

Arturo Arias

Perspectivismos cosmológicos, la subjetividad indígena y ontologías post-humanas

University of California, Merced, EE.UU.

aarias26@ucmerced.edu

Pixan, el cargador del espíritu (2014) es la última novela publicada por el escritor maya jakalteko Víctor Montejo. La vida de Montejo a veces parece una aventura de ficción más que una biografía convencional. Nacido en Jacaltenango (Xajla ' en su idioma) en 1951, es hablante de popb 'al ti'. Sobrevivió milagrosamente una masacre del ejército a principios de los ochenta, como lo narra en su segundo libro, *Testimonio: La muerte de un pueblo de Guatemala* (publicado por primera vez en 1987 en inglés, como *Testimonio: Death of a Guatemalan Village*). Montejo huyó a Chiapas, México, y terminó en un campamento de refugiados controlado por Naciones Unidas. Cuando el escritor guatemalteco-americano Víctor Perera (1934-2003) y la actriz estadounidense Jane Alexander visitaron el mismo, se enteraron de su experiencia. Iniciaron entonces una campaña para que Montejo y su familia fueran admitidos en los Estados Unidos. Lograron una beca para que estudiara su licenciatura en la universidad de Bucknell. Allí publicó su primer libro, *El Q'anil, el hombre del relámpago: Una leyenda de Jacaltenango* (1984). Montejo continuó sus estudios, obteniendo un doctorado en la universidad de Connecticut en 1993. Después, fue profesor en la universidad de Montana (1995-1996), antes de obtener un puesto en el Departamento de Estudios Nativo Americanos de la Universidad de California en Davis, donde tuvo el honor de ser el primer director maya de un departamento académico en una universidad de investigación de los Estados Unidos. Regresó a Guatemala para ocupar un puesto en el gabinete del presidente Roberto Berger en 2004 como Ministro de la Paz.

En ese cargo estableció el Programa Nacional para el Resarcimiento de las Víctimas del Conflicto Armado. Luego fue diputado en el Congreso Nacional por cuatro años. Creó y logró la aprobación de la ley conmemorativa del Día Nacional de los Pueblos Indígenas y propuso la Ley de Consulta a Pueblos Indígenas. Montejo se retiró formalmente de la UC Davis en el 2011 y actualmente vive en su Xajla'/Jacaltenango natal donde continúa escribiendo.

Montejo es sin duda uno de los escritores más prolíficos en la órbita indígena. Ha publicado novelas, cuentos, poesía, testimonios y libros académicos, en tres idiomas –inglés, español, y popb'al ti'. Su larga lista incluye su colección de cuentos de 1991, *El pájaro que limpia el mundo y otras fábulas mayas*. Sobresale su gran novela *Las aventuras de Mister Puttison entre los mayas* (1998), texto que ofrece una aproximación histórica única a las representaciones de la mayanidad guatemalteca.

Desde *Q'anil* (1984), su primera publicación, Montejo aborda una problemática que hoy podríamos definir en términos occidentales como “posthumana” en el sentido de la académica italo-australiana Rosi Braidotti, tendencias que surgen del pensamiento rizomático de Deleuze y Guattari.¹ Braidotti es conocida por desplazar la unidad tradicional del sujeto humano occidental configurado desde el Renacimiento. Como sabemos, la filosofía humanista eurocéntrica sostuvo por quinientos años que la naturaleza humana era el estado “universal” de un sujeto autónomo, racional, capaz de ejercer libre albedrío, unificado en sí mismo, y quien representaba el ápice de la existencia en el universo. Por ello, la actual posición posthumana desconoce la unidad del sujeto y entiende el mundo por medio de perspectivas heterogéneas en las cuales la cultura no puede separarse de la naturaleza. Además de desarrollar nuevas subjetividades posthumanas, Braidotti elabora renovadas políticas afirmativas y una ética posthumana con la intención de encontrar prosperidad en el futuro de las interacciones sociales y de las relaciones que van más allá del individuo y de lo humano. Argumenta la necesidad de desarrollar un pensamiento crítico a partir de la toma de conciencia de la incerteza ontológica del sujeto humano ya que,

¹ Ese vínculo lo afirma la propia Braidotti, el sociólogo francés Bruno Latour y otros intelectuales asociados con el posthumanismo. Ver *Nomadic Theory* de Braidotti o *Reassembling the Social* de Latour, entre otros textos que referencian este nexo.

según dice, se han borrado las fronteras entre lo humano y lo que no lo es, poniendo en evidencia la base no natural del ser humano actual. Por ello busca articular comunidades que posean afinidades y responsabilidades éticas, trabajando sobre las ideas de agenciamiento creativo y ensamblaje colectivo. Por su parte, el sociólogo francés Bruno Latour también se opone al pensamiento eurocéntrico, intentando probar la falacia entre las oposiciones modernas de objeto/sujeto y sociedad/naturaleza. Su Teoría del Actor-Red, conocida como ANT por sus siglas en inglés (*Actor-Network Theory*), evidencia que objetos no-humanos también ejercen agencia. Considera actantes tanto a los sujetos humanos, como a los objetos no-humanos, y hasta a discursos.

Al alejarse del pensamiento eurocéntrico, las conceptualizaciones de Braidotti, Latour, y de otros filósofos del posthumanismo descubren así el pensamiento ontológico de la gran mayoría de poblaciones indígenas, quienes se han orientado por el mismo desde hace unos buenos tres a cuatro mil años. En su confluencia con este, le inyectan cierto rigor racionalista del pensamiento crítico occidental y evidencian rasgos objetivistas para no ser acusados de padecer de una ensoñación *new age*, pero absorben muchos de sus principios en la búsqueda de alternativas que configuren ensamblajes entre lo humano y lo no humano. Lo anterior es tan solo problemático cuando se deja de reconocer y darle el crédito que se merece al pensamiento indígena, o bien cuando se emplea tan solo para explicar fenómenos eurocéntricos.²

Por ello, en el presente artículo utilizaré fragmentos de *El Q'ani*, *El pájaro que limpia el mundo*, *Las aventuras de Mister Puttison entre los mayas*, y la última novela de Montejo, *Pixan, el cargador del espíritu*, para evidenciar cómo los perspectivismos cosmológicos de origen indígena configuran subjetividades que ya apuntaban desde antes de la modernidad eurocéntrica hacia ontologías que el occidentalismo recién descubre a partir del posthumanismo.

