



Estudios de Cultura Maya

ISSN: 0185-2574

estudios@servidor.unam.mx

Centro de Estudios Mayas

México

Estrada Ochoa, Adriana C.
Naturaleza, cultura e identidad. Reflexiones desde la tradición oral maya contemporánea
Estudios de Cultura Maya, vol. XXXIV, 2009, pp. 181-201
Centro de Estudios Mayas
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281322180007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

NATURALEZA, CULTURA E IDENTIDAD.
REFLEXIONES DESDE LA TRADICIÓN ORAL MAYA CONTEMPORÁNEA

ADRIANA C. ESTRADA OCHOA

Resumen: Este artículo presenta algunas reflexiones en torno a la problemática derivada de la construcción y el uso de los conceptos de naturaleza y cultura para el análisis antropológico, así como sus posibilidades de aplicación al estudio de las culturas mayas. Plantea que los pueblos mayas establecen distintas relaciones entre estos dominios, así como entre la humanidad y la animalidad. Frente a la perspectiva occidental, que establece rígidas fronteras y diferencias insalvables, la visión maya propone continuidades, reversibilidades e interconexiones, en un universo en el que la materialidad y el espacio ofrecen múltiples posibilidades de tránsito para la vida y el ser.

Palabras clave: naturaleza, cultura, humano, animal, perspectivismo, transformación, frontera, continuidad, discontinuidad, narrativa oral.

Abstract: This article presents some reflections about problems that may rise around the construction and use of nature and culture as concepts for anthropological analysis, and their possibilities for studying mayan cultures. It suggests that mayan communities establish different kind of relationships between this two domains, as well as between humanity and animality. In contrast with the western point of view, which establishes rigid borders and insoluble differences, the mayan vision presents continuities, reversibilities and interconnections, in a universe where materiality and space seem to offer multiple possibilities of passing through for life and being.

Key words: Nature, culture, human, animal, perspectivism, transformation, border, continuity, discontinuity, oral narrative.

Recepción: 6 de diciembre de 2007.

Aceptación: 16 de mayo de 2008.

NATURALEZA, CULTURA E IDENTIDAD. REFLEXIONES DESDE LA TRADICIÓN ORAL MAYA CONTEMPORÁNEA

ADRIANA C. ESTRADA OCHOA

Posgrado de Estudios Mesoamericanos, FFyL, IIFL, UNAM

Este artículo presenta algunas reflexiones en torno a la problemática derivada de la construcción y el uso de los conceptos de naturaleza y cultura para el análisis antropológico, así como sus posibilidades de aplicación al estudio de las culturas mayas. Forma parte de un proyecto más amplio en el que se intentan conocer, a partir del análisis de la tradición oral, las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza en el pensamiento y las prácticas de vida de los mayas contemporáneos.¹ Considero que el análisis de estos aspectos puede sernos de utilidad no sólo para conocer la manera en que los mayas se conciben a sí mismos y al mundo social y natural que los rodea, sino también las formas como se interrelacionan con el mismo, por lo que su estudio puede enriquecer nuestra comprensión acerca de las relaciones sociales, las instituciones, la historia y la cultura de estos pueblos.

Naturaleza, cultura y pueblos mayas

Los pueblos mayas contemporáneos son herederos de una milenaria tradición de observación de la naturaleza. Cuentan con una enorme riqueza de conocimientos sobre su mundo y entorno, que se manifiestan de maneras diversas en la vida cotidiana, las prácticas rituales, los discursos, las narrativas, las formas artísticas y la tradición oral en general. El análisis de estas expresiones plantea la revisión previa de problemas de investigación importantes. En principio, se hace necesario examinar el concepto mismo de naturaleza, ubicando su carácter cultural e históricamente relativo, su articulación dialógica y sus dimensiones ideológicas, así como sus posibilidades y limitaciones para aplicarlo a diferentes culturas, en particular a los pueblos mayas.

¹ Cabe señalar que no propongo de entrada que la totalidad de los pueblos mayas compartan una visión del mundo, pues existen particularidades regionales, locales e incluso individuales, cuya importancia debe considerarse al hacer el análisis. Sin embargo, es cierto también que existen similitudes innegables. Considero entonces que deben hacerse estudios tanto de las continuidades como de las rupturas, de las generalidades y las particularidades, de las identidades y las diferencias.

Es así que nuestra pregunta sobre la manera en que una sociedad percibe a la naturaleza debe ser repensada, pues como lo señala Richard Tapper, presupone que:

La naturaleza es un objeto dado y, más aun, que la humanidad es una, una especie con una naturaleza común, a pesar de la diversidad cultural. Sin embargo, ha sido muchas veces establecido que las nociones tanto de naturaleza como de humanidad son construcciones culturales altamente variables y cambiantes y que en muchas sociedades ni siquiera existen (Tapper, 1994: 49).

Surgen numerosas preguntas, por ejemplo: ¿podemos hablar de algo equivalente entre los pueblos mayas al concepto occidental² de naturaleza, cuyo campo semántico incluye elementos tan diversos y heterogéneos como la fisiología humana, los animales, las plantas, las piedras, los fenómenos meteorológicos, telúricos y celestes, nuestro planeta mismo y sus características morfológicas, entre otros? ¿Existe para estos pueblos un concepto de naturaleza como algo independiente de los seres humanos, algo separado y de hecho opuesto a nociones como sociedad, cultura y humanidad?

En principio, debemos reconocer que no podemos partir de la idea de que los mayas tienen una idea de la naturaleza equivalente a la que existe en el pensamiento occidental. La tradicional dicotomía naturaleza-cultura, tan fundamental en la configuración del pensamiento occidental y en el debate antropológico, no necesariamente se articula de la misma manera en el pensamiento y la experiencia de los pueblos mayas. Al respecto Claude-Francois Baudez *et al.*, mencionan que:

Parece claro que el mundo natural de los mayas (el conjunto de representaciones concernientes al medio ambiente bioecológico) no representa ni las mismas fronteras ni las mismas definiciones que las nuestras. La división natural / cultural / sobrenatural, por ejemplo, no parece ser operativa, al menos en un nivel concreto (Baudez *et al.*, 2003:9).

Podemos entonces pensar que desde la perspectiva de los pueblos mayas, las relaciones que se establecen entre los seres humanos y lo que para nosotros son “elementos del mundo natural” son distintas, pues son resultado de construcciones ontológicas y éticas diferentes.

Naturaleza y cultura en la mirada occidental

La noción de “naturaleza” en el pensamiento occidental es resultado de un desarrollo sociohistórico particular. Este concepto de naturaleza es inseparable de

² De la misma manera en que no propongo una homogeneidad en el pensamiento de los mayas, tampoco planteo una visión del pensamiento “occidental” como algo monolítico e invariable. Es indudable que existen numerosas voces y corrientes, que denotan diversidad a nivel temporal, regional, local e individual. Sin embargo, también existe una variante hegemónica de este discurso y es a ésta a la que hago referencia al utilizar el término *occidental*.

los de ser humano y sociedad, a los que se opone y de los que se sostiene. A continuación presentamos unas breves reflexiones acerca de dichos conceptos.

