

Imbricaciones entre las nociones tojolabales de vida, persona y naturaleza

Fernando Guerrero Martínez*

Este trabajo reúne y articula información etnográfica respecto a las nociones tojolabales (pueblo maya de Chiapas) acerca de la vida, la persona y la naturaleza. Si bien se parte de ideas generales acerca de la contigüidad de las esferas de lo natural y lo social en los pueblos amerindios, el presente texto apunta a establecer diálogos más cercanos entre las etnografías mesoamericanistas y aquellas provenientes de los ámbitos amazónico, andino y melanesio, con el fin de vislumbrar posibilidades analíticas sobre temas como la noción de vida que puedan desarrollarse más a futuro. El estudio encuentra sumamente entrelazadas las formas en que se concibe la vida, los entes vivos, las personas y una diversidad de seres que comúnmente son pensados y estudiados como fenómenos atmosféricos, cuerpos celestes o elementos del relieve, pero que se erigen en el pensamiento y cosmología tojolabales como personas con las que los humanos pueden y deben relacionarse, con el fin de cumplir, pagar o satisfacer distintas necesidades y situaciones. De esa manera, se abordan aspectos de la ecocosmología tojolabal que resultan clave en la manera en que dicho pueblo maya concibe el mundo y actúa en él.

Palabras clave: Maya tojolabal; Naturaleza; Ecocosmología; Ontología.

Imbrications between Tojolabal notions of life, person and nature

This work gathers and articulates ethnographic information regarding the Tojolabal (Mayan people of Chiapas) notions about life, personhood and nature. While it builds on general ideas about the contiguity of the natural and the social realms in the Amerindian peoples, this text aims to establish closer dialogues between Mesoamericanist ethnographies and those from the Amazonian, Andean and Melanesian spheres, in order to glimpse analytical possibilities on topics such as the notion of life that can be further developed in the future. The study finds that the ways of conceiving life, living entities, people, and a diversity of beings -commonly thought of and studied as atmospheric phenomena, celestial bodies, or landscape elements- are deeply intertwined yet built in Tojolabal thought and cosmology as people with whom humans can and should relate, in order to fulfill, pay or satisfy different needs and situations. In this way, the article addresses aspects of the Tojolabal eco-cosmology that are key to how this Mayan people conceive of

*Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4883-4218>. E-mail: fernandoguerrero@comunidad.unam.mx

Recibido: 18/03/2022 Aceptado: 22/03/2023

and act in the world.

Keywords: Tojolabal Maya; Nature; Eco-cosmology; Ontology.

Introducción

Para los tojolabales no es extraño hablar sobre que, en las montañas, si uno no tiene los cuidados necesarios, puede adentrarse en el terreno del Sombrerón, personaje sumamente temido y respetado en las comunidades por adjudicársele la capacidad de perder a las personas en los cerros y en otros espacios que se consideran de su dominio. Tampoco es inusual escuchar que determinadas cuevas ubicadas a lo largo y ancho de la geografía tojolabal se consideran el hogar de dicho ser, además de que se dice que esas oquedades están vivas. Las cuevas de ese tipo son lugares especiales a los que es preciso dirigirse en fechas determinadas del año para llevar a cabo diversas ofrendas, con el fin de solicitar a los moradores de dichos espacios tanto buenas lluvias como salud. Por otra parte, muchos de los tojolabales comentarían que algunas de esas cuevas albergan a otro de los personajes más importantes para ellos, que es el rayo, y que, además, el rayo resulta ser también una persona. De esta manera, el origen de la investigación que ahora se traduce en este texto, parte de preguntarse cómo un fenómeno atmosférico como el rayo puede ser una persona, cómo resulta que una cueva esté viva y de qué manera es posible que la montaña, y la naturaleza que existe en ella, tengan un dueño.

En ese sentido, el objetivo de este trabajo es explorar algunos de los aspectos acerca de las relaciones que mantienen los seres humanos con el entorno en el que viven. En especial, se da cuenta de las maneras en que las interacciones con otros seres le permiten al ser humano configurarse como persona. Este asunto tiene de fondo las cuestiones acerca de cómo perciben los tojolabales los fenómenos ambientales y los organismos que habitan en el entorno, así como qué es la naturaleza y qué es lo vivo para este pueblo maya. Lo que interesa mostrar en este texto son las nociones tojolabales de vida, naturaleza y persona, las cuales se encuentran íntimamente relacionadas y adquieren particularidades a partir de la historia propia de este pueblo, como de sus vínculos con otros pueblos y de su forma particular de ver y vivir el mundo. Para ello se hablará, en primer lugar, de rasgos generales del pueblo maya tojolabal, seguido de algunos apuntes que enmarcan teóricamente el presente trabajo. Posteriormente, se entretejerá el análisis de los datos etnográficos sobre las nociones tojolabales de vida, persona y naturaleza, de manera intrincada, con el fin de lograr un acercamiento a uno de los aspectos de lo que podríamos llamar la ecocosmología tojolabal. Por último, se ofrecerán algunas reflexiones finales.

Los tojolabales, un pueblo maya de Chiapas, México

El pueblo tojolabal, originario de una región ubicada hoy día en el sureste del



estado mexicano de Chiapas, al lado de la frontera con Guatemala, está emparentado con otros pueblos mayas, tanto distribuidos en México como en el país centroamericano mencionado. De hecho, a nivel lingüístico, el idioma tojolabal ha sido calificado en años recientes como una lengua mezclada o mixta, resultado del contacto entre hablantes de las lenguas mayas tseltal y chuj (Gómez, 2017; Law, 2017). Este hecho es interesante no sólo porque es el primer idioma de la familia maya en el que se ha podido demostrar su naturaleza mixta a diferentes niveles gramaticales de la lengua, lo que invita a repensar su posición dentro de la clasificación de las lenguas mayas, sino que resulta muy sugerente reflexionar lo que el hecho de la mezcla lingüística puede reflejar a nivel del contacto histórico entre pueblos diferentes, en el que se compartieron no sólo estructuras lingüísticas, sino ideas o esquemas de pensamiento (Guerrero, 2020).

