

Perspectivismos cosmológicos, subjetividades mayas y ontologías poshumanas

Cosmological perspectivism, mayan subjectivities and
posthuman ontologies

Arturo Arias

University of California, Merced

Guatemala/USA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3965-5285>

aarias26@ucmerced.edu

Recibido: 13/11/2024

Aceptado: 06/12/2024

Resumen: Los perspectivismos cosmológicos plantean un problema político y ontológico al ubicarse en oposición al pensamiento occidental. A diferencia de su rígido *status quo*, ejerciendo así su dominación, las cosmologías de los Pueblos Ancestrales no dividen el mundo entre lo natural y lo humano. En tanto que sujetos cosmocéntricos activan una epistemología relacional, compartiendo su condición con seres ubicados más allá de lo humano. Desde la perspectiva de este artículo, la clave reside en que el pensamiento occidental no reconoce la agencia de la naturaleza ni se desmarca del capitalismo global. Se propone, entonces, examinar aspectos de esta contradicción analizando *Pixan, el cargador del espíritu* (2014)

la última novela publicada por el escritor maya jakalteko Víctor Montejo y algunas de sus otras obras citadas, dado que Montejo se ha caracterizado, tanto como escritor y académico, en luchador de sus conocimientos como fundacionales mundos de vida y marcadores de la diversidad cultural. La argumentación problematizará esta oposición conceptual, abordando algunos textos de Montejo antes de enfatizar *Pixan* para ilustrar y afirmar esta problemática.

Palabras clave: Poshumanismo, Pensamiento Occidental, Cosmología Indígena, Víctor Montejo.

Abstract: Cosmological perspectivism introduces a political and ontological problem because of its opposition to western thinking. The cosmologies of the Ancestral Peoples do not divide the world between the natural and the human, unlike the rigid status quo of dominant western logic. They activate a relational epistemology because of their condition of cosmocentric subjects. Also they share that condition with beings located beyond humans. This article proposes to examine aspects of this contradiction analyzing *Pixan, el cargador del espíritu* (2014), the last novel published by the jakalteko mayan writer Víctor Montejo and some of his other creative productions. Montejo, as a writer and academic, has characterized himself by to be a fighter of his ancestral knowledge as foundational worlds of life and markers of cultural diversity. The paper's arguments will problematize this conceptual opposition based on some texts by Montejo and will emphasize *Pixan* to illustrate and affirm this problematic.

Key words: Poshumanism, Western Thinking, Indigenous Cosmology, Víctor Montejo.

Los perspectivismos cosmológicos plantean un problema político y ontológico al ubicarse en oposición al pensamiento occidental. A diferencia del rígido *status quo* de éste, ejerciendo así su dominación, las cosmologías de los Pueblos Ancestrales no dividen el mundo entre lo natural y lo humano. En tanto que sujetos cosmocéntricos activan una epistemología relacional, compartiendo su condición con seres ubicados más allá de lo humano, aspecto considerado “fundamental para plantearnos el problema de una ontología maya, mesoamericana” (Vallejo Reyna, 2022: 222). Lo entiende como “procedimiento

ontológico” e indica la contradicción antes señalada. Para mí la clave reside en que el pensamiento occidental no reconoce la agencia de la naturaleza ni se desmarca del capitalismo global. Examinaré aspectos de esta contradicción en el presente artículo analizando *Pixan, el cargador del espíritu* (2014) la última novela publicada por el escritor maya jakalteko Víctor Montejo y algunas de sus otras obras citadas, dado que Montejo se ha caracterizado, tanto como escritor y académico, en luchador de sus conocimientos como fundacionales mundos de vida y marcadores de la diversidad cultural¹. Mi argumentación problematizará esta oposición conceptual, abordando enseguida algunos textos de Montejo antes de enfatizar *Pixan* para ilustrar y afirmar esta problemática.

Ya desde *Q'anil* (1984), su primera publicación, Montejo aborda ese acercamiento cosmológico que algunos pensadores occidentales definen ahora como *poshumano* en el sentido de la académica ítalo-australiana Rosi Braidotti, afirmando que surge del pensamiento rizomático de Deleuze y Guattari². Braidotti desplaza la unidad tradicional del sujeto humano occidental configurada desde el Renacimiento, entendiendo el mundo como ubicado al interior de una perspectiva heterogénea en la cual la cultura no puede separarse de la naturaleza. Renueva así políticas afirmativas y una ética que busca sentido en el futuro de las interacciones

1. Pese a tener publicados desde esa fecha tres libros más, *Secuestro a ultratumba* (2020), una narrativa onírica sobre su abuelo, *Ixim: La leyenda del descubrimiento del maíz* (2020), presentándonos con una nueva teoría del descubrimiento del maíz en las tierras altas de Guatemala y *Mayalogue: An Interactionist Theory of Indigenous Cultures* (Mayalología, teoría interaccional de las culturas indígenas, 2021), planteamiento teórico que problematiza acercamientos a las culturas ancestrales desde puntos de vista etnocéntricos en la academia estadounidense, reafirmando lo señalado al inicio de este párrafo, Montejo no ha vuelto a publicar ficción desde *Pixan*.

2. Ese vínculo lo afirma la propia Braidotti, el sociólogo francés Bruno Latour y otros intelectuales asociados con el poshumanismo.

sociales y relaciones que trascienden al sujeto humano, argumentando la incerteza ontológica del mismo. Reconociendo que se han borrado las fronteras entre lo humano y lo que no lo es, elabora un agenciamiento creativo, pero sin tocar el tema de los Pueblos Ancestrales. El sociólogo francés Bruno Latour también rompe con el pensamiento eurocéntrico, intentando probar la falacia entre oposiciones modernas de objeto/sujeto y sociedad/naturaleza³.

Las conceptualizaciones de Braidotti, Latour y otros filósofos del poshumanismo se acercan al pensamiento ontológico de la gran mayoría de Pueblos Ancestrales, inyectándole un rigor racionalista occidental y evidenciando rasgos objetivistas para no ser acusados de padecer de ensoñaciones *new age*, absorbiendo muchos de sus principios en la búsqueda de alternativas que configuren ensamblajes entre lo humano y lo no-humano. El problema reside en que con frecuencia se lo apropian sin acreditarlo. Los Pueblos Ancestrales son no solo sus artífices, sino se han orientado por esta sabiduría desde hace unos buenos diez mil o más años. Es problemático no reconocer su autoría ni darle el crédito que se merece su pensamiento, especialmente al desplegarse para explicar fenómenos exclusivamente eurocéntricos sin reconocer sus orígenes⁴. En el presente artículo utilizaré fragmentos de varios de los textos de Montejo, *El Q'anil*, *El pájaro que limpia el mundo* y *Las aventuras de Mister Puttison entre los mayas*, para

3. Su Teoría del Actor-Red, conocida como ANT por sus siglas en inglés (*Actor-Network Theory*), evidencia que objetos no-humanos también ejercen agencia, novedad en el pensamiento eurocéntrico pero conocimiento milenario entre los Pueblos Ancestrales. Considera actantes tanto a sujetos humanos como a objetos no-humanos, incluyendo discursividades.