Podemos ubicar las raíces del concepto occidental de naturaleza en la teología judeocristiana y en las filosofías de la Edad Media y el Renacimiento. Fundamentados en la Biblia y el pensamiento aristotélico, las nociones medievales y renacentistas de ser humano y de naturaleza fueron confirmadas por ideas de pensadores como Descartes, Spinoza y Kant, reforzando así para la naciente filosofía moderna el lugar privilegiado del hombre entre la creación. Desde esta perspectiva se considera que la naturaleza fue creada para el interés de la humanidad, por lo que puede y debe ser aprovechada como un objeto para explotación. En palabras de K. Thomas: “Cada animal fue diseñado para servir a algún propósito humano, si no práctico, entonces moral o estético. El hombre, hecho a imagen de Dios y provisto de razón, era fundamentalmente diferente en clase a otras formas de vida, a las que tenía el derecho de tratar como quisiera” (Thomas, 1983:19).

Bruno Latour señala las ambigüedades y contradicciones inherentes al concepto de naturaleza propio del pensamiento de la modernidad. La naturaleza se nos presenta como algo inevitable, que está más allá de la acción humana y se rige por sus propias “reglas”, las cuales se nos imponen de manera ineludible. Por medio de la observación y la experimentación, es decir, a través del “método científico”, podemos aspirar a conocer estas reglas y, hasta cierto punto, manejarlas, pero nunca podremos controlarlas. Latour nos recuerda que el propio método científico se configura a partir de hechos que se (re)producen artificialmente, lo que significa que los científicos “construyen a la naturaleza”, al tiempo que declaran que “sólo están descubriéndola” (Latour, 1993: 28-29). Sin embargo, desde el discurso de la ciencia se sostiene que “las fuerzas naturales son mecanismos brutos”, cuya objetividad es incuestionable, pues está más allá de las diferencias entre los observadores. Como explica Latour, “los científicos declaran que no son ellos mismos quienes están hablando; más bien, son los hechos los que hablan por sí mismos” (*Ibid*: 31). La ciencia se coloca así como un juez último, cuyo sentencia inapelable ofrece “hechos naturales” como evidencias irrefutables de su validez discursiva.

Pero simultáneamente y en contraposición a esta visión de la naturaleza como algo que está más allá de las posibilidades de acción humana, el discurso científico nos presenta una imagen de la misma como algo modificable, que está a nuestra disposición y podemos domesticar. Es la idea positivista del dominio de la naturaleza —tanto la interna humana como la externa—, cuyo ideal se concreta materialmente mediante creaciones institucionales diversas, como las prisiones y los hospitales psiquiátricos, así como de obras monumentales de ingeniería, como la construcción de canales para comunicar océanos, dejando huellas tangibles de su poder ideológico.

Como hemos dicho, esta visión de la naturaleza está asociada a una particular noción del ser humano y la sociedad. El pensamiento de la modernidad opone

estos conceptos, proporcionando un discurso que ofrece al *hombre*³ posibilidades de control y dominio sobre sí mismo y su mundo social y natural. La naturaleza se ubica como un hecho “positivo”, algo que existe por sí mismo y es independiente de los humanos, pero es aprehensible y manipulable y aprovechable vía la ciencia y la tecnología. La sociedad, por su parte, es una creación humana, libre, voluntaria, por lo que es capaz de determinar libremente su propio destino. Una vez más, las contradicciones no están ausentes. Junto a la imagen de la sociedad como una construcción humana voluntaria y racional, experiencias sociales previas y posteriores a la filosofía política contractualista mostraron su imagen opuesta, la de la sociedad como algo que está más allá de nuestro control y que, como la naturaleza, pareciera regirse por sus propias reglas, sociales e históricas. La voluntaria “creación social” puede convertirse en un ser autónomo y salirse de nuestro control para encarnar y hacer realidad nuestros más profundos horrores.

A pesar de sus contradicciones internas y mutuas, las visiones de naturaleza y sociedad se equilibran entre sí y son interdependientes, puesto que las proposiciones que asumen “la no-humanidad de la naturaleza y la humanidad de la esfera social [...] fueron creadas juntas. Se refuerzan una a otra” (*Ibid.*: 31). Utilizando terminología de la ciencia política, Latour propone que estas nociones contradictorias de *naturaleza* y *cultura*, con sus paradójicos supuestos, se articulan y complementan entre sí como un sistema de “pesos y contrapesos”, equilibrándose y limitándose mutuamente. Naturaleza y cultura, propone el autor, “no son más que dos ramas de un mismo nuevo gobierno” (*Idem.*).

En el siguiente cuadro, Latour esquematiza sus principales ideas con respecto a las paradojas de los conceptos de naturaleza y sociedad manejados por el discurso de la modernidad, así como de los mecanismos o “garantías” que le proporcionan balance y funcionalidad a dicho discurso a pesar de sus contradicciones inherentes. Como una constitución, estos mecanismos confieren estabilidad a las relaciones entre ciencia y política, entre conocimiento y poder.

³ Aun cuando existen variaciones dentro del discurso de la modernidad, en sus orígenes éste guarda una visión discriminatoria hacia el género femenino, al que se considera provisto de una naturaleza más difícil de controlar y menos susceptible de sujetarse a los dictados de la razón. Las mujeres se conciben como seres sumamente sensibles que, en un *continuum*, se ubicarían más cercanas a la animalidad y alejadas por ello de la humanidad plenamente racional. Este estatus de humanidad plena, por otro lado, tampoco se atribuye por igual a los hombres de todas las culturas, excluyendo a los miembros de pueblos considerados como “salvajes”.

Las paradojas de la naturaleza y la sociedad

<i>Primer paradoja</i>	
La Naturaleza no es nuestra construcción; es trascendente y nos sobrepasa infinitamente.	La Sociedad es nuestra libre construcción; es immanente a nuestra acción.
<i>Segunda paradoja</i>	
La Naturaleza es nuestra construcción artificial en el laboratorio; es immanente.	La Sociedad no es nuestra construcción; es trascendente y nos sobrepasa infinitamente.
<i>Constitución</i>	
<i>Primera garantía:</i> aun cuando nosotros construimos a la Naturaleza, la Naturaleza es como si no la construyéramos nosotros.	<i>Segunda garantía:</i> aun cuando nosotros no construimos a la Sociedad, la Sociedad es como si la construyéramos nosotros.
<i>Tercer garantía:</i> Naturaleza y Sociedad deben mantenerse absolutamente distintos: el trabajo de purificación debe mantenerse absolutamente distinto del trabajo de mediación.	

