como castigo del cual se derivó la muerte de esa primera humanidad de cuyos sobrevivientes descienden los monos y las estrellas. Tras esta primera devastación el *Ch'ujtiat* decidió crear una segunda generación de humanos, los gemelos *Tiomi yem alob*, quienes descubrieron una cueva llena de jaguares de piedra. En dicha cueva se puso a prueba el

⁶⁴ Esto en función de que el nombre en español de *tigre* refiere específicamente al más grande de los felinos de la montaña, el *jaguar*, mientras que los *toritos* construyen una "armadura" con petates y cuernos de toro, pero le colocan piel de venado para adornar su cabeza.

⁶⁵ El hecho de que se hablen lenguas cholanas en los alrededores de varios de los sitios arqueológicos del Clásico maya, desde Palenque en el norte de Chiapas donde se habla ch'ol hasta Copan en Honduras, donde se habla ch'ortí, hicieron sospechar a los primeros epigrafistas que la escritura maya de aquella época estaría escrita en alguna forma de ch'ol antiguo. El desarrollo de las investigaciones para descifrar la escritura jeroglífica maya confirmaron que tiene un componente fonético que finalmente llevaron a ratificar que algún tipo de lengua cholana era la utilizada por los escribas de la época clásica en la tierras bajas mayas, mientras que una antigua forma de yucateco lo era para la península de Yucatán [Coe 1995: 58].

valor de los muchachos, uno de ellos no tuvo las agallas de acercarse y tocar a los jaguares de piedra, por lo que se alejó de ellos, mientras que el otro, valiente, se acercó y acarició una de las estatuas, la cual se transformó en un jaguar vivo, que se convirtió en el compañero de juegos del muchacho. Celoso por el triunfo de su hermano, el gemelo cobarde asesinó al valiente dejándolo abandonado en la selva, pero el jaguar encontró a su amigo devolviéndole la vida.

Entonces el tigre lo recogió al muerto. El tigre lo lamió. Como miel parece su boca, como espuma su saliva. Igual parece como cuando el niño acarició la piedra en la cueva. Poco a poco sus ojos el niño abrió, movió los brazos, las piernas, vivió, otra vez se hizo niño vivo, otra vez caminó, el tigre le dio la vida. Ya ese día no se volvieron andar separado el niño y el tigre. El niño llamó Wáy al tigre y el tigre *Xun' Ok* le puso de nombre al niño [Morales 1984: 73].

Después de este acontecimiento mítico se va a dar una batalla en el inframundo entre dos parejas de “gemelos”, como en el *Popol Vuh*, el *Xun' Ok* con ayuda de su *wáy jaguar*, enfrentó y venció a un temible *Xibaj*⁶⁶ y su *wáy* la serpiente *i'ic b'olay*,⁶⁷ guardianes del inframundo. Al salir victoriosos el *Xun' Ok* y su *wáy*, el valiente muchacho pudo conocer a su esposa *Ixik*, la primera mujer, que estaba atrapada en el inframundo custodiada por la serpiente *Xibaj- i'ic b'olay* y de esa unión descienden los ch'oles, los milperos, por lo que éstos son descendientes del *Xun' Ok* e *Ixik* y son compañeros del jaguar que es su *wáy* protector a la manera como el *Rilaj Maam* lo es para los tz'utujiles.

⁶⁶ Los *Xibaj* son personajes de espanto, que asustan, habitantes del inframundo de la cueva, seres del *Lugar del Miedo* que los k'iche' conocen como el *Xib'alb'a*.

⁶⁷ Serpiente ancestral que probablemente se refiere a la *k'äñchoj*, la venenosa *nanyaca* (*bothrops asper*), un animal que espanta por colocar a las personas en peligro de muerte. La palabra *i'ic b'olay* se podría traducir en ch'ol antiguo como “jaguar negro” [Becerra 1937: 26-33], pero en el sentido de que el jaguar es el gobernante, en este caso la *i'ic b'olay* es la *jaguar* (gobernante) de las serpientes *k'äñchoj* y el prefijo *i'ic* refiere al “color negro” o a la obscuridad del inframundo.



Figura 16. Detalle de la cabeza de un torito con cuernos de toro y piel de venado.

Estas sagas se repiten cíclicamente en el carnaval de Tila, como una dramatización de varios combates que libran los ch'oles, se trata de la escenificación de reiteradas batallas que suceden constantemente y que no han terminado hasta hoy. Fue Victoria Reifler quien al estudiar las danzas de conquista y haciendo un análisis comparativo entre esas expresiones dancístico-teatrales-rituales con la historiografía de la conquista de los mayas en Chiapas, Guatemala y Yucatán, encontró que aún en la diversidad de los rituales y las fiestas carnalescas que se realizan entre los mayas contemporáneos, todos los sucesos dramatizados tienen en común el tema del conflicto étnico.

Los pueblos difieren en cuanto a las luchas o antagonismos que representan durante el carnaval y respecto de los símbolos que eligen para representarlos. Pero la estructura subyacente en cada caso corresponde a un conflicto étnico: guerra, muerte, violación, soldados, armas, fuegos artificiales y la división de las gentes en dos grupos: los conquistadores y los conquistados. El rito del carnaval es un drama histórico, pero en el cual la historia acerca del conflicto étnico es tratada mediante símbolos. Lo importante en el conflicto étnico ritualizado no es el orden de los acontecimientos históricos, sino el mensaje que trasmite su estructura [Reifler 1993: 254-255].

El Carnaval ch'ol de Tila dura tres días, desde el lunes hasta el Miércoles de Ceniza y se establecen tres grupos de danzantes, como hemos referido uno es el grupo de los *tigres* o *jaguares*, entre quienes se establece una jerarquía en función de los años de participación pero donde suelen integrarse jóvenes casaderos que a la entrada de cuevas, en algunos cruces de caminos o ante el Señor de Tila⁶⁸ hacen *promesas*⁶⁹ para ser tigres, se atavían colocando a sus espaldas pieles de jaguar u otros felinos⁷⁰ amarradas con cuerdas y nudos sobre sus pechos. Estos *tigres-jaguares*, igual que su antagónico grupo de danzantes *toritos-venados*, se organizan con cierto secretismo al prepararse con semanas e incluso meses de anticipación.

Los preparativos para la organización de estos dos grupos conllevan ciertos secretos, tabúes y ceremonias que se realizan con discreción dado que los tres días de combate en los que participarán significan un momento delicado entre la vida y la muerte, en que los *tigres-jaguares* salen a cazar a los *toritos-venados*.⁷¹ Estos toritos-venados, que conforman el segundo grupo de danzantes, son un conjunto de hombres casados que están equipados con una armadura con la forma del animal, que se construyen con palos del árbol de *c'ansijn* petates, cuernos de toro y la cara de la cabeza del animal tiene piel de venado (figura 16). El tercer grupo de danzantes son las *maruchas*, grupo de hombres vestidos con ropas femeninas, pelucas, zapatillas de mujer, senos voluptuosos y en los últimos tiempos utilizan máscaras monstruosas. Además aparece un par de personajes que son los *ijc'al* o *negritos*,⁷² generalmente ancianos con el rostro pintado de negro quienes acompañan a los *capitanes* que portan largas varas de bambú con estandartes de tela roja.

Durante las mañanas y el comienzo de la tarde de los días de carnaval, las calles del pueblo son recorridas por los *toritos-venados*, quienes bailan junto con las *maruchas* acompañados por grupos de músicos con violines, flautas, tambores y guitarras, las danzas se van alternando con un cuarto grupo de danzantes, ahora ancianos ves-

⁶⁸ El Señor de Tila es la imagen principal de santuario católico del pueblo, se trata de un Cristo Negro que tiene originalmente la advocación de Cristo de Esquipulas y se le conoce por ser un Cristo Curandero, de tal manera que el santuario del Señor de Tila es muy visitado por peregrinos de amplias regiones de los estados de Chiapas y Tabasco. La tradición señala que esta imagen apareció milagrosamente dentro de una cueva y se le considera como el centro de todo el sistema sociocultural de los ch'oles de Tila [Del Carpio 1993: 104].