Poco sabemos sobre las condiciones de vida de los tojolabales en la época prehispánica y a inicios de la colonia (Lenkersdorf, 1986; Ruz, 1983), aunque las fuentes coloniales indican que los tojolabales pronto fueron incorporados forzosamente al régimen instaurado por los europeos, a diferencia de sus vecinos lacandones-choltí, grupo maya que resistió, por muchos años, la colonización española en la amplia zona selvática hoy reducida a su mínima expresión (De Vos, 1988). En ese sentido, los tojolabales fueron rápidamente despojados de sus tierras y durante prácticamente tres siglos estuvieron sometidos a un sistema de servidumbre por las haciendas y fincas impuestas en la región, lo que se conoce mayormente para el siglo XVIII (Ruz, 1992), periodo en el que existe una memoria colectiva que lo identifica como “el tiempo del baldío”. Ya en los años treinta del siglo XX, en palabras de Gómez (2014) “los tojolabales comienzan a obtener tierras propias bajo el régimen de Ejido o de Bienes Comunales, a organizarse y regirse a través de la Asamblea como órgano administrativo agrario impuesto por el Estado” (p. 43), conformando la organización que mantienen en el presente.

Los tojolabales se distribuyen actualmente en los municipios chiapanecos de Las Margaritas, Altamirano, Comitán, La Independencia, La Trinitaria, Ocosingo y Maravilla Tenejapa (Figura 1), con una población de 66.953 de tres años y más que hablan el idioma tojolabal (INEGI, 2020). El contexto ecológico del territorio tojolabal está marcado por zonas boscosas frías al norte de su distribución, así como valles intermontanos, cañadas y selvas húmedas al centro y oriente. Existe una diversidad considerable de ecosistemas, tipos de vegetación y fauna que, en las últimas décadas, han dejado su lugar a terrenos de cultivo y ganadería (Ruz, 1999). La actividad económica primaria sigue siendo la agricultura, aunque ésta varía dependiendo de la ubicación de las comunidades, pues existe una variedad en los tipos de suelos, climas y lluvias, lo que incide, a su vez, en las clases de cultivos que se siembran (Ruz, 1999). Como apunta el citado autor, los tojolabales:

Se dedican sobre todo a cultivar, con fines de autoabastecimiento, la clásica tríada mesoamericana (maíz, frijol, calabaza), los de los valles y cañadas —poseedores de tierras un poco más fértiles— pueden diversificar más sus cultivos, entre los que se incluyen legumbres, caña, café, cítricos y otras frutas.

Los de la selva, por su parte, tienden a centrar sus esfuerzos en el café y, en algunos casos, la ganadería. A ello se aúna la venta de productos forestales (cedro, caoba y otros) a compañías privadas y estatales, por lo común a precios irrisorios (p. 47).

Distribución del pueblo tojolabal en Chiapas, México.

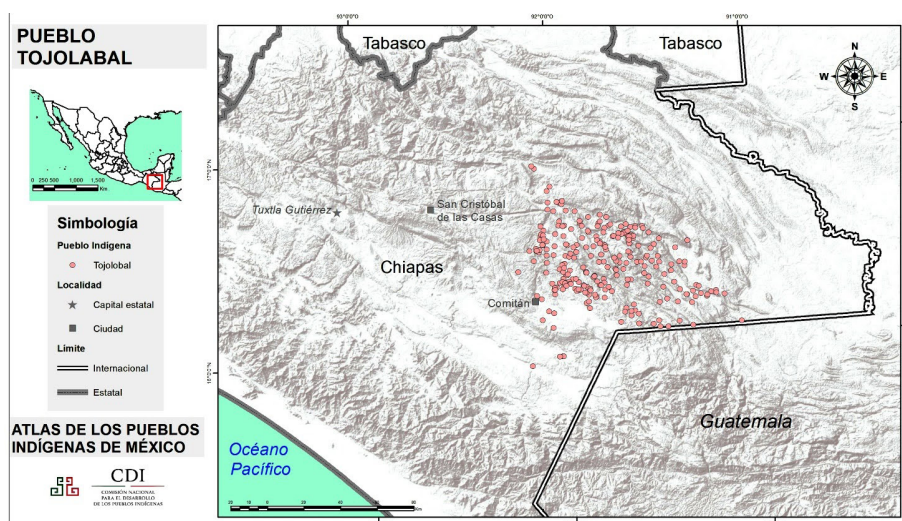


Figura 1. Distribución del pueblo tojolabal en Chiapas, México. Fuente: Atlas de los Pueblos Indígenas de México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2020.

El cultivo de la milpa es para consumo familiar y para venta o intercambio cuando hay un excedente. Los tojolabales también crían animales domésticos ya sea para autoconsumo o para su venta, principalmente de tipo vacuno y porcino. Crían, además, gallinas y guajolotes en el traspatio de las casas, a la vez que es común encontrar caballos y burros que son utilizados como animales de carga. Como complemento a los cultivos, las familias recolectan varios tipos de plantas, hongos y animales (artrópodos) de temporada, además de pescar un número cada vez más reducido de especies de peces en diversos cuerpos de agua, y cazar algunos mamíferos silvestres. Igualmente, los tojolabales consiguen recursos económicos a través de las remesas producidas mediante la migración a otras partes del país y a los Estados Unidos, en donde se emplean principalmente en la esfera de la construcción y las actividades agrícolas industriales.