Fuente: Latour, 1993: 32.

Las consecuencias de estas garantías —en especial la tercera— son profundas. En principio, involucran diferencias en las posibilidades y herramientas de aproximación epistemológica y práctica a los fenómenos naturales y sociales. Los primeros, los naturales serán tratados por la ciencia, mientras que los sociales serán manejados por medio de la política. Asimismo, estas “garantías” proporcionan un sólido fundamento para las pretensiones de neutralidad de la ciencia, que junto con sus aplicaciones tecnológicas y sus construcciones discursivas, se presenta como independiente y no permeable a las ideologías y los vaivenes de la política. La constitución parece eficaz: a pesar de sus contradicciones las nociones de naturaleza y cultura se mantienen en este sólido sistema, haciendo que desde el discurso de la modernidad se ignore el evidente peso que en la práctica tiene la política sobre los contenidos y desarrollos de las investigaciones científicas, así como el uso ideológico de la ciencia para la construcción de la hegemonía y el consenso social.

Latour plantea que fue en el siglo xvii que se dio la invención conjunta de los hechos científicos y de los ciudadanos. De los “trabajos de purificación” de la naturaleza mediante la ciencia y “de mediación” de la sociedad a través de la política. Pero las cosas no son sólo de esta manera, pues aprehendemos la naturaleza a través de la ciencia, pero hacemos un manejo político de ella: el discurso científico es inherentemente político. Está atravesado por la política, es manipulable por ésta, tanto en la definición de las voces que dialogan como en la definición de los contenidos que se discuten. (*Ibid.*: 32)

Naturaleza y cultura en antropología

Dentro del debate antropológico, la dicotomía naturaleza-cultura ha tenido un papel central. Como explican Philippe Descola y Gísli Pálsson, la mayoría de las corrientes surgidas dentro de esta disciplina pueden agruparse en dos grandes conjuntos: uno que destaca el papel de la naturaleza como determinante básico de la acción social —como el materialismo, la ecología cultural, la sociobiología y la antropología marxista— y otro que enfatiza el elemento cultural de la oposición —como la antropología estructural o simbólica. Pero en ambos grupos se asume la validez de la dicotomía naturaleza-cultura y se comparte una concepción universalista de la naturaleza (Descola y Pálsson, 2001:12-13). Sin embargo, la dicotomía naturaleza-cultura es históricamente relativa y carece de la universalidad con la que pretende erigirse como dogma, como lo muestran cada vez más investigaciones en campos tan diversos como la epistemología, la etnografía, la sociobiología y la primatología (*Ibid.*: 11-13).

Un autor de gran relevancia dentro del debate antropológico contemporáneo relacionado con este tema es Eduardo Viveiros de Castro. Viveiros explica que el esquema dualista que contrapone la naturaleza y la cultura, como conceptos separables y opuestos, ha sido base para el desarrollo de otras dicotomías conceptuales fundamentales para la antropología, como matriarcado-patriarcado, descriptivo-clasificadorio, afecto-regla del derecho, privado-público, filiación-descendencia, consanguinidad-alianza (Viveiros, 2004a). El autor propone la posibilidad de mirar las cosas de manera distinta, lanzando la propuesta perspectivista. Partiendo de su experiencia etnográfica entre grupos amazónicos, el autor explica que, desde la mirada indígena, “el mundo está habitado por diferentes tipos de sujetos o personas, humanos y no-humanos, que aprehenden la realidad desde distintos puntos de vista” (Viveiros, 1998: 469). Cada una de estas “subjetividades” que pueblan el mundo tiene una peculiar mirada de sí misma y de los demás, miradas que difieren profundamente. Cita el trabajo de G. Baer sobre los matsigenka: “los seres humanos se ven a sí mismos como tales; la luna, las serpientes, el jaguar y la Madre de la viruela, sin embargo, los ven como tapires o pecaríes, a quienes ellos matan” (*Ibid.*: 484).

Viene a cuento hablar del perspectivismo porque éste lleva implícito un planteamiento que propone una continuidad entre naturaleza y cultura. Bajo la mirada indígena, los seres que desde el pensamiento occidental concebimos como excluidos de cultura, tienen también cultura. De hecho, el planteamiento perspectivista va más lejos aún: lo que los diversos “existentes” —los animales, pero también las almas, los espíritus, los fenómenos naturales, los ancestros, los muertos— comparten es la cultura, lo que los distingue es su naturaleza corpórea y somática, su “vestido”. Desde la cosmología amazónica, animales y seres humanos comparten un origen común, pues en el tiempo mítico todos eran personas y no fue sino hasta la llegada del tiempo de los hombres cuando los animales adquirieron su forma actual. Se trata de una humanidad universal original, “oculta” bajo una multiplicidad de apariencias corporales.

Esta humanidad universal original también puede encontrarse en la narrativa oral mesoamericana. Entre los mayas peninsulares contemporáneos, por ejemplo, se afirma que los saraguatos antes eran personas, pero “los maldicionaron” y por eso tienen esa apariencia actual.⁴ Otros ejemplos de relatos chortíes sobre los que hablaremos más adelante reflejan también esta idea.

Contra lo que pudiera pensarse, la propuesta perspectivista no implica, según Viveiros, que en las cosmologías amazónicas prive un relativismo radical. El autor critica el concepto de cosmovisión o visión del mundo, por considerarlo “radicalmente etnocéntrico”, pues implica “una ontología multiculturalista que opone una naturaleza única y universal (el mundo) a una diversidad de culturas”. Propone mirar las cosas de manera opuesta: se trata de hecho de mundos múltiples, por lo que es más conveniente hablar de “multinaturalismo” ya que:

“lo que cambia es el “correlato objetivo”, el referente de los conceptos para cada una de las especies de sujeto. Aquello que los jaguares ven como la “cerveza de mandioca” (la bebida apropiada para todas las personas), los humanos lo ven como la sangre. Donde nosotros vemos un estanque de agua lodosa, los tapires ven su gran mansión ceremonial” (Viveiros, 2004a).

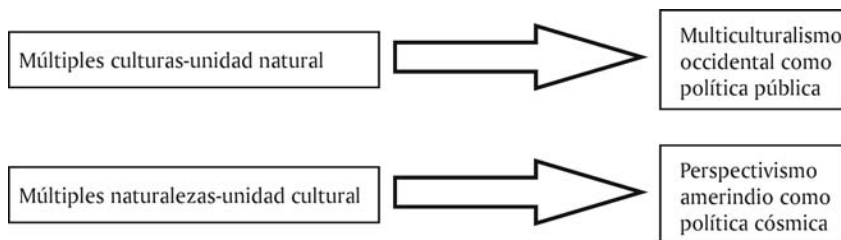
No se trata entonces de maneras distintas de percibir una realidad única, como en la propuesta multiculturalista, sino que es el correlato material el que se modifica. Son realidades efectivamente diferentes aun cuando el enfoque cultural desde el que se interpreten pueda ser el mismo.