⁶⁹ Estas *promesas* se hacen con la venia de un *tatuche* o *principal* del barrio al que pertenece la persona que *promete*. Los *tatuches* son los encargados de organizar las ofrendas y ceremonias para "oficializar" la *promesa* [Del Carpio 1993: 106].

⁷⁰ En la región, además del jaguar (*panthera onca*) existen otras especies de felinos, como el ocelote (*leopardus pardalis*) y el margay (*leopardus wiedii*).

⁷¹ *Diphysa americana*, árbol de flores amarillas comestibles, con importantes cualidades medicinales.

⁷² Estos *ijc'al* son de alguna manera considerados como *ijc'al max*, *mono araña* (*ateles*), que realizan juegos y bromas durante el carnaval acompañando a las *maruchas* y a los porta estandarte.

tidos con impecables trajes blancos que hacen la “danza de la pluma”, portando en sus manos brillantes y largas plumas de quetzal, escoltados todos ellos por los *capitanes* con sus estandartes y los *ijc'al-negritos* quienes van haciendo bromas a la gente que se acerca a mirarlos. Todos estos danzantes, músicos y portaestandartes son agasajados por la gente del pueblo quienes les ofrecen regalos de aguardiente, refrescos y comida. Mientras tanto los *tigres-jaguare*s se reúnen en el cementerio del pueblo, para beber y cantar con los muertos o en los alrededores de una cueva cercana al campo de futbol de la cual brota un arroyo que es el afluente donde se convierte en el Río Petalcingo. Al filo de las cinco de la tarde los diferentes grupos se van reuniendo en la cancha de futbol que está hacia el sur en las afueras del pueblo de Tila mientras que la gente del pueblo se aglomera en los graderíos de los alrededores del campo.

Los *capitanes* y sus banderas junto con los *ijc'al* o *negritos* realizan en el centro del terreno la “danza del caracol” para inaugurar la batalla que se escenificara por unas dos o tres horas hasta que caiga la noche, en que los *tigres-jaguare*s, bailando, realizan incursiones para tratar de despojar a los *toritos-venados* de su armadura para destruirlas y quedarse con los cuernos y las pieles de *venado* como un especie de trofeo de caza (figura 17). Cuando eventualmente los *tigres-jaguare*s logran apoderarse de una armadura de los *toritos-venados*, la llevan hacia su ambiente entre gritos mientras la destruyen y celebran su triunfo parcial dado que es raro que logren tal hazaña, ya que los *toritos-venados* se defienden utilizando su armadura como arma golpeando a los *tigres-jaguare*s cada vez que intentan acercarse a ellos, generando un clima de tensión y violencia que puede exacerbarse con frecuencia entre la algarabía y los gritos de la gente.

La dramaturgia del carnaval, escenifica la repetición constante de una batalla antagónica, se trata de una festividad en la que no existe separación entre espectadores e intérpretes. Si el carnaval no es un espectáculo, tampoco se representa: los ejecutantes enmascarados y desenmascarados del carnaval viven en su dramaturgia según las leyes del carnaval, que invierten las atribuciones identitarias cotidianas. A través de las máscaras, la vida carnavalesca celebra una inversión del orden social establecido, sin oponerse a ese orden se establece otra regulación sancionada de las identidades [Waibel 2011: 55].

Uno de los ciclos que se repiten en este drama es el del nacimiento del sol, su sacrificio por las fuerzas de la noche y su renacimiento al día siguiente como

un triunfo de la vida que renace. Los *tigres-jaguares* son las fuerzas de la noche y la muerte, encarnan el ser animal de los milperos y su *näy* guardián ancestral, por eso se ubican vinculados a la cueva y el agua así como al cementerio, los *tigres-jaguares* se emborrachan durante la noche en el panteón y el hecho de que entre los *tigres-jaguares* participen jóvenes casaderos los confirma como seres liminales bajo proceso de iniciación, jóvenes que ponen hasta cierto punto en cuestión el orden social de los adultos antes de integrarse en él. Por su parte, los *toritos-venados* son el *sol-venado*, su armadura está construida con petate,⁷³ que es símbolo del poder comunal en Mesoamérica y andan de día entre la población, como reiterando el orden social y sus leyes, orden que no obstante se ve invertido por las danzas de las *maruchas* y las bromas de los micos en el tiempo carnavalesco que le reitera. Al mismo tiempo el combate refiere dramáticamente la lucha entre los conquistadores españoles que trajeron el ganado,⁷⁴ que son el “nuevo sol”, mientras que el *näy* de los ch’oles está ahora oculto entre las fuerzas de la noche, como referíamos en el caso del *Waxakmen* de los tsotsiles; no obstante, sus triunfos parciales señalan la reiteración de la resistencia ante los opresores extranjeros.

⁷³ La raíz para el petate es *pop* en las lenguas mayas, de ahí se construye la palabra *Popol Vub*, como *Libro del Concejo* o *Libro del Gobierno*. Es sabido que en la Mesoamérica antigua el petate es símbolo por excelencia del trono de los gobernantes de un pueblo así como por su tejido símbolo del territorio de una nación mesoamericana.

⁷⁴ La sustitución de cuadrúpedos llegados a tierras americanas con los conquistadores europeos para sustituir al venado es bastante común, así, por ejemplo, entre los pueblos k’icheanos de Guatemala el nombre del venado como *kiej* pasó a nombrar a los caballos mientras que se recurrió a un nahuatlismo, *mazatl*, para renombrar a los venados.



Figura 17. Momentos dramáticos del combate entre *tigres-jaguares* y *toros-venados*.

En este drama se plantea que para los ch'oles enfrentar a las fuerzas oscuras de la selva y la cueva es fundamental en su forma de concebir la vida misma. Vivir implica un reto constante en el límite entre la vida y la muerte, la cueva y la selva significan la frontera de lo humano, lo conocido, el orden social y la seguridad de la vida cultural con sus roles y normas morales que te arropan y te acuerpan siempre y cuando sigas sus reglas y sus valores, pero al entrar en la cueva o en la selva suponen para la persona estar a merced de *otro mundo*, con *otras leyes* y *otros órdenes* que escapan a nuestro entendimiento cotidiano, de tal manera que el *valor* es la cualidad más presente en el *ser* ch'ol, como la capacidad de enfrentar y construir una relación con ese *mundo otro*, el cual sólo es posible a partir del sacrificio de la vida misma en un viaje a esas regiones del cosmos para encontrarse con la *diferencia*, siempre sorprendente y enigmática, de cuyo encuentro invariablemente es complejo poder salir victorioso. De ahí el respeto y la precaución al momento de plantearse el entrar en contacto con esas fuerzas de lo oscuro, lo desconocido, pues no cualquier persona tiene el don o la capacidad de adquirir sus conocimientos.⁷⁵

Podemos problematizar esa rica y compleja relación que puede establecerse con el *otro mundo* a partir de la historia que me contaron en Tila sobre un joven de unos 22 años que un día se fue al monte de cacería. Desde la madrugada, antes del amanecer salió con su escopeta para buscar algún animalito para comer. Se adentró en la montaña, en la selva y caminó por largo rato, rastreando, buscando las huellas de un *te'la-tepezcuintle*, o de algún *xwajch' me'-venadito*, o quizá de un *q'uem-jabalí*. De tanto caminar llegó a un paraje junto a un arroyo, donde se detuvo a descansar y esperar que algún animalito se acercara a beber agua. Estando ahí le dio hambre y sed, preparó su *paj sa'* —pozol de maíz— diluyendo con agua su masa en fermento con el cacao dentro de una jícara; se sentó a esperar escondido. Ahí estaba hasta que de pronto vio llegar a una muchacha muy guapa, vestida con traje negro que llegó a lavar su ropa.

