



AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana

ISSN: 1695-9752

informacion@aibr.org

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos
en Red

Organismo Internacional

Hermesse, Julie

Reafirmación de la vitalidad de los rituales a las montañas y a la lluvia después del paso de un
 huracán en el Altiplano Mam de Guatemala.

AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 9, núm. 3, septiembre-diciembre, 2014, pp. 251-
271

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red
Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62333037003>

- ▶ 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



AIBR

Revista de Antropología

Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 9

Número 3

Septiembre - Diciembre 2014

Pp. 251 - 272

Madrid: Antropólogos

Iberoamericanos en Red.

ISSN: 1695-9752

E-ISSN: 1578-9705

Reafirmación de la vitalidad de los rituales a las montañas y a la lluvia después del paso de un huracán en el Altiplano Mam de Guatemala.

Julie Hermesse

Université Catholique de Louvain

Recepción: 25.02.2013

Aceptación: 30.09.2014

DOI: [10.11156/aibr.090303](https://doi.org/10.11156/aibr.090303)

RESUMEN:

Las condiciones meteorológicas de Mesoamérica se caracterizan por la alternancia sucesiva de temporadas secas y temporadas de lluvias. En las primeras, los agricultores deben enfrentarse a una escasez de agua, mientras que en las segundas, deben prepararse al peligro del exceso de lluvias, o incluso a tormentas tropicales y a huracanes. En el Altiplano Mam de Guatemala, región montañosa fundamentalmente agrícola, los cambios en los patrones de lluvias son las principales amenazas para los cultivos. No es pues extraño que, desde tiempos remotos, las poblaciones *mam* pidan a los *ajq'ij* (sacerdote maya) que asuman el papel de intermediarios ante las «figuras invisibles» de la lluvia y de las montañas. Un trabajo etnográfico de larga duración, empezado en Guatemala después del paso del huracán Stan (2005), permitió observar la vivacidad y la continuidad de rituales tradicionales que tienen por objetivo controlar la lluvia y proteger las montañas. Esto, a pesar de la emergencia de un contexto de cambio de los sistemas simbólicos ante las conversiones masivas al evangelismo.

PALABRAS CLAVE:

Guatemala, Huracán Stan, ritualidad, cosmologías.

* Artículo basado en investigación aprobada por el concurso nacional de investigación científica, Fondecyt-Chile N° 1100021 (2010-2013) «Construcción de una Taxonomía de Enfermedades Músculo-Esqueléticas en población Mapuche. Un estudio multimétodo».

**RAIN AND MOUNTAIN RITUAL REVITALIZATION AFTER THE HURRICANE EFFECTS
IN THE GUATEMALAN MAM PLATEAU****ABSTRACT:**

The meteorological conditions of the Mesoamerican region are characterized by successive alternations of dry and rainy seasons. During the former, farmers are confronted with a lack of water, while during the rainy seasons they must be able to confront the dangers posed by excessive rains, or even tropical storms and hurricanes. In the Mam altiplano of Guatemala, the unseasonable rains, as well as their excesses or absences, are the principal threat to crops in this mainly agricultural and mountainous region. Thus it is not strange that since the earliest times *Mam* populations have requested the intercession of the *ajq'ij* (a Mayan priest) to take on an intermediary role in dealing with the “invisible figures” responsible for rain. Ethnographical research work carried out in Guatemala after the passage of hurricane Stan (2005), allowed us to observe both the vivacity and pursuance of these millennial rituals, whose goal is controlling the rain and protecting the mountains. This goes on despite a context of mutation in symbolic systems generated by massive conversions to Evangelism.

KEY WORDS:

Guatemala, Hurricane Stan, Rituality, Cosmologies.

Stan se suma a la danza de los huracanes

En el momento en que la tormenta tropical Franck devastaba Guatemala a finales de agosto de 2010, yo examinaba archivos en el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica de Antigua Guatemala. En los recortes amarillentos, los inclementes eventos atmosféricos se sucedían y se parecían mutuamente, marcando con su sello la historia del país. Las noticias repiten incansablemente, año tras año, un discurso similar al fragmento de un artículo del diario *La Nación* publicado en 1979: «*La excesiva precipitación pluvial, registrada sobre todo en los meses de julio y de agosto, ha ocasionado en todo el país la destrucción de caminos y puentes secundarios y ha afectado negativamente la producción agrícola, especialmente la de granos básicos, en magnitudes imposibles de estimar*» (06/09/1979). Temporada tras temporada, periodistas relatan los daños climáticos: mientras en la costa Pacífica se producen inundaciones, en las tierras del altiplano se producen deslizamientos.

Desde siempre los fenómenos climáticos parecen dar ritmo a la historia de la Guatemala. Olivia, Greta, Franck, Dean, Felix, Agatha, Mitch, Stan... La danza eterna de los nombres de las tormentas tropicales y la recurrencia de los desastres causados en el suelo guatemalteco demuestran el carácter dual de estos eventos: siendo triviales, también son elementos de fractura del orden social (Hermesse, 2013). A imagen y semejanza de Sísifo, las temporadas de lluvias violentas, pero también las sequías, someten el país a una periódica reconstrucción. Afectan los recursos económicos básicos y revelan la fragilidad de la economía agrícola frente a las variaciones climáticas. Ya se abandonó el cálculo de los desastres agrícolas estacionales¹...

Presidente de Guatemala en 2010, Álvaro Colom declaró en la sede de la Coordinación Nacional para la Reducción de Desastres el 1 de junio de 2010: «*el país vive una gran tragedia, como consecuencia de dos ataques de la naturaleza: el primero, la erupción del volcán de Pacaya el 28 de mayo y el segundo, la llegada de la tormenta tropical Agatha el 29 de mayo*».

Sin embargo, cabe preguntarse si la «naturaleza» es la única responsable. Los desastres que llamamos «naturales» no lo son: proceden de una interacción entre una (des)organización de la sociedad y un choque medioambiental repentino. Una amenaza natural provoca consecuencias cuya magnitud es proporcional a la vulnerabilidad social (García-Acosta,

1. El año 2009, como el año 2010 (De Schutter, 2010) y el año 2014, estuvo marcado por una crisis alimentaria en todo el país generando situaciones extremas de hambre en muchas regiones de Guatemala.

2005). Indudablemente, el predecesor del presidente Colom, Óscar Berger, lo había entendido bien. De hecho, después del paso de Stan, dijo con cinismo: «*No es tan grave. Los pobres están acostumbrados a vivir así*» (Prensa Libre, 01/11/2005). Los daños causados por el paso de un evento meteorológico desvelan y exacerbán la pobreza, las desigualdades de la sociedad guatemalteca y las fallas de un sistema político inestable.