Desde sus inicios, los textos de Montejo despliegan ontologías perspectivistas que revelan una configuración entre sujetos humanos y no humanos que es irreconciliable con las

² A manera de ejemplo en el campo literario, nociones posthumanas sobre la cuestión animal en la literatura de Julieta Yelin se mueven tan solo dentro de parámetros eurocéntricos y al interior de una genealogía literaria occidental (ver Yelin).

distinciones occidentales entre naturaleza y cultura.³ En este sentido quisiera recordar que la académica mi'kmaq Marie Battiste afirma que la gran mayoría de epistemologías indígenas se derivan de su ecología inmediata y de su interacción con el mundo espiritual (ver 499).⁴ En este último aspecto, múltiples entidades comparten condiciones subjetivas que les permiten comunicarse entre ellos.

El Q'anil es un mito prehispánico de la fundación de Xajla', el pueblo de Montejo, al cual los tlaxcaltecas acompañando al conquistador Alvarado le cambiaron el nombre al nahua, denominándolo Jakaltenango. Q'anil es uno de los cuatro cargadores de la tierra y del cielo del año jakalteko. Q'anil es también el guardián de la guerra. En la narración de Montejo, el joven y pequeño Xhuwan se ofreció como voluntario cuando un enemigo innostrado amenazó la paz y la prosperidad de un reino vecino y su pueblo se alió con ellos para combatirlo. Por medio de la oración y penitencia, Xhuwan pidió el poder de usar el relámpago a Q'anil, el *k'uh* (protector) del sur. Xhuwan afirmó que estaba dispuesto a morir, siempre y cuando pudiera salvar a su pueblo. Q'anil le preguntó si a cambio de su poder estaba dispuesto a abandonar todo lo que tenía y nunca regresar a su hogar luego de participar en la guerra que se avecinaba. Xhuwan dijo que sí. Entonces se le concedió el poder de Q'anil (ver 65). Compartió su don con su amigo Xhuwan Mentos, quien también se convertiría en hombre rayo. Ambos practicaron sus poderes y llegaron a ver el inicio de la batalla. Los combatientes de su pueblo fueron derrotados de inmediato. Los dos muchachos entonces se lanzaron al combate. Xhuwan Mentos lanzó su rayo contra el mar para hacer visibles los barcos enemigos, ocultos tras la niebla, y luego Xhuwan Q'anil los destruyó. Los pocos sobrevivientes se rindieron. El gobernante local quiso celebrar sus logros, pero los humildes muchachos declararon que sólo habían cumplido su misión y querían volver lo antes posible a su pueblo natal sin ninguna aclamación, escogiendo la humildad y la modestia

³ Ver a este respecto la obra del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, entre otras, "Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies", pero también en "Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere", luego recogido en su libro *The Relative Native*.

⁴ Battiste, de la nación mi'kmaq, una de las primeras naciones del Canadá, es una de las más destacadas pensadoras de conocimientos indígenas en la actualidad.

sobre la fama y la gloria personal. Incapaces de volver a Xajla', Xhuwan Q'anil y Xhuwan Mentos se retiraron al volcán El Q'anil y se convirtieron en *k'uh*, y desde lo alto de El Q'anil siguen protegiendo el pueblo como héroes inmortales. Las familias de Xhuwan Q'anil y Xhuwan Mentos fueron honradas por el heroísmo de sus hijos.

El Q'anil revela un comportamiento ético ejemplar que no solo aborda los valores mayas, diferenciándolos del moralismo occidental, consistente en obligaciones hacia la comunidad. La transformación de Xhuwan Q'anil no es sólo un proceso de autocreación o de autosacrificio, sino un ensamblaje entre cultura y naturaleza que elabora lo que Braidotti denominó horizontes socialmente sostenibles de esperanza (ver 200). Xhuwan es un tropo del desplazamiento que antecede su entrada en la historia. Evidencia el desasosiego nómada, y entabla un ensamblaje de flujos, intensidades y pasión que reconfigura su subjetividad, para emplear términos posthumanos. Sin embargo, Montejó está pensando en las nociones de cosmosensación y cosmovivencia como modelo de análisis explicativo del mundo jakalteko. La suya es una conceptualización ontológica orientada hacia la producción de la diferencia al interior del entendimiento occidental/maya en la cual el cuerpo de Xhuwan es el sitio e instrumento de la disyunción referencial entre los discursos de lo humano y lo natural, operando al interior de una compleja perspectiva ontológica y epistemológica que no diferencia entre ambos. Objetos considerados naturales desde una perspectiva occidental como el volcán Q'anil operan aquí como *tirakuna*, seres de la tierra en los términos de la antropóloga peruana Marisol de la Cadena en *Earth Beings* (Seres de la tierra), quien explica que el término proviene del sustantivo "tierra" en castellano, pluralizado con el sufijo quechua "kuna" (xxiii-xxiv). Es decir, son sujetos, entidades no humanas que participan en la vida de las comunidades mayas.⁵ Es ejemplo de una perspectiva que incluye ensamblajes más que humanos. Volveremos a estas nociones más adelante en este artículo.

⁵ Sobre decir que, en el caso estudiado por de la Cadena, esto toma lugar en la zona del Ausangate en el Perú, y allí las comunidades se autodenominan *runakuna*.

El pájaro que limpia el mundo y otras fábulas mayas (1991) es en palabras de Montejo, “un homenaje a los valores de respeto, unidad y entendimiento que existieron entre los seres humanos y su entorno natural y sobrenatural” (15-16). Es también una validación de los “sujetos animales” y su interacción con los sujetos humanos en un ecoespacio integrado en el cual todo está vivo, personas y animales, plantas y manantiales, nubes y cuevas, luz y viento, colinas y valles, piedras y ríos, ollas y comales, cruces y caminos. En este último sentido, los personajes animales son también personas no humanas, seres sociales participando en las relaciones forjadoras de mundo entre ellos mismos y con los seres humanos, muy en congruencia con la noción cosmopolítica de Marisol de la Cadena, cerrando la brecha entre naturaleza y cultura. Entender el ensamblaje indígena-medio ambiente, argumenta de la Cadena, requiere abandonar nociones de la modernidad occidental y reconocer en toda su complejidad un diferente tipo de mundo. Veremos esto en *Pixan*, la última novela de Montejo.