El muchacho se quedó viéndola. Cuando ella terminó su trabajo comenzó a bañarse, se descubrió el torso y desató sus cabellos, eso puso nervioso al muchacho que comenzó haciendo ruido entre las plantas descubriéndose que estaba espionando. Entonces ella en lugar de apenarse o enojarse le llamó, le dijo que no tuviera miedo, así comenzaron a platicar, luego a besarse y acariciarse hasta que él se

⁷⁵ En ese *otro mundo* siempre hay un conflicto y lucha que son peligrosas para la vida misma, de ahí que la etnóloga Calixta Guiteras, al estudiar el tema entre los tsotsiles de San Pedro Chenalho titulara a su estudio *Los peligros del alma*.

detuvo por un fuertísimo dolor de cabeza y náuseas que lo llevaron al desmayo. Después de un rato se despertó, ella había desaparecido y él seguía con un fuerte malestar. Comenzó camino hacia su pueblo a donde llegó después de mucho esfuerzo, arribando a casa de un vecino. Al contarle lo sucedido no cabía duda de que se había topado con la *Ikbte*, la mujer del monte, y que había enfermado de un mal conocido como *mujer negra* o *mala mujer*.⁷⁶ El paciente se sentía como envenenado, se le dificultaba la respiración y su piel paulatinamente adquiría un tono morado, después de una hora le bajó la temperatura, se fue enfriando, como apagándose comenzaba a morir. Pudo ser atendido rápidamente por un *xwujt*,⁷⁷ un curandero soplador, especialista en este mal, que inmediatamente preparó una friega con aguardiente de caña y hierbas medicinales, le limpió todo el cuerpo con esta mezcla, luego le sopló aguardiente en la cara, cabeza y axilas, le sopló el mal, el espanto, por eso se dice que el *xwujt* es un soplador. Lo tapó y cubrió con cobijas para calentarlo, lo acostó en la cocina sobre un petate cerca del fuego. Él temblaba dentro de las cobijas totalmente envuelto y el *xwujt* lo rodeó con piedras calientes del fogón para que se calentara lo más rápido posible. Antes, el *xwujt* lo había “pulseado”, para sentir el ritmo de su sangre en muñecas y cuello, y preguntando a la sangre para saber dónde había quedado atrapado el *wäy* del muchacho. En este caso el *xwujt* detectó que el *wäy* del muchacho es un *te'lał-tepezcuintle*,⁷⁸ que se quedó atrapado en la cueva cercana al arroyo de la *Iketel*, quien a su vez custodia la entrada con su propio *wäy* de *Xña'a xu'* “serpiente de agua”.⁷⁹

Para poder curar al muchacho el *xwujt* tenía que rescatar el *wäy* del joven, por lo que hace una invocación: quemando incienso y velas, llama con sus oraciones a los *witz chen* —seres de la montaña— para que le ayuden, el *xwujt* entra en trance y se comunica también con los *Xibaj*, seres de la enfermedad y la muerte que están a punto de llevarse al muchacho, les da una ofrenda para que no se lo lleven por ahora, para lo cual sacrifica una *mut ic'motan* (gallina negra). Así el *xwujt* recibe

⁷⁶ La etnóloga Cristina Manca hace una problematización bastante interesante sobre esta enfermedad y sus procesos [1996].

⁷⁷ El *Xwujt* o *Abwäy*, el que sabe trabajar con el *wäy*.

⁷⁸ *Cuniculus paca*, en México Tepezcuintle, nombre hispanizado que viene del náhuatl *tepeitscuintli* que significa “perro de montaña”, ya que *tepetl* significa montaña e *itzcuintli* perro; aunque es un roedor y no un cánido.

⁷⁹ *Drymarcon corais*, conocida como serpiente prieta o serpiente índigo, no venenosa, generalmente de color oscuro, grande de entre 95 y 280 cm. Vive en bosques tropicales húmedos siempre cerca de fuentes de agua, entre su dieta está el comer serpientes venenosas, por lo que se considera una especie que controla la población de reptiles peligrosos.

permiso de los *Xibaj* para ir a rescatar al *wäy te'lal* del muchacho enfermo, pero para esto tiene que engañar o asustar al *wäy xña'a xu'* de la *Iktbe*. Para lograrlo el *xwujt* va a la casa de la *Iktbe* bajo la forma de su *wäy* que es el *bajlum* (jaguar). Con el cuerpo de felino llega a la cueva, venciendo al *wäy xña'a xu'* de la *Iktbe* y rescatando el *wäy te'lal* del muchacho quien se cura y recupera poco a poco.

Una vez salvado de la muerte, el joven tiene que reflexionar junto con el *xwujt* sobre las condiciones que le llevaron a enfermarse. Inicialmente reconocer su *wäy* de *tepezcuintle* y que no era posible que estuviera rastreando a uno para matarlo y comerlo, pues era como perseguirse a sí mismo; esta contradicción se manifestaba como una serie de conductas compulsivas en su vida cotidiana, tales como el consumo excesivo de alcohol y cuadros patológicos de ansiedad, así como abstinencia sexual por seguir soltero a los 22 años. También era importante asumir lo absurdo de pensar que una muchacha llegara a lavar tan lejos del pueblo, desde ahí tenía que haber pensado que era la mujer de la montaña, además su traje negro la delataba, por lo que entregarse al amor con ella fue el principal de sus errores. Así fue como pudo trabajar sus problemas y encontrar un camino mejor para su vida y comunidad, desarrollándose en el oficio de *xwujt*, conocer una muchacha y construir su propia familia, volviéndose una persona más plena, sana.

Esta historia y toda la circunstancia de mi experiencia etnográfica en el carnaval me llevó a preguntarle a nuestra anfitriona, doña Juanita, sobre lo que me habían platicado sobre el *wäy*:

- sí hombre,
- me decía doña Juanita,
- el *wäy* es el arte del *chujel*...

Con toda esta información podemos comprender la estructura de la personalidad biopsíquica para los *ch'oles*, en donde el *ch'ujel* es la energía vital, la potencia de vida que puede palpase en el flujo sanguíneo y en la sustancia hemática, por eso al *pulsear* al joven el *xwujt* lo que hace es *tälben ch'ujel* (tocar *el ch'ujel*), para establecer un procedimiento dialógico [Tedlock 2002: 119] con esta fuerza y preguntarle sobre la suerte del *wäy* del muchacho, de tal manera que pudo entonces *llamar al ch'ujel* y organizar un procedimiento terapéutico para ayudar a su regreso

a la *carne del ch'ujlel*,⁸⁰ esto es, al cuerpo del muchacho. Así se establece que el proceso de *navalización* implica envolver el *ch'ujlel* con un *wäy*, así la piel de un animal que es un *wäy* es la *päy ben ch'ujlel* (la camisa del *ch'ujlel*) [Josserand *et al.* 1996: 32].

El q'ij alaxik y el arte del nawal

Un importante grupo de *ajq'ijab*, *iyomab'*, *ajch'ipalb'aq* y *ajkunelab'*⁸¹ del departamento del Quiché, en Guatemala, hace ya más de 30 años conformaron una asociación de terapeutas mayas con el objetivo de atender la salud de sus comunidades de una manera más eficaz. En el contexto de una sociedad lastimada por la guerra estos *contadores del tiempo* y *curanderos* agrupados en la Asociación Médicos Descalzos con sede en la comunidad de Chinique de la Flores, han desarrollado una importante investigación sobre las enfermedades psicológicas que afectan a las comunidades campesinas de su región. Así que a partir de un método de diálogo intercultural e intergeneracional en *talleres de intercambio de experiencias* han logrado una inmersión en el sistema de salud tradicional profundizando en la noción de *enfermedad mental*, con lo que han conseguido la descripción de seis enfermedades fundamentales para comprender el proceso de *salud y enfermedad* entre los k'iche' de Guatemala [Chávez *et al.* 2005].