Una amenaza natural, como una tormenta tropical, revela las relaciones que se tejen entre los seres humanos, así como aquellas que se construyen con su entorno natural. Más allá de las consideraciones nacionales y estructurales, la mirada del antropólogo es atraída por el análisis de estas relaciones *in situ*. Presente en el Altiplano de Guatemala seis meses después del paso de la tormenta tropical Stan² (octubre de 2005), mi proyecto de investigación desarrollado primero en el campo de estudio de las religiosidades, tomó por lo tanto un giro inesperado. «*Stan se invitó a San Martín Sacatepéquez*», comentó un informante de la localidad del Departamento de Quetzaltenango. Desde entonces, este se convirtió en el lugar de mi estudio etnográfico, realizado entre marzo de 2006 y agosto de 2010³. Sus lluvias y sus vientos desalojaron el municipio solo «*después de que Stan gozó de su estancia en San Martín*», expresa otro residente. Flujos de lodo y de aguas han llevado todo a su paso, dejando atrás a los habitantes de San Martín con sus preguntas sobre el porqué y el cómo del desastre. «*El Stan*» habla por sí mismo. Su enunciación está acompañada, por metonimia, de toda la carga negativa del evento. Simboliza la tragedia que azotó la localidad por la destrucción⁴, aquella a partir de la cual hubo un antes y un después. Frente a las inclemencias, hasta las montañas, pilares y símbolos que protegen a San Martín, no se han mantenido en su lugar, observan con consternación los *tinecos* (habitantes de San Martín). Las consecuencias de Stan son indicativas de la transformación de la relación entre las personas y su en-

2. Cuando Stan afectó a México, se podía clasificar como huracán de categoría 1 sobre la escala de Saffir-Simpson. No obstante, su intensidad al llegar al suelo guatemalteco justifica calificarlo como «tormenta tropical» y no como huracán (Pash y Roberts, 2006).

3. El trabajo empírico en el cual se basa este artículo tuvo lugar en un período de más de veinte meses entre marzo de 2006 y agosto de 2010. Se han implementado dos enfoques metodológicos: la observación participante de las prácticas con el ambiente y aquellas del ámbito religioso, así como el inventario, a través de entrevistas etnográficas, de las representaciones acerca del huracán Stan, de su desastre y de los riesgos de otras amenazas naturales.

4. Las autoridades municipales de San Martín consideran que 21.500 de los 29.000 habitantes del municipio fueron afectados directa o indirectamente por Stan. Según el *Centre for Research on the Epidemiology of Disasters* (CRED) de la Universidad Católica de Lovaina, 455.314 guatemaltecos fueron afectados por la depresión tropical (<http://www.em-dat.net/disasters/Visualisation/profiles/countryprofile.php>).

torno en términos de las prácticas, pero también al nivel espiritual según añaden los informantes locales.

En el campo de estudio de las relaciones entre los humanos y el clima, Esther Katz y Annamaria Lammel (2008) distinguen tres escuelas: la determinista, la coevolucionista y la idealista. Según las teorías deterministas, cada cultura está determinada por su entorno y, en consecuencia, la diversificación de las culturas corresponde a un proceso de adaptación material. En esta perspectiva, las culturas humanas están consideradas como respuestas adaptativas a las oportunidades ambientales. La segunda escuela demuestra que un elemento como el clima se encuentra en un sistema complejo de relaciones con los seres humanos. Por último, las corrientes idealistas o de ecología simbólica sostienen la idea de que las culturas humanas no se adaptan directamente al medio ambiente sin el intermedio de la semántica y del simbolismo.

La reflexión propuesta en este artículo trata de ubicarse equilibradamente entre la corriente de la construcción social y aquella de la construcción simbólica del medio ambiente.

En una primera parte de este artículo, están abordados los rituales dirigidos a las montañas y a la lluvia, ambos practicados aún por las contemporáneas poblaciones *mam*. La segunda parte aborda el tema de la duda emitida localmente sobre la eficacia de estos rituales y cuestiona el concepto de vulnerabilidad ideológica. Después del paso del Stan, y a pesar de la revitalización de las creencias sobre entidades naturales animadas por múltiples interioridades, las relaciones con los entornos se vieron poco a poco transformadas. El artículo concluye con una reflexión antropológica sobre el reconocimiento de las modalidades de convivir con la naturaleza.

De la necesidad de las costumbres

Cuando Stan llegó a San Martín, los suelos franco-arenosos, saturados por el uso excesivo de insumos químicos, afectados por la construcción de viviendas en terrenos no adecuados y fragilizados por la tala de árboles, sufrieron deslizamientos e inundaciones. Desde esta perspectiva, el desequilibrio entre la comunidad de los humanos y de su ambiente (en particular, las montañas que rodean el centro del municipio) revela un modo de funcionamiento del espacio territorial, que está poniendo en peligro el municipio de San Martín. Con Stan, las laderas de las montañas se han convertido en un peligro para los habitantes de San Martín: «Antes sí, a veces llovía tanto como el Stan. Pero si fue duro con el Stan es porque los terrenos están sin árboles. Es por eso que es muy peligroso

y que es fácil que las cumbres se suelten de los cerros» (Mateo).

Si los habitantes de San Martín son responsables de la degradación ecológica que crea las condiciones propicias para un desastre, es imperativo cuestionar su margen de acción en la elección de las prácticas agrícolas y su parte de responsabilidad en el cambio climático, *así como en la posible intensificación de los riesgos climáticos*⁵ (Hermesse, 2011). Factores socio-económicos y ecológico-políticos han obligado a las poblaciones del Altiplano guatemalteco a tener prácticas agrícolas insostenibles que debilitan la economía campesina frente a las variaciones del clima. Pero, para los tinecos, los deslizamientos causados por Stan recuerdan también la necesidad de no faltar al respeto a *las interioridades* de las montañas y de la lluvia.

El discurso de los indígenas *mam*, que explica los daños catastróficos causados por la tormenta Stan, se alimenta extensamente de un sistema simbólico heredado de los antiguos mayas. Las explicaciones etiológicas del desastre hacen referencia a representaciones del ambiente animado por interioridades múltiples: el hombre se considera como un simple elemento del cosmos constituido por *fisicalidades* y por interioridades distintas y múltiples, al igual que las demás entidades no humanas. Stan ilustra un desequilibrio social entre entidades humanas y no humanas que pueblan el municipio (Hermesse, 2012). En el marco conceptual propuesto por Philippe Descola, esas representaciones corresponden a una ontología analógica (2012).

La eficacia simbólica de los ritos y de las ceremonias realizadas por los *ajq'ij'*⁶ permite a los humanos mantener relaciones con las entidades no humanas. El mantenimiento pacífico de estas relaciones se basa en el

5. El cambio climático subraya una injusticia fundamental: las poblaciones más vulnerables a los choques climáticos son las poblaciones que tienen un índice escaso de emisiones de dióxido de carbono. Las cifras ilustran con claridad esta injusticia: en 2004, la proporción de emisión de dióxido de carbono de Guatemala era inferior al 0,0 % respecto de América Latina y el Caribe que fue de 4,9 %. La OCDE, por su parte, emitió el 46 % del total mundial (PNUD, 2008). Los climatólogos rechazan de manera casi unánime la hipótesis de un aumento del número de huracanes con el cambio climático. Sin embargo, se preguntan sobre la relación entre la elevación de la temperatura en los últimos 30 años y la agravación de la fuerza y capacidad destructiva de los huracanes.