En cuanto al ámbito religioso, las comunidades tojolabales han vivido de manera intensa un incremento en la diversidad religiosa presente en la región, conformando un panorama complejo que ha conllevado conflictos relacionados también con cuestiones políticas. De esta manera, es posible encontrar localidades tojolabales con una fuerte presencia de grupos pentecostales y adventistas, o bien grupos “carismáticos” en la Selva Lacandona, por lo que Cuadriello y Megchún (2006) concluyen que “tal ha sido el crecimiento de estas religiones, principalmente pen-



tecostales, adventistas del séptimo día y testigos de Jehová, que en dos décadas se han extendido sobre la tercera parte de la población tojolabal” (pp. 33-34). Como ejemplo de la conflictividad generada por la presencia de estas religiones, se puede citar el caso de un ejido en el que la conversión de algunas familias al protestantismo generó su expulsión a finales de los años 80 del siglo pasado, lo cual condujo a la creación de un anexo en el que se ubicaron los habitantes expulsados, y se estableció un acuerdo comunitario en el que sólo se permite la religión católica en el ejido (Ávalos, 2008). En términos generales, son las personas que se autoidentifican como católicas las que conservan creencias ligadas a lo que localmente se conoce como “costumbre”, que de manera amplia es considerado como parte de un pensamiento religioso de carácter maya. Esto incluye las concepciones, por ejemplo, sobre santos católicos asociados con territorios particulares y organizados jerárquicamente, sobre el Sombrerón como el “dueño del cerro” y de los animales, y a la vez como el patrono de especialistas rituales mal llamados “brujos”, y sobre personajes femeninos como la “dueña del agua” y la “llorona”, que tienen su hábitat en cuerpos de agua y en las montañas, respectivamente, entre otras entidades que pueblan el mundo tojolabal, como los humanos-rayo, de los que se hablará más adelante. La vida ritual tojolabal vive sus expresiones más fuertes en ceremonias dedicadas a la petición de lluvias, las peregrinaciones a lugares de culto relacionados con diferentes santos fuera de su territorio, la conmemoración del día de los muertos y la semana santa, en las que se dedican ofrendas y rezos a distintos santos y vírgenes, así como a entidades como la tierra, los dueños y cuidadores de las montañas.

Con referencia a los datos expuestos y analizados en este trabajo, éstos provienen de una amplia investigación desarrollada personalmente en comunidades tojolabales del municipio de Las Margaritas y Altamirano, entre los años 2011 y 2020,¹ periodo en el que se ha podido concretar trabajo etnográfico que ha propiciado la obtención de informaciones de índole lingüística, antropológica y etnobiológica, privilegiando el registro en idioma tojolabal a través de la documentación lingüística, de manera que se han publicado diversos trabajos al respecto.²

Relaciones e interconexiones naturaleza-sociedad: enfoques teóricos desde Mesoamérica y más allá

A pesar de que en la actualidad no es extraño encontrar trabajos antropológicos, elaborados en México, en los que se intenten incorporar marcos teóricos provenientes de los estudios amazónicos, andinos o melanesios, el ámbito mesoamericano sigue siendo un terreno fértil para desarrollar acercamientos teórico-metodo

¹ Agradezco al Programa UNAM-PAPIIT IA400220 “El vínculo persona-ambiente entre los tojolabales y sus vecinos (tseltales y chujes): cosmovisión, relaciones históricas y fronteras etnolingüísticas” por el apoyo recibido para la elaboración de este texto.

² Véase el recuento de algunos de estos trabajos en Guerrero y Álvarez (2018).

lógicos que pongan a dialogar aquellos provenientes de la tradición mesoamericana, tanto a partir de la teoría de la cosmovisión como un paradigma dominante de las últimas décadas en México (Kruell, 2021), con otros enfoques relacionados con posturas y escuelas antropológicas diversas. En ese sentido, el perspectivismo y multinaturalismo amerindios, las llamadas antropologías de la naturaleza, las ontologías indígenas y las antropologías relacionales melanesias han provocado nuevas reflexiones que, en tierras mesoamericanas, han inspirado a diversos autores a proponer teorías indígenas de la persona (Balsanelli, 2019; Guerrero, 2021; Pérez, 2020), del cuerpo (Gallardo, 2020; Millán, Pérez y Questa, 2013; Pitarch, 2011) de los objetos, lo vivo y lo artificial (Neurath, 2020a; Zamora, 2020), del sueño y la noche (Galinier, 2016 y 2020), del tiempo (Rodríguez y López, 2018), de la alteridad (Neurath, 2008; Romero, 2020a), o de la transformación (Neurath, 2020b; Romero, 2020b), por citar sólo algunos ejemplos.