De tales trabajos se consideró que la causa más importante de padecimientos físicos y mentales entre la población campesina k'iche' era la ignorancia o desconocimiento del *q'ij alaxik*, que literalmente se traduce como “día del nacimiento” [Chávez *et al.* 2012: 34]. A este *q'ij alaxik* se le conoce como *nawal*,⁸² así que se le establece a cada persona por el cálculo del día de su nacimiento y la fecha que le corresponde dentro del calendario de 260 días. Este *nawal* es considerado por los *ajq'ijab* como el *don* o *vocación, carga* que traen las personas derivadas del *nawal* de su nacimiento. Dado que en la actualidad este conocimiento y la relación de las personas con la matemática cualitativa calendárica es cada vez más desconocida, el *q'ij alaxik* se considera como una enfermedad, esto es, que al desconocer la

⁸⁰ El cadáver se dice *ibäk'tal ch'ujlelal*, esto es “su carne y huesos del *ch'ujlel*”.

⁸¹ Nombres de los diferentes especialistas rituales y de la salud. Los *ajq'ijab* son los contadores del tiempo, los especialistas en trabajar la psique con ayuda del calendario *ch'olb'al q'ij*, las *iyomab'* son las parteras, los *ajch'ipalb'aq* son los especialistas en huesos, sobadores y los *ajkunelab'* son invocadores, rezanderos hierberos, los curanderos propiamente dichos.

⁸² Eventualmente los Médicos Descalzos lo escriben *Nab'al*, que es una antigua raíz para sentir, pensar, acordarse [Popol V'ub 2013].

persona cuál es su *naval*, al desconocer sus cualidades y sus dones, suele perseguir sueños ajenos a su *naval* que derivan en patologías psicológicas como la neurosis, el alcoholismo, depresión, con secuelas como violencia intrafamiliar, suicidio, enfermedades crónicas, pesadillas y otros comportamientos o padecimientos derivados. Recordemos que el *näy*, derivado de la raíz de *sueño*, refiere a un dispositivo complejo que permite construir una relación con el ser inconsciente a partir de imágenes oníricas, elementos estéticos o prácticas discursivas como actos con los que se *descifra* o *enmascara* aquello inconsciente que es desconocido y misterioso pero que brota constantemente de los procesos de la vida, de tal manera que se genera una subjetividad que puede presentarse de forma creativa como *arte del naval* o patológica como una enfermedad. El *näy* como *naval* refiere a una máscara o cáscara del ser, su desconocimiento puede ser peligroso como en el caso del campesino ch'ol que perseguía al tepezcuintle que era su *näy* y cayó enfermo.

Cuando los Médicos Descalzos analizan las causas del olvido del *naval*, el cual deriva en que el *q'ij alaxik* se convierta en una enfermedad que puede generar otros males, ellos refieren el proceso de conquista y la persecución de esta *ontología del naval* por parte de la sociedad conquistadora y en particular por las iglesias cristianas que históricamente han buscado terminar con estos dispositivos, señalan también que durante el conflicto armado interno que asoló Guatemala entre 1960 y 1996 hubo una persecución sistemática de los sabios del calendario y de la medicina tradicional, su función de liderazgo comunitario, que les hacía ser sujetos de persecución, así que se generó en la sociedad una estigmatización del conocimiento y el saber de los diferentes especialistas mayas que han sido considerados como *brujos* o *hechiceros* en un sentido peyorativo [Chávez *et al.* 2012: 34]. La sociedad campesina que además se ve insertada cada vez más en contextos de la sociedad mediática, que deriva constantemente en una relación permanentemente de los campesinos con las maquinarias de deseo capitalista [Deleuze *et al.* 1985]), que les integra en tanto consumidores de *mercancías símbolo* en la sociedad de consumo [Baudrillard 2009], se fortalece la pérdida del *ser*, ya que al perder el *naval*, la imagen de la propia alteridad en relación con los ciclos del mundo lo que se pierde es la noción de sí.

Lo que se quiebra es la transparencia de nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo y entonces la vida pierde todo sentido [Baudrillard 2009: 241].

Esta pérdida del sentido deriva en enfermedades, producto de un desfase entre la vida campesina que sigue reproduciendo la vida alrededor de la producción de maíz en territorios milenariamente cargados de significación y el espejo del campesino ante la máquina de deseo capitalista y las *mercancías símbolos* que le alienan, le separan, de su legado y de sus cualidades personales en relación con el territorio y su comunidad. De este desfase, de este *desconocerse así mismo* [Chávez et al. 2012: 34] se generan las condiciones que hacen propensa a la personas para desarrollar alguna de las otras cinco enfermedades mentales que son comunes en las comunidades campesinas del Quiché: el *muqu'n*, el *moxrik*, el *pakq'ab' chuch tat*, el *molem* y el *xib'irikil*.⁸³ De esta manera nos damos cuenta que las enfermedades mentales tienen que ver con la relación que se establece en la comunidad y el territorio, mediante el manejo de lo diferente que surge constantemente en el flujo de los elementos.

Habíamos mencionado que en k'iche' la personalidad psíquica está basada en la dualidad *jaleb'-naval* que se desdobra desde un centro o corazón *uk'ux*. El *jaleb'* es como el *ch'ujel* una fuerza vital que a manera de *espíritu* puede entrar y salir del cuerpo, así que cuando éste sale del cuerpo puede quedar atrapado por algún animal o espacio geográfico, como una cueva o un manantial, de forma que el cuerpo pierde su fuerza y vitalidad con riesgo de muerte derivada de enfermedades como el *xib'irikil*, el *espanto*, que como en el caso del joven ch'ol implicaba que su *jaleb'* quedó atrapado en la selva, junto al arroyo, así que el *xwujt* tuvo que llamarle y traerle de vuelta al cuerpo para que recobrar su vitalidad, por tanto el contacto con la muerte, la enfermedad y la curación le hicieron que fuera consiente de su *naval*, su *näj*, su *profesión*, su *don*, su máscara, para que pudiera desarrollar su proyecto de vida como edificación de su *arte*. El *jaleb'* dota de salud y fuerza al cuerpo que construye una relación equilibrada con su *naval*.

Entre los k'iche' el *arte del naval* es una práctica de perfeccionamiento del propio ser, del desarrollo de su dones, que se establecen como una *chumil*, estrella,

⁸³ El *Xib'irikil* deriva de la raíz *xib*, (espanto), “miedo, es la enfermedad del susto”. El *Muqu'n* significa “enterrado o envuelto”, como forma de referir el *olvido*, se caracteriza por pesadillas, tristezas y preocupaciones crónicas. El *Moxrik* se considera como una forma de *locura* caracterizada por cuadros de histeria, cólera o esquizofrenia. La enfermedad del *Pakq'ab' Chuch Tat* significa literalmente “en manos de papá y mamá o en manos de los abuelos”, se deriva de transgresiones a normas comunitarias que generan conflictos familiares y comunitarios. Mientras que el *Molem* refiere la idea de *contagio*, se trata de una enfermedad derivada de las condiciones de pobreza y marginación social que generan un cuadro biopsicosocial patológico que es “tener un poco de todas” las enfermedades anteriores [Chávez et al. 2005].

con cinco *navales* que constituyen la arquitectónica del ser. El primer *naval* es propiamente el *q'ij alaxik* y se calcula con el calendario el día del nacimiento, pero se ubica un *naval* de origen nueve días antes del nacimiento y un *naval* de destino nueve días después. A su vez se calculan dos sostenes de la persona, cuatro días antes del nacimiento y cuatro días después, de tal manera que la persona queda completa con cuatro *navales* además de su *q'ij alaxik* o *naval* de nacimiento como una estrella o sol, la persona está sostenida por cuatro pilares, cargadores, *navales* que como elementos significativos son el mapa o guía que le permiten desarrollar su vida.