6. El *ajq'ij* o *ajkab'* asume un papel de interés colectivo. Se considera que tiene un don de adivinación y la facultad de entrar en contacto directo con las deidades, las figuras de espíritu y los antepasados. Opera ceremonias a su respecto para agradecerles, para pedir perdón o bendiciones. *Ij* significa el día, en *mam*. *Ajlal* o *ojlala* es la acción de contar. El *ajq'ij'* es por definición aquel que cuenta los días, que vigila el calendario. Acerca de *kab'*, significa dulce. Durante las ceremonias, los *ajkab'* ofrecen al fuego ceremonial todo tipo de ingredientes, incluyendo muchos alimentos dulces. Literalmente, el *ajkab'* es aquel que hace ofrendas dulces. Regularmente son también los términos de sacerdote maya, o de *chamán*, en *mam*, que se utilizan para nombrar los *ajq'ij* o *ajkab'*.

principio del don, y en particular de la ofrenda, con la esperanza de protección. La ofrenda se realiza durante prácticas cotidianas y ritos que los profanos pueden cumplir –a menudo las personas mayores de las comunidades– y durante ceremonias que solo los *ajq'ij* son capaces de ejecutar. La lógica subyacente es la siguiente: «*puedo tomar si doy*».

Los tinecos formulan la hipótesis de que las montañas de San Martín no lograron detener las tierras en sus laderas porque sus interioridades habrían sido olvidadas y descuidadas. Marleny, una joven evangélica pentecostal, comenta el olvido de las ceremonias mayas consuetudinarias, cuyo propósito es apoyar a las montañas.

Se cuenta que antes hacían ceremonias en los cuatro cerros que están aquí. Cuando pasó Stan, se dice que se han ido para hacer una ceremonia para que no pase nada en San Martín. Se dice que hace mucho tiempo que se ha olvidado de los cerros. Y según lo que se me cuenta, los cerros de este lado han querido irse porque se les había olvidado, y es lo mismo que se cuenta por este otro lado. La gente dice que es por esta razón que ha pasado: porque los sacerdotes mayas los han olvidado (Marleny).

Las interioridades de los cerros, carentes de alimentación y de protección por parte de los humanos, se durmieron y/o querían irse. Escuchando a los tinecos, las montañas siempre se han dirigido al hombre. Consideran a los *ajq'ij* como en parte responsables del desastre porque se habrían olvidado de trabajar a diario con las interioridades de las montañas. Esperanza, una *ajq' ij* procedente de otro lugar explica: «*los daños fueron importantes en los lugares donde se descuida espiritualmente de las montañas. Las montañas son, para nosotros, sagradas*».

A pesar de las claras diferencias en los rituales observados, el acto ritual realizado por los sacerdotes mayas presenta una estructura constante compuesta de oraciones y ofrendas. Las ofrendas lanzadas al fuego son cirios delgados de varios colores, incienso, flores, copal⁷, azúcar y eventualmente licor, el corazón de un gallo, granos de sésamo, miel, chocolate o dulces. Todos estos ingredientes se distribuyen hacia los diferentes puntos cardinales, mientras el sacerdote se encuentra en medio de un círculo ceremonial demarcado previamente con azúcar. Una vez que se disponen cuidadosamente sobre el suelo, por lo general el lugar es decorado con ra-

7. La ofrenda de copal, *pom* en lengua *mam*, requiere un análisis particular. El copal designa a la vez diversas variedades de árboles que producen resinas. Del copal, «árbol cultural por excelencia» como lo define Jesús García-Ruiz (1981), se extrae la savia con la cual se elabora el copal blanco, mientras que el copal negro se prepara con la corteza. Después de preparado por los copaleros, el copal blanco se vende en rodajas largas de dos a tres centímetros, dispuestas en un fino sobre vegetal. Al copal negro se le da la forma de bolas de cinco centímetros de diámetro.

mos de flores que se cuelgan en los árboles, las rocas o al lado de la cruz. Casi siempre de rodillas, el *ajq'ij* y la asamblea que lo acompaña dirigen su mirada hacia los diferentes puntos cardinales, como señal indicativa del permiso solicitado para realizar la ceremonia. Por respeto al ritual y a las entidades sagradas que se invocan, el *ajq'ij* se cubre el rostro con una pañoleta. De este modo evoca a los espíritus invisibles de los volcanes, de las montañas, de los grandes lugares ceremoniales, del agua, del viento, del aire, de los ancestros... Al ser evocados, estos se presentan, y al hacerlo se les agradece. Es entonces cuando se da inicio a la segunda parte de la ceremonia que corresponde a la invocación de los 20 *nahuales* a cada uno de los cuales se le hacen diferentes peticiones. Los sacerdotes mayas escogen escrupulosamente el material que lanzarán al fuego, con el fin de que las peticiones sean escuchadas. De hecho, dependiendo de los objetivos de cada ceremonia se escogen los materiales, aunque por lo general las velas de colores y el copal son la base para el fuego ceremonial. Además de que estos elementos naturales sean eficaces para encender rápidamente el fuego, ellos perfuman deliciosamente el aire, lo cual complace los principios divinos y sagrados, según explican los sacerdotes mayas. Efraín, *ajq'ij* tineco, define el copal como «*una flor que se ofrece a los dioses*»⁸. Así como con las flores, el empleo del copal se sitúa en un contexto amplio de utilización de sustancias odoríferas: «*Transformado en olor y transportado en forma de humo, el copal, debido a las profundas detonaciones que provoca, penetra el aire de formas concretas, significativas e identificables por el olor*» (García-Ruiz, 1981: 124). Esta dimensión simbólica del olor reenvía a las representaciones simbólicas del fuego y del aire, de acuerdo con el estudio de la significación del copal y sus usos cotidianos. En el contexto mesoamericano, una de las ideas matriciales del sistema de representación es que el hombre debe alimentar sus divinidades. Alain Breton, investigador del mundo maya, se refiere a una especie de «contrato» renovado constantemente entre la autoridad y los hombres: «*Toda falta a estos preceptos, negligencia o errores por parte de los hombres, a través de sus estados de ánimo o sus caprichos de poder, constituye una amenaza de cisma, de un retorno al mundo de las tinieblas*» (Breton, 1991: 157-158).

La ofrenda es considerada como un regalo, un don ofrecido para gratificar a la entidad superior y provocar su benevolencia. En respuesta a la ofrenda, los tinecos esperan recibir protección de las entidades divinas y no humanas, como la lluvia, la montaña, el maíz, entre otras. Las montañas son, por ejemplo, consideradas como seres vivientes provistos

8. El término *mam q' al b'ech* que significa «aquel que ofrece flores» y por extensión, que ofrece copal, es utilizado localmente además como sinónimo de *ajkab'*.

de mundos internos y capaces de reaccionar frente a los abusos de los hombres. Después del paso del huracán Stan, los *ajq'ij* buscaron restablecer el diálogo con las montañas con el fin de reforzar sus principios vitales y asegurar su protección. En este sentido, los sacerdotes mayas tienen el poder de interceder por sus comunidades para que estas reciban la protección de las entidades naturales que los rodean; por lo tanto, tienen la capacidad de protegerlas. A la instancia trascendente, a veces considerada como única, otras veces como dual y otras como múltiple, debe agradecersele constantemente y debe ser cubierta de dones, guardando la esperanza de que ella responda en contrapartida a las necesidades de los seres humanos (una buena temporada de lluvias para obtener buenas cosechas, un retorno sin problemas después de un viaje a los Estados Unidos, la compara de algún bien, etc.).