En el prefacio de *El pájaro que limpia el mundo*, Montejo dice que su madre lo regañó diciéndole: “Los jóvenes de hoy ya no creen en su herencia maya. Por eso es que no pueden entenderla ni valorarla.” (11). Lo anterior es una alusión al proceso de occidentalización que avanzó con rapidez en las tierras altas de Iximuleu (Guatemala) hacia finales de la década de los setenta. Sus fábulas emergen de una tradición oral que se remonta a miles de años, la cual regula los valores morales de manera similar a la ética descriptiva o comparativa, sin llegar a prescribir en su totalidad el comportamiento humano. Podemos entender el razonamiento moral estructurando la ética de la comunidad. Montejo dice en el prefacio que cuando era niño, su madre le contaba la historia de una paloma salvaje pidiendo una tela de algodón para proteger su pierna del frío. Cuando le preguntaban cuál era el problema, ella respondía de la siguiente manera:

Mis, mis, k'uxumtoq tx'ow; tx'ow, tx'ow, holom b'itz'ab'; b'itz'ab' mach xhchanik'oq kaq'e; kaq'e, kaq'e, ch'iniq'oq asun; asun, asun, ch'ok yinh sat tz'ayik; tz'ayik, tz'ayik, xhmak'nitanhoq chew; chew, chew, xhq'ahnitoq woqan. (13).

Gato, gato, que come y come ratones;
Ratones, ratones, que roen, abriendo agujeros en las paredes;
Paredes, paredes, que detienen el viento;
Viento, viento, que carga las nubes;
Nubes, uves, que sombrean el sol;
Sol, sol, que mata el frío;
Y frío, frío, que hiere mi pierna. (14).

Para explicar por qué tiene frío en su pierna, la paloma articula una comprensión holística de su medio ambiente. Ella tiene frío dentro de un proceso relacional representando un régimen epistémico que no establece diferencias en la división naturaleza-cultura, creando una entidad compleja donde todos y todo –gatos, ratones, paredes, viento, nubes, sol y paloma– funcionan como sujetos de pleno derecho pertenecientes a un sistema en donde todo está interconectado. Sus acciones impactan a todos los interesados, quienes están así integrados en tanto que ensamblaje. Todos tienen en consecuencia tanto intereses como preocupaciones por articular las multiplicidades, dándole sentido a esta organización. Este simple modelo ético posibilita múltiples puntos de entrada y salida (la paloma podría usar otros ejemplos para quejarse del frío en su pierna, o bien empezar en cualquier otro punto de las muchas relaciones causales posibles), a la vez que establece conexiones transespecies.

Montejo añade que en el pasado las aves eran los “colores vivos del mundo” y que el zopilote era especialmente apreciado porque siempre limpiaba los alrededores de los poblados (16). Sin embargo, cuando el ejército invadió su región en el año 1982, además de masacrar numerosas aldeas, los soldados usaron los zopilotes para sus prácticas de tiro, rompiendo así una conexión más al interior de la comprensión holística de los mayas sobre cómo el medio ambiente, el mundo mismo, es compartido por todas las subjetividades, independientemente de la naturaleza de sus respectivas especies. Montejo afirma que mientras los mayas “continúan siendo productores activos de conocimiento” (18), sus mayores han sido culpados por supuestamente

mantener “ideas absurdas que son consideradas símbolos de su ‘retraso’” (18). En última instancia, argumenta que implícitamente su obra es, más que una expresión del pasado, “un símbolo de resistencia” (18). Por consiguiente, reinscribe la cosmovisión maya dentro de una contramodernidad que se contrapone a la teleología de Occidente, que, a diferencia de esta última, es capaz de superar la división naturaleza-cultura.

De manera similar a de la Cadena, Escobar y otros académicos que vienen trabajando la problemática de la cosmopolítica, en las fábulas de Montejo el mundo es el resultado de relaciones, no de la acción de sujetos sobre objetos. Las distintas entidades emergen de interacciones, marcando tanto la identidad como la diferencia, e introduciendo una comprensión ética de territorios y de territorialidad en términos de “redes arraigadas” en las cuales la naturaleza no existe como objeto, sino que se da en vez de ello una situación en la cual seres de toda índole actúan o bien emergen de relaciones dialógicas entre ellos o bien con humanos. De la Cadena ya ha señalado cómo la representación es un modo epistémico occidental que otorga el poder de hablar en nombre de lo representado, lo cual implica a priori quitarle todo agenciamiento o gestión de poder, agregando que “la representación como modo epistémico, implica una relación inicial de separación entre sujeto y objeto, entre significante y significado, que luego puede ser conectado o desconectado en el proceso de escrutinio” (“Indigenous Cosmopolitics” 5).

La antropóloga Helen Verran, trabajando con aborígenes australianos, sostiene que no todos los modos epistémicos despliegan este tipo de relaciones. Cuando los mundos sobre los cuales se habla son actuados en vez de representados, no existe la distinción entre un sujeto que observa y un objeto observado, argumento confirmado a su vez por John Law y Ruth Benschop. El modo de actuación se vuelve así epistémicamente primario, como Verran argumentó.⁶ Usando esta misma lógica, las obras en cuestión no pertenecen a su autor como propiedad privada. En vez de ello, él mismo forma parte de la colectividad a la cual pertenecen las obras en su conjunto.

⁶ Helen Verran, así como John Law y Ruth Benschop están citados por de la Cadena en “Indigenous Cosmopolitics”. Verran también participó en el seminario en cuestión. Argumentos análogos se han hecho desde una perspectiva religiosa en Grim y en Waldau y Patton. Ver también Battiste y Henderson 41-42.

Tenemos una excelente representación de esta ontología no occidental en las encantadoras fábulas de Montejo.

Las aventuras de Mister Puttison entre los mayas delinea la residencia de Mr. Puttison en Yulwitz, desde su primera llegada hasta su final y trágica partida. En lo que concierne la problemática posthumana, esto se da cuando Koxkoreto le muestra a Puttison la cueva Swi' Kamom donde se esconden los objetos de los *paywinaj* (hombres antiguos). Mr. Puttison insistió en entrar a pesar de las advertencias y lo picó una culebra cascabel. Salió sin embargo con una calavera humana. Xhuxh Antil y Koxkoreto le dijeron que debía regresar la calavera a su lugar, que uno nunca debía molestar a los muertos, pero Puttison ignoró su consejo. Luego de llevarlo de vuelta a la aldea, el viejo curandero Kux Ahawis fue llamado para atenderlo.