Es el cuerpo, la materialidad corporal, el que establece la diferencia en la percepción y la experiencia de cada especie. Este cuerpo se constituye como una suerte de dispositivo vivencial, pero cada especie se percibe a sí misma como si se trataran de “humanos”, pues al igual que ellos, se visten, se peinan y adornan sus cuerpos. Las plumas, garras, pelos, escamas, piel y pezuñas son pues su tocado, vestido y calzado. Instituciones como el matrimonino, el parentesco y el chamanismo, también rigen la vida de animales y otros seres. Incluso hábitos y costumbres como la preparación de alimentos, la construcción de casas y la celebración de fiestas son compartidas por animales y otros seres en esta visión, pues es una misma cultura la que subyace por debajo de las diferencias “naturales”.

Esto podría interpretarse como antropocentrismo, pero también hablar de zoocentrismo es posible, pues los humanos nos vestimos y adornamos para estar completos y para ello nos inspiramos en los animales. Incluso para desarrollar herramientas y tecnología nos inspiramos en el mundo animal, como en el caso de la biomimética.

Desde el perspectivismo amerindio las relaciones sociales no se limitan a aquellas que tienen lugar entre los seres humanos, sino que pueden incluir también a animales, plantas, elementos, muertos, santos, divinidades y ciertos ob-

⁴ Comunicación personal (EPC-10-09), San Pedro, municipio de Lázaro Cárdenas, Quintana Roo.



jetos. Las interacciones con el mundo responden a una “cosmopolítica”, pues se trata de un cosmos socializado (Viveiros, 1996: 120).

Considero que las propuestas de Viveiros de Castro, así como de otros autores dedicados al estudio de diferentes áreas culturales, pueden aportar considerables propuestas para el debate mayista. No estoy sugiriendo con ello que para el análisis de la realidad mesoamericana puedan adoptarse de manera automática modelos conceptuales desarrollados a partir del estudio de otras sociedades, pero creo que un mejor conocimiento sobre estos debates puede enriquecer nuestra mirada, haciéndonos surgir nuevas preguntas, o bien invitándonos a reelaborar las “viejas” preguntas desde enfoques distintos.

Cultura y naturaleza en el pensamiento maya

Las vetas que surgen de esta problemática son múltiples. De manera inicial, surgen preguntas como las siguientes: ¿existe un concepto maya de naturaleza, como categoría estable y fija, en la que se agrupan diferentes seres y objetos? ¿O se trata más bien de categorías contextuales, que obedecen a circunstancias específicas? En caso de existir una categoría de naturaleza, ¿responde ésta a algo que se opone a una dimensión exclusivamente humana, tal como en la cultura occidental? ¿Existen jerarquías al interior de dicha categoría o se ordenan sus elementos de manera distinta? ¿Qué papel desempeñan los animales, las plantas, los minerales, los fenómenos atmosféricos, meteorológicos y terrestres en el esquema de pensamiento y en las prácticas de vida de los pueblos mayas contemporáneos? ¿Y que hay de los elementos de la “sobrenaturaleza” o el “mundo otro”? ¿Qué tipo de relaciones se establecen en esta multiplicidad de seres o sujetos y cuál es su importancia para la vida cotidiana y la ritualidad de las comunidades?

Muchas veces se asume —aunque casi no se discuta ni se diga explícitamente— que existe entre los pueblos mayas un concepto de naturaleza equivalente al del mundo occidental. Al respecto, el discurso mesoamericanista contiene numerosas referencias a una división entre naturaleza y cultura, en las que se asocia el mundo natural con lo salvaje, lo desconocido, impredecible y caótico, con la selva y la noche. Es la contraparte del mundo social, predecible, ordenado y “ci-

vilizado” de la aldea. Sin embargo, si miramos las cosas de otra manera podemos encontrar evidencias que nos hacen pensar que entre los mayas la distinción entre naturaleza y cultura, si bien en ocasiones se traza, también se desdibuja constantemente ante un mundo que se construye de manera distinta.

Una posibilidad para aproximarnos a las nociones mayas sobre naturaleza y cultura es evitando adoptar *a priori* esquemas concebidos desde y para otras culturas. Podemos intentar esto analizando diferentes cuestiones como por ejemplo, las maneras en que se identifica y clasifica a los diversos seres que habitan el mundo, las relaciones entre estos diversos seres, incluyendo los humanos, así como los diferentes dominios o espacios-tiempos de acción de los mismos. Se trata de una tarea de gran magnitud, para la cual intento aportar algunas reflexiones.

En principio, podemos revisar la noción de los espacios, las identidades y la cultura. Si nos permitimos dar un salto en el tiempo —salto que considero justificado sólo hasta cierto punto pero que puede permitirnos una mirada histórica de mayor profundidad— podemos apoyarnos en Tsubasa Okoshi (2006), quien analiza los términos *lu’um* y *k’áax* y su relación con la transformación de los espacios mayas de la península de Yucatán en el siglo xvi. El autor explica que durante dicho periodo el término *lu’um* refería no sólo al espacio y los elementos del paisaje, sino también a las instituciones sociales, políticas y religiosas que rigen a una comunidad. Pienso que es un concepto que guarda ciertas semejanzas con la noción de *territorio* que proponen los movimientos de derechos indígenas contemporáneos, noción que está íntimamente asociada a la identidad de una comunidad, a sus relaciones políticas y sociales internas y con el exterior. *K’áax*, por su parte, refería al monte. Con este término, los españoles denominaban una tierra inculta, no trabajada e incluso hostil. Pero desde la mirada indígena, *k’áax* tampoco parecía referirse a una oposición entre naturaleza y cultura. *K’áax* es el monte, pero está asociado a alguien que lo aprovecha para su subsistencia. “Los mayas siempre hablan de los montes en relación con la gente que los ocupa” (Okoshi, 2006:92). Es un espacio natural, pero también un espacio de trabajo, de sustento para la vida cotidiana. Es un espacio vivo, pues *aj kimsaj k’áax*, el milpero o labrador, es, literalmente, “el que mata al monte”. Así, tanto en *k’áax* como en *lu’um*, la cultura está imbuida. El espacio no es natural o cultural, sino que es natural y cultural.