Algunos tinecos consideran que las ceremonias mayas realizadas colectivamente en el pasado han permitido evitar desastres similares a aquellos provocados por Stan. Para Juan, no solamente los *ajq'ij* eran más poderosos antiguamente sino que, además, ellos se reunían para «trabajar juntos»:

Antes, había más tradiciones, más costumbres. Cuando era un niño, cada *ajq'ij* iba a visitar los altares en los cerros. Cuando había cosas serias se reunían para trabajar juntos. Ahora cada uno trabaja de su lado. Tenían una sabiduría, conocimientos inspirados de Dios (...). Sabían cuando algo iba a ocurrir pero nunca pasaba de manera muy fuerte. Porque antes se respetaba todo... (Juan).

Juan evoca con nostalgia una época ilustre donde prosperaba el trabajo de los sacerdotes mayas y donde los habitantes parecían respetar de antemano las entidades vivientes no humanas. Sin embargo, en San Martín, al momento del paso de Stan, los *ajq'ij* no permanecieron con los brazos cruzados. Se organizaron ceremonias en las cimas de las montañas que rodean el centro del municipio. El tineco Miguel me explicaba haber acompañado a los *ajq'ij* a los cuatro altares mayas situados sobre las montañas en los cuatro puntos cardinales de San Martín. Este trabajo fue realizado mientras pasaba el Stan y tiempo después, «*con el fin de pedir a Dios que no destruyera más las montañas, ni los volcanes*». Otros habitantes contaban con emoción y reconocimiento cómo este trabajo comunitario evitó que San Martín hubiera quedado sepultado por las aguas y las avalanchas de tierra que bajaban desde lo alto de las montañas.

Montañas y *ajq'ij* tienen la tarea de protegerse recíprocamente. El poblado de San Martín está construido sobre un valle profundo a los pies de las viejas montañas. Estas elevaciones ofrecen protección a la

población y al mismo tiempo son consideradas sagradas. Cada cima que rodea a San Martín representa potencialmente un lugar de ceremonias. A través de sus rituales, los *ajq'ij* agradecen a las montañas el que velen por la población y al mismo tiempo, las ayudan a intensificar su poder protector. En este sentido los *ajq'ij* tienen el rol de proteger a sus protegidas, es decir a las montañas. Mientras que las montañas no han dejado de velar por ellos, los tinecos consideran estar en deuda con ellas porque han olvidado cuidarlas espiritualmente y «*pedirles perdón para que no se cansen y no provoquen deslizamientos*» (Francisco).

Aún se considera que los *ajq'ij* son capaces de detener las lluvias torrenciales y peligrosas para la comunidad, pero también capaces de estimularlas⁹. El día de la *Pedida de la lluvia*, que corresponde a la fiesta católica de la Ascensión celebrada generalmente al inicio de mayo, individualmente o en grupo, los *ajq'ij* realizan ceremonias en la laguna Chikabal (lugar sagrado) con el fin de asegurar la llegada de las lluvias.

Así como los tinecos se preocupan por el agua lluvia que nutre sus semillas, las fuentes de agua de las que se surten cotidianamente son igualmente objeto de rituales consuetudinarios. El acceso al agua canalizada, proveniente de los cerros, no se remonta sino a algunas décadas atrás. Este bien preciado, disponible a domicilio, no pasa desapercibido. Al escuchar los cohetes de pólvora, Liliana, encargada *ladina* de una librería, comentaba respecto a la inauguración de una canalización de agua en el valle: «*ninguna celebración por el agua puede faltar, al contrario esto sería muy peligroso*». Sin embargo, el joven Humberto explica el desbordamiento de los ríos al momento de la tormenta Stan por un abandono de los ritos consuetudinarios para el cuidado de las fuentes de agua:

Mis antepasados iban a la fuente del río que pasa por el campo de fútbol. Llevaban velas que encienden cerca de la fuente. Hacían entonces oraciones para que el agua permanezca tranquila y que fluya en suficiencia: ni demasiado ni muy poco. Pero ahora, ya no se hace. Es por eso que, cuando Stan pasó, el agua se desbordó. El río no permaneció en su lugar. Se enojó porque había sido olvidada (Humberto).

9. La necesidad de controlar el tiempo no es propio de las sociedades mesoamericanas. Numerosos antropólogos africanistas, como Todd Sanders en Tanzania, Evans-Pritchard con los *Moro* o Jean Rouch con los *Songhay*, han profundizado en el análisis de los rituales para llamar a la lluvia. Las culturas occidentales han buscado y aún buscan prever el tiempo, pero intentan controlarlo. Steve Rayner (2003) habla por ejemplo de intentos técnicos con el fin de influenciar los fenómenos climáticos como la producción de nubes en las zonas áridas, o bien como el debilitamiento de huracanes. Dichos experimentos han sido abortados.

La tineca Lola cuenta que, antes del crecimiento de las iglesias evangélicas en el mercado religioso de San Martín¹⁰, los *ajq'ij* se reunían en cada cerro cuando empezaba la estación de lluvia. Su trabajo consistía en «*velar por que no pase nada*». Pero, continua Lola, «*como la mayoría de los habitantes es evangélica ahora, se olvida de este trabajo. Los ajq'ij nos dijeron que antes que regrese la lluvia, deberíamos ir a cada cerro para pedir perdón por haberlos olvidado*».

En efecto, las nuevas conversiones evangélicas expresan la voluntad de romper los vínculos con las antiguas representaciones de origen maya. Los tinecos que se han convertido a una de las iglesias evangélicas presentes en San Martín, oficialmente prefieren confiar en la protección de su Dios «todo poderoso». No obstante, ¿se oponen los evangélicos radicalmente a los rituales realizados en las cimas de las montañas con el objetivo de proteger el municipio y las montañas mismas?

A pesar de los nuevos recursos religiosos, los tinecos no renuncian a la válvula de escape que ofrecen las ofrendas rituales dedicadas a las entidades no humanas.

El desarrollo de ritos religiosos mayas o evangélicos son totalmente distintos. No obstante, extrañamente ciertos lugares de culto se asemejan. Las cimas montañosas del municipio son visitadas frecuentemente por los *ajq'ij*, pero también lo son por los miembros de ciertas iglesias evangélicas. Estas comunidades religiosas celebran sus cultos semanales en sus iglesias; sin embargo, para ciertos eventos, numerosas iglesias evangélicas organizan sesiones de jóvenes en las cimas de las montañas o de los volcanes. En San Martín, cada dos semanas, la iglesia Bethania por ejemplo realiza un culto nocturno en la cima de Twi Slaj, en un terreno cedido por uno de sus fieles. Desde allí, los altoparlantes difunden generosamente para todo el valle los cantos y las oraciones.