Durante la noche Puttison se recordó de lo que vio en la cueva. La voz narrativa sin embargo le informa al lector que esas riquezas le pertenecían a Witz, el “dueño del cerro” (82). Mr. Puttison sin embargo, considerándose a sí mismo como un estadounidense moderno y educado creyó que este era tan solo comportamiento supersticioso. Esa misma noche alguien le tocó su puerta. Él encendió su linterna pero no vio a nadie. El sonido se repitió pero nadie apareció. Por fin se quedó dormido. Entonces soñó con una mujer vestida con un huipil antiguo. Ella caminó alrededor de su cama diciéndole que ellos se habían quedado en la casa, donde se escondieron de los disparos de los españoles, y nadie los molestó hasta que él llegó y los despertó irrespetuosamente (ver 83). Ella le pidió que regresara a su hermano a su lugar. Más tarde Koxkoreto le dijo que había soñado con una de los *paywinaj* (ver 85). Kux Ahawis regresa para examinar la recuperación de Puttison y el gringo lo alaba por su gran conocimiento de medicina maya. Ahawis responde que una persona nunca debe presumir de sus capacidades, pues provienen del Ser Supremo y son dadas “para hacer el bien y servir a la gente” (88).

La narrativización de este largo episodio es fundamental para la comprensión de la novela. Por un lado vemos cómo el conocimiento del pasado es primordial para darle sentido al presente. La presencia histórica y cosmológica de los *paywinaj* en la continuidad del presente forja un sentido ético que guía a la comunidad. El largo pasaje pone en relieve la continua importancia de

su sistema referencial y de su historia, en marcado contraste con Puttison, quien fue picado por una culebra cascabel como consecuencia de sus acciones egoístas. Él vive en un mundo de discurso político agonístico en el cual la retórica y la capacidad de mentir son apenas signos de libertad individual.

Puttison se niega a considerar la evidencia de los misteriosos golpes en la puerta y los contenidos de su sueño indicando una espiritualidad invisible como rectora cosmológica de la conducta humana. Lo anterior establece los dos parámetros desde los cuales se puede lograr configuraciones opuestas de la modernidad. El texto se sitúa articulando la comprensión ética de la intención de los lugareños. Su retórica yuxtapone con claridad ambos sistemas de creencias y encuentra limitado el de Puttison. La oscilación del juicio textual aparece entre un extranjero rico y poderoso quien a pesar de su bienestar material es puesto en evidencia como un ser éticamente débil, y una comunidad local pobre, la cual pese a sus carencias materiales, gana la batalla moral como resultado de su fortaleza ética anclada en una visión que respeta la sabiduría de los *paywinaj*, cuya memoria viva expresa los valores fundamentales subyacentes en la cultura maya.

Lo anterior se reafirma en el siguiente capítulo, titulado “Los espíritus de los antepasados”. En este, Puttison tiene otra pesadilla. Estaba llevando objetos de valor por un bosque oscuro cuando cuatro ladrones armados con machetes lo interceptaron (ver 99). Logró defenderse y mató a dos (ver 100). Tiró el primer cadáver en un barranco pero cuando trató de tirar el segundo, sus manos y piernas se le prendieron a su espalda. A pesar de que se esforzó por tirarlo la noche entera fue incapaz de lograrlo. Finalmente, al amanecer un hombre del pueblo lo descubrió y lo acusó de ser “un chupador de sangre” (101). Luego realizó un ritual para liberarlo del cadáver y le dijo que lo tirara en una cueva. Pero cuando estaba a punto de hacerlo llegó la policía (como le dijo más tarde Xhuxh Antil, no hay policías en Yulwitz), lo arrestaron y ordenaron su ejecución para dar el ejemplo (ver 103). Al mismo tiempo que las armas apuntándole le dispararon en el sueño, un tecomate de chicha que había dejado fermentando bajo su cama explotó y él gritó, despertando a Pel Echem y a su esposa.

A excepción de mi comprensión del detalle del tecomate, los *paywinaj* nunca aparecen en este capítulo. ¿Por qué entonces el título del capítulo seis? Sólo podemos concluir que no sólo el tecomate es un tropo de los *paywinaj*, uno de sus más sagrados objetos simbólicos (el árbol en el cual colgaron la cabeza de Jun Junajpu en el *Popol Wuj*), sino que todo el segmento de la pesadilla fue inducido por ellos, tal y como ya lo sabíamos de cierta manera por el sueño anterior.⁷ Los sueños articulan para la mayoría de culturas indígenas las sabidurías silenciosas e invisibles que constituyen su memoria como pueblo y les dan un sentido de ser. Expresan el momento en el cual algún acto singular aparece en su existencia, aun si este puede ser experimentado de manera subjetiva y parecerle “mágico” a la mentalidad “racional” de Occidente. Un sueño consiste de elementos que ya están “en el aire” y a punto de suceder. A menudo ofrecen la experiencia real de algún evento. Connotan una transformación que los lleva de vuelta a sus tiempos ancestrales. Esta vinculación de los sueños con sus antiguos orígenes culturales significa que los sueños son una referencia a la presencia del pasado dentro del presente de manera coetánea. Soñar es una manera de ser informado por una presencia espiritual, por una “temporalidad cósmica”, un lugar donde toda vida existe en un estado que combina pasado, presente y futuro simultáneamente. Los sueños operan más como sincronicidades, lo que el físico Carl Johan Calleman ha descrito como “la ‘temporalidad’ del cosmos” (32). En última instancia los sueños también sustentan o bien son la base del poder de la espiritualidad indígena, como en este texto en particular, cuando influyen la comprensión del mundo en apariencia irreverente y materialista expuesta por los actos de Puttison.