Los rituales de lluvia que se practican en algunas regiones, donde se arrastra un “palo” que se “planta” en el centro del pueblo, son otra muestra de las distintas relaciones que se tejen entre la naturaleza y la cultura mayas. También en las fiestas patronales ocurre algo semejante, pues en muchos pueblos de la península es común plantar un ceibo en el centro del ruedo para inaugurar la plaza y realizar corridas de toros. La plaza se convierte en un espacio en el que se entrecruzan lo animal y lo humano, lo doméstico y lo salvaje, el monte y el pueblo, la naturaleza y la cultura, sugiriendo intercambios fluidos entre estas esferas, en lugar de ser vistos como dominios excluyentes e impermeables. Las ceibas como eje o centro del pueblo, símbolo de comunidad y de centro político también sugieren otro tipo de vínculos entre sociedad, naturaleza y espacio.

Vemos que frente a las rígidas fronteras conceptuales planteadas desde el mundo occidental, el pensamiento maya sugiere disoluciones. El espacio no sólo es simultáneamente natural y cultural, sino que parece ser también “sobrenatural”: es un “mundo otro”,⁵ pues es hogar y sitio de acción de múltiples seres no ordinarios. Desde el análisis de la construcción social de los espacios, Alain Breton *et al.*, nos recuerdan esta multitud de seres que pueblan el universo maya

El paisaje socializado de los mayas está poblado por entidades sobrenaturales que hay que tomar en cuenta porque también intervienen en la construcción mental de los espacios: elementos atmosféricos (vientos, tormentas, arco iris, lluvias...), cuerpos celestes, espíritus y divinidades (almas, compañeros, antepasados, santos, señores del mundo y de los animales, duendes, espantos, etcétera) (Breton *et al.*, 1993: 11).

Estas entidades o subjetividades comparten con los humanos una serie de atributos que desde la perspectiva occidental calificaríamos como culturales y característicos de las personas exclusivamente. Los registros etnográficos y la tradición oral ofrecen numerosos ejemplos que parecen dar muestra de esta extensión de capacidades humanas sobre seres no humanos, como lo veremos más adelante.

Fronteras y continuidades mayas sobre el mundo y el ser

*No me han rezado,
tengo viento malo,
todos los animales se me mueren.*
Xkabil, Quintana Roo⁶

Hemos visto que en el pensamiento occidental las nociones de *naturaleza* y *cultura* se presentan como opuestas, privilegiándose la cultura como algo superior, puesto que es un valor que “humaniza” a las personas. Estableciendo esta rígida frontera, Occidente no sólo se separa del resto del cosmos y se coloca por encima de él, sino que también se distingue de otros grupos humanos más “ceranos” a la naturaleza, trazando una frontera entre lo civilizado y lo salvaje, lo racional y lo irracional, lo moderno y lo primitivo, lo humano y lo animal. Las historias de racismo y colonialismo, discriminación y genocidio, son triste evidencia del alcance ético y político que pueden tener estos planteamientos.

⁵ Michel Perrin propone utilizar el concepto de “mundo otro” como alternativa frente a las nociones de “más allá” y “otro mundo”, “que evocan solamente el mundo de la muerte, y la de “mundo sobrenatural”, pues se supone que el “mundo otro rige, entre otros, los fenómenos que calificamos de “naturales”, sean cósmicos, climáticos, geológicos o biológicos” (Perrin, 1995:2).

⁶ Comunicación personal (MySKB-190707).

En el pensamiento maya, por su parte, se construyen también nociones de naturaleza y cultura asociadas al espacio, a la identidad y a las relaciones de poder, pero las circunstancias y las conclusiones de dicha construcción discursiva son muy distintas. Así, para los pueblos mayas el mundo natural se mantiene como un sitio que ofrece posibilidades para mantener una cultura propia, distinta a la de la alteridad cultural y económicamente dominante. Mientras que lugares como las cuevas, la cima de las montañas, los cenotes y los manantiales son vistos en el discurso occidental como espacios “salvajes”, desordenados, caóticos y sobre todo *ajenos*, para los mayas estos sitios se constituyen como espacios *propios*. 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.

En ambos casos, la relación que se establece con el “mundo natural” es fundamental para la definición identitaria. Pero mientras que desde un modelo de pensamiento —el occidental— el ser humano prácticamente se “sale” del mundo, colocándose por encima de él y encerrándose dentro de sí mismo, desde el otro —el maya— se define dialógicamente, ubicándose como parte integral del complejo de relaciones que definen el cosmos.

Como hemos dicho, podemos replantear la pregunta sobre las nociones de naturaleza y cultura entre los mayas, examinando en un sentido más amplio las relaciones que se establecen entre el ser humano y el cosmos. Esto puede relacionarse con cuestionamientos respecto a las nociones de vida y humanidad. Podemos interrogarnos qué es lo que determina la categoría de vivo, analizando la manera en que se define a piedras, plantas, “cosas” —herramientas, instrumentos musicales, objetos rituales, por ejemplo—, nubes, estrellas, montañas, vientos, rayos, bolas de fuego, etcétera. Siguiendo con esta idea, podemos interrogarnos acerca de las relaciones entre lo vivo-no vivo y la capacidad de ser o tener alter-ego o “nagual”.⁷ Al respecto, la etnografía de Pitarch (1996, 1998) registra que para los tzeltales de Cancun el rayo puede ser alter-ego de algunas personas, mientras que según la narrativa k'iche' de Santa Clara la Laguna, recogida por Petrich y Ochoa (2001), el viento tiene “su dios y su santo”, su “nagual”,⁸ que es San Lorenzo.

⁷ El uso del término nagual puede resultar complicado porque parece confundir diferentes fenómenos: la capacidad de transformación por un lado y la existencia de un “compañero de destino” por el otro. Lo empleo en este caso porque es el que utilizan tanto Pitarch como Petrich y Ochoa y porque es el que utilizan los mayas guatemaltecos contemporáneos para referirse tanto a su “signo calendárico” o “carga”, como a santos, “espíritus” o divinidades protectoras del pueblo. El uso del término *way*, por su parte, también encierra problemas. En el clásico maya parece referir a animales y criaturas fantásticas que eran “co-escencia”, animal compañero o alter-ego de ciertos personajes, particularmente de señores de reinos o incluso de los reinos mismos. Sin embargo, entre los mayas contemporáneos *way* se utiliza para nombrar ciertos personajes temidos, llamados también brujos, a los que se considera capaces de transformarse y causar daño.

⁸ En el relato recogido por Petrich y Ochoa, los términos *udyosil*, *usantoyil* son utilizados en la versión original en k'iche', mientras que en la traducción al español se usa el término *nawal*.

Podemos preguntarnos si para las almas, los espíritus y los seres “sobrenaturales” o “no ordinarios” son relevantes las categorías vivo-no vivo. En cuanto a seres no ordinarios, no son propiamente *vivos*, en todo caso, “aparentan” serlo o lo son sólo momentáneamente, lo que revela que las relaciones entre las categorías de ser y vivo no parecen tan claras ni estables.