En Chikabal no es raro que se encuentren los *ajq'ij* que van a la laguna a realizar en solitario sus ofrendas y algún grupo de oración evangélico, acompañado de su pastor y otros fieles, estos reunidos allí para celebrar su propia ceremonia. Aquellos que van a Guatemala para realizar caminatas no se sorprenden cuando, al llegar a la cima de un volcán, escuchan cantos, gritos o llantos de los fieles que van allí a realizar un culto. Atentos, ellos distinguirán quizás las cenizas discretas de los fuegos ceremoniales.

10. En treinta años, el protestantismo en su corriente esencialmente Evangélica Pentecostal se ha establecido en San Martín. Su crecimiento es tal que hoy se han convertido alrededor del 60% de los habitantes. Este porcentaje es bastante más elevado que el promedio nacional más citado de 35% de evangélicos.

Tanto los tradicionalistas como ciertos evangélicos parecen compartir la misma preocupación: detener la lluvia que puede provocar deslizamientos de tierra desde las montañas. Al momento de pasar el Stan varios *ajq'ij* de San Martín se reunieron para realizar ceremonias en las montañas ubicadas en dirección de los cuatro puntos cardinales, pero como recuerda Miguel, «*los evangélicos también subieron a las montañas para ir a celebrar sus cultos*». Al día siguiente del paso del huracán Stan, los evangélicos realizaron en las montañas rituales específicos. Adicionalmente, algunos de ellos parecieran recurrir a la eficacia de los rituales tradicionales, cuando los practican frente a la inevitabilidad de la catástrofe. Según ella, si los tradicionalistas no hubieran intervenido, San Martín habría vivido un destino funesto.

La tormenta Stan duró casi una semana. Y hacia el final de esa semana, mi abuelo dijo que los sacerdotes mayas se organizaron. Dijo que las montañas los habían despertado. Por ello, ahora decimos que afortunadamente ellos fueron. Se reunieron y se fueron por este lado, luego se movieron y fueron a hacer otra de estas actividades, otra ceremonia. Subieron a todas las montañas. Y entonces fue cuando se calmó. Poco a poco se calmó. Según decían ellos, si ellos no hubieran actuado así, San Martín habría quedado sepultado, hecho nada, quizá convertido en un río (Marleny).

Preocupado por la fragilidad de las montañas de San Martín, un joven tineco plantea una solución: las numerosas comunidades evangélicas deberían relevar a los *ajq'ij* y continuar ofreciendo el alimento espiritual a las montañas. Con tal de reforzar las montañas, otros tinecos, defensores de las «costumbres» consideran que más bien habría que retomar las prácticas tradicionales y sus fundamentos espirituales.

Duda sobre la eficacia ritual

Muchos tinecos convertidos al evangelismo, migrantes y tinecos que aspiran a la escolarización mantienen creencias en las figuras de espíritus que componen las entidades no humanas. Sin embargo, ellos dudan de la necesidad de estar en relación con esas figuras invisibles. Al mismo tiempo, la ruptura con el sistema de pensamiento tradicional produce incertidumbre porque el abandono de las figuras de lo invisible no deja de ser peligroso. Tal situación es como un juego sutil en el que se trata de emanciparse de las tradicionales creencias comunitarias sin abandonarlas totalmente. De este modo, siempre es posible recurrir a dichas creencias, sobre todo cuando se trata de hacer frente a un entorno natural inseguro.

Lo propio de la modernidad globalizada es ofrecer múltiples lecturas y respuestas a las amenazas. La migración, la escolarización y las conversiones al evangelismo pueden ser consideradas como estrategias movilizadas por los actores para situarse en el mundo moderno. Por tanto, la presencia de nuevas representaciones, aportadas por los procesos sociales recientes, infunde un aire de inquietud. Cuando la explicación de los peligros deja de ser unánime, las dudas y contradicciones atizan la angustia frente a los riesgos. La coexistencia de sistemas de representación provoca un sentimiento de inseguridad frente a las acciones que se podrían emprender para atenuar los riesgos de posibles catástrofes. Frente a la amenaza de una tormenta tropical, los tinecos dudan acerca de las conductas adecuadas por adoptar: ¿Hay que refugiarse en la oración y decodificar los signos del Apocalipsis? ¿Se deben realizar ceremonias para apoyar a las montañas y/o involucrarse en las campañas de reforestación? ¿Es necesario dibujar mapas de análisis de los riesgos y realizar ejercicios de evacuación?

Si los tinecos expresan el sentimiento de no haber tomado precaución de los riesgos a amenazas naturales, esto no significa que ellos no cuenten con los recursos para actuar. Más bien se trata de que no saben por cuáles de esos recursos optar. Visto que autores como Wilches-Chaux (1993) y Lavell (1993) hablan de «vulnerabilidad ideológica» al calificar las representaciones que conducirían inevitablemente a responder a los desastres mediante el fatalismo, la espera pasiva y la resignación, me parece interesante reutilizar este concepto para calificar las situaciones donde hay una gran profusión de sentidos y una dificultad para optar por respuestas coherentes.

Las conclusiones de un estudio histórico realizado por María Campos-Goenaga (2008) sobre el impacto de los huracanes en la sociedad maya yucateca del período colonial temprano (siglo XVI), curiosamente resultan semejantes a las que se pueden hacer para las poblaciones contemporáneas de los Altos de Guatemala después del paso de Stan. Lo anterior, específicamente respecto a la situación de incertidumbre en cuanto a las medidas de prevención por adoptar. La frecuencia de los huracanes en la región de Yucatán y sus efectos devastadores condujeron a la sociedad maya, antes de iniciarse el proceso de colonización, a adoptar «*ciertas medidas que nosotros en la actualidad podemos ubicar como preventivas*», afirma Campos-Goenaga (2008: 168). Estos sistemas de prevención de amenazas hidroclimáticas estaban basadas en su sistema religioso. Mediante ofrendas rituales y sacrificios, los mayas prehispánicos buscaban establecer una interacción con los dioses de su panteón. Apoyándose en archivos históricos, Campos-Goenaga demuestra que,

debido a la imposición del catolicismo, las poblaciones mayas yucatecas perdieron su capacidad de generar respuestas ideológicas frente a los huracanes y frente a las tormentas tropicales. De hecho, las prácticas religiosas prehispánicas fueron erradicadas por los colonizadores, al ser consideradas como paganas. Según esta historiadora, los rituales prehispánicos no pueden ser calificados de fatalistas: «*aunque existía la creencia de que los acontecimientos los causaban fuerzas sobrenaturales o supranaturales, también se contaba con el convencimiento de poder influir sobre ellas*» (Campos-Goenaga, 2008: 176). Estos rituales simbolizan una forma de influir sobre el mundo y sus fenómenos. La crisis ideológica suscitada por la introducción del cristianismo, introdujo una forma de «vulnerabilidad ideológica» en los mayas prehispánicos, subraya Campos-Goenaga. La vulnerabilidad se originaba en el hecho de aceptar o no el Dios católico, en la duda respecto a su eficacia y en los dogmas impuestos por los religiosos. Estas inquietudes entraban en conflicto con las ideas tradicionales, los ritos y los cultos practicados por sus ancestros a los antiguos dioses. Además, explica Campos-Goenaga, otros elementos de vulnerabilidad ideológica, asociados a la duda ya mencionada arriba, eran el miedo que suscitaba el hecho de incumplir con el contrato tradicional establecido con los dioses, así como la angustia de encolerizarlos y por tanto provocar una catástrofe. El retorno a las tradiciones de sus ancestros permitió a los mayas yucatecos movilizar un mecanismo de prevención coherente con la cosmovisión maya, sintiéndose así menos «vulnerables», concluye la autora.