Pixan, el cargador del espíritu es, sin lugar a dudas, el texto más satírico de Montejo, comparable tan solo a las ácidas ironías de los autores zapotecos Javier Castellanos en *Laxdao yelazeralle/El corazón de los deseos* (2007) y *Xtille Zikw Belé, Ihén bene nhálhje ke Yu’ Bza’o/ Pancho Culebro y los nahuales de Tierra Azul* (2006) de Mario Molina Cruz. Ambos ironizan con fuerza la dependencia de los poblados de la Sierra Norte de Oaxaca de las remesas

⁷ Los tecomates también se han utilizado como instrumentos musicales entre las culturas indígenas de América durante miles de años.

financieras enviadas desde los Estados Unidos. Los dos textos abordan la recuperación de los conocimientos tradicionales en el contexto de la globalización. Como señala a manera de ejemplo la crítica Ida Kozłowska-Day, los cambios que van ocurriendo en Tierra Azul –escenario de la novela de Molina Cruz– son resultantes de la globalización neoliberal: la migración, la corrupción, el narcotráfico, la prostitución, el alcoholismo, y el abandono de las tradiciones ancestrales (ver 412). Ambas novelas zapotecas intentan contextualizar sus ontologías a contrapunto de la globalización contemporánea. En el caso de Molina Cruz, Kozłowska-Day señala como Pancho Culebro, nagual y curandero, se encarga de combatir los excesos de corte occidental con la ayuda de su papalote mágico transformado en serpiente. La crítica agrega que junto con “otros nagueles de la región (como *yi'yes* –Relámpago, las hormigas y las lombrices de tierra) y chaneques (los niños que murieron y volvieron a esta tierra para vigilarla), el proyecto de los usurpadores [...] fracasa al final” (414). El problema para ambos autores, sin embargo, se localiza fuera de su *habitus*, su parámetro ecográfico y espiritual que se aprende mediante el cuerpo, mediante un proceso de familiarización práctica que no pasa por la consciencia, en oposición a las heterotopías globalizantes occidentalistas.

El esfuerzo de Montejo en *Pixan, el cargador del espíritu* es similar. A diferencia de sus colegas zapotecas, sin embargo, Montejo ataca especialmente a los sujetos mayas que participaron en la década de los noventa en una multiplicidad de organizaciones no gubernamentales (ONGs) que pulularon en el país en torno a la firma de la paz en 1996. La mayoría fueron financiadas por agencias o embajadas europeas, dependiendo a veces de partidos políticos o bien de gobiernos europeos, así como de organizaciones internacionales en algunas instancias. Algunas se formaron desde fines de los ochenta como asistencia a los esfuerzos de paz centroamericanos. Otras surgieron como efecto concreto de la firma de los acuerdos el 29 de diciembre de 1996. En su mayoría su meta consistía en apoyar a la población maya, dada la percepción de que estos fueron las principales víctimas de la guerra, conclusión resultante de la indignación en círculos internacionales en torno al genocidio perpetrado por el ejército guatemalteco. Una de sus consecuencias fue que un alto número de cuadros mayas, entrenados en

universidades nacionales o extranjeras, terminaron participando –cuando no dirigiendo– muchas de estas ONGs.

En el texto, Montejo se concentra en el personaje Juan Kiej. Como otros mayas en circunstancias análogas, Kiej se ha “ladinizado” gracias a su repentina experiencia de convertirse en nuevo rico por el manejo de una ONG, de la cual es presidente. En el texto, su organización se denomina Consejo Posmoderno de Desarrollo Rural, y luce el acrónimo de COPODER. Como el nombre evidencia, su autor está jugando no solo con la noción académica de posmodernidad, sino con las implicaciones del acrónimo. Co-poder literalmente significa compartir el poder, aludiendo al poder político del estado. Uno de los elementos subrayados por la sátira se basa en las implicaciones de que esta ONG se vislumbró a sí misma como instancia que compartía el poder del gobierno, y por extensión abusaba del mismo. La corrupción gubernamental en Iximuleu (Guatemala) es legendaria. Por el otro lado, se insinúa desde el inicio que los directivos de la ONG han olvidado sus raíces mayas y las comunidades que se supone deberían servir:

Era evidente que no había mujeres en la junta directiva del grupo, a excepción de Samanta Cuc que era la secretaria. Estos miembros de COPODER casi no se relacionaban con las organizaciones mayas, mucho menos con los pueblos indígenas de las áreas rurales, donde decían dirigir proyectos productivos. (12).

Los líderes de otros grupos tradicionales, nos dice el texto, los denominaban *sal-wes*, o “mayas falsos” (13), y la voz discursiva enfatiza que sus críticos los llamaban *madinos*, lo cual quería decir “Maya-Ladinos” (13). Para un legítimo sujeto maya, lo peor que podría acontecer sería ladinizarse. Es decir, abandonar su cosmovisión y perspectiva maya para occidentalizarse.

El poder se les sube a la cabeza. Kiej es llamado por los miembros de la junta directiva de COPODER “el señor presidente”, clara alusión a la novela de Miguel Ángel Asturias del mismo título sobre la dictadura de Estrada Cabrera (1898-1920). COPODER organiza sus reuniones “en los hoteles más lujosos” (13) para no quedarse atrás de los de la Cámara de Comercio y los jefes militares retirados “que gozaban de estos lujos y privilegios de élite” (13). Todos los miembros

de la junta directiva han utilizado el dinero de los donantes para comprarse automóviles nuevos. También se lo gastan por las noches en casas de prostitución, exhibiendo abyectos comportamientos heterosexistas. Sobra decir que este comportamiento los ha conducido a una crisis de identidad. Como dice el texto: “Había que decidir si seguían representando a los indígenas, aunque ellos mismos no estaban seguros de su propia identidad.” (84).

Montejo satiriza un sin fin de contradicciones que ilustran la pérdida de la visión maya. Más allá de escenificar una polifonía de voces en los miembros de la junta directiva de COPODER, enfoca su mirada crítica en el falso guía espiritual Hipólito Suk Tunuk. Este último es un cómplice de Kiej. El texto dice:

Suk Tunuk había sido contratado para quemar el *pom* cuando el presidente de COPODER se lo pidiera, o cuando los extranjeros se asomaban a presencias las reuniones de los líderes ya comenzaba a cobrar buen dinero por ventilar humo con su sahumero en las espaldas de los extranjeros. (26).

Representa todo lo opuesto a los verdaderos defensores de la cultura y espiritualidad maya, los *ah'beh* (sanador) Modesto Sanik y Casimiro Tukul que aparecerán más adelante en la trama. Pese a representar contrapuntos, estas voces forman una entidad coherente. El texto evidencia la velocidad a la cual los dirigentes mayas pueden ahora movilizarse de un rincón del país hasta el otro. A la vez, escenifica como este mismo fenómeno *es* inapropiado para preservar o aprehender los valores y espiritualidad de sus propias comunidades. La velocidad material tan solo aumenta el aislamiento de los sujetos mayas alienados porque implica una pérdida de sus raíces al separar naturaleza de cultura. El trabajar de la sátira compromete toda autonomía que estos individuos arribistas piensan que han ganado en el mundo eurocéntrico ladino cuyos valores celebran. Al comenzar a hundirse el mundo de Juan Kiej, la melancolía aparece, circunscribiendo su subjetividad.