También podemos examinar si en el pensamiento maya existen continuidades o discontinuidades entre lo que para nosotros son las categorías de animalidad y humanidad. ¿Se atribuyen a los animales características que, desde el pensamiento occidental concebiríamos como exclusivamente humanas, tales como la conciencia, la capacidad de agencia y la intencionalidad? ¿Y qué hay de características que tienen que ver con una esfera social, como las acciones motivadas por valores sociales y la conciencia moral?



La imagen —tomada de un vaso de procedencia desconocida y que data posiblemente del periodo Clásico Tardío— muestra a un conejo escriba, que pinta un código y participa en una escena palaciega, lo cual resulta sugerente con respecto a las nociones de animalidad y humanidad, naturaleza y cultura entre los mayas prehispánicos.

Podemos, por último, interrogarnos sobre los problemas que plantea el nualismo —entendido como capacidad de “transformación”— en cuanto a las clasificaciones vivo-no vivo, humano-no humano. ¿Es posible que, desde el pensamiento de los mayas, los diferentes seres —humanos, animales, fenómenos meteorológicos y celestes— compartan una misma sustancia mientras que lo que los distingue sea su “envoltura”?

Al respecto, considero que debemos examinar qué tan apropiado es hablar en estos casos de transformación, o si podríamos pensar más bien en una especie de “transmigración” o “traslado” del centro de la conciencia, la voluntad y la capacidad de agencia de ciertos “chamanes”, “brujos” o personajes poderosos hacia un cuerpo animal o un fenómeno meteorológico, sin que ello involucre una metamorfosis material. ¿Es posible pensar que lo que llamamos *transformación* sea más bien concebido como una especie de unificación o concentración de los

centros anímicos propios de una persona, involucrando la capacidad de control de una voluntad —la del “brujo” o chamán— sobre otras —las de los “compañeros animales”, meteorológicos o celestes— que son, al mismo tiempo, ajenas y propias, pues constituyen componentes esenciales de la personalidad? Esto tiene que ver con una muy peculiar noción de la persona, concebida como una entidad “abierta”, cuyos límites están más allá de la propia corporeidad pues parte de sus elementos constitutivos pueden encontrarse fuera del cuerpo humano, ya sea en forma permanente —como ocurre con el “alter-ego” o “compañero” animal, meteorológico o celeste— o de manera temporal —como en los casos en que alguna entidad anímica sale del cuerpo, por ejemplo como resultado del sueño, la embriaguez o un susto. ¿Podemos pensar que una “transformación” involucra un intercambio de almas entre humanos, animales y demás elementos? (Severi, 1996: 172) ¿Se trata de un cambio de perspectiva, la percepción del mundo desde la mirada ajena y más aún, la adopción de su voz de manera que no sólo sea un ver cómo sino un hablar como? (*Ibid.*: 274) Se trata, como lo propone Severi para los chamanes kuna, ¿de una posibilidad de acumular perspectivas, algunas de las cuales pueden parecer contradictorias? (Severi, 2002).

Con esto no estoy sugiriendo que en el pensamiento maya no exista lugar para la transformación, pues tal parece que a algunos seres se les atribuye dicha capacidad. Por ejemplo, la tradición oral de la península yucateca hace mención de serpientes a las que en determinado momento les salen alas y son capaces de volar. Los choles de Tila, por su parte, hablan de la “mala mujer”, un malévolo ser que puede aparecerse ante su víctima tras haber adquirido la apariencia de alguna persona conocida por ella, para luego transformarse en mariposa, conejo u otro animal cualquiera y desaparecer frente a sus ojos. El atónito testigo de esta transformación queda aterrado, presa de un estado del que difícilmente se recuperará y casi sin excepción terminará muriendo al poco tiempo.⁹

Considero que las categorías de transformación y nagualismo deben revisarse, pues es posible que sólo estén dando cuenta de ciertos fenómenos y no de la totalidad de las modalidades posibles según el pensamiento maya. Es muy probable que existan variantes respecto a la manera en que son concebidos estos fenómenos, según los discursos de diferentes grupos al interior de una comunidad, como por ejemplo, diferencias entre el discurso de los especialistas (como los *jmeeno'ob*¹⁰ y los “brujos”) y el de la población en general, el discurso de los ancianos y el de los jóvenes, el de los católicos, los tradicionalistas y los evangélicos.

⁹ Comunicación personal (PG-0508).

¹⁰ *Jmeeno'ob* es el plural de *jmeen*, que literalmente se traduciría como “hacedor”. Con este nombre los mayas de la península yucateca designan a un género de especialistas rituales, capaces de realizar curaciones y ceremonias agrícolas.

Humanidad y cosmos en la narrativa oral maya

Lucía en el cielo la Cruz del Sur cuando murió la hija más querida de un indio muy bueno. Soñó entonces que el alma de su hija un día volvería a la tierra convertida en flor. Y así sucedió, pues como al año, al aparecer de nuevo la Cruz del Sur, sobre la tumba de la niña brotó la flor que hoy se llama flor de mayo.

Ermilo Abreu Gómez (1995: 95)

En relación con la serie de preguntas planteadas podemos decir, de manera preliminar, que las fronteras y categorías discretas que articulan nuestra cosmología no son tan claras ni rígidas en el pensamiento maya, en el que los reinos humano, vegetal y animal más bien parecen confundirse e interconectarse. La historia y la iconografía refieren a deidades y otros seres que mezclan elementos humanos, vegetales y animales. La etnografía y la narrativa registran a animales, fenómenos meteorológicos y celestes como alter-ego, coesencia o nagual de las personas. Algunos personajes no ordinarios parecen contar con la capacidad de transformarse, mientras que otros muy poderosos parecen tener la capacidad de trasladar su subjetividad, centro de conciencia y capacidad de agencia a un cuerpo ajeno, que es a su vez asiento de una parte —constitutiva y a la vez externa— de su personalidad. Parece entonces que, donde el pensamiento occidental define mundos opuestos, el pensamiento indígena ubica continuidades.

Los relatos de tradición oral hacen referencia a complejas interrelaciones entre los diversos seres y sus diferentes tiempos y espacios de acción. Relatos mopanes recopilados por Ulrich y Ulrich (1986: 37-38) explican que quienes no se casan tienen que sostener sobre sus hombros el peso del cielo una vez que mueren. Según la tradición chortí recopilada por Fought, cuando es día de muertos los difuntos bajan al mundo de los vivos llevando consigo un rocío que hace posible la segunda cosecha de maíz (Fought, 1972: 291-294). Se reflejan en estos relatos intercambios entre el espacio de los muertos y el de los vivos, así como relaciones entre la visita de los difuntos y ciertos fenómenos meteorológicos asociados con los ciclos productivos de la tierra (tiempo de lluvias-tiempo de secas).