4. A manera de ejemplo, en el campo literario, nociones poshumanas sobre la cuestión animal en la literatura de Julieta Yelin se mueven dentro de parámetros eurocéntricos y al interior de una genealogía literaria occidental. Ver “Para una teoría literaria posthumanista: La crítica en la trama de debates sobre la cuestión animal”.

anticipar la problemática examinada. Enseguida me centraré en la novela *Pixan, el cargador del espíritu*, para evidenciar cómo los perspectivismos cosmológicos de origen ancestral configuran subjetividades que apuntalaban desde milenios antes de la modernidad eurocéntrica, ontologías que el occidentalismo recién descubre.

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 la primera vez en inglés como *Testimonio: Death of a Guatemalan Village*, 1987). 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 como resultado una campaña para que Montejo y su familia fueran admitidos en los Estados Unidos. Lograron obtenerle una beca que le permitió estudiar una licenciatura en la universidad de Bucknell. Allí publicó su primer libro, *El Q'ani, el hombre del relámpago: Una leyenda de Jacaltenango* (1984). Montejo continuó sus estudios, obteniendo un doctorado en la Universidad de Connecticut en 1993. Luego 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 del primer nivel en los Estados Unidos. Regresó a Guatemala para ocupar un cargo en el gabinete

del presidente Roberto Berger en 2004 como Ministro de la Paz, estableciendo 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 vive en Xajla', su pueblo natal, donde continúa escribiendo.

Desde sus inicios, los textos de Montejo despliegan ontologías cosmológicas que articulan sujetos humanos y no-humanos, fenómeno irreconciliable con las distinciones occidentales entre naturaleza y cultura⁵. En el planteamiento ontológico maya, culturas y ecosistemas son una sola cosa. En su centro está la milpa⁶. Como decía en una publicación anterior, la dimensión cósmica sostiene su integridad y unidad no solo por estar ubicados en espacios bióticos únicos, sino porque un sinfín de componentes asociados al cosmos determinan su bienestar: factores atmosféricos como el viento o la lluvia, cuya intensidad o escasez la determinan cuerpos celestes como el sol, la luna, o los movimientos galácticos del planeta⁷. Por esto mismo, los ritos agrícolas se engarzan con el mundo onírico. Tienden puentes con deidades asociadas a estos mismos cuerpos celestes que impactan el cultivo del maíz. Los astros se

5. Ver la obra del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro. Entre otras, "Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies". Pero también "Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere," luego recogido en su libro *The Relative Native* (2015).

6. La milpa incluye frijoles y calabaza. Los tres se benefician entre sí. El maíz estructura la enredadera de los frijoles. Estos le dan nitrógeno a la tierra. La calabaza genera sombra, evitando que crezcan las malas hierbas. Las espinas de la enredadera alejan las alimañas. Juntos crean un microclima que retiene humedad, produce carbohidratos complejos, ácidos grasos y los nueve aminoácidos esenciales.

7. "Coreografías cosmológicas" (Arias, 2020: 64-65).

transforman en divinidades (ver D'Alessandro y González, 2017). Se arma así una significación semiótica integrando lo humano con lo natural y lo cósmico, simbolizado por medio de rituales, festividades y otras prácticas mitificadas⁸. A lo largo del tiempo, el sistema cosmológico va articulando significaciones que rebasan la dimensión de lo productivo. Lo cosmológico se convierte así en semántica de representaciones culturales que ya en el presente atinge los espacios escriturales. En esta misma lógica, la académica Marie Battiste de la nación mi'kmaq, una de las Primeras Naciones del Canadá, afirma que la mayoría de sus epistemologías se derivan de su ecología inmediata y de la interacción con el mundo espiritual (2000: 499)⁹. En este último aspecto, la gran mayoría de Pueblos Ancestrales basan sus ontologías en estos mismos principios. Cito a Battiste para evidenciar estas coincidencias existentes a lo largo del hemisferio en cuanto a configuraciones conceptuales y articulación de epistemologías cosmológicas.

Examinemos bajo esta perspectiva el primer texto de Montejo, reeditado en 1999. *El Q'anil* es un mito prehispánico de la fundación de Xajla', pueblo de Montejo, al cual los tlaxcaltecas acompañando al conquistador Alvarado le

8. Vallejo Reyna dice: "Podemos comprender que los calendarios en Mesoamérica [...] en primer lugar calculan los grandes ciclos de los cielos, el ascenso y los movimientos del Sol, la Luna y las estrellas como [...] referentes astronómicos [...]; a partir de esta precisión de la matemática astronómica se les utiliza para conocer y estudiar las dinámicas de los fenómenos meteorológicos y se prevén [...] las estaciones y demás acontecimientos atmosféricos para poder relacionarlos con procesos ecológicos repetitivos, como los ciclos de crecimiento de las plantas y los comportamientos de la fauna de un territorio específico; así se pueden entonces [...] determinar los mejores momentos para organizar los diversos trabajos como el preparar la siembra hasta llegar a la cosecha, además de establecer las fiestas y las ceremonias que en cada época sean pertinentes, [...] los dispositivos calendáricos van entretejiendo los ritmos y ritos de la vida social con los [...] de los astros, los fenómenos meteorológicos y los períodos ecológicos" (2022.:231-32).

9. Battiste es destacada pensadora de conocimientos de las Primeras Naciones en la actualidad.

cambiaron el nombre al nahua, denominándolo Jakaltenango. *Q'anil* es uno de los cuatro cargadores de la tierra y el cielo del año jakalteko. *Q'anil* es a su vez el guardián de la guerra. En la narración de Montejo, el joven Xhuwan se ofreció como voluntario cuando un enemigo innombrado amenazó la paz y 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 estar 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* (65). Compartió su don con su amigo Xhuwan Mentés, quien a su vez se convertiría en hombre rayo. Ambos practicaron sus poderes y llegaron al inicio de la batalla. Los combatientes de su pueblo fueron derrotados de inmediato. Ambos muchachos se lanzaron enseguida al combate. Xhuwan Mentés lanzó su rayo contra el mar para hacer visibles los barcos enemigos, ocultos tras la niebla, y 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 deseaban volver lo antes posible a su pueblo natal sin ninguna aclamación, escogiendo la humildad y modestia por sobre la fama y gloria personal. Incapaces de volver a Xajla', Xhuwan *Q'anil* y Xhuwan Mentés se retiraron al volcán El *Q'anil*, convirtiéndose en *k'uh* (deidad). Desde lo alto del mismo siguen protegiendo al pueblo, inmortales. Las familias de Xhuwan *Q'anil* y Xhuwan Mentés fueron honradas por el heroísmo de sus hijos.