Sobra decir que fue la propia alienación de Kiej lo que conduce a su caída. Sin embargo, esta surge textualmente como expresión multinaturalista. Es decir, como se enuncian los síntomas en el texto, lo que tenemos no es una crisis psíquica de corte freudiano sino un multinaturalismo

y un perspectivismo que puede ser antropomórfico pero no es antropocéntrico, incluyendo ensamblajes humanos y no humanos. Primero, Kiej se vuelve sexualmente impotente. Luego del melodrama de su condición, cuyo secreto comienza a hacerse público, decide contratar la ayuda del famoso curandero mam Casimiro Tukul, quien reside en el lejano Huehuetenango, más allá de la Sierra de los Cuchumatanes, para recuperar su potencia sexual. Su chofer lo llevó hasta allá. Cuando el curandero le pide que se siente en un banquito de madera, Kiej no puede por su gordura:

El curandero se dio cuenta inmediatamente de la actitud de Juan Kiej, quien tenía la costumbre de los ladinos de la ciudad, de esos que esperan que se les sirva de acuerdo a su clase y posición. Juan Kiej estaba acostumbrado a la comodidad de los sillones de cuero de su casa y de su oficina en la capital. [...] El curandero trató de “vos” a Juan Kiej, sin el protocolo que exigía su clase social o estatus económico. A Kiej no le gustó que lo trataran así pero, como dependía del anhlom, él era el subalterno en este caso. (53).

El curandero dijo que Kiej padecía de *chij-at*. Cuando Kiej sospechó de la cura, Tukul le espetó, “lo que hago no es superstición” (54). Al terminar la curación, Kiej intentó pagarle con un cheque de cien quetzales. Tukul le dijo que no era necesario, pues su “trabajo era servir al pueblo” (57). Al despedirlo, Tukul le dijo, “Portate bien y respeta la tradición de tus antepasados. Además, no te olvidés de tu pueblo y de tu gente” (57).

Kiej volvió a la capital y se olvidó de todo, pero luego tuvo que ir a su pueblo cuando le avisaron que su padre estaba enfermo. Lo encontró junto al fuego de la cocina (ver 66). Dispuesto a conseguirle más leña, Kiej decidió tumbar el enorme árbol antiguo localizado en el centro de la propiedad que fuera del padre del curandero del pueblo Modesto Sanik. Su propio padre, ahora enfermo, fue quien le arrebató esa propiedad cuando Sanik hipotecó el terreno para pagar su hospitalización (ver 66). Este era un sitio sagrado donde

mucha gente llegaba a rezar y a quemar *pom*, para pedir salud y protección a sus animales compañeros o *yijomal spixan*. Resulta que este era el sitio sagrado donde los *ahb'eh* y expertos en el calendario maya, iban a sembrar el ombligo de los que nacían en el pueblo. (67).

El *yijomal spixan* popb'al ti' hace referencia a lo denominado *nawal* en las culturas k'iche', kaqchikel y achí, o *ch'ulel* entre los tseltales y tsotsiles, todos de la familia maya. Un *yijomal spixan* es un ente de dimensión múltiple que habita dentro y fuera del sujeto. Los *yijomal spixans* pueden salirse del cuerpo en el cual residen durante cierto tiempo y luego volver. Al final de cuentas, el conocimiento del *ch'ulel* –literalmente, “viento puro” en donde la pureza connota sacralidad– se asemeja más a un conocimiento corporal, intuitivo y sensual, por encima de cualquier acto estrictamente mental de conocimiento. De esta manera es más como las tradiciones visionarias de muchos grupos indígenas, que como la memorización dogmática de doctrinas, o el raciocino lógico abstracto que marca las diferencias entre cuerpo y espíritu. El *nawal* es un conocimiento que activa una epistemología relacional, un modo de saber movilizándose en tanto que intensidad energética, al cual la comunidad entera es igualmente receptiva. Consiste de una fuente de vitalidad que anima a todos los sujetos, permitiéndoles funcionar de acuerdo a su propia naturaleza. El *yijomal spixan* por lo tanto activa un proceso relacional con toda una comunión de sujetos en el mundo circundante de sus respectivas comunidades y zonas. Es el ejemplo emblemático del ensamblaje cosmopolítico indígena-medio ambiente. Uno de sus aspectos –pero no el único– consiste en la correspondencia animal de cada sujeto. Esto implica que los animales son personas o se ven a sí mismos como personas, como analizó ya Viveiros de Castro (*The Relative Native* 198). El antropólogo brasileño agrega que la forma manifiesta de cada especie es como un ropaje que esconde su humanidad interior, la cual es visible solo para los chamanes (ver 198). Tenemos entonces una espiritualidad antropomórfica común a todos los seres que son animales, pero con una apariencia variable de cuerpos característica de cada especie individual. Pero en vez de ser este un atributo fijo, es más bien como un ropaje intercambiable, variable o movable al interior de una alternancia o disyunción.⁸ Montejo lo define en el texto de la siguiente manera:

⁸ John Grim elabora argumentos análogos para culturas nativoamericanas. Su artículo se incluye en *A Communication of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*, editado por Paul Waldau y Kimberly Patton. Este volumen considera la percepción de animales desde una perspectiva religiosa que incluye una amplia variedad de religiones del planeta. Para primeras naciones del Canadá, ver Battiste y Henderson, especialmente 41-42.

Según esta creencia maya, cuando un niño o niña nace, al mismo tiempo nace su animal compañero en el monte. Por esta razón se dice que los mayas tienen una identidad profunda, pues están conectados con el mundo y la tierra donde han nacido. El animal compañero es un animal espiritual, pero el destino del individuo está íntimamente ligado a este animal compañero [...] (67).