En el altiplano *mam* se conjugan actualmente el debilitamiento de la visión tradicional respecto al ambiente natural (y en particular respecto a las montañas y la lluvia), con la falta de modernización de los aparatos institucionales de gestión de riesgos, la falta de acciones que impongan la racionalidad científica y la ausencia de un proyecto social que presione la toma de decisiones en el tema del medio ambiente. Los saberes ancestrales ceden el paso a las respuestas utilitaristas de protección de la naturaleza, pero estas últimas resultan en vano frente al débil acceso a la tecnología o la poca influencia sobre alternativas concretas. De acuerdo con los tinecos, Stan sería entonces el signo de un olvido en el cuidado espiritual que debería mantenerse con las entidades vivientes no humanas, pero también la consecuencia de un acceso limitado a los saberes técnicos relativos al manejo de riesgos. La coexistencia de ambas formas de relacionarse con los riesgos evidencia las contradicciones y la dificultad vivida, al estar entre diversas opciones de prevención de los mismos. Sin embargo, a pesar de las contradicciones, ¿es legítimo aplicar el concepto de «vulnerabilidad ideológica» al sistema de repre-

sentación y gestión de riesgos de los habitantes del altiplano *mam*? En una perspectiva positiva, esta coexistencia de sistemas de representación, a veces contradictoria, es igualmente generadora de sistemas de sentidos originales. Las dudas sucesivas (vividamente sincrónicas) generan la cohabitación de sistemas de sentido en busca de adaptación a las complejas realidades contemporáneas. Por ejemplo, en San Martín emerge una perspectiva intergeneracional de trasmisión de conocimientos sobre los riesgos a amenazas naturales, así como una apertura a los discursos generados fuera de la comunidad.

Si los cambios socioculturales actuales permiten comprender las dudas respecto a las creencias y los rituales tradicionales, una exploración histórica sobre las poblaciones prehispánicas mesoamericanas permite, por analogía, comprender los vínculos entre las creencias y las prácticas milenarias y aquellas que están todavía en vigor entre los tinecos.

El etnoarqueólogo Stanislaw Iwaniszewski revela en sus investigaciones que en la época prehispánica las montañas se beneficiaban de cultos particulares, ya que las poblaciones estimaban que en ellas residían deidades pluviales (Iwaniszewski, 2007). Johanna Broda (1991), otra especialista en arqueología de montañas y volcanes en México, relaciona las formulaciones míticas basadas en una observación de la naturaleza y su finalidad práctica en la agricultura y la sociedad. Según la autora, la observación de la naturaleza afecta a la elaboración de la cosmovisión, al mezclarse con elementos míticos. Broda insiste así en la interrelación constante entre el ambiente y los fundamentos de la cosmovisión. Esta interrelación legitimaba la religión prehispánica porque ella situaba la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba a los fenómenos naturales de los cuales dependía la sociedad. El culto prehispánico estaba entonces en estrecha relación con la observación de la naturaleza y en particular con los elementos geográficos y climáticos. Uno de sus objetivos principales era controlar los ciclos y las manifestaciones de los fenómenos naturales.

En una perspectiva comparativa, Broda (1991) inscribe estos materiales etnohistóricos y arqueológicos sobre los *mexicas* en el contexto más amplio de Mesoamérica. Sus investigaciones le permiten plantear que las cosmovisiones actuales de las poblaciones mesoamericanas tienen raíces comunes, probablemente después del nacimiento de la civilización maya. Es decir, entre el fin del Preclásico y el Clásico, que corresponde a los primeros siglos de la era cristiana. Esta hipótesis permite comprender cómo concepciones particulares se encuentran indistintamente en la cosmovisión del altiplano del Valle central de México y en la región maya de los Altos. A pesar de las profundas transformaciones sociales, existe hoy en día una continuidad de la cosmovisión indígena prehispánica, ya

que la cosmovisión siempre está en correspondencia con las condiciones materiales de existencia de las comunidades de agricultores indígenas.

Así como la mayoría de las comunidades indígenas de Mesoamérica (con excepción de las poblaciones de la Planicie Yucateca), San Martín está situado en un paisaje montañoso, como parte de la cadena montañosa de la Sierra Madre. Actualmente los habitantes de San Martín son mayoritariamente agricultores. Es por esto que sus cultos están dirigidos tanto a los montículos que los rodean, los protegen o los amenazan, como al agua de la cual dependen sus cultivos. Como lo notan Hostnig, Hostnig y Vásquez, «*el fenómeno meteorológico más importante para los campesinos mam es la lluvia o su falta, la sequía. La lluvia a destiempo y su ausencia resulta ser la principal amenaza para las siembras que se realizan año con año. No es de extrañar, entonces, que desde tiempos remotos los mam recurran a los ajkab' para solicitar su intermediación ante las divinidades responsables de la lluvia*» (Hostnig et al., 1998: 9). El vínculo sagrado con la lluvia, identificado tanto en los rituales como en la mitología, también fue observado más extensamente en el cuna cultural maya¹¹ (Richards, 2002; López-García, 2010). Michel Boccara, etnólogo que trabajó con los mayas de Yucatán, constata que «*los católicos y protestantes, aquellos que creen en los Santos y aquellos que no creen en ellos, se encuentran en la misma espera ansiosa cuando llega el inicio de la temporada de lluvias. Si la temporada de secas se prolonga, más de un protestante asistirá al cha'chak, la danza de la lluvia*» (Boccara, 1990: 129).

Del mismo modo que sus ancestros prehispánicos, las poblaciones *mam* contemporáneas mezclan en su cosmovisión conocimientos sobre su ambiente geográfico y climático, así como creencias mágicas respecto a la existencia de montículos y volcanes considerados como seres vivientes y como puntos de referencia fundamentales del territorio.

11. A pesar de la importancia numérica de la población *mam*, esta ha recibido poca atención de los académicos en comparación con la población vecina *k'iche'*, sobre la cual se han realizado numerosos trabajos. El hecho de que no haya perdurado ningún documento prehispánico *mam*, al contrario de los variados documentos *k'iche'*, contribuye probablemente a esta situación. A parte de los trabajos específicos existentes sobre la historia de la población *mam* de Guatemala (como los de Oscar Horst, Elias Zamora Acosta, John M. Watanabe, Mathew Looper y Stefania Gallini), no existen sino algunas investigaciones sobre su historia reciente. Se deben mencionar las investigaciones de Jesús García Ruiz, las del misionero David Scotchmer sobre San Juan Ostuncalco, la tesis de doctorado de Wesley M. Collins, así como los notables trabajos etnográficos de Rainer Hostnig.