El Q'anil revela un comportamiento ético ejemplar consistiendo en priorizar las obligaciones a la comunidad. La transformación de Xhuwan Q'anil no es sólo un proceso de auto-creación o sacrificio sino la fusión entre cultura y naturaleza, imposible de explicar en términos racionalistas occidentales fuera de su marco cosmológico. En su trabajo crítico *Mayalogue* (Mayalogía, 2021), Montejo lo define como *Ohtajb'al*, explicando el concepto como proviniendo de *ohtaj* (conocimiento) y *b'al* (acumulación) (Montejo, 2021: 95)¹⁰, planteándose un tríptico vinculando naturaleza, humanidad y cosmología. Ésta última es nombrada en castellano *espiritualidad* por Montejo. Como señala Limón Aguirre, “las ‘ontologías relacionales’, plantadas ya por Blaser [2010; 2013] y reflexionadas por De la Cadena [2010] y Escobar [2015], cuestionan profundamente esa máxima occidental-racional-moderna que afirma —pronunciándose políticamente por— una sola realidad objetiva” (2022: 184).

Es por medio de tal despliegue cosmológico que sus significantes articulan la naturaleza semántica de la narración en cuestión. Xhuwan articula un ensamblaje de flujos, intensidades y pasiones en el proceso de reconfigurar su particular subjetividad. Montejo está pensando en nociones de *cosmosensación* y *cosmovivencia* —en sentido genérico, lo denominado *k'inal*, la heterogeneidad de sentidos integrados al existir con y en la naturaleza— como modelo de análisis explicativo del mundo jakalteko. Es una conceptualización orientada a la producción de la diferencia al interior del entendimiento occidental/maya en el cual el cuerpo de Xhuwan es no solo un instrumento sino el punto de la disyunción referencial entre

10. En *Mayalogue* los términos están expresados en popb'al ti', idioma también conocido como popti' o jakalteko.

lo humano y lo natural, operando como tal al interior de esa compleja perspectiva ontológica que no diferencia entre ambos. Objetos considerados naturales desde una perspectiva occidental como el volcán Q'anil aquí son sujetos, entidades no-humanas participando en la vida cotidiana de la comunidad y ejerciendo agencia, perspectiva que trasciende lo humano en el plano de la subjetividad occidental. Volveremos a estas nociones más adelante en el artículo.

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). Valida a su vez “sujetos animales” interactuando con humanos en un eco-espacio integrado en el cual conversan, se ayudan entre sí y coexisten. El texto se estructura así como artificio cuya lógica y finalidad reconfigura el *k'inal*. Se resalta con nitidez la afirmación de una coexistencia en la cual el reconocimiento de sí en los múltiples sujetos transita por la alteridad. Aparecen sujetos animales participando en relaciones forjadoras de mundos entre sí y con humanos, cada uno de estos sujetos con sus rasgos individualizados, orientándolos a veces a estos, en congruencia con su *Ohtajb'al* que cierra la brecha entre naturaleza y cultura, reconociendo mundos diferentes en su plena complejidad. Todo es, sin caer en simplificaciones caricaturescas ni simplismos mutuos. Veremos esto de nuevo en *Pixan*, la última novela de Montejo.

En el prefacio a *El pájaro que limpia el mundo*, Montejo afirma 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 alude al proceso

de occidentalización en las tierras altas de Iximuleu (Guatemala) hacia finales de la década de los setenta. Su tradición oral milenaria regula valores morales de manera similar a la ética descriptiva o comparativa, sin por ello prescribir el comportamiento humano, dado que éste tan solo es una parte del *k'in*al. Podemos entenderlo al filtrarse entre los variados aspectos del razonamiento moral estructurando la ética comunitaria. Montejo escribe que cuando niño, su madre le contaba la historia de una paloma salvaje pidiendo una tela de algodón para proteger su pierna del frío. Al preguntarle 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, nubes, que sombrean el sol'
Sol, sol, que mata el frío;
Y frío, frío, que hiere mi pierna (14).

Así, para explicar por qué tiene frío en su pierna, la paloma articula una comprensión holística de su medio ambiente. Tiene frío al interior de un proceso relacional representando un régimen epistémico que no establece diferencias en la división naturaleza-cultura, creando una entidad compleja en la cual todo y todos —gatos, ratones, paredes, viento, nubes, sol y paloma— funcionan como sujetos en pleno derecho, pertenecientes a un sistema interconectado en el cual se reivindica lo injuriado para explicitar que lo propio es el accionar de todos. Su ejercicio de agencia lo impacta todo y a todos, integrándose así a su ontología cosmológica. Tienen por eso mismo tanto intereses como preocupaciones, infinidad de ángulos impactando subjetividades ante las multiplicidades que le dan sentido a su ser. Por esto Limón Aguirre lo llama “la comprensión de la vida, el reconocimiento a las cualidades de lo existente y su particular naturaleza” (2022: 189). Este simple modelo ético posibilita numerosos puntos de entrada y salida (la paloma podría citar a otros para quejarse del frío o iniciar su enunciado en cualquier otro punto de las infinitas relaciones causales posibles), para establecer conexiones trans-especies.

Montejo añade que en el pasado las aves eran los “colores vivientes del mundo” (16) y el zopilote especialmente apreciado por limpiar los alrededores de los poblados. Sin embargo, cuando el ejército guatemalteco invadió su región en 1982, más allá de masacrar numerosas aldeas asesinando a miles de personas, los soldados usaron a los zopilotes para sus prácticas de tiro, rompiendo la comprensión holística del medio ambiente y el mundo mismo compartida por todos. Concluye afirmando que mientras los mayas “continúan siendo productores activos de conocimiento” (18), sus mayores han sido culpados por articular “ideas

absurdas consideradas símbolos de su ‘retrato’” (18). En última instancia su obra es, más que una expresión del pasado, “un símbolo de resistencia” (18). Por ello reinscribe el *Ohtajb’al*, la cosmovisión jakalteka contrapuesta a la teleología occidental que, a diferencia de ésta última, supera la división naturaleza-cultura¹¹.