Mucho de este argumento correspondería con los sujetos nomádicos de Deleuze y Guattari que luego desarrollaron Braidotti o Latour, entre otros, acercándose bastante al pensamiento indígena. La descripción de Montejo evidencia mucho de los principios posthumanos de exterioridad, indiferentes a los límites trazados por el aparato de estado, y resistiendo las concepciones de este último. Buena parte de la ironía de *Pixan* es que el sujeto alienado es un maya occidentalizado, Kiej, quien defiende el pensamiento eurocéntrico de los sectores dominantes de Iximuleu. La mayor evidencia del grado de alienación de Kiej es que decide cortar este gran árbol de amate para hacer más leña, pese a que Sanik le implora no hacerlo y le recuerda que su ombligo fue sembrado en ese lugar (ver 68). Al venirse al suelo, un pájaro raro surgió del árbol, entre los muchos animales que cayeron o volaron huyendo del árbol caído. Sanik lo recogió. Lo que el curandero sabe pero Kiej no es que el gran amate era el árbol de la vida, como se explica luego en el texto (ver 210). El pájaro rescatado por Sanik es el *yijomal spixan* de Kiej, el cual hubiera muerto de no ser rescatado por el curandero, quien a su vez lo cuidó y curó.

En el pensamiento indígena mesoamericano, el árbol de la vida se encuentra en la posición del sujeto, en el centro de los cuatro puntos cardinales, y es considerado el quinto punto. Sus raíces se extienden desde nuestro planeta hasta el centro de la galaxia. “Cosmovisión” implica esta articulación, la cual posibilita la continuidad de una espiritualidad que es también energía cósmica. La cruz maya entonces –que no tiene nada que ver con la cruz Cristiana– de cuatro lados iguales, representa los cuatro pilares del universo y las cuatro estaciones del sol durante el día y el año. Les indica a los humanos que viven en el centro de un universo cuádruple. El centro, asociado al árbol de la vida, es el *axis mundi*, emblemático del centro cósmico de la galaxia,

simbolizada por los trece niveles del sobremundo (lo opuesto del inframundo, de naturaleza acuática), con la serpiente emplumada en su punto central envolviendo el árbol de la vida. Las galaxias denominadas “osas” en Occidente correspondían al polo de este árbol, apuntando hacia el centro celestial, el eje de las cuatro direcciones que conducen el cosmos hacia una jerarquía vertical coherente.

Kiej, sin embargo, ignora todo esto. Su olvido de la espiritualidad maya le permite a Montejo señalar la destrucción potencial de los logros culturales y ontología mayas, inherentes a una forma de participación política que opera dentro de los espacios marcados por la globalización neoliberal, que conllevan una latinización eurocéntrica acelerada. La representación del comportamiento de Kiej y del resto de la junta directiva de COPODER activa y agrava el pensamiento en torno a las problemáticas indígenas contemporáneas, al evidenciar cómo los propios sujetos mayas pueden ser cooptados por el sistema imperante. La sátira le permite a Montejo establecer una distancia crítica entre la voz narrativa y los sujetos articulados en el texto, lo cual también aleja al lector del trauma que esta representación ha sin duda generado en Montejo mismo. No debemos olvidar que el autor fue miembro del gobierno en la primera década de este siglo, trayectoria que concluyó con su alienación personal de todo el *establishment* político de la nación.

Implícita en esta posicionalidad está la empatía de Montejo con las víctimas del genocidio. Si este texto representa indirectamente un duelo o luto, performativiza este duelo a su vez por medio de la corrupción resultante del oportunismo de cierto tipo de liderazgo maya. El texto es una condena hacia quienes no aprendieron nada ni del anterior período histórico, ni de su propia formación cultural como sujetos. La voz narrativa entonces se estremece de cólera por una catástrofe de la cual no se han extraído o bien aprendido aun sus lecciones históricas. Aquí, el trabajo imaginativo de la sátira forma la base del trabajo real del luto. En consecuencia, esto se convierte en una representación nefasta de un modelo de liderazgo maya. Es esta desolación lo que constituye el verdadero contenido de su forma satírica. Los cuerpos gordos de los integrantes de la junta directiva, su lenguaje vulgar, sus hábitos malsanos de comida y de bebida (Kiej es

adicto a la Coca Cola, por ejemplo), su comportamiento cotidiano abusivo y heterosexista, emerge como parte integral de un modelo de desarrollo económico occidental que no corresponde al progreso de las poblaciones mayas sino a una forma emergente de horror alienante. Esta visión a su vez establece un distanciamiento de los supuestos esfuerzos reconfortantes de posguerra que intentaron borrar el pasado traumático con prebendas materiales de naturaleza simbólica. En vez de ello, Montejo forcejea con el sinsentido que tematiza la ausencia de lo “real” en las vidas de Kiej y sus asociados y, metonímicamente, de muchos mayas urbanos que lograron ascender a los sectores medios de la sociedad.

Lo “real”, está presente en el texto en los haceres éticos de Tukul y Sanik. El *yijomal spixan* de Kiej es sanado por los esfuerzos de Sanik, quien visualiza su trabajo como “la expresión de su amor y compasión que se extendía a todos los seres naturales de la tierra” (105). Desafortunadamente, el feo pájaro que Sanik restableció se escapa, y Kiej recae con sus males. De nuevo es forzado a buscar la sabiduría de Casimiro Tukul para curarse de sus migrañas y de su *chij-at* (impotencia sexual). Tukul le informa que sufre de *hustisya* (ver 118), una enfermedad que es una suerte de castigo sobrenatural resultante de abusar la naturaleza. Es por eso que su *pixan* se escapó de su cuerpo, impidiendo su sanación. Kiej solo piensa en comercializar las plantas medicinales que le da Tukul. Gracias a la habilidad de éste, su *yijomal spixan* vuelve a la casa de Sanik (ver 129). Al final de cuentas, será solo cuando Kiej reconozca que había abandonado sus maneras de ser mayas, pague por todo el daño que le causó a su comunidad, y plante un nuevo árbol en el lugar donde al anterior fue cortado, que logrará recuperarse de sus males.

Montejo problematiza un malestar moderno al cual solo es posible oponerse por medio de un retorno a las raíces de la espiritualidad maya. Su existencia ontológica se opone al globalizador presente eurocéntrico y neoliberal, y a la religión del capitalismo que amenaza al liderazgo maya casi tanto como lo hizo el mismo genocidio. Ambos son desplegados como simultáneos horizontes existenciales. Ante esta dualidad, Montejo vuelve al meollo de los principios metafísicos para captar las raíces de la alienación eurocéntrica moderna, y para mejor

entender las ramificaciones contemporáneas del genocidio y el colonialismo. Su obra muestra cómo las raíces de la violencia colonial y genocida se encuentran en todos los patrones de comportamiento que se originaron en el pasado colonial que ni siquiera es pasado, pero también tienen lugar en las tentaciones materiales que alimentan el vacío espiritual del presente. Este último hecho fácilmente podría transformar el liderazgo maya en nuevos opresores si “olvidan” las lecciones de la historia y su verdadera ontología. El lenguaje corporal de Kiej y de los demás miembros de su junta directiva manifiestan los hábitos traumáticos de la agresión, una enfermedad a la cual solo pueden sobreponerse apelando a las ramificaciones más profundas de su ontología maya.