Entre algunas de las obras antropológicas citadas es posible advertir perspectivas de estudio que interesan a las interconexiones naturaleza-sociedad, como el hecho de que se encuentren desdibujadas las fronteras entre el humano y los animales, de manera que se viven estados marginales que para diferenciarse deben de construirse a través de los años y mediante variados regímenes (Balsanelli, 2019). La noción de persona se encuentra, pues, extendida a otros seres como plantas y animales, y otros entes no humanos (Questa, 2014). Para otros pueblos, es justamente el régimen de alimentación lo que establece la distinción entre los humanos y los no humanos, con especial referencia al consumo del maíz para evitar la inestabilidad ontológica en etapas tempranas de la vida (Romero, 2020b). Obviamente, todas estas situaciones se reflejan en el cuerpo de las personas y de otros referentes, pero no como un cuerpo inerte o pasivo, sino al contrario, un cuerpo dinámico capaz de construirse y reconfigurarse constantemente, adoptando formas diversas y materias distintas pero relacionadas, como el papel recortado, las máscaras o el ropaje (Gallardo, 2020). Así, las deidades, los no humanos, poseen una historia corporal que, en tiempos míticos, anteriores, era similar o prácticamente igual a la de los humanos actuales, pero que situaciones diversas transformaron dicho régimen corporal, aunque se conservaron las pautas básicas por las que se puede, en estos tiempos, comunicarse con antepasados y dioses (Guerrero, 2021). Sin embargo, como recientemente propuso Zamora (2020) para el ámbito mesoamericano, las relaciones entre seres y su condición ontológica es jerárquica, por lo que los puntos de vista de las diversas entidades que pueblan el mundo se encuentran afectadas por las particulares disposiciones que adoptan en una cosmología de este tipo. No obstante, es de resaltar que, para una deidad, el humano puede ser su criado o animal doméstico, mientras que los animales son sus objetos personales; las casas o los hogares de los no humanos son la “naturaleza” para los humanos, y de manera inversa, los animales silvestres con los que se relacionan las personas, son los animales domésticos de los Dueños, como es también común en los ámbitos andino y amazónico (Pazzareli, 2020; Santos-Granero, 2009). Lo que en otras regiones se ha trabajado bajo el concepto de fluidez (Muñoz, 2020), en el



ámbito mesoamericano algunos autores proponen estudiar las semejanzas y distinciones ontológicas partiendo de la noción de vida como una actividad, es decir, de manera procesual (Pitrou, 2020), conservando las posibilidades comunicativas entre la diversidad de entidades que coexisten en el universo a través de procesos semióticos (Kohn, 2017).

La noción de vida

Como se dijo líneas arriba, la noción de vida entre los tojolabales excede la vida biológica, pues la importancia que le adjudican a elementos del relieve como las montañas, las rocas, las cuevas y otros accidentes geográficos, radica, por una parte, en que en muchas ocasiones se afirma que éstos están vivos. Según algunas personas que ostentan el reconocimiento comunitario por ser gente que conserva los conocimientos antiguos, de los antepasados, hay cuevas que están muy vivas, aunque también es cierto que hay otras que se sabe que no lo están, o como dirían los tojolabales, están en vano o de balde, es decir, que no tienen oficio alguno.

Las cuevas que se dice que están vivas también ostentan cierto peligro, ya que no cualquiera puede internarse en ellas, sino que solo los llamados *krensepales*³ tienen el poder de hacerlo, con el fin de solicitar favores sin que les pase ningún daño. Estas personas entran a las cuevas para dejar velas y otros objetos en su interior, además de que en fechas especiales son los que encabezan las ceremonias que se llevan a cabo en esos lugares, puesto que se realiza la romería o peregrinación en la que se van acompañados de otras personas que tienen el cargo de tocar tambores y otros instrumentos musicales; algunos otros se encargan de llevar banderas y plantas que se usan para adornar pequeños altares rústicos al interior de estas cuevas. En realidad, muchas de estas ofrendas y depósitos rituales están encaminados a establecer negociaciones o peticiones con quien se considera el dueño de estos lugares, quien por lo general es el rayo, personaje del que se hablará más adelante. No obstante, el hecho de que se conciba que las cuevas tienen dueño es uno de los elementos por los que la gente considera que las cuevas están vivas, pues como se explicará en su momento, el rayo es, por definición, una persona que en los términos locales se conoce como “vivo”⁴. Si bien la vida de la cueva está relacionada con que es el lugar en donde se almacenan las almas o espíritus (*altsil*) de las plantas comestibles que existen en toda la región, y que son justamente los rayos quienes fungen como encargados de cuidarlas, la cueva es, en este sentido, como un gran almacén en donde se reproduce el alimento de la gente.

Por otra parte, dentro de la noción tojolabal de vida, como en otras partes de la

³ De la palabra castellana “principales”, especialistas rituales que organizan diversas peregrinaciones conocidas como “romerías” a distintos lugares, además de dirigir los rezos en cuevas y otros sitios sagrados.

⁴ Los tojolabales emplean este préstamo del español para referirse a una persona que ha recibido un don o poder divino, que los faculta para desempeñar diversas funciones.

América indígena, la Tierra es uno de los entes que se considera como vivo. En este caso, uno de los aspectos importantes al respecto es que esta condición se debe a que se concibe como la entidad que amamanta a las personas, y que da su fruto en su beneficio. Este fruto son los diferentes árboles que crecen en el territorio, de ahí que se le conozca a la Tierra como *nantik lu'umk'inal*, “nuestra madre Tierra”. Por eso la gente dice que cuando se termina de sembrar el frijol o el maíz hay que ponerle velas a la Tierra, porque “es su pago”. La concepción de la Tierra como un ser vivo se encuentra generalizada en toda Mesoamérica, y en el área tojolabal está reforzada por la noción de que, así como a nosotros los seres humanos nos da hambre, de igual manera a la Tierra le da hambre por llevar una carga pesada sobre sus hombros. Esta carga es el ser humano, por lo cual este último está en deuda con ella. La noción de “madre” y de “proveedora” de alimento no solo existe con la Tierra, sino que se encuentra extendida a otros elementos del mundo, como son la Luna, los cuerpos de agua y el maíz. En ese sentido, para los tojolabales es importante hablar de “nuestra madre Luna”, *nantik ixaw*, “nuestra madre agua”, *nantik ja'*, y “nuestra madre maíz”, *nantik ja iximi'*.