De manera similar a los académicos trabajando problemáticas cosmopolíticas, en las fábulas de Montejo el mundo es resultado de la relacionalidad y no de alguna 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 territorialidad en términos de “redes arraigadas” en las cuales la naturaleza no existe como objeto. Seres de toda índole están involucrados en relaciones dialógicas entre ellos o con humanos. La antropóloga Helen Verran (1998), trabajando con aborígenes australianos, sostiene en efecto que no todos los modos epistémicos despliegan el binarismo sujeto/objeto de las relaciones occidentalizadas. Cuando los mundos sobre los cuales se habla son actuados en vez de representados, no hay distinción entre un sujeto que observa y uno observado, argumentan John Law y Ruth Benschop (1997). El modo de actuar se configura epistémicamente como primario según Verran¹². Usando la misma lógica, las obras en cuestión

11. La cosmovisión jakalteka es parte de la maya. La comparten en buena medida treinta naciones en el presente, si no todas las mesoamericanas en su conjunto. Sabemos que las cosmovisiones de Pueblos Ancestrales son similares, compartiendo múltiples nociones conceptuales. No se puede descontar que tuvieran algún origen común en un pasado milenario, fracturándose en el transcurrir de múltiples migraciones y peregrinaciones territoriales a lo largo de milenios.

12. “Re-Imagining Land Ownership in Australia”. Argumentos análogos aparecen en “Knowing and Being Known by Animals: Indigenous Perspectives on Personhood” de John Grim en *A Communication of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics* editado por Waldau y Patton. Ver también Marie Battiste y James (Sa’ke’j) Youngblood Henderson, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge* (2000: 41–42).

no pertenecen a su autor como propiedad privada. Él mismo forma parte de esa colectividad a la cual pertenece el conjunto.

Las aventuras de Mister Puttison entre los mayas (1998) delinea la residencia de Mr. Dudley Puttison—antropólogo oportunista estadounidense—en Yulwitz, población jakalteka, desde su primera llegada a principios de los 1930s hasta su trágica partida algunos años después. En lo que concierne nuestro énfasis, la problemática surge cuando Koxkoreto, habitante de la aldea, le muestra a Puttison la cueva Swi' Kamom donde se esconden los objetos de los *paywinaj* (*hombres antiguos*; es decir, antepasados). Mr. Puttison insistió en entrar a pesar de las advertencias y lo picó una víbora cascabel. Pese a ello salió con una calavera humana. Xhuxh Antil y Koxkoreto le dijeron que debería regresar la calavera a su lugar, pues nunca debe molestar a los muertos. Puttison ignoró su consejo.

Al recordar Puttison durante la noche lo que vio en la cueva, le generó una suerte de alteridad a la inversa en tanto que sujeto, enmascarando sus intenciones. La voz narrativa le informa al lector que esas riquezas le pertenecían a Witz, el “dueño del cerro” (82). Mr. Puttison, considerándose a sí mismo estadounidense moderno y educado, afirmaba que eso eran supersticiones. La misma noche alguien le tocó su puerta. Encendió su linterna pero no vio a nadie. El sonido se repitió. Nadie apareció. Por fin se quedó dormido. Soñó a 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. Nadie los molestó hasta que él llegó y los despertó irrespetuosamente (83). Ella le pidió que regresara a su hermano a su lugar. Más tarde Koxkoreto le explicó que

había soñado con una de los *paywinaj* (85). Kux Ahawis, el curandero, examinó la recuperación de Puttison y el gringo lo alabó por su conocimiento de medicina maya. Ahawis responde que una persona nunca presume de sus capacidades, ya que son regalo del cosmos y dadas “para hacer el bien y servir a la gente” (88).

La narrativización de este largo episodio es fundamental. Por un lado, vemos el saber del pasado como primordial para darle sentido al presente. La presencia histórica y cosmológica de los *paywinaj* en la continuidad presente forja un sentido ético guiando a la comunidad. El mismo pone en relieve la importancia de su sistema referencial, en marcado contraste con Puttison, picado por una víbora cascabel como consecuencia de sus acciones egoístas. Éste vive en un mundo político agonístico en el cual la retórica y capacidad de mentir son apenas pícaros signos para ejercer su libertad individual en una modernidad amoral. Puttison se niega a considerar la evidencia de los misteriosos golpes en la puerta o contenidos de su sueño indicando una espiritualidad invisible como rectora cosmológica de la conducta humana. Lo anterior establece parámetros desde los cuales surgen configuraciones opuestas a la modernidad occidental. El texto articula una comprensión ética de la intención de los lugareños. Su retórica yuxtapone con claridad ambos sistemas de creencias. La oscilación del juicio textual aparece en la tensión entre un extranjero poderoso quien, a pesar de su bienestar material, es puesto en evidencia como éticamente débil y una comunidad local pobre, la cual pese a sus carencias materiales —especialmente en los años treinta— gana la batalla moral por su fortaleza ética anclada en una visión que respeta la sabiduría cosmológica de los *paywinaj*, cuya memoria viva expresa los valores fundamentales subyacentes en la cultura maya.

Lo anterior se reafirma en el siguiente capítulo, “Los espíritus de los antepasados”. En éste, Puttison sufre otra pesadilla. Llevaba objetos de valor por un bosque oscuro cuando cuatro ladrones armados con machetes lo interceptaron (99). Logró defenderse y mató a dos (100). Tiró el primer cadáver en un barranco, pero cuando intentó hacerlo con el segundo, sus manos y piernas se le prendieron a la espalda. A pesar de esforzarse por tirarlo la noche entera fue incapaz de lograrlo. 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. Cuando estaba a punto de hacerlo llegó la policía (como le explicó más tarde Xhuxh Antil, no hay policías en Yulwitz), lo arrestaron y ordenaron su ejecución para dar un ejemplo (103). Al mismo tiempo que las armas apuntándole le dispararon en el sueño, un tecomate de chicha que había dejado fermentándose bajo su cama explotó y él gritó, despertando.

A excepción del detalle del tecomate, los *paywinaj* nunca aparecen en este capítulo. Sin embargo, son productores de la subjetividad simbólica de Puttison, sueños enmascarados del tiempo mítico y el carnavalesco en términos de Vallejo Reyna. No sólo el tecomate es tropo de los *paywinaj*, uno de sus más sagrados objetos simbólicos. Todo el segmento de la pesadilla fue inducido por ellos, como lo sabíamos por el sueño anterior¹³. Es un interesante giro en el cual el sujeto hegemónico es reducido a representar la identidad preestablecida por la espiritualidad comunitaria. El sueño de Puttison se configura por elementos que ya están “en el aire” y a punto de suceder, preludio de una transición. Los

13. Los tecomates se han utilizado como instrumentos musicales entre los Pueblos Ancestrales de Abiyala durante miles de años.

paywinaj se limitan a estimular ese efecto. Este vínculo con sus antiguos orígenes culturales indica la presencia del pasado en el presente de manera coetánea. Soñar es mecanismo para ser informado de la presencia espiritual por una “temporalidad cósmica”, evidenciando la sincronicidad del cosmos. En última instancia son la base de poder en la espiritualidad, así como en este texto en particular, influenciando la comprensión del mundo irreverente y materialista que se concretiza en la comunidad con los actos transgresivos de Puttison. Veremos una nueva variante de la misma problemática en *Pixan*.