Con todo lo que hemos analizado en este documento podemos comprender la noción que Alfredo López Austin consumaba sobre la simetría que existe entre la estructura del cosmos y la de la personalidad biopsíquica, compuesta de los mismos elementos y sometida a ciclos análogos del ser, pero como enmascarados en niveles diferentes. En el mito del origen del mundo de los mayas del Clásico [Schele *et al.* 1999: 55-119], el universo surge de un centro o corazón, que como fogón cósmico es base calórica donde nace o se levanta, a la vez que se modela, un árbol cósmico como sostén de lo que existe, que de la misma forma sostiene, es enlace de diferentes capas o niveles del ser. Así, el árbol sustenta la tierra desde el inframundo a la vez que sostiene el cielo sobre la tierra. Este árbol adquiere diversas máscaras o personalidades durante su periplo, así emerge como planta de maíz, que surge desde el inframundo de la noche de debajo de la tierra, a la manera como el sol también surge desde estas entrañas del planeta (figura 18.). Similarmente las personas nacemos o somos paridas emergiendo del vientre de nuestra madre. Es necesario considerar que emergemos al mundo tras la ruptura de la bolsa amniótica y tras el corte del cordón umbilical para establecer una nueva conexión con el flujo del aire por medio del inicio de la respiración cuando entramos en este mundo, *Xa ki naval*, *Xa ki puz*. De manera análoga el maíz comienza a crecer tras el corte de malezas y la quema del terreno para la preparación de la tierra, tras cortar la tierra con la herramienta donde se hace un agujero para depositar la semilla, que con el flujo del agua le permite crecer para poder surgir como planta viva que puede madurar y dar el alimento; tras ser cortada, cosechada, molida, preparada es comida y masticada entrando como bolo alimenticio en nuestro cuerpo y desencadenar el proceso digestivo culminando con el depósito de heces, que como desechos biológicos regresan a la tierra para fertilizarla, igual que un cadáver cuando la muerte sella el desamarre del bulto y su regreso a la tierra como flujos que eventualmente adquirirán nuevas consistencias.

Tras emerger el sol, árbol y las personas tenemos que mantenernos en pie, estar parados sobre una base, sostenidos. En la *geografía naválica* que hemos visto, los seres del mundo nos ubicamos en el espacio y tiempo en sistemas cuadrangulares, en planos horizontales y verticales. Son estos referentes cuadrangulares los que nos permiten ubicarnos en el mundo. Entre los tz'utujiles de Guatemala, pueblo de tradición del *Popol Vub*, existe el concepto de *Chkalb'al*⁸⁴ o cuadrangulador, referido a los altares como lugares de tránsito, puertas a regiones del mundo donde podemos percibir la sincronía de tiempos diferentes, de flujos diferentes que coinciden en los portales cuadrangulares, para entrar en contacto con esos mundos. Es ante estos portales, en dichos cuadranguladores, donde se construye el mundo y se establece la comunicación en un universo donde coinciden personajes de mundos y de tiempos diferentes.

Construir esos universos dentro del *Chkalb'al* es la tarea de ciertos especialistas que tienen la capacidad de invocar las palabras requeridas para entrar en ese universo, sincronizar mundos, tiempos y seres diversos. Así, en el *Popol Vub* el que desarrolla este trabajo es el *Ilol b'iso*⁸⁵ *Qa-muji-b'al*,⁸⁶ “el que ve y medita sobre lo oculto”, lo cual puede ser estudiado en el *Popol Vub*, instrumento para ver. Cabe preguntarnos ¿qué es lo que hay que ver?, ¿qué es lo oculto? Podemos pensar que lo oculto, es lo que está detrás de la máscara, lo que constituye los disfraces, lo *naval*. En esta ontología *lo oculto*, son máscaras, y como hemos visto, el flujo de seres y sustancias del universo adquiere coherencia en la constitución de sus disfraces, que son elementos cuadrangulares, enunciaciones, actos del ser, que es lo que puede ser visto o construido con la ayuda de los almanaques, los sistemas calendáricos que aparecen en los antiguos libros. Los distintos elementos que son

⁸⁴ *Chkalb'al*; lugar sagrado con cuatro bases, en cuyo sentido se le asocia a la mesa de cuatro patas donde se colocan las esculturas sagradas de los *navules*, el altar. Es éste un concepto de mucha significación ritual pues hace referencia al espacio cosmológico compuesto por una base rectangular con cuatro esquinas, sostenida sobre cuatro bases que sostienen el rectángulo. Semánticamente la palabra se compone del prefijo *chkal* que significa “cuadrado”, probablemente se trata de un clasificador que se refiere a una cosa que tiene cuatro bordes y termina con el sufijo *b'al* que es instrumental que le da significado al prefijo como un elemento que sirve para algo, de esta manera, el *chkalb'al* literalmente se traduciría como “cuadrangulador”, algo que hace las cosas cuadradas o con cuatro esquinas. En k'iche' la palabra *chakab'al* se puede traducir como pararse en cuatro patas, como un cuadrúpedo, también puede referir como el gatear.

⁸⁵ *B'iso*; literalmente puede ser traducido como “el que medita”, de la raíz *b'isoj*, “meditar, deliberar”. *Ilol* “el que ve”. El *Popol Vub* es el instrumento para ver.

⁸⁶ *Qa-muji-b'al*, lo que está escondido (*enal*), oculto, oscuro en el alma, así por ejemplo; poseído primera persona del plural *Qa*, instrumental *b'al*, y del sustantivo *muji*, de “sombra”, pero en las comunidades actuales esta sombra es “alma, protección de las personas”.

consultados en el libro permiten *deconstruir* los disfraces del mundo, volverlos a leer, desfeticizarlos, desmenuzar sus formas visuales, problematizar cómo nos relacionamos subjetivamente con lo diverso y el movimiento del mundo.

Hemos visto que en el *Popol Vuh* el *naval* aparece como difrasismo, *Xa ki naval*, *Xa ki puꝛ*, que quiere decir que por el sacrificio de cortar y sangrar el *naval* aparece. En este sentido el *naval* es casi como la *poiesis* griega en el sentido de “traer a la existencia”, algo que es potencial, pero lo que crea o trae a la existencia las cosas y seres del mundo lo hace por el corte, el sacrificio, el *puꝛ*. Los *navales* representan el desenvolvimiento místico de creación de los fenómenos del mundo en ciclos constantes de renacimiento y muerte: sacrificio y existencia, cortes de flujo, amoldamientos, elaboraciones de máscaras. Como fórmula, este difrasismo implica el prodigio del *naval* que crea las cosas, el *Popol Vuh* menciona que las montañas, los valles y los árboles brotaron por el prodigio, por el difrasismo *Xa ki naval*, *Xa ki puꝛ*, de la misma manera que los seres humanos de las distintas generaciones son constituidos y creados por el prodigio del *naval* y mediante el sacrificio.

Como cuentas del tiempo los calendarios mesoamericanos han permitido durante siglos construir enunciaciones que refieren el devenir de los flujos del universo en circunstancias especiales y particulares. El calendario es un dispositivo que permite analizar *lo singular*, *lo diferente*, surgido en la ciclicidad repetitiva de los movimientos del tiempo. Cada día, cada sol, se caracteriza por ser único y especial, de tal manera que esas cualidades y características son compartidas por todos los seres nacidos en en cada momento cuando también sucede el sacrificio, nacer implica cortar, salir del vientre materno y realizar un corte, un sangrado, de la misma manera que de la tierra las plantas crecen, producto de lo podrido, de lo que muere cada día para permitir el nacimiento de lo nuevo, como el sol también cada día muere al entrar en el inframundo y vuelve a nacer como un proceso míticamente de inmolación y renacimiento (figura 19).

Una de las funciones de los calendarios mesoamericanos es la de evidenciar las cualidades de cada día, así que la dilucidación de la *máscara* del día comienza por una combinación del *naval* que le corresponde en la cuenta del *choll'al q'ij* y el día de la veintena que le toca en el *Haab*. Recordemos que el calendario de 365 días, constituido por 18 conjuntos de 20 días, una suerte de meses de 20 días, completados por el *Way Haab*, puede ser percibido en el horizonte del paisaje desde una montaña referente que sirve como pilar, base o centro, corazón del mundo, donde los pueblos antiguos iniciaban a contar y percibir la salida del sol y

su movimiento anual en el horizonte del paisaje, comenzaban a contar el tiempo y su historia a partir del acto fundacional de encender una ofrenda de fuego sobre la cual se hacían sacrificios en el centro del cerro referente, ofrenda que el pueblo sellaba la alianza con los seres dueños de los territorios así como con el sol que calienta el mundo y lo pinta cada día de infinitud de colores.