En el caso de la Luna, existen conocimientos abundantes sobre la importancia que tiene considerar la fase en la que se encuentra para que se pueda capar a los animales o cortar los árboles, porque se sabe que el efecto de la Luna en los líquidos vitales de todos los organismos es muy fuerte. Sobre “nuestra madre agua”, los tojolabales la asocian con Santa Verónica, a quien la gente, cuando va a un arroyo, le pide que le provea de pescado en ciertas cantidades para poder alimentarse,⁵ además de solicitarle salud al bañarse en los distintos cuerpos de agua de la región tojolabal. El maíz, por su parte, es una de las plantas que se considera que está muy viva, incluso abundan los relatos en los que, a personas que han descuidado sus cultivos, se les aparece el maíz en forma de una niña, pidiéndole a la persona que lo cuide para que pueda seguir creciendo en esas tierras. De esta manera, se ve que la noción de “madre” les brinda a los referentes a los que abraja, una condición no solo de “muy vivos”, sino de “benefactores” de la humanidad, aunque algo que hay que destacar es que en todos estos casos el género de dichos entes es siempre femenino.

Así, encontramos que la noción tojolabal de vida se da en un *continuum* entre diferentes seres que existen en el universo. No está acotada únicamente al ser humano ni a los animales o las plantas, sino que incluye a referentes que, desde un punto de vista, consideramos como cuerpos celestes, fenómenos atmosféricos, elementos del relieve u otros entes que existen en el mundo y que han sido calificados como sobrenaturales, sobrehumanos, o extra humanos. El análisis de las concepciones al respecto permite afirmar que la noción de vida es procesual y relacional, además de que incluye, por lo menos, tres aspectos factibles de vislumbrar. Uno es que la noción de vida es esencialista o sustancialista, en el sentido de

⁵ Las personas más ancianas dicen que los peces son el alma-corazón (*altsil*) del maíz, y que si se pesca mucho el maíz no crecerá de buena forma en los campos de cultivo.



que los referentes que se consideran vivos tienen *altsil* o *k'ujol* entidades anímicas de las que hablaremos enseguida. En segundo lugar, tenemos la cuestión de la actividad o la acción que los referentes que se consideran vivos llevan a cabo, por ejemplo, amamantar, curar o cuidar, como se vio con la Tierra, las cuevas, el agua o el maíz. El tercer aspecto es el de la contigüidad, que se refiere a que un existente puede estar incorporando la calidad de lo vivo por albergar a personas o entes considerados por los tojolabales justamente como muy vivos, que es el caso de las cuevas que son la casa del rayo.

Los “vivos” tojolabales: imbricaciones corporales y anímicas en la noción de persona

Es precisamente esta noción de “vivo” entre los tojolabales la que determina el tipo de personas que existen en el mundo. En general, los tojolabales utilizan el término *kristyano*, evidentemente un préstamo del español, para referirse a un individuo o una persona, independientemente de si se trata de un tojolabal, un indígena, un mestizo, un ladino o un extranjero. Sin embargo, las personas se pueden clasificar en aquellas que son consideradas “vivos” y las que son, más bien, “mudos” o “cabeza de piedra”. Los primeros, es decir los “vivos”, son, en todos los casos, personas que han recibido un don divino, el cual los faculta para ejercer diversas actividades. Los que no han recibido este don, que de manera interesante son llamados “mudos” o “cabeza de piedra”, no ostentan poderes singulares ni encargos especiales. Además, entre los llamados “vivos” se pueden encontrar aquellos que están destinados a incidir en la salud de las personas, como son los que se dedican a la curandería, principalmente a través de la herbolaria (*ajnanum*), a tratar los huesos (*mich'uman*), pulsar a los enfermos (*pitachik'*), o a la partería (*me'xepal*, la mujer; *ila niwak chamel*, el hombre).

Por otro lado, se encuentran los “vivos” que ostentan un encargo divino relacionado con controlar el clima de las comunidades y asegurarse del bien común a nivel de los cultivos y de aspectos generales de la agricultura, como son el humano-rayo (*chawuk*), la arcoíris (*k'intum*), el viento (*ik'*) y otros seres atmosférico pluviales. Parece ser que, además del don divino que recibieron estas personas, siempre tienen un “compañero animal” (*wayjel* o *wayjelal*), es decir, un *alter ego* que constituye parte fundamental de su persona, y al que pueden usar para ciertos fines, fenómenos que en los estudios clásicos mesoamericanos se conocen como nahualismo y tonalismo.⁶ A la par de este *wayjel*, el don de los “vivos” se llama en tojol-ab'al *jakel*, término relacionado con un verbo que significa “llegar” o “venir”, y que, en el caso de los hombres-rayo, resulta ser o materializarse en una semilla vegetal, la cual es, a su vez, la planta a la que le encargaron proteger, y que resguarda tanto en su humanidad como en una cueva específica. Otras personas

⁶ Al respecto pueden consultarse los trabajos de Navarrete (1999), Martínez (2011) y Bartolomé y Barabas (2013), entre otros.

dicen que esta semilla la resguarda también el hombre-rayo en una pequeña caja de madera que oculta con recelo.

Fuera del *wayjel* como el compañero o “don-animal”, y el *jakel* como el “don-semilla”, las personas calificadas como “mudos” o “cabeza de piedra” poseen por lo menos dos elementos anímicos que configuran su característica humana, aunque no la definen específicamente, ya que plantas y animales, entre otros seres, también poseen estas dos características. Éstos son el *altsil* y el *k’ujol*.

Estos conceptos son interesantes porque, para los tojolabales, pueden significar lo mismo, es decir, que a veces no hacen ninguna distinción entre ellos debido a que ambos comparten entre sus acepciones las de “corazón” y “sentimiento”, de ahí la imbricación que existe entre estos términos.