Pixan, el cargador del espíritu es sin lugar a dudas el texto más satírico que ha escrito Montejo, comparable tan solo a las ácidas ironías de autores bene xhon (zapotecos de la sierra norte de Oaxaca, México) como 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 autores ironizan la dependencia de los poblados de la Sierra Norte de Oaxaca en las remesas financieras enviadas de los Estados Unidos por migrantes locales y abordan la recuperación de saberes tradicionales en el contexto globalizador. Asimismo, contextualizan sus ontologías a contrapunto de la misma¹⁴.

El esfuerzo de Montejo en *Pixan* es análogo a los autores bene xhon. A diferencia de sus colegas, el texto ataca a sujetos mayas que se corrompieron en la década de los noventa del siglo veinte al participar en una multiplicidad de

14. Sobre Molina Cruz, Kozłowska-Day señala que Pancho Culebro, nagual y curandero, se encarga de combatir los excesos de corte occidental con la ayuda de su papalote mágico transformado en serpiente. 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).

organizaciones no-gubernamentales (ONGs) que pulularon en el país en torno a la firma de la paz en 1996, luego de la guerra civil de 36 años. La mayoría de éstas fueron financiadas por agencias o embajadas europeas y la ONU, dependiendo de partidos políticos o sus gobiernos. Con frecuencia recibieron fondos colaterales de organismos internacionales. Algunas surgieron desde fines de los 1980s como mecanismos de asistencia a los esfuerzos de paz. Otras, como resultado específico de promesas internacionales acompañando la firma de los propios acuerdos el 29 de diciembre de 1996. La mayoría buscaban apoyar a la población maya —principales víctimas de la guerra—r resultado de la indignación generada en círculos internacionales ante el genocidio implementado por el ejército guatemalteco que costó un cuarto de millón de vidas en un país de 10 millones de habitantes. Un alto número de cuadros mayas, entrenados en universidades nacionales o extranjeras, participaron —cuando no dirigieron— muchas de estas ONGs. En este punto se inicia la ficción.

Montejo articula una secuencia de mecanismos concentrándose en un personaje llamado Juan Kiej, quien va siendo deconstruido textualmente al avanzar y reconfigurarse la aporía narrativa. Como sucedió con diversos sujetos mayas en circunstancias análogas, Kiej se va transformando conforme se *ladiniza* (occidentaliza) gracias a su repentina ascensión¹⁵, empoderándose y enriqueciéndose al manejar los fondos de una ONG de la cual es presidente, hasta

15. En Mesoamérica se denomina *ladino* al sujeto mestizo arribista identificado con el sector criollo europeizante, a diferencia del *mestizo* propiamente dicho, el cual —a pesar de tener análogos rasgos fenotípicos y mezcla de sangres— suele reconocer (y a veces identificarse con) poblaciones mayas. Se asocia a la vez, como en la novela analizada, a sujetos mayas que renuncian a su cultura y comunidad, ubicándose en sectores sociales ladinos y pasando por estos. Se les acusa de intentar *ladinizar*.

convertirse en nuevo rico alienándose de su comunidad. Rompe así la percepción gnoseológica de su mundo, de forma análoga a lo escrito por Limón Aguirre:

Producto de la colonialidad del pensamiento, las personas abrazamos lo que se nos impone y hacemos nuestro lo ajeno dominante... Cuando es así, devenimos esquizofrénicos, entre el caminar la vida por la vía trazada y entendida desde la hegemonía, las modas y los modelos “deseables” (2022: 171).

Parafraseando a Vallejo Reyna diríamos que “la dinámica del *enmascaramiento* implica que los procesos de *identidad* son dinámicos y se encuentran en constante movimiento” (232), ocultando las transformaciones que va generando una otredad diferente. En el texto, la ONG presidida por Kiej se llama Consejo Posmoderno de Desarrollo Rural, usando el acrónimo de COPODER. Como el satírico nombre evidencia, su autor juega no solo con la noción académica de posmodernidad, sino con las connotaciones semánticas del acrónimo. Co-poder literalmente implica “compartir el poder” en alusión al poder político del Estado, espacio históricamente cerrado a sujetos mayas desde la invasión española. Uno de los elementos subrayados por la sátira se basa en las implicaciones de que esta ONG se vislumbró a sí misma como instancia compartiendo el hacer del gobierno y, por extensión, abusando del mismo. La corrupción gubernamental en Iximuleu (Guatemala) es legendaria, pasando de las manos del ejército genocida a la narco-corrupción estatal. Por otro lado, se insinúa desde un inicio que los directivos de la ONG han olvidado sus raíces mayas y las comunidades que 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, se referían a ellos como *sal-wes*, o “mayas falsos” (13). La voz discursiva enfatiza asimismo que sus críticos los llamaban *madinos*, o sea, “Maya-Ladinos” (13). Para un legítimo sujeto maya lo peor que le puede acontecer sería ladinizarse; a saber, abandonar su cosmovisión y perspectiva identitaria para occidentalizarse.

El poder se les sube a la cabeza. A Kiej lo llaman los miembros de la junta directiva de COPODER “el señor presidente,” clara alusión a la novela de Miguel Angel Asturias del mismo título sobre la dictadura de Manuel Estrada Cabrera (1898-1920), quien se identifica con la deidad k’iche’ del mal. COPODER organiza sus reuniones “en los hoteles más lujosos” (13) para no quedarse atrás de los miembros de la Cámara de Comercio y jefes militares retirados “que gozaban de estos lujos y privilegios de élite” (13). Los miembros de la junta directiva utilizan el dinero de los donantes para comprarse automóviles nuevos. Se lo gastan por las noches en casas de prostitución, exhibiendo abyectos comportamientos heterosexistas. Sobra decir que esto los lleva 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 ilustrando la pérdida de una visión maya. Más allá de escenificar la polifonía de voces que representan los

miembros de la junta directiva de COPODER, enfoca su mirada crítica en el falso guía espiritual Hipólito Suk Tunuk. Este último es 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 presenciar 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 de los verdaderos defensores de la cultura y espiritualidad maya, los *ah'beh* (sanador) Modesto Sanik y Casimiro Tukul, quienes aparecerán más adelante en la trama. Pese a representar contrapuntos, estas voces forman una entidad coherente. El texto evidencia la velocidad a la cual dirigentes mayas pueden ahora movilizarse de un rincón del país hasta el otro. Escenifica cómo este fenómeno *es* inapropiado para preservar o aprehender los valores y cosmología de sus comunidades, al aumentar su aislamiento. Implica una pérdida de sus raíces al separar naturaleza de cultura y alejarse de la ritualidad vinculada a la cuenta de los días. La sátira textual 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.