Estos enigmas epistemológicos tienen mucho de correspondencia no solo con otras producciones literarias indígenas –como es el caso de los zapotecos Castellanos y Molina Cruz previamente señalados– sino con los posicionamientos posthumanos de algunos pensadores del presente. Como dijo Boaventura de Sousa Santos, estamos pasando por un período de transición paradigmática. El pensador portugués argumenta que el norte global ha subsumido la teoría del sur global dentro de la suya para convertir el pensamiento del norte global en un factor totalizante y universal. Sin embargo, de Sousa Santos complica estas nociones, argumentando que las articulaciones de la modernidad son estrictamente occidentales, lo que yo llamaría eurocéntrico. Asimismo, el pensador portugués nombra muchas teorías del sur global como adaptadas creativamente a su medio, representadas espacialmente, encarnadas y, con diversas maneras de convergencia y divergencia, haciendo variar las perspectivas transculturales y transnacionales que iluminan diferentes puntos de partida, transiciones, sentidos, o resultados en el sur global. Examinando cómo estas teorías y puntos de impugnación fueron construidos, confrontados, resistidos, apropiados, subvertidos y/o deconstruidos por medio de prácticas discursivas que refutan los posicionamientos eurocéntricos, encontramos confluencias con el pensamiento posthumano y nomádico que a su vez desafía las conjeturas racionalistas, de manera análoga a la descripción de Latour de las diferencias sujeto-objeto. Ambos posicionamientos –las ontologías indígenas y el posthumanismo– abordan la fluidez e inestabilidad de las geografías cambiantes, el

tener que existir en espacios de sospecha e ininteligibilidad liminales, y la necesidad de poner a conversar historias discrepantes, temporalidades y geografías heterogéneas. Ambas exigen la existencia de una pluralidad de mundos, y la voluntad de los investigadores de configurar aún más, mientras exploran interconocimientos. Al igual que las ideas de Sousa Santos, buscan asediar de diversas formas el epistemicidio de la modernidad eurocéntrica enraizada de manera particular en el mundo anglosajón, generando en oposición lo que el portugués ha denominado una epistemología de las ausencias, cuya tarea central es la de expandir el concepto de realidad para transformar nuestros mecanismos tradicionales de saber. *Pixan* arguye al final de cuentas que quienes se han fortificado contra la arremetida de la otredad, en realidad destruyen no solo lo que consideran “otro”, sino se destruyen a sí mismos.

Bibliografía

Battiste, Marie, y James (Sa'ke'j) Youngblood Henderson. *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*. Saskatoon, Saskatchewan: Purich, 2000.

Battiste, Marie. “Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage Institutional and Researcher Responsibilities”. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Eds. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln y Linda Tuhiwai Smith. Los Angeles, CA: SAGE, 2008. 497-509.

Braidotti, Rosi. *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press, 2011.

Calleman, Carl Johan. *The Purposeful Universe: How Quantum Theory and Mayan Cosmology Explain the Origin and Evolution of Life*. Rochester, VT: Bear & Company, 2009.

De la Cadena, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

De la Cadena, Marisol. “Indigenous Cosmopolitics: Dialogues about the Reconstitution of Worlds”. University of California, Davis. ms.

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. Brian Massumi. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.

Grim, John. "Knowing and Being Known by Animals: Indigenous Perspectives on Personhood". *A Communication of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. Ed. Paul Waldau y Kimberly Patton. New York: Columbia University Press, 2006. 373-390.

Kozłowska-Day, Ida. "Un zapoteco frente al reto: la globalización y la desmitificación del indigenismo en *Pancho Culebro y los nagueles de Tierra Azul* de Mario Molina Cruz". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40.80 (2014): 411-427.

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

Law, John, y Ruth Benschop. "Resisting Pictures: Representation, Distribution and Ontological Politics". *Ideas of Difference: Social Spaces and the Labour of Division, Sociological Review Monograph*. Eds. Kevin Hetherington y Rolland Munro. Oxford: Blackwell, 1997. 158-182.

Molina Cruz, Mario. *Xtille Zikw Belé, lhén bene nhálhje ke Yu' Bza'o/Pancho Culebro y los nagueles de tierra azul*. México: CONACULTA, 2007.

Montejo, Víctor. *El Kanil, Man of Lightning: A Legend of Jacaltenango*. Trad. Virginia M. Scott. Carrboro, NC: Signal Books, 1984.

Montejo, Víctor. *Testimony: Death of a Mayan Village*. Willimantic, CT: Curbstone, 1987.

Montejo, Víctor. *The Bird Who Cleans the World and Other Mayan Fables*. Willimantic, CT: Curbstone, 1991.

Montejo, Víctor. *Las aventuras de Mister Puttison entre los mayas*. Rancho Palos Verdes, CA: Fundación Yax Te', 1998.

Montejo, Víctor. *Q'anil: El hombre rayo/Koman Q'anil: Ya'k'uh winaj*. Rancho Palos Verdes, CA: Fundación Yax Te', 1999.

Montejo, Víctor. *El Q'anil: Man of Lightning*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.

Montejo, Víctor. *Pixan, el cargador del espíritu*. Guatemala: Piedra Santa, 2014.

Santos, Boaventura de Sousa. *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI, 2009.

Verran, Helen. "Re-imagining land ownership in Australia". *Postcolonial Studies* 1.2 (1998): 237-254.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies". *Common Knowledge* 10.3 (2004): 463-484.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere". *HAU: Masterclass Series* 1 (2012): 45-168.

Viveiros de Castro, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books, 2015.

Waldau, Paul, y Kimberly Patton. *A Communication of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. New York: Columbia University Press, 2006.

Yelin, Julieta. "Para una teoría literaria posthumanista: La crítica en la trama de debates sobre la cuestión animal". *E-misférica* 10.1 (2013). <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-101/yelin>>.