Por lo general, la palabra *altsil* se ha traducido como “corazón”, “espíritu”, “estómago”, “aliento vital” o “entidad anímica”, aunque siempre referido al ser humano. Al investigar el alcance de esta noción, resultó importante analizar su presencia más allá del humano, es decir, en otros seres como las plantas y los animales. En el primer caso, el de las plantas, el *altsil* se encuentra ubicado dentro de la semilla. Por ejemplo, en el maíz, el *altsil* se ubica justamente en el embrión de cada grano. Los tojolabales saben muy bien que sin su *altsil* la planta de maíz no puede crecer, porque, como ellos dicen, “de ahí brota su vida”.

Cabe señalar aquí que esta entidad anímica, como “principio de vida”, siempre tiene que estar envuelta o protegida por un cuerpo; además de que, a diferencia del *altsil* humano, que cuando muere la persona se desprende de su cuerpo y “viaja” a otro espacio, el *altsil* de las plantas desaparece cuando muere la planta. Es decir, sí hay diferencias entre dicha entidad anímica dependiendo del cuerpo que la aloja. A diferencia del *altsil*, el *k’ujol* en las plantas nunca se concibe análogo al primero, como sucede cuando se piensa en el ser humano. Poniendo de ejemplo al maíz otra vez, su *k’ujol* corresponde con el corozo, llamado localmente olote, que es la estructura en la cual están insertados los granos de esta planta. Así, el *k’ujol* es lo que les da sostén a todos los granos del maíz. En el caso de plantas leñosas, como el pino u ocote, su *k’ujol* se observa cuando es cortado un árbol y corresponde con el duramen de la planta, es decir, la zona más oscura alrededor del centro o médula del tronco del árbol. En cambio, su *altsil* se dice que se encuentra en los conos de la planta, y que es como un gusanito que se pueda mirar en ciertas épocas en la tierra. Esto corresponde igualmente con el embrión de este tipo de organismos.

Es interesante señalar que el *k’ujol*, en términos humanos, es usado para expresar una serie de sentimientos, pensamientos y estados emocionales que viven las personas en el transcurso de su vida. En realidad, todo lo que sufre o vive el corazón se traduce en una diversidad grande de expresiones emotivas, pero también conforma, junto con el *altsil*, los elementos centrales en la teoría tojolabal de la percepción, siguiendo a Surrallés (2003). Además, el *k’ujol* en el ser humano se concibe ubicado en el pecho de cada persona, pero no como el músculo cardíaco, por eso la traducción de *k’ujol* como “corazón” es imprecisa. Esto tiene relevancia cuando se piensa en el *k’ujol* de las plantas como un elemento que le da soporte



y firmeza a un árbol. De acuerdo con los testimonios de personas mayores, existe una asociación entre el humano y las plantas, ya que cuando una persona llega a una edad avanzada, se dice que “ya le llegó su *k’ujol*”, como a los árboles cuando empiezan a madurar. La semejanza entre el árbol y la persona se verifica cuando se dice que se blanquea el cabello de la gente y se dice que entonces uno ya es viejo. Entonces, aunque en ocasiones el *k’ujol* se concibe como algo incorpóreo tanto en las plantas como en las personas, se puede manifestar de manera material, en el caso de los árboles a través del duramen, y en el del de las personas en el cabello. Sin embargo, hay plantas que los tojolabales afirman que no poseen *k’ujol* y corresponden con plantas que no tienen troncos leñosos, pero eso no significa que se dude de su vitalidad o de su condición de ser vivo. Es preciso mencionar que el corazón en los animales, por ejemplo en las aves, se ubica en la pechuga, mientras que en otros ejemplares faunísticos en lo que corresponde con su pecho. Para resumir, la cuestión del *altsil* y el *k’ujol*, aunque para muchas personas pueden ser lo mismo, se ha demostrado que existen diferencias sutiles entre uno y otro, además de verificar algunas distinciones entre las condiciones naturales de estas entidades anímicas en plantas y animales, en donde hay una clara diferencia, pero, a la vez, son complementarias en el sentido de ser partícipes de la vida de los organismos. También en el ser humano ambos conceptos, tanto *altsil* como *k’ujol*, son centrales en el proceso de la percepción y en el de la expresión cognitiva y emocional de las personas.

Poderes de los “vivos” y relaciones ecocosmológicas

Sí bien, como se dijo arriba, todas las personas según las concepciones tojolabales poseen *altsil* y *k’ujol*, solo algunas de ellas, gracias a la intervención divina, poseen también un don, el cual se llama *jakel* en tojolabal. Los significados que se dan a este término incluyen las palabras castellanas “don”, “poder”, “suerte” y “fortuna”. Este don o poder es de origen divino, pero se obtiene a través del sueño y se caracteriza por ser un “don-semilla”, pues es en el sueño en que un personaje le entrega a la persona una semilla de alguna planta que califica el encargo divino y delimita el trabajo que deberá desempeñar ese individuo a lo largo de su vida, por lo cual afecta a su poseedor y se traduce en alguna especialidad. Esto se relaciona con que, en términos narrativos y lingüísticos, los sueños para los tojolabales no son producto de quien los sueña, como se concibe en Occidente, sino, más bien, desde su punto de vista los sueños son una revelación que otras entidades ponen al alcance de la persona que sueña (Curiel, 2016). Por ejemplo, el sueño que contó un partero cuando recibió el encargo divino trata, en síntesis, de cómo se le apareció un señor, reconocido como Jesucristo, y le entregó una mazorca de maíz blanca, al tiempo que le dijo al futuro partero que cada grano de ese maíz iba a ser una mujer que tenía que ayudar a nacer. Después se le apareció una mujer, que identificó con la Virgen de Guadalupe, y le entregó otra mazorca de maíz, pero en este caso amarilla, y le dijo que de esa mazorca iban a nacer de cada grano puros