Desde un inicio el texto prescribe la alienación de Kiej como el factor que lo conducirá a su caída. Textualmente surge como expresión multinaturalista en la cual el personaje se desdobla identitariamente. Es decir, al enunciarse sus síntomas, no es una crisis psíquica de corte freudiano lo representado sino un

conflicto ontológico que genera síntomas psicobiológicos, impactando cuerpo y espíritu. Kiej se vuelve sexualmente impotente al caer sumido en la angustia de vivir una subjetividad alienada al servicio del régimen genocida. Su transición al occidentalismo rompe el equilibrio dual sustentando su mayanidad. Si el *otro* completa la percepción del *yo*, Kiej ha perdido la *doble visión*, esa capacidad de ver la circularidad del pasado y futuro, los dos niveles de interpretación de la realidad. Luego de ironizar el texto su condición con humor, jugueteando con un secreto que comienza a regarse en público, Kiej contrata la ayuda del famoso *Ajq'ij* (guía espiritual) mam Casimiro Tukul (llamado *Anhlom* en el texto, término popb'al ti' significando lo mismo), quien reside en el lejano Huehuetenango, más allá de la Sierra de los Cuchumatanes, para recuperarse. Su chofer lo lleva hasta allí. 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).

La ceremonia unifica las dimensiones cósmicas de su *yijomal spixan*, la experiencia nawálica. El *Anhlom* dijo que 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 dijo que no era necesario, pues su trabajo era servir al pueblo” (57). Al despedirlo, agregó, “Portate bien y respeta la tradición de tus antepasados. Además, no te olvides de tu pueblo y de tu gente” (57).

Kiej volvió a la capital y se olvidó de todo. Regresó a su pueblo cuando le avisaron que su padre estaba enfermo, encontrándolo junto al fuego de la cocina (66). Buscando más leña decidió tumbar el enorme árbol de amate antiguo localizado en el centro de la propiedad que fuera del padre del curandero local, Modesto Sanik. El padre de Kiej, ahora enfermo, se la arrebató cuando Sanik hipotecó el terreno para pagar su hospitalización (66). Era lugar sagrado donde “muchas gente llegaba a rezar y a quemar *pom*, pidiendo salud y protección a sus animales compañeros o *yijomal spixan*” (67), término popb’al ti’ designando el concepto más conocido como *nawal*. La casa de los Kiej era “el sitio sagrado donde los *ah’beh* y expertos en el calendario maya, sembraban el ombligo de los nacidos en el pueblo” (67). El que la residencia del maya ladinizado sea el punto sagrado del pueblo apunta a su vez a la interculturalidad, en la cual operan dispositivos que hacen legible la imagen del *otro*¹⁶.

Lo denominado *nawal* en culturas k’iche’, kaqchikel, tz’utujil y achi’ es el *yijomal spixan* popb’al ti’ en el texto, un ente multidimensional habitando al sujeto tanto por dentro como por fuera. Estos pueden salir del cuerpo durante cierto tiempo (generando enfermedades) y volver. Su conocimiento —literalmente, “viento puro”, connotando sacralidad— se asemeja a un saber corporal, intuitivo

16. Ver Vallejo Reyna, 2022, p. 247.

y sensual, por encima de uno mental o racional. De esta manera confluye con las tradiciones visionarias de grupos ancestrales en oposición a la memorización dogmática de doctrinas, o el raciocino lógico abstracto marcando las diferencias entre cuerpo y espíritu. El *nawal* activa una epistemología relacional, modo de saber movilizarse en tanto que intensidad energética, al cual la comunidad es receptiva. Constituye una fuente de vitalidad permitiéndole a los sujetos funcionar de acuerdo a su naturaleza. El *yijomal spixan* activa el proceso relacional al interior de cada comunidad específica actuando como su cuidador. Es un fenómeno análogo en todas ellas, ejemplarizando el ensamblaje cosmopolítico entre sujetos y su medio ambiente específico. Uno de sus aspectos es la correspondencia animal de cada sujeto, implicando que los animales son personas o se ven a sí mismos como personas y viceversa, como analizó ya Viveiros de Castro (2015: 198). El antropólogo brasileño agrega que la forma manifiesta de cada especie es un ropaje que esconde su humanidad interior, visible solo para los chamanes (198), fenómeno análogo al *nawalismo*. Tenemos una espiritualidad antropomórfica común a los seres-animales con apariencia variable de cuerpos, característica de cada especie. En vez de ser éste un atributo fijo, opera como especie de ropaje intercambiable, variable o movable al interior de una alternancia o disyunción¹⁷. Montejo lo define de la siguiente manera:

17. John Grim elabora argumentos análogos para culturas nativo americanas en “Knowing and Being Known by Animals: Indigenous Perspectives on Personhood” (2006), previamente citado. El volumen considera la percepción de animales desde una perspectiva religiosa, incluyendo una amplia variedad de religiones del planeta.

Según esta creencia, 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).

La descripción evidencia los límites de una exterioridad corporal indiferente a los trazados por el aparato de Estado y resistiendo sus concepciones. La ironía en *Pixan* consiste en desplegar como sujeto alienado a un maya *ladinizado* (occidentalizado), Kiej, defendiendo el pensamiento eurocéntrico de sectores hegemónicos criollos ante comunidades mayas y los habitantes de su propio pueblo.

La mayor evidencia del grado de alienación es cortar el gran árbol, pese a que Sanik le implora no hacerlo y le recuerda que su ombligo fue sembrado en ese preciso lugar (68). Al venirse al suelo, un pájaro raro surgió del árbol, entre los muchos otros animales que cayeron o volaron huyendo del árbol caído. Sanik lo recogió. Como resultado del vínculo de la subjetividad con el mundo del *nawal*, el curandero sabe lo que Kiej ya olvidó. Ese gran amate *era* el árbol de la vida, como se explicará luego en el texto (210). El pájaro rescatado por Sanik es el *yijomal spixan* de Kiej, el cual hubiera muerto de no ser por el curandero, quien lo cuidó y curó, introduciéndose así como tropo significativo en la configuración de esta red de significaciones.

En el pensamiento ancestral mesoamericano, el árbol de la vida se encuentra en la posición del sujeto, en el centro de los cuatro puntos cardinales. Es

el quinto punto. Sus raíces se extienden desde nuestro planeta hasta el centro de la galaxia. *Cosmovisión* implica esta articulación, posibilitando la continuidad de la energía cósmica. La cruz maya —que no tiene qué ver con la cristiana— de cuatro lados iguales, representa los cuatro pilares del cosmos y las cuatro estaciones del sol durante el día y el año. Le indica a los sujetos que viven en el centro de un supramundo cuádruple. En el punto central del *axis mundi*, emblemático del centro cósmico de la galaxia, simbolizada por los trece niveles del supramundo (lo opuesto del inframundo, de naturaleza acuática), está la serpiente emplumada envolviendo el árbol de la vida.