El calendario de 260 días, el *Cholb'al q'ij*, constituido como hemos visto por una compleja matemática que mezcla 20 *navales* (máscaras) con 13 números (máscaras), que a cada *naval* le corresponderán uno de los 13 números hasta completar el ciclo de 260 días. Esta cuenta de los *navales*, que no parece tener un referente astronómico para llevar su cálculo, se basa en el periodo de la gestación humana, que en promedio dura unos 260 días precisamente. El calendario solar que mide los ciclos del planeta y el sol al mezclarse con el calendario *naval*, que mide los ciclos de la gestación humana, forman un gran enlace entre el cosmos y el ser humano. Así la psique humana funciona en medio de todos estos procesos cósmicos como un *arte*, el *arte del naval*.

Conclusiones preliminares

A la vera de las argumentaciones y los problemas esbozados en este documento podemos lanzar una hipótesis general que percibe el *arte del naval* como proyecto político, a veces explícito, aunque generalmente implícito, entre los pueblos indígenas de tradición mesoamericana. Es en este *arte del naval* donde podemos analizar el conflicto ontológico que existe en estas tierras desde el inicio de la invasión europea y el establecimiento de la sociedad colonial de proyecto europeizante, que se mantiene en el modelo nacional después de las independencias, es el mecanismo por el cual se manifiesta el rechazo de los pueblos mesoamericanos a ser capturados por una modernidad genocida [Blaser 2013], significa el esbozo de un proyecto radicalmente diferente de los pueblos mesoamericanos para sostener su lugar en el mundo, donde encuentran elementos ricos para plantear proyectos de futuro, ecosóficos, en el actual contexto de crisis económica, ambiental, social y de derechos humanos donde el proyecto de la modernidad europeizante, capitalística, moderna, nos ha entrampado como sociedad. Como enseñan los Médicos Descalzos en las montañas del Quiché, el *arte del naval* entretienen procesos de subjetividad que enlazan la relación del ser con la alteridad del mundo en lo psíquico, lo ambiental y lo social [Guattari 1996].

Con los elementos de esta argumentación podemos lanzar una segunda hipótesis, al darnos cuenta que el análisis de los mitos mesoamericanos y de sus prácticas rituales, con los ojos de la religiosidad occidental, nubla el potencial eco-sófico del *navalismo* mesoamericano. Analizar este *navalismo* como religión está en la base del conflicto ontológico entre la metafísica occidental y la cosmovisión y metafísica mesoamericana. El *navalismo* no puede ser adecuadamente comprendido como si se tratara de una religión, en el sentido sociológico del concepto, sino que nos enfrentamos a inteligentes mecanismos epistemológicos para conocer y explorar la complejidad de un universo en movimiento constante, de un cosmos cambiante y contingente.

Los mitos mesoamericanos nos dotan de un diálogo en el *gran tiempo* que menciona Bajtín, en el proceso antropológico de la evolución humana y el poblamiento de nuestro continente, se trata de una suerte de antropología mesoamericana que paradójicamente no es antropocéntrica, sino que ubica lo humano en la alteridad de lo no humano, en las múltiples interacciones entre los seres de un mundo esencialmente misterioso y complejo. Nos hablan y heredan la experiencia milenaria de los complejos procesos de coevolución y crianza mutua que implicaron la constitución de la civilización mesoamericana como un *modo de producción* que construyó jardines antropogénicos⁸⁷ como parte del esfuerzo que desde el neolítico permitieron la existencia de pueblos y sociedades que hoy llamamos Mesoamérica. Los mitos, los ritos y los fenómenos psíquicos subjetivos del *arte del naval* pueden ser explorados como dispositivos para examinar y construir mundos, sociedades, complejos políticos, jardines antropogénicos, en donde los distintos seres interactúan en la construcción de relaciones vitales, en los ciclos de vida y muerte, con una estética propia del *naval*.

⁸⁷ Aunque en este trabajo no tenemos tiempo para detallar este proceso, acá hago referencia a la labor de Anabel Ford y Ronald Nigh [2015], quienes investigando la agricultura maya tradicional y la arqueología de El Pilar, en la frontera de Belice y Guatemala, rechazan la hipótesis convencional según la cual la historia de la civilización maya acaba con su desaparición y la destrucción de su ambiente, ya que según Ford y Nigh [2015] el primer error de esta narración es pensar en los mayas como un pueblo desaparecido. El segundo error es concebirlo a partir de una visión occidental, en la que bosques y agricultura son incompatibles. Esa idea desconoce la coexistencia entre cultivo y bosques en los sistemas agroforestales de los mayas y sus sofisticados sistemas de habitación en el interior de la selva cuya antigüedad data de unos 8000 años, explicando que la selva de lo que hoy llamamos el Petén guatemalteco, Yucatán y la Selva Lacandona en México, no es un espacio prístino, sino una cocreación humana que ellos denominan el Jardín de la Selva Maya.

Bibliografía

Anders, Ferdinand

2001 *Los tesoros de Moctezuma. Utopía y realidad.* Museum für Völkerkunde. Viena.

Artaud, Antonin

1984 *México y viaje al país de los tarahumaras.* Fondo de Cultura Económica. México.

Baer, Mary y Phillip Baer

2018 *Diccionario Maya Lacandon.* Instituto Lingüístico de Verano, Vocabularios Indígenas, 51.

Bajtín, Mijail

1989 *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación.* Editorial Taurus. Madrid.

1999 Autor y personaje en la actividad estética, en *Estética de la creación verbal.* Siglo XXI. México: 13-190.

2005 *Problemas de la poética de Dostoievski.* Fondo de Cultura Económica. México.

Baudrillard, Jean

2009 *La sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras.* Siglo XXI. México.

Barrera Vázquez, Alfredo

1965 *El libro de los cantares de Dzibalché,* Alfredo Barrera Vázquez (intr.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

1980 *Diccionario Maya Cordemex,* Alfredo Barrera Vázquez. Ediciones Cordemex, Mérida, Yucatán. México.

Becerra, Marcos

1937 *Vocabulario de la lengua chol.* Secretaría de Educación Pública, Publicaciones del Museo Nacional de México. México.

Benjamin, Walter

1940 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* Bolívar Echeverría (ed. y trad.). <http://www.bolivare.unam.mx/images/traduccion/traduccion/posts/tesis_sobre_la_historia_y_otros_fragmentos/downloads/Benjamin_tesis_sobre_la_historia.pdf>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

Bernal Romero, Guillermo

2012 La cuenta larga y la máquina del tiempo, en *Arqueología Mexicana, El Calendario Maya*, 19 (118), noviembre-diciembre: 30-37.

Blaser, Mario

- 2013 Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe Toward a Conversation on Political Ontology, *Current Anthropology*, 54 (5), octubre: 547-568.

Brinton, Daniel G.

- 1983 *The native calendar of Central America and Mexico. A study in linguistics and symbolism.* MacCalla & Co. Filadelfia.

Broda, Johanna

- 2003 La ritualidad mesoamericana y los proceso de sincretismo y reelaboración simbólica después de la Conquista. *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 1 (2): 14-28.
- 2004 El tiempo y el espacio, dimensiones del calendario y la astronomía en Mesoamérica, en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, Virginia Guedea (coord.). Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México: 75-108.

Carreto, Jacinto

- 1997 Proceso de Paz y Población Maya. *América Indígena*, LVII (1-2): 39-62.

Clifford, James

- 1998 Sobre la autoridad etnográfica, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso [ed.]. Gedisa. Barcelona: 141-170.

Coe, Michael D.

- 1995 *El desciframiento de los glifos mayas.* Fondo de Cultura Económica. México.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles

- 2019 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles.* Primo Feliciano Velázquez (intr. y trad. directa del náhuatl), Miguel León-Portilla (pref.). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Primera edición electrónica. México. <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/000/codice_chimalpopoca.html>. [PDF]. Consultado el 20 de agosto de 2021.

Chávez, Cristina, Felipe Pol y Sergio Villaseñor

- 2005 Otros conceptos de enfermedad mental. *Investigación en Salud*, VII (2), agosto: 128-134.

Chávez, Cristina, Pablo Barone, Felipe Pol Morales et al.