hombrecitos, y que él tenía que tomar ese encargo porque desde ese entonces su labor sería la de traer al mundo a nuevas personas. Lo que observamos con este caso es que, en el ámbito onírico, el encargo divino es el cuidado del maíz, pero en el ámbito de la vigilia el trabajo que se le atribuye al partero es el de cuidar a los recién nacidos. Claramente, se ve la identificación de las personas con el maíz, un complejo fuertemente mesoamericano de profundidad histórica considerable. Como se dijo antes, las personas que han recibido un don, por lo general también poseen un animal compañero. Este ser comparte los sucesos que le pasan en vida a su contraparte humana, además de calificar aspectos de su personalidad de acuerdo con los rasgos de la especie faunística que se trate. Este animal compañero es nombrado *wayjel*, palabra que tiene su raíz en el verbo “dormir” y que puede entenderse literalmente como “el dormido”. Términos similares que comparten esta raíz son, por ejemplo, el verbo para “hechizar”, *wayjelan*, y el de tener visiones, *wayich*. Sin embargo, otra de las formas de referirse a este ser es como *smoj*, “su compañero”, el cual puede entenderse justamente como un *alter*; es decir, uno de los individuos que forman una pareja, pero en realidad la persona no puede concebirse de manera separada de este *alter*; en su animal compañero, por lo que esto refleja la concepción general de la existencia de un otro espacio o un otro mundo en el que se desenvuelven estas criaturas, y que se vincula con el ámbito nocturno, a diferencia del ser humano, que se desenvuelve en el diurno, que en conjunto conforman lo que Galinier (2020) ha llamado “nictémero”. La noción del animal compañero vincula las concepciones sobre la persona con la cosmología y la ontología, en las que se maneja la existencia no solo de diferentes ámbitos o dimensiones ocupadas cada una de ellas por seres particulares y con jerarquías distintas, sino también en arreglos espacio-temporales a nivel horizontal y vertical de un cosmos complejo y dinámico, pero ordenado.

Volviendo a lo onírico, en el caso de una señora que contó el sueño que su abuelita tuvo para convertirse en especialista ritual, se trata de Dios quien entrega la “fortuna” a la persona, y cuando ésta despierta, ya tiene su “suerte” empuñada en su mano. El significado de este don, asociado muchas veces con una semilla, es que esa semilla no solo “representa”, sino que “es” esa misma persona, a la vez que constituye lo que va a cuidar. También es cierto que no es bueno hablar de ese don porque es posible que otras personas se lo quiten, ya sea un “brujo”, *pukuj*, o un hombre-rayo, *chawuk*, dependiendo del poder que se trate. Esto se relaciona con los numerosos testimonios que existen en las comunidades al respecto de que los *chawuk* de diversas comunidades se pelean por poseer los dones que tienen en otros lugares, para así tener mayores y mejores cultivos en sus propios sitios. El caso de los hombres-rayo es por demás interesante puesto que, como ya se ha señalado, el rayo es una persona, pero es una persona que tiene un poder especial. En términos de su origen, es a la vez divino como onírico, y se dice que puede ser heredado de abuelos a nietos. Al igual que el partero tojolabal, el rayo tiene una función doble, puesto que, por un lado, su trabajo se dice que es en las nubes, ya que es el encargado de hacer llover en las comunidades, para lo cual utiliza un *tsuj*



o tecomate⁷ que vacía en las montañas para que caiga el agua, pero en realidad su encargo divino es proteger el *altsil* de las plantas comestibles en cuevas especiales que son, a su vez, su casa, y con eso cuidar los cultivos de la comunidad. Además de ello, el rayo no está solo, sino que conforma una sociedad en la que hay una organización determinada y una jerarquía, pues se dice que existe el rayo mayor y los rayos menores. Esto replica la organización social y las formas de parentesco que existen en las comunidades tojolabales, fundamentalmente a través del hermano mayor, *b'ankilal*, y el hermano menor, *ijts'inal*. Adicionalmente, existen diferentes tipos de rayos, por lo general, la gente está de acuerdo con que el más poderoso es el rayo verde, *yaxal chawuk*, que es el rayo que hace llover y que si le pega a un árbol hace que éste reverdezca y dé fruto. Por el contrario, al rayo rojo, *chakal chawuk*, se le imputa que reseca el ambiente y que puede matar a las plantas y algunos animales. El rayo rojo se dice que es envidioso y es el que afecta las milpas, mientras que del rayo verde se dice que es el que cuida a la gente y los cultivos, además de considerar que tiene un *altsil* bueno. Cada uno de estos rayos está relacionado con diferentes animales, en especial, se dice que el alma-corazón, el *altsil* del rayo verde, es un pájaro del mismo color; mientras que el *altsil* del rayo rojo es un ave colorada. Esto es importante porque, si bien el *altsil* de los humanos es invisible e incorpóreo, en el caso de los rayos se materializa en dos organismos. La relevancia de estos pajaritos como las almas-corazones de los rayos radica en que, si son molestados, o incluso las personas llegan a matarlos, pueden afectar de manera negativa al rayo en cuestión, y por lo tanto recibir un castigo. A su vez, otros animales se encuentran imbricados con el rayo, como el gallo, de quien se dice que es animal del rayo y que con sus vocalizaciones puede anunciar su presencia; o la lagartija *ojkots*, que se dice que es hija del rayo y que no es bueno matarla. Es decir, el rayo “posee” y tiene relaciones de parentesco con ciertos animales.