Conclusión: Del reconocimiento de las modalidades de convivencia con la naturaleza

Según los antropólogos Susan Crate y Mark Nuttall (2009), las poblaciones que viven en ecosistemas frágiles conocen y experimentarán con el cambio climático una transformación de sus espacios y, al mismo tiempo, reformulaciones o incluso pérdidas de su cosmología. Me parece interesante complementar este planteamiento. Si el cambio climático induce cambios culturales, puede, en lugar de causar pérdidas de cosmologías, estimular su despertar. El cambio climático podría marcar un giro hacia una toma de conciencia de la diversidad cultural de pensar los humanos y la naturaleza.

Esta idea es ilustrada por las palabras de la tineca Eliza que afirma que el cambio climático fomentará un cambio en las conciencias. Según ella, en el transcurso del año 2012¹² se iba a dar un importante rechazo a las influencias políticas de las otras culturas sobre la cuestión del medio ambiente.

Por ejemplo, tal vez que ya no aceptaremos las políticas de los otros países sobre el desarrollo sostenible. [...] Estaremos invitados a reflexionar sobre el mundo. Es como recibir un «alto» y sentir que somos culpables. Debemos estudiar y analizar lo que nos va a permitir el renacimiento. Quizás conoceremos más tragedias en el ambiente y la Madre Naturaleza¹³ querrá encontrar otra forma de vivir. [...] Se trata de un cambio de conciencia. No habrá ningún milagro. [...] 2012, es como un plan estratégico. No estaremos influidos por las otras culturas (Eliza).

La constatación de una dominación cultural de los modos de relación con la naturaleza es compartida por muchas poblaciones autóctonas. Ellas cuestionan la legitimidad de la explotación de los recursos naturales que requieren los patrones de consumo actuales. Los pueblos originarios,

12. El año 2012 es un año clave en los calendarios mayas porque durante el solsticio de invierno, confluyen el fin de diferentes ciclos, largos y cortos. Lamentablemente una cantidad impresionante de libros, páginas *web*, películas y documentales, a menudo inspirados de las corrientes *New Age*, transmiten comentarios místicos y alarmantes, desprovistos de la sabiduría propia de la espiritualidad maya.

13. Es difícil evaluar si el término «madre naturaleza» es un término indígena o si es el fruto de la inspiración cultural extranjera. Sin embargo, es corriente en la lengua *mam* que elementos de la naturaleza sean nombrados usando términos como «madre», «padre», «abuelo» o «abuela». Para dirigirse respetuosamente a las entidades vivientes, existe en *mam* una fórmula léxica específica. Si se trata de dirigirse respetuosamente a la lluvia, *jbal'l*, se hará referencia a ella usando la expresión *gman jbal'l*, la cual traduce literalmente «la abuela lluvia». En este mismo sentido, para dirigirse a la tierra, *tx'otx'*, se usará la expresión *q'chu tx'otx'*, que significa la «madre tierra», la «abuela tierra».

confrontados a las ideologías capitalistas, reivindican el deber de proteger la Tierra, no porque ella podría ser una amenaza, sino porque «*es nuestra Madre*», como explica un *ajq'ij*. Esta conciencia ecológica, que integra las dimensiones humanas y ambientales en un todo, se distingue de la conciencia ecológica occidental alertada por los riesgos que acompañan la modernidad. Esta relación sagrada a la Tierra es perturbada por las presiones económicas. Teniendo tan pocas tierras, además de malos rendimientos, la mayoría de los agricultores de San Martín se vuelcan hacia prácticas agrícolas intensivas acompañadas de insumos químicos que debilitan los suelos.

En San Martín coexisten dos esquemas de relación –semejantes a los definidos por Descola (2012)– intrínsecamente relacionados: la protección y el don asimétrico (llamado en términos indígenas *ofrenda*). La ofrenda revela una búsqueda infinita de protección de sí mismo en un cosmos permanentemente inestable. La trilogía «agradecer, pedir y ofrecer» sirve para mantener un equilibrio entre los humanos, las entidades divinas y todas las otras entidades no humanas, para entonces, evitar el desacuerdo o la decepción. En el contexto posterior al paso del huracán Stan, los tinecos reivindicaban la necesidad de ser protegidos mediante las ofrendas hechas a las montañas y a la lluvia. Sin embargo, a pesar de esta llamativa permanencia de la ontología analógica, existen rupturas estructurales: el don asimétrico y la protección ceden el paso a la producción, modo central de relación en una ontología naturalista (Descola, 2012). El sistema relacional analógico basado en la ofrenda refleja una jerarquía de entidades: a través de este médium, los seres humanos se dirigen a las entidades superiores no humanas y divinas con el fin de demostrarles su apego, temiendo represalias y teniendo la esperanza de ser protegidos. De este modo, el hombre se considera inferior a las entidades no humanas y divinas que lo rodean. Ahora bien, el sentido de esta jerarquía tiende a invertirse actualmente: Los hombres establecen relaciones de dominación hacia las entidades no humanas. La producción, tipo de relación que se despliega en términos jerárquicos, se impone entonces sobre el don asimétrico. La concepción de la tierra como recurso económico domina ideológicamente y prima sobre la relación tradicional que se tenía con ella. La ética ecológica y el carácter sagrado de la tierra como herencia de una civilización milenaria se convierten más bien en el reflejo de una idealización, en vez de ser prácticas efectivas.

Con el tiempo, el acto ritual materializado por ofrendas simbólicas se ha visto reemplazado por actos técnicos con miras a nutrir las tierras de insumos químicos. Una relación nueva con la tierra emerge: mientras que la lógica de los agricultores tinecos era ponerse de rodillas en señal

de respeto y entonces pedirle permiso antes de sembrarla, hoy en día la jerarquía se invierte. Ahora, pareciera que corresponde a la tierra y los cuerpos de agua rendirse a las necesidades de productividad y al buen valor de los hombres. En la lógica del don asimétrico y en la lógica de la producción, los sujetos crean otros sujetos dependientes o subordinados. Aquí se observa una inversión de la subordinación.

Llevado a ultranza, este sistema de explotación nos habría conducido a una nueva era geológica, llamada por algunos: el *Antropoceno*¹⁴. Sin embargo, los principios internacionales de protección de la naturaleza y de su biodiversidad cuentan con una política internacional construida a partir de una concepción de la naturaleza muy particular, nacida en Europa en el Siglo de las Luces. Sin embargo, Descola (2008) recuerda que esta opinión no es compartida por todos los pueblos porque se definen por otros principios cosmológicos. Según el autor, para que la preservación del medio ambiente sea plenamente eficaz, las ciencias sociales deben tener en cuenta la pluralidad de las inteligencias de la naturaleza. Porque, dice Descola, «*no existe ningún criterio absoluto con base científica que pudiera justificar valores universales reconocidos en el campo de la preservación de las necesidades naturales y culturales*» (Descola, 2008: 7). Cualquier moral de la naturaleza es antropogénica porque expresa necesariamente valores defendidos por un colectivo de humanos.