- 2012 ¿Yab'íl xane K'oqil? ¿Enfermedades o Consecuencias? : Seis psicopatologías iden-

tificadas y tratadas por los terapeutas Maya'ib' K'iche'ib. Asociación Médicos Descalzos, Editorial Cholsamaj, Guatemala-Iximulew. Guatemala.

De la Cabada, Juan

1944 Incidentes melódicos del mundo irracional. Editorial La Estampa Mexicana. México.

Del Carpio, Carlos Uriel

1993 La fiesta de carnaval entre dos grupos indígenas de México, en *Anuario 1992*. Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación, Instituto Chiapaneco de Cultura. México: 104-116.

Deleuze, Gilles

2002 *Diferencia y repetición*. Amorrortu. Buenos Aires.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

1985 *El antedépo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós. Barcelona.

Edmonson, Munro S.

1995 *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Ford, Anabel y Ronald Nigh

2015 *The maya forest garden*. Left Coast Press. California.

Guattari, Félix

1996 Las tres ecologías. Pre-Textos. España.

Historia de Yucathan

2010 *Historia de Yucathan*. Compuesta por fray Diego López de Cogolludo. Publicación original editada en Madrid por Juan García Infanzón, 1688. Edición facsimilar. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Biblioteca Nacional. <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-yucathan>>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

Houston, Stephen y David Stuart

2008 El glifo way: evidencia de la existencia de “coesencias” entre los mayas del período Clásico, en *MESOWEB: Una exploración de las culturas mesoamericanas*, (trad.). *The Way Glyph: Evidence for Co-essences among the Classic Maya*. Research Reports on Ancient Maya Writing 30, Washington, D.C. Center for Maya Research, 1989. <<http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-es.pdf>>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube

2006 *The memory of bones. Body, being, and experience among the Classic Maya*. University of Texas Press. Texas.

Josserand, Judy Kathryn y Nicholas Hopkins

1996 *Lenguaje Ritual Chol. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI)*, Alex Lomónaco (trad.). FAMSI. <<http://www.famsi.org/reports/94017es/index.html>>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

Kettunen, Harri y Christophe Helmke

2004 *Introducción a los jeroglíficos mayas. Manual para el Taller de Escritura*. <https://www.academia.edu/27800532/Introducci%C3%B3n_a_los_Jerogl%C3%ADficos_Mayas_Manual_para_el_Taller_de_Escritura>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

2012 *Introducción a los jeroglíficos mayas*. XV Conferencia Maya Europea, Departamento de Lenguas y Culturas Indígenas, Instituto para Estudios Transculturales y Regionales Universidad de Copenhague, Museo Nacional de Dinamarca.

Landa, Fray Diego de

1982 *Relación de las cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa. México.

León Portilla, Miguel

2017 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/filosofia/nahuatl.html>>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

León Vega, Margarita

2009 Un cuento de Juan de la Cabada: Incidentes melódicos del mundo irracional, una lectura de la tradición. *Revista de Literaturas Populares*, 9 (1), enero-junio: 182-221.

Lévi-Strauss, Claude

1981 *La vía de las máscaras*. Siglo XXI Editores. México.

Lomelí González, Arturo

2014 *Syn'el tunneletik y mandar obedeciendo. Poder y cultura en pueblos indios de los altos de Chiapas*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

Looper, Matthew G.

2009 *To be like Gods. Dance in Ancient Maya Civilization.* University of Texas Press. Austin.

López Austin, Alfredo

1989 *Hombre Dios.* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. México.

1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

2006 Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

2009 El dios en el cuerpo. *Dimensión Antropológica*, 46, mayo-agosto: 7-45. <<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3823>>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

Macri, Martha J. y Matthew G. Looper

2013 *The New Catalog of Maya Hieroglyphs. Volume One. The Classic Period Inscriptions.* University of Oklahoma Press. Oklahoma.

Manca, María Cristina

1996 Paseando por Chiapas... Acercamiento a una tipología de los terapeutas tradicionales choles de Tila. *Alteridades*, 6 (12): 5-10.

1997 La palabra verdadera, la palabra que se dice entre nosotros. Historias de vida de cinco terapeutas tradicionales choles de Tila, Chiapas, tesis de licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Martínez González, Roberto

2006a Sobre el origen y significado del término *nahualli*. *Estudios de cultura náhuatl*, 37: 95-105.

2006b *Nahualli*, imagen y representación. *Dimensión Antropológica*, 38, septiembre-diciembre: 7-47. <<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=442>>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

2011 *El Nabualismo.* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Miller, Mary y Karl Taube

1997 *An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Thames and Hudson Ltd. London.

Montgomery, John

s/a Dictionary of Maya Hieroglyphs. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI). <<http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/montgomery/index.html>>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

Morales Bermúdez, Jesús

1984 *On O T'ian. Antigua Palabra. Narrativa Indígena Chol*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. México.

Navarrete, Carlos

1984 *Los arrieros del agua*. Editorial Katún. México.

Nietzsche, Friedrich

2000 *Genealogía de la moral*. Biblioteca Edaf. Madrid.

O'Gorman, Edmundo

1995 *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica. México.

Pérez Sián, María José

2016 *Herederas de las abuelas. Los cargos de Xuo' y Texel en las casas principales de Santiago Atitlán, Guatemala*, tesis de maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

Pitarch, Pedro

1996 *Ch'ujjel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica. México.

Popol Vub. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'.

2013 *Popol Vub. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, Michela Craveri (trad.). Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Reifler Bricker, Victoria

1993 *El cristo indígena el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Ricoeur, Paul

1996 *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI Editores. México.

- Rodríguez Ochoa, Patricia, Edgar Gómez Marín y Myrian Cerda González**
 1999 *Compendio Xcaret de la escritura jeroglífica maya descifrada*, Yuri V. Knórossov, Patricia Rodríguez Ochoa, Edgar Gómez Marín y Myrian Cerda González (eds.). Universidad de Quintana Roo, Promotora Xcaret, tres volúmenes.
- Sánchez Carrillo, Oscar**
 2007 *Cuerpo, chílel y lab* elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas. *Pueblos y Fronteras digital*, 2 (4). <<https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.222>>. Consultado el 20 de agosto de 2021.
- Sahagún, Fray Bernardino de**
 1970 *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*. In Thirteen Parts. Part II. Translated From de Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. The School of American Research, The University of Utah, Monographs of The School of American Research Santa Fe, New México, Number 14, Part II. Nuevo México.
- Schele, Linda; David Freidel y Joy Parker**
 1999 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda del chamán*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Sodi, Demetrio**
 1962 Consideraciones sobre el origen de la *toltecatoytl* en *Estudios de Cultura Nahuatl*, III. Instituto de Historia, Universidad Nacional autónoma de México. México: 55-73.
- Sotelo, Laura**
 2019 El linaje de los dioses tiempo k'iche' según el *Popol Vuh*, en *El Tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*. Mercedes de la Garza [coord.]. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México: 109-141.
- Stanzione, Vincent**
 2003 *Rituals of Sacrifice: walking the face of the earth on the sacred path of the sun, a journey through the Tz'utujil Maya world of Santiago Atitlán*. Litoprint, Guatemala, C.A. Guatemala.
- Stross, Brian**
 1987 Xibalba or Xibalbe. *Anthropological Linguistics*, 29 (4). *Mayan Languages and Their Speakers*: 462-477.

Stuart, David

2011 *The order of days. The Maya World and the truth about 2012*. Harmony Books. Estados Unidos de América.

Taube, Karl

1992 *The major gods of ancient Yucatan*. Dumbarton oaks research library and collection. Washington.

Tedlock, Barbara

2002 *El tiempo y los mayas del altiplano*. Fundación Yax Te'. Guatemala.

Thompson, J. Eric S.

1962 *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. University of Oklahoma Press. Norman, Oklahoma.

Todorov, Tzvetan

2013 *Mijaíl Bajtín: el principio dialógico*. Instituto Caro y Cuervo, Imprenta Patriótica. Colombia.

Turner, Víctor

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. Madrid.