Los relatos remiten también a interconexiones entre el comportamiento humano y la fertilidad de la tierra. Es así que cuando una persona actúa de manera moralmente reprochable, corre el riesgo de perder su cosecha. El comportamiento animal puede estar asociado con elementos meteorológicos y telúricos y puede también provocar desastres, como lo narran los ya citados relatos chortíes recopilados por Fought, que hablan de grandes serpientes cornudas que viven debajo de la tierra y cuando salen a buscar pareja provocan grandes deslaves, especialmente cuando se trata de serpientes de gran tamaño. Dicen que dentro

de sus cuernos llevan mucho dinero y que por eso cuando pueden, los hombres las matan. Y como son muy destructoras, dios no las deja andar por donde quieran, por ello no es tan difícil matarlas (*Ibid.*: 83-85, 96-99). Otro relato cuenta que el río Jocotán surgió cuando una gran serpiente se puso a “jugar” con la tierra como si estuviera tocando la marimba. Todo el lugar se mecía de un lado a otro, como si estuviera sobre una hamaca, haciendo temblar de miedo a los habitantes del lugar. La serpiente hizo que se derrumbaran montañas y surgiera un río en el lugar (*Ibid.*: 110-113).

Con respecto a las cuestiones de animalidad y humanidad, la narrativa oral ofrece interesantes ejemplos que nos obligan a repensar la manera en que desde el pensamiento maya se definen estas categorías. Por ejemplo un relato, también chortí, dice que los mapaches antes eran personas. El relato habla sobre dos hombres que, antes de salir a cazar, pasaban por debajo de las piernas de sus esposas y se transformaban en mapaches. Así, transformados, atrapaban los guajolotes y pollos de sus vecinos (*Ibid.*: 153).¹¹ Este relato parece dar cuenta no sólo sobre las relaciones entre los seres humanos y los animales, sino también entre los propios seres humanos. Si una persona se comporta con sus congéneres como un animal, por ejemplo, robando los animales de su vecino, se convierte de hecho en animal. Esto bien puede hablarnos de una diferenciación entre animales y humanos, pero la distinción parece no ser tan tajante y puede ser reversible, ya que no está basada en una evolución material, sino que se construye a partir de un criterio moral.

Otro relato chortí explica que los coyotes antes eran también personas. Dos niños eran enviados por su padre a cuidar la milpa, pero al llegar allá, se comían el maíz crudo, por lo que se convirtieron en coyotes (*Ibid.*: 156-157). Una vez más, el origen de la diferenciación se encuentra asociado a un comportamiento culturalmente aceptable, pues comer maíz cocido distingue a los humanos de los animales. Otro hombre que no se comportó como debía desafió a los dioses que traen la lluvia. Sin hacer caso a sus compañeros, que en una fuerte tormenta lo apremiaban a protegerse de los intensos rayos que caían del cielo, se enfadó y siguió con su trabajo, hasta que fue alcanzado por uno, que lo dejó duro como roca, con el lomo pelado y marcado para siempre. Este hombre se convirtió en el armadillo, que se dice que no tiene miedo a la lluvia y que, aun si es de noche, camina bajo la tormenta, cavando agujeros en la tierra con su hocico —que antes fuera su azadón— para alimentarse de gusanos, raíces e insectos. Por eso los chortíes dicen que no les gusta comerse a los armadillos, pues ellos saben que antes eran personas (*Ibid.*: 163-166).

Si nos apoyamos en la definición de humanidad propuesta por Tim Ingold, entendida como el “estatus particular del ser humano como persona, un agente

¹¹ Más allá de interpretarse esto como una antropomorfización del cosmos, pienso estas ideas muestran que el pensamiento indígena no establece divisiones rígidas y estables entre lo que desde el pensamiento occidental pertenece al mundo humano, animal, y natural.

dotado de intenciones y propósitos, motivado en sus acciones por valores sociales y una conciencia moral” (Ingold, 1994:8), podemos encontrar la narrativa oral maya plagada de ejemplos en los que los animales comparten comportamientos e instituciones que consideraríamos exclusivos de los humanos. Por ejemplo, los animales hacen fiestas en las que bailan con música de bandas. En un relato chortí el sapo miente diciendo que aprendió a cantar, pero sólo puede hacerlo en el agua, por eso si alguien quiere oírlo cantar, debe encontrar agua y dársela. Su canto puede no ser agradable para los humanos, pero sí lo es para los sapos (*Ibid.*: 149-150).¹² Otro relato, también chortí, habla sobre la primera boda entre los guajolotes. En ella, el novio guajolote se emborracha y se pone a echar pleito con sus invitados, provocando que todos se amontonen a pelear. Por no haber respetado la fiesta, la vida matrimonial y social de los guajolotes quedó desde ese momento condenada a sufrir de muchos gritos y pleitos escandalosos (*Ibid.*: 171-173). Más que clasificar este tipo de relatos como etiológicos, asignándoles el objetivo de explicar el origen de una característica morfológica o un comportamiento animal, podemos concebir la mención de dichas características y comportamientos como elementos con los que la narrativa evidencia su veracidad.

Otro ejemplo, volviendo a los relatos chortíes sobre serpientes, nos dice que éstas, como las personas, cuando llegan a cierta edad, salen a buscar pareja y van a otra montaña. Algunas van muy lejos, al mar incluso, para buscar alguien con quien casarse, llevando consigo bolsas en las que cargan todo su dinero. También dentro de sus cuernos tienen dinero, pero éste no es como el que usa la gente pues aunque parecen monedas, están hechas de copal. Pero para las serpientes este copal es, de hecho, dinero (*Ibid.*: 122-124). Parecen aparecer aquí señales del perspectivismo del que habla Viveiros de Castro. Además, siguiendo la definición de Ingold, estos guajolotes y serpientes parecen llenar todas las condiciones de humanidad: agencia intencionalidad, valores sociales, y conciencia moral.

Los relatos también dan cuenta de una idea mencionada por Viveiros para la Amazonia así como por diversos autores mesoamericanistas, referente a la concepción de un tiempo primigenio, donde las especies no estaban diferenciadas. Numerosos relatos mayas refieren a este tiempo mítico, en el que las diferentes especies compartían una humanidad originaria. Podemos hablar entonces de una noción de antepasados comunes, compartidos por los hombres y por los animales. El *Popol Vuh* ofrece ejemplos de relaciones de origen entre humanos y animales, como en el pasaje en que Hun Batz y Hun Chuen se convierten en monos.

Esto se relaciona con otro punto sobre el que ya hemos hecho referencia y que también aparece con frecuencia en el pensamiento maya: la posibilidad de transformación. La narrativa oral yucateca refiere constantemente a personajes que son capaces de transformarse, como por ejemplo, cazadores que establecen cierto tipo de alianzas con animales como el tigre, las hormigas y las águilas

¹² Si se habla de antropomorfización del cosmos, bien podría hablarse aquí de zoomorfismo pues, como los sapos, algunas personas afirman que sólo pueden cantar sólo en la regadera.