Si antes lo supo, Kiej ignora en su presente todo eso. Su olvido cosmológico le permite a Montejo señalar la destrucción potencial de logros culturales y ontología mayas, inherentes en una forma de participación política que opera al interior de los espacios marcados por la globalización neoliberal, conllevando una ladinización eurocéntrica acelerada. La representación del comportamiento de Kiej y el resto de la junta directiva de COPODER activa y agrava el pensamiento en torno a las problemáticas ancestrales contemporáneas, evidenciando cómo los propios sujetos mayas pueden ser cooptados por el sistema imperante. La sátira le permite a Montejo establecer la distancia crítica entre voz narrativa y los actantes en el texto.

Implícito en esta posicionalidad se encuentra la empatía de Montejo con las víctimas del genocidio. Si el texto representa de manera indirecta un duelo o luto, performativiza el mismo por medio de la corrupción resultante del oportunismo de cierto tipo de nuevo liderazgo maya neoliberalizado. El texto satiriza a quienes no aprovecharon el traumático aprendizaje del anterior

período histórico 1960-96, marcado por el genocidio de un cuarto de millón de seres y 635 aldeas borradas de la tierra, ni su propia formación comunitaria en tanto que sujetos. La voz narrativa se retuerce ante esta catástrofe de la cual no se han extraído sus lecciones históricas. El trabajo imaginativo de la sátira corrosiva configura el campo semántico del luto por medio de esta irónica sátira carnavalesca, recordando el sentido bajtiniano de éste último que marca un proceso de transformación en la transición sacrificio-muerte-nacimiento recogida ya en *Popol Wuj*. Si la desolación acompaña la representación nefasta de un modelo de liderazgo maya, su forma satírica indica el giro del tiempo, apuntando al renacimiento por venir. En un sentido similar, Vallejo Reyna afirma que representaciones análogas son carnavalescas “en el sentido de ser un momento de tensión entre la muerte y el renacimiento del mundo, proceso de desterritorialización y territorialización, periodo peligroso y contaminante, de risa, ritual y festejo, así como de dolor y sufrimiento” (2022: 254).

Los cuerpos gordos de los integrantes de la junta directiva de COPODER, su lenguaje vulgar, hábitos malsanos de comida y bebida (Kiej es adicto a la Coca Cola), comportamiento cotidiano abusivo y heterosexista, forman parte integral del modelo desarrollista occidental. No encaja con las ontologías mayas, pese a aludir o evocar en los integrantes de la junta directiva ídolos adornados prehispánicos, apareciendo en el texto cargados de una narratividad simbólica, al romper estos con la ontología relacional en la cual las colectividades dependen de la naturaleza, la tierra y el territorio para existir. Kiej y asociados han pasado a representar esa otra dualidad del inframundo *popol-wujiano* siempre presente. Montejo forcejea con el sinsentido que tematiza la ausencia de lo “real” en sus

vidas, creándoles una estructura anímica en la cual su simbología alude al legado prehispánico mesoamericano. Asimismo, son metonimias evocando numerosos mayas urbanos que lograron ascender a sectores medios de la sociedad y luchan por empoderarse “pasando” por sujetos ladinizados. Para estos, el envoltorio priva sobre la sustancia.

El efecto de lo “real” en el campo semántico de esta textualidad aparece en los haceres de Tukul y Sanik. El *yijomal spixan* de Kiej es sanado por los esfuerzos de este último, quien visualiza su trabajo como “expresión de su amor y compasión [...] a todos los seres naturales de la tierra” (105). Si el nawal es una especie de disfraz, el que el feo pájaro que Sanik rescató y curó se escapara y Kiej recayera con sus males señalaría la falta de confluencia de Kiej con su comunidad. Este nuevo alejamiento implica otro ritual propiciatorio de transformación, evidenciando a su vez el poder agentivo cosmológico por encima del humano. Kiej se ve de nuevo forzado a consultar la sabiduría de Casimiro Tukul para curarse de sus migrañas y *chij-at* (impotencia sexual). Realizada esta nueva ceremonia, Tukul le informa que sufre de *hustisya* (118), una suerte de castigo supernatural resultante de abusar la naturaleza. Su *pixan* escapó de su cuerpo por eso, impidiendo la sanación. Requería un tratamiento especial con plantas medicinales, incienso y velas. Kiej solo piensa en comercializar las plantas que le prescribe Tukul. Pese a su actitud y gracias a la entrega cosmológica y habilidad de este último, su *yijomal spixan* vuelve a la casa de Sanik (129), evitando la muerte ritual de Kiej en su peculiar melodrama cósmico. Solo cuando reconozca el abandono de su subjetividad y maneras de ser, pague por el daño causado a la comunidad y plante un nuevo árbol donde cortó el anterior, logrará

recuperarse. De forma implícita, la comunidad confrontó las fuerzas oscuras de la modernidad occidental contemporánea personificadas en Kiej, sujeto maya pretendiendo borrar un orden social milenario.

Montejo problematiza el malestar moderno al cual solo es posible oponerse con raíces cosmológicas. Su misma existencia es lo opuesto al presente globalizador neoliberal que amenaza el liderazgo maya casi tanto como el mismo genocidio. Ambos son simultáneos horizontes existenciales. Ante tal dualidad, Montejo vuelve al meollo de los principios ontológicos para captar las raíces de la alienación eurocéntrica moderna y entender las ramificaciones contemporáneas del genocidio y el colonialismo. De hecho, durante la guerra civil, tanto el ejército como sus socios protestantes estadounidenses persiguieron a los Ajq'ijab' buscando impactar el liderazgo y unidad comunitarias. La obra de Montejo articula cómo las raíces de la violencia colonial y genocida surgen de patrones que se originaron en el pasado colonial. A ello se añan las tentaciones materiales impulsadas por la sociedad mediática alimentando el vacío espiritual que constituye una de las secuelas de la guerra. Aunado a la participación de soldados mayas en los genocidios asesinando a su propia gente, esto último fácilmente podría transformar cierto liderazgo maya en nuevos opresores de llegar a “olvidar” las lecciones de la historia y sus ontologías. El lenguaje corporal de Kiej y demás miembros de su junta directiva manifiestan los hábitos traumáticos de la agresión, enfermedad a la cual solo pueden sobreponerse apelando a las ramificaciones cosmológicas más profundas. Citando a Baudrillard, Vallejo Reyna afirma cómo “la sociedad de consumo [...] fortalece la pérdida del *ser*, ya que al perder el *nawal* [...] se pierde la noción de sí” (2022: 286).