Valencia Posada, Samuel Tarsicio, Juan Carlos Rodas Montoya, Juan Eliseo Montoya Marín et al.

2017 *Teatro crítico americano o nueva tentativa para la solución del gran problema histórico sobre la población de la América*. Pablo Félix Cabrera (edición comentada y facsimilar). Samuel Tarsicio Valencia Posada, Juan Carlos Rodas Montoya, Juan Eliseo Montoya Marín y Óscar Hincapié Grisales (eds.). Editorial Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia.

Vallejo Reyna, Alberto

2004 *Dialogando con los antepasados. Identidad étnica y discurso nawal entre los mayas tz'utujiles de Guatemala*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

2005 *Por los caminos de los antiguos navales*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Vogt, Evon Z.

1978 *Ofrendas para los dioses*. Fondo de Cultura Económica. México, 1978.

1980 *Los H'iloletik: organización y funciones del chamanismo en Zinacantan*, en *Los Zinacantecos*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Voloshinov, Valentín

1976 El signo ideológico y la filosofía del lenguaje. Ediciones Nueva Visión. Argentina.

Votán Zapata

1994 Comunicado del 10 de abril. Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del EZLN. Enlace Zapatista. <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/04/10/votan-zapata/>>. Consultado el 20 de agosto de 2021.

Waibel, Tom

2011 *Masken des Widerstands: Spiritualität und Politik in Mesoamerika*. Löcker Verlag. Viena, Austria.

AUTORES

Omar Felipe Giraldo

Profesor asociado C. de la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), campus Mérida. Doctor en Ciencias Agrarias del Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo. Entre los años 2014 y 2021 se desempeñó como Investigador CONACYT adscrito a El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) en San Cristóbal de Las Casas.

Es autor de numerosos artículos y de los libros *Utopías en la era de la Supervivencia* (2014), *Ecología Política de la Agricultura* (2018) y *Afectividad Ambiental* (2020) en coautoría con Ingrid Toro. Actualmente cuenta con distinción en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel 2. Recibió en el año 2021 el Premio de Investigación en Ciencias Sociales de la Academia Mexicana de Ciencias.

Sus líneas de investigación son la ecología política, alternativas al desarrollo, filosofía ambiental y la agroecología política.

Federico Valdés Bize

Licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México (ENAH). Diplomado en Políticas Públicas por la Universidad de Chile, estudiante en la Escuelita Zapatista.

En México fue profesor durante cuatro años en la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur en Guerrero y en Oaxaca. Hizo una estancia etnográfica de siete años en pueblos de la región mazateca. En el sur de Chile ha investigado sobre territorio de comunidades huilliche en la cuenca del Río Maullín.

Desde la ecología política estudia conflictos socio-ambientales y desde la antropología sueña con el reverdecer de los territorios y el florecimiento de los pueblos para el buen vivir.

Mariana Borja Hernández

Antropóloga social y filósofa, tiene una maestría en recursos naturales y desarrollo rural; se interesa particularmente en los conocimientos culturales, la traducción cultural y la ontología política.

Actualmente se desarrolla en el ámbito de la antropología aplicada, llevando estos intereses a proyectos y programas socioambientales, donde busca articular espacios de diálogo y acciones concretas entre actores de diferentes ámbitos.

Romina Martínez Velarde

Educadora popular feminista. Estudió Ingeniería Ambiental en el ITESO-Universidad Jesuita de Guadalajara; una especialidad en Energía y Sociedad en el Capitalismo Contemporáneo en la Universidad Federal de Río de Janeiro y la maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural en El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR).

Ha acompañado por más de 10 años a comunidades indígenas y campesinas en sus procesos organizativos y formativos para la defensa del territorio en Jalisco y Chiapas (México), y en Baja Verapaz y Huehuetenango (Guatemala).

Su apuesta está en la construcción del sujeto colectivo y en el fortalecimiento de procesos autonómicos y de proyectos de vida, para la transformación de la realidad.

Fernando Limón Aguirre

Doctor en Sociología. Investigador titular en El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) desde 1996. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel 2. Profesor de materias sobre epistemología, cultura y métodos participantes y cualitativos de investigación en el doctorado en Ecología y Desarrollo Sustentable, la maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural y la maestría en Agroecología.

Publicó tres libros —sobre los chuj—, decenas de artículos académicos y capítulos de libro, así como dirigido decenas de tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Actualmente es integrante del Comité Nacional de Pronaces de Soberanía Alimentaria y de la Cátedra Jan De Vos.

Ha sido investigador invitado en la Universidad de Montreal y en la Rafael Landívar de Guatemala. Colabora con la Academia de Lenguas Mayas de Guate-

mala-Comunidad Lingüística Chuj. Sus trabajos de investigación, remarcadamente de acción participante, los ha realizado principalmente con el pueblo maya-chuj en la región transfronteriza México-Guatemala.

El tema medular de su interés es la vida —como resistencia— de los pueblos originarios y su marco cognitivo, en un contexto de tensión entre modernización-discriminación y descolonización-reivindicación, en el ámbito de sus territorios, sus memorias y sus esperanzas.

Alberto Vallejo Reyna

Etnólogo mesoamericanista, ha sido profesor de licenciatura y posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México (ENAH) y en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM).

Se ha desempeñado como consultor en temas educativos y lenguajes multimedia. Como funcionario en la ENAH se desempeñó en la jefatura de carrera de Antropología Social y del Departamento de Investigación Formativa. Fue Secretario Académico del Centro de Estudios superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Durante su investigación se ha concentrado en el estudio del *navalismo* mesoamericano entre pueblos mayas de Guatemala y Chiapas, así como en el apoyo a proyectos comunitarios de autonomía.

*CONFLICTOS ENTRE MUNDOS. NEGACIÓN DE LA ALTERIDAD,
DIFERENCIA RADICAL, ONTOLOGÍA POLÍTICA*

Se terminó de imprimir el 22 de abril de 2022.

En Talleres de Servicios Profesionales en Impresión (SEPRIM),
Calle Siembra 1, bodega 5-S, Colonia San Simón Culhuacán, Alcaldía de Iztapalapa,
C. P. 09800, Ciudad de México.

Se compuso en tipos Garamond de 16, 10.5, 9.5 y 8.5 puntos, Adobe Garamond Pro
de 10 puntos y se imprimió en papel snown cream de 60 gramos.

425 ejemplares.

Esta obra colectiva hace suyo el programa de la *ontología política y los conflictos ontológicos* propuesto por Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar, para analizar con detalle etnográfico cuatro experiencias en México y Guatemala. Como puede apreciarse en los capítulos que componen el presente libro, en muchos conflictos asociados a las inversiones del gran capital, la gestión territorial del Estado-Nación o el extractivismo científico no hay siempre un acuerdo sobre lo que está en juego durante estas intervenciones.

En ocasiones, para las ontologías de los pueblos, las que ven amenazadas sus condiciones de existencia y sus mundos, se encuentran otros elementos en riesgo: relaciones sagradas con el territorio y las de otros seres que también lo habitan.

El programa de la *ontología política y los conflictos ontológicos* hace evidente los equívocos que surgen cuando la ontología de los modernos asume que en un conflicto territorial los diversos actores están hablando de lo mismo y no que se puede estar ante la presencia de un *conflicto entre mundos*. Los casos presentados en esta obra muestran, como ejemplo, que las amenazas de los proyectos incluyen a *chikones*, *tzuultaq'a* o *nawales*, mientras que para el mundo dominante, no puede existir otra cosa que recursos, objetos y servicios ambientales disponibles para los objetivos del desarrollo.

La negación de la alteridad es una tragedia que nos afecta a todos, por lo que debemos emprender el difícil pero necesario proyecto político de que los mundos se dejen tocar, que hagan evolucionar su propio ser mediante el rico encuentro entre ontologías diversas. De lo que se trata es de construir una civilización pluriversal capaz de desterritorializar la certezas e inercias de cada mundo, mientras permite la territorialización de los mundos con los cuales se encuentra.

ISBN: 978-607-539-588-3



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