(Máas y Güémez, 1990). Esto puede asociarse con una visión de los animales y humanos como seres que comparten una sustancia originaria, manteniendo la posibilidad de revertir la diferencia.

Conclusiones

Hemos analizado algunas de las dificultades que surgen de la aplicación de los conceptos de naturaleza y cultura, animalidad y humanidad al pensamiento de los pueblos mayas. Tal parece que la visión maya no establece fronteras rígidas y estables entre lo que es natural y lo que es cultural, lo que es animal y lo que es propiamente humano, ofreciendo múltiples posibilidades de comunicación entre los espacios y los seres. La noción de persona es también distinta, presentando características que remiten a una visión abierta y fluida, a una capacidad del *ser* de transitar por la materia y el espacio. El espacio mismo es concebido como una entidad, una alteridad con la que se interactúa y se dialoga, siendo también un hogar de otras alteridades, todas ellas con voluntad, intencionalidad, sensibilidad y capacidad de agencia.

La noción de personalidad a la que hemos hecho referencia nos remite a su vez a una particular idea de la vida. Ambas nociones parecen referir a procesos y relaciones sociales que se transforman, más que a definiciones conceptuales pre-establecidas. Es una noción que parece enfatizar el dinamismo, la mutabilidad y la fluidez; en suma, la inestabilidad, sobre la estabilidad, tan altamente estimada en el pensamiento occidental.

Desde del pensamiento maya, cultura y naturaleza se relacionan de manera distinta, pues esta última es concebida no sólo como proveedora de recursos sino, tal vez antes que nada, como una alteridad, un interlocutor con el que se establecen relaciones sociales importantes a nivel simbólico y práctico. Es asimismo, un hogar de múltiples seres, también alteridades, que pueblan el espacio e interactúan con los seres humanos.

Me gustaría concluir con algunas ideas de Ingold, que parecen aplicarse muy bien al pensamiento maya. El autor propone que algunas culturas consideran a los seres humanos y los no humanos, como “organismos-personas y compañeros participantes en el proceso de vida [...] [que] son ontológicamente equivalentes. De esto se sigue que no es más antropomórfico comparar el animal con el ser humano, que es zoomórfico comparar al humano con el animal” (Ingold, 1994: XXII-XXIV).

Ingold se pregunta qué pasaría si desde el pensamiento occidental nos tomáramos en serio la premisa ontológica de que los animales no-humanos de hecho participan en el mismo mundo que nosotros. Considero que esta idea tiene consecuencias éticas importantes, pues implica dejar de concebirnos como seres superiores y ajenos a la naturaleza. Implica, más aun, abrir las fronteras de la comunidad moral humana, para incluir a los animales, así como también a otros

existentes. Esto no es nada sencillo, pues implica poner en juego algunas de nuestras concepciones más arraigadas. Con respecto a los animales, como lo reconoce Ingold, llevar esta idea de comunidad moral al límite desdibuja, por ejemplo, las fronteras que hemos erigido entre domesticación y esclavitud, cacería y sacrificio, ser carnívoro y ser canibal (Ingold, 1994:3) Implica reconocernos como uno más de los múltiples y heterogéneos sujetos que habitan el cosmos y comparten con nosotros la experiencia relacional del ser.

Bibliografía

Abreu Gómez, Ermilio.

1995 *Leyendas y consejos del antiguo Yucatán*, México: Fondo de Cultura Económica.

Baudez, Claude-Francois *et al.*

2003 "Prólogo" a *Espacios mayas. Usos, representaciones y creencias*. Alain Bretron, Aurore Monod Becquelin y Mario Ruz (coord.). México: UNAM-CEMCA.

Bretron, Alain, Aurore Monod Becquelin y Mario Ruz (coord.).

2003 *Espacios mayas. Usos, representaciones y creencias*. México: UNAM-CEMCA.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coord.).

2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.

Fought, John G.

1972 *Chorti (Mayan) Texts*. Sarah S. Fought (ed.). Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Ingold, Tim (ed.).

1994 *What is an animal?* Nueva York: Routledge.

Latour, Bruno.

1993 *We have never been modern*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.

2004 "Le rappel de la modernité. Approches anthropologiques", *Ethnographiques.org*, 6, noviembre (en línea). <<http://www.ethnographiques.org/2004/Latour.html>>, consulta: 6 de noviembre de 2006.

Máas Coolfí, Hilaria y Miguel Güémez Pineda.

1990 *Cuentos mayas yucatecos. U tsikbalilo'ob mayab (uuchben tsikalo'ob)*. Mérida: UADY.

Okoshi Harada, Tzubasa.

2006 "Kax (monte) y Luum (tierra): la transformación de los espacios mayas en el siglo XVI". En *El mundo maya: miradas japonesas*. México: UNAM.

- Perrin, Michel.
 1995 "Lógica chamánica". En: *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Isabel Lagarriga, Jaques Galinier y Michel Perrin (ed.), pp. 1-15. México: Universidad Iberoamericana-CEMCA-Plaza y Valdés.
- Petrich, Perla y Carlos Ochoa García, (eds.).
 2001 *Ri Qat'i't Ik'. La abuela luna*. Guatemala: Cholsamaj.
- Pitarch Ramón, Pedro.
 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
 1998 "En mitad del cielo: Una oración chamánica tzeltal dirigida a defender un nahual-rayo", *Revista Española de Antropología Americana*, 28 (2) 15-241. Madrid: Servicio Publicaciones UCM.
- Severi, Carlo.
 1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya-Yala.
 2002 "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language" *Social Anthropology*, 10(1), 23-40.
- Tapper, Richard.
 1994 "Animality, humanity, morality, society". En: *What is an animal?*. Tim Ingold (ed.). Nueva York: Routledge.
- Thomas, K.
 1983 *Man and the natural World: changing attitudes in England 1500-1800*. Londres: Allen Lane.
- Ulrich, Matthew y Rosemary de.
 1986 *Historias de lo sagrado, lo serio, lo sensacional, lo sencillo: textos mayas mopanes*. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.
- Viveiros de Castro, Eduardo.
 1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
 1998 "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp.469-487, septiembre.
 2005 "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico". En: Jean Pierre Chau-meil, Roberto Pineda Camacho, Jan François Bouchard (eds.). *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos.
 2004a "Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie". *Ethnographiques.org*, 6-noviembre (en línea). <<http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>> (consulta: 6 de noviembre de 2006).
 2004b "The Forest of Mirrors. A Few Notes on the Ontology of Amazonian Spirits", EVC, Québec, mayo [borrador].