En la conclusión de su obra *Más allá de naturaleza y cultura* (2012), Descola argumenta que ninguna manera de relacionarse con los seres vivientes ofrece un compromiso para aportar una fuente de enseñanza adecuada en cualquiera situación.

Como Descola, me parece necesario oponerse a la idealización y a la nostalgia de algunos modos de identificación y de relación con la naturaleza¹⁵. La salida está en el reconocimiento de las modalidades distintas de convivir con la naturaleza, las cuales se dan con el objetivo de preservar a los hombres y su planeta, sin aniquilar uno de los dos actores. El descentramiento que propone el enfoque antropológico invita a reconocer

14. El Antropoceno es un reciente neologismo creado y utilizado por los científicos (incluyendo el Premio Nobel de química, Paul Crutzen) para referirse al fin del Holoceno y al comienzo de una nueva era geológica en la cual la acción de la especie humana se ha convertido en una fuerza geofísica que actúa sobre el planeta tierra. Según Mike Davis (2008), esta época está marcada por la «*inestabilidad radical del medio ambiente*».

15. En el capítulo «Los colapsos de los Mayas» de su libro *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* (2005), Jared Diamond desmitifica los puntos de vista que idealizan la gestión agrícola de los antepasados mayas como habiendo sido perfectamente sostenible. Es interesante recordar también la obra de Shepard Krech, *The Ecological Indian: Myth and History* (1999) que, por su cuestionamiento de las representaciones tradicionales del indígena respetuoso del ambiente, provocó intensas polémicas.

las diversas modalidades de estar en el mundo y de pensarlo. La labor de descripción fina y detallada de las estructuras sociales locales incita al antropólogo a abandonar sus categorías de pensamiento y las referenciales universalistas. De esta manera, la antropología se abre a «*la capacidad de adaptación de las prácticas populares confrontadas a la urgencia de la supervivencia y al colapso de sus antiguos marcos de vida, causados, entre otras razones, por el cambio climático*» (Laurent, 2011: 89).

Referencias bibliográficas

- Boccara, M. (1990). *La religion populaire des mayas. Entre métamorphose et sacrifice*. Paris: L'Harmattan.
- Breton, A. (1991). Un besoin infini d'ancêtres. En *Mayas. La passion des ancêtres, le désir de durer*. A. Breton y J. Arnould, Eds. Paris: Autrement.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. J. Broda; S. Iwaniszewski y L. Maupomé, Eds. México: IIH/UNAM.
- Campos-Goenaga, M. (2008). Cuando estaban enojados los dioses. El huracán de 1561: vulnerabilidad ideológica y prevención en la sociedad maya yucateca. En *Historia y desastres en América Latina-III*. V. García-Acosta, Ed. México: CIESAS/LA RED.
- Crate, S. A. y Nuttall, M. (2009). Epilogue: Anthropology, Science, and Climate Change Policy. En *Anthropology & Climate change. From encounters to actions*. S. A. Crate y M. Nuttall, Eds. California: Walnut Creek.
- Dardón, J. y Morales, C. (2006). *¿Por qué tanta destrucción? Las amenazas naturales y estructurales: sistematización de la vulnerabilidad, la negligencia y la exclusión regional del altiplano occidental en la tormenta asociada Stan*. Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales.
- Davis, M. (2008). Living on the Ice Shelf. Humanity's Meltdown. En <http://www.tomdispatch.com/post/174949>. Accedido 3 de Noviembre de 2014.
- De Schutter, O. (2010). Report of the Special Rapporteur on the right to food. Mission to Guatemala, United Nations General Assembly. En http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/13session/a-hrc-13-33-add4_fr.pdf. Accedido 3 de Noviembre de 2014.
- Descola, P. (2008). À qui appartient la nature? En <http://www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>. Accedido 3 de Noviembre de 2014.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Diamond, J. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. New York: Penguin Books.
- García-Acosta, V. (2005). El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 19: 11-24.

- García-Ruiz, J. (1981). La cervelle du ciel: ethnologie du copal au Mexique. *Folklore Américano*, 32: 93-126.
- Hermesse, J. (2011). Réflexions éthiques sur l'implication d'une anthropologue explorant les potentiels d'une catastrophe climatique pour sa recherche. En *Implications et explorations éthiques en anthropologie*. J. Hermesse; M. Singleton y A.-M. Vuillemenot, Eds. Louvain-la-Neuve: Academia.
- Hermesse, J. (2012). Paso de la tempestad tropical Stan en el Altiplano de Guatemala: de la naturaleza como producto social a la naturaleza como sujeto de una relación social. *Nueva antropología. Revista de Ciencias sociales*, 76: 103-120.
- Hermesse J. (2013). De l'intelligibilité de la catastrophe: entre rupture et continuité. L'altiplano mam du Guatemala confronté au passage de l'ouragan Stan. *Ethnographiques.org*, 28 [<http://www.ethnographiques.org/2014/Hermesse>].
- Hostnig, R.; Hostnig, R. y Vásquez, L. (1998). *Etnobotánica Mam*. Guatemala: GTZ.
- Iwaniszewski, S. (2007). Los grandes volcanes. Introducción. En *La montaña en el paisaje ritual*. J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero, Eds. México: INAH/IIH/UNAM.
- Katz, E. y Lammel, A. (2008). Introducción. Elementos para una antropología del clima. En *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. A. Lammel; G. Goloubinoff y E. Katz, Eds. México: CEMCA/CIESAS/IRD.
- Krech, S. (1999). *The Ecological Indian: Myth and History*. New York: W.W. Norton & Co.
- Lavell, A. (1993). Capítulo VII. Ciencias sociales y desastres naturales en América latina: un encuentro inconcluso. En *Los desastres no son naturales*. A. Maskrey, Ed. Bogotá: LA RED.
- Laurent, P.-J. (2011). Modernité insécurisée. En *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*. F. Saillant; M. Kilani y F. Graezer Bideau, Eds. Montréal: Liber.
- López-García, J. (2010). *Kumix: la lluvia en la mitología y el ritual maya-ch'orti'*. Guatemala: Cholsamaj.
- Pash, R. J. y Roberts, D. P. (2006). Tropical Cyclone Report. Hurricane Stan. 1-5 October 2005, National Hurricane Center. En http://www.nhc.noaa.gov/pdf/TCR-AL202005_Stan.pdf. Accedido 21 de Febrero 2013.
- Programa de Naciones Unidas para el desarrollo-Guatemala (PNUD) (2008). Informe sobre desarrollo humano 2007/2008. La lucha contra el cambio climático: solidaridad frente a un mundo dividido. En <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2007-2008/>. Accedido 3 de Noviembre de 2014.
- Rayner, S. (2003). Domesticating Nature: Commentary on the Anthropological Study of Weather and Climate Discourse. En Strauss S. y Orlove B. S., Eds. Oxford: Berg.
- Richards, M. (2002). *El hacedor de lluvia. Leyenda Tzutuhil*. Guatemala: Cholsamaj.
- Wilches-Chaux, G. (1993). La vulnerabilidad global. En *Los desastres no son naturales*. A. Maskrey, Ed. Bogotá: LA RED-ITG.