Estos enigmas epistemológicos tienen mucho de correspondencia no solo con otras producciones literarias de pueblos ancestrales—el caso ya señalado de los novelistas bene xhon Castellanos y Molina Cruz—sino con los reclamos poshumanos de algunos pensadores europeos del presente. Como señaló Boaventura de Sousa Santos (2009), estamos pasando por un período de transición paradigmática. En el entender del pensador portugués, el norte global ha subsumido pensamientos del sur al interior del suyo para reconfigurar su achatado enfoque discursivo en nuevo factor totalizante y globalizador. De Sousa Santos complica esto argumentando que las articulaciones de la modernidad son estrictamente occidentales. Nombra variadas teorías del sur global como adaptadas creativamente a su respectivo medio y espacio. Hacen variar por esto mismo las perspectivas transculturales y transnacionales que iluminan los diferentes puntos de partida, transiciones, sentidos, o resultados en el sur global. Examinando cómo estas teorías y puntos de impugnación fueron construidas, confrontadas, resistidas, apropiadas, subvertidas y/o deconstruidas por medio de prácticas discursivas refutando posicionamientos eurocéntricos, encontramos sobre todo el conflicto ontológico entre racionalidad eurocéntrica y perspectivismos cosmológicos desafiando las conjeturas racionalistas. A diferencia de éste, los perspectivismos cosmológicos carentes de dogma y rigidez abordan la fluidez e inestabilidad de geografías cambiantes, el existir en espacios de sospecha e ininteligibilidad liminales. Articulan la necesidad de poner a dialogar historias discrepantes, temporalidades y geografías heterogéneas. Insisten en que se le agradezca a la naturaleza y se cuide a la misma, tranquilizando en ese mismo gesto a los antepasados. Como dicen Martínez

Velarde y Borja Hernández, “así, la ontología relacional no se actualiza sólo en tiempo presente sino generando una continuidad entre la memoria de los abuelos, el presente de los hijos y la esperanza de los nietos y nietas por venir, estrechando relaciones espacio temporales” (2022: 151), a diferencia del *ahora* impactando la modernidad eurocéntrica. Exigen una pluralidad de mundos y la exploración de inter-conocimientos, expandiendo su comprensión de la realidad para transformar mecanismos tradicionales de saber. *Pixan* argumenta al final que quienes se han fortificado en el pensamiento *kaxlan* (extranjero) destruyen no solo lo que consideran “otro,” sino acaban con sí mismos. En el texto como en la vida, el conflicto es la diferencia ontológica, una basada en la reafirmación de reciprocidad.

Bibliografía

- Anónimo (1999). *Popol Wuj*. Guatemala: Cholsamaj.
- Arias, Arturo (2020). “Coreografías cosmológicas: *Cecilio Chi*’ como ejemplo ontológico de narrativa”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 91. 59-78.
- Bajtín, Mijaíl (2005). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Battiste, Marie y James (Sa’ke’j) Youngblood Henderson (2000). *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*. Saskatoon, Saskatchewan: Purich Publishing Ltd.
- (2008). “Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage Institutional and Researcher Responsibilities”. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies* de Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, y Linda Tuhiwai Smith (editores). Los Angeles, CA: SAGE.
- Blaser, Mario (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Durham, NC: Duke U. P.
- Braidotti, Rosi (2017). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia U. P.
- Castellanos, Javier (2007). *Laxdao yelazeralle/El corazón de los deseos*. Oaxaca: SECULTA.

- D'Alessandro, Renzo, y Alma Amalia González (2017). "La práctica de la milpa, el ch'ulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los tzeltales de Tenejapa en los Altos de Chiapas". *Estudios de cultura maya*, 50. 271-297.
- De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Raleigh, NC: Duke U. P.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: U. of Minnesota P.
- Escobar, Arturo (2015). "Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'". *Desenvolvimento e meio ambiente*, 35. 89-100.
- Grim, John (2006). "Knowing and Being Known by Animals: Indigenous Perspectives on Personhood." *A Communication of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. Paul Waldau y Kimberly Patton (editores). New York: Columbia U. P.
- Kozłowska-Day, Ida (2014). "Un zapoteco frente al reto: la globalización y la desmitificación del indigenismo en Pancho Culebro y los nagueales de Tierra Azul de Mario Molina Cruz". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40, 80. 411-427.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford U. P.
- Law, John and Ruth Benschop (1997). "Resisting Pictures: Representation, Distribution and Ontological Politics." *Ideas of Difference: Social Spaces and the Labour of Division, Sociological Review Monograph*. Kevin Hetherington and Rolland Munro (editores). Oxford: Blackwell.
- Limón Aguirre, Fernando (2022). "Yib'anhk'inal. Mundo de la vida a la Chuj". *Conflictos entremundos: Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política*. Omar Felipe Giraldo (Coord.). México: INAH/ENAH.
- Martínez Velarde, Romina y Mariana Borja Hernández (2022). "Defender la vida en Komonil: Conflictos ontológicos y comunidades ontológicas en resistencia del pueblo maya poqomchi'-q'eqchi'". *Conflictos entre mundos: Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política*. Omar Felipe Giraldo (Coord.). México: INAH/ENAH.
- Molina Cruz, Mario (2007). *Xtülle Zikw Belé, Ihén bene nhálhje ke Yu' Bza'o/ Pancho Culebro y los nagueales de Tierra Azul*. México: CONACULTA.
- Montejo, Victor (1984). *El Kanil, Man of Lightning: A Legend of Jacaltenango*. Carrboro, N.C.: Signal Books.
- (1987). *Testimony: Death of a Mayan Village*. Willimantic, C.T.: Curbstone.
- (1991). *The Bird Who Cleans the World and Other Mayan Fables*. Willimantic, C.T.: Curbstone.
- (1998). *Las aventuras de Mister Puttison entre los mayas*. Rancho Palos Verdes, C.A.: Fundación Yax Te'.
- (1999). *Q'anil: El hombre rayo/Koman Q'anil: Ya'k'uh winaj*. Rancho Palos Verdes, CA: Fundación Yax Te'.
- (2001). *El Q'anil: Man of Lightning*. Tucson: U. of Arizona P.

- (2014). *Pixan, el cargador del espíritu*. Guatemala: Piedra Santa.
- (2010). *Secuestro a ultratumba*. Davis, CA: Windmills Editions.
- (2020). *Ixim: La leyenda del descubrimiento del maíz*. Guatemala: Poe.
- (2021). *Mayalogue: An Interactionist Theory of Indigenous Cultures*. Albany: SUNY P.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Vallejo Reyna, Alberto (2022). “El arte del nawal. Apuntes sobre máscaras y ontología maya”. *Conflictos entre mundos: Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política*. Omar Felipe Giraldo (Coord.). México: INAH/ENAH.
- Verran, Helen (1998). “Re-imagining land ownership in Australia”. *Postcolonial Studies*, 1.2. 237-254.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). “Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies”. *Common Knowledge* 10, 3. 463–484.
- (2012). “Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere”. *HAU: Masterclass Series*, 1. 45–168.
- (2015). *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books.
- Yelin, Julieta (2013). “Para una teoría literaria posthumanista: La crítica en la trama de debates sobre la cuestión animal.” *E-misférica* 10, 1. Disponible en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-101/yelin>.