Además de estar organizados en sociedades en las que hay rayos más poderosos que otros, pero que trabajan en conjunto, los hombres rayo no están solos en su quehacer, sino que, según la tradición tojolabal, la esposa del rayo es *k'intum*, la arcoíris. La *k'intum* se dice que es la mujer que se deja el cabello muy largo y que no se casa, puesto que eso se relaciona con ser más bien la esposa del rayo. Si el encargo del rayo es hacer llover, el papel de la *k'intum* es regular que esas lluvias no sean ni escasas ni demasiado abundantes. Al igual que el rayo, la arcoíris ha recibido un don divino. La cosmología tojolabal plantea que el mundo está compuesto por cuatro esquineros. En cada uno de esos esquineros se encuentra una pareja formada por un rayo y una mujer arcoíris, quienes desde esos puntos vigilan y protegen a la humanidad. El origen de esta disposición se explica en una narración mítica en la que un rayo, al no poder ejecutar bien el trueno, es mandado

⁷ Recipiente elaborado con el fruto de una especie de calabazo que recibe el nombre científico de *Lagenaria siceraria*.

por el *icham*, un anciano que se dice padre o hermano mayor del rayo, a alumbrar el mundo a una de sus esquinas; pero para que no se fuera sólo, le dieron a una mujer guardada en una cajita. Cuando el rayo llegó a su destino se dio cuenta que esa cajita contenía un pequeño sapito, *wo'*, y no quiso quedarse con ese animal en aquel lugar, por lo que regresó y le reclamó al *icham* esa situación. El *icham* lo regañó y le dijo que no fuera tonto, porque ese sapito era en verdad su esposa, y que cuando llegara a la esquina del mundo vería que en realidad el sapito es una mujer. El rayo volvió al lugar encomendado, pero esta vez se cercioró que, efectivamente, el sapito era su mujer, y entonces se quedó con ella para garantizar las buenas lluvias en el mundo.⁸

Por otro lado, el rayo está fuertemente asociado con el viento, *ik'*. A veces se dice que ambos salen juntos a “jugar”, y otras versiones dicen que en realidad son “enemigos” y se pelean en las milpas de las personas. La gente dice que el *ik'* es un hombre que también recibió un don divino, el cual puede usar para proteger a las comunidades o para robar el *altsil* de las plantas comestibles. También existen diferentes tipos de *ik'*, uno relacionado con torbellinos, llamado *b'itus*, y otro nombrado *ch'akaxib'*, asociado con las llamadas “culebras de agua” que a veces se ven en el cielo cuando va a caer una tormenta. Entre estos dos tipos de vientos se dice que uno es el hermano mayor del otro. Como se dijo anteriormente, el juego “hermano mayor” / “hermano menor” es de suma importancia no solo entre los humanos, sino que se extiende a fenómenos atmosféricos como el rayo, el arcoíris y el viento, por lo que podemos situarlo como parte sustancial de la “ecogonía” tojolabal, en el sentido que lo ha planteado Zent y Zent (2020).⁹ De esta manera, es posible hablar de que no son meros fenómenos naturales, sino que en realidad son personas que tienen un papel al interior de las comunidades y fuera de ellas. O, como diría Århem (2001, p. 270-271),, estamos frente a un modelo ecocosmológico debido a que estipula “una estrecha relación de continuidad y contigüidad entre lo social y lo natural”.

Reflexión final

Los datos etnográficos y el análisis que se ha hecho respecto a las nociones de vida, persona y naturaleza entre los tojolabales, nos invitan a tomar en serio las propuestas acerca de una antropología de la vida o una antropología más allá del humano (Kohn, 2017), en la que este último no sea ubicado forzosamente como el punto central en el funcionamiento del universo, ni como el único capaz de crear significados sobre él. Esto podría ayudarnos a dimensionar la humanidad en

⁸ Pueden revisarse las diferentes versiones de este relato en Gómez et al. (1999) y en La Chica (2015).

⁹ Nos interesa tomar la “ecogonía” como un enfoque que explora las múltiples causas fundamentales, ya sean materiales, ideológicas, espirituales o funcionales, que subyacen a las interacciones particulares entre los grupos humanos y sus entornos locales (Zent y Zent, 2020, p. 162).



tanto producto de las conexiones y relaciones que diversidad de existentes tejen con ella, a la vez que nos invitaría a ejercer una antropología menos antropocéntrica (Tsing, 2014). Esta antropología podría plantearse realizar, por ejemplo, una etnografía de la sociedad de los rayos tojolabales, o de los compañeros animales, sin ver o tratar a estos últimos únicamente como “partes” de la persona, o tal vez, de manera inversa, ver al humano como “parte” del animal. En ese orden de ideas, sería muy interesante llevar a cabo una antropología desde el punto de vista de los diversos seres que pueblan el cosmos maya. La cuidadosa articulación de las propuestas teóricas amazónicas, andinas y melanesias, con las de origen mesoamericano, prometen expandir los análisis etnográficos a nuevas preguntas de investigación, a la vez que sentarían las bases para que las nociones, conceptos y teorías indígenas de tradición mesoamericana figuren en los debates antropológicos en los que, hasta ahora, parecen quedar relegadas a pocos trabajos y autores (Pitarch, 2020).

En lo que respecta a la cosmología tojolabal, nos parece pertinente pensarla como una ecocosmología en la que la forma en que los tojolabales construyen sus interpretaciones ontológicas, depende de la diversidad de entes que coexisten en planos o dimensiones cósmicas variadas y dinámicas, por lo que no se puede pasar por alto el mundo, el cosmos del cual todas esas entidades forman parte, como acertadamente lo ha propuesto Figuerola (2010, p. 266) para los mayas tseltales. Dicho de otra forma, nos parece que en este texto se ha demostrado la importancia de fomentar estudios que privilegien un análisis de las interacciones entre los diversos seres del universo (Lien y Pálsson, 2019), incluido el humano, para generar una comprensión de él mismo y su lugar en el cosmos, sin forzosamente recaer en el humano como el punto de partida o como el centro de la investigación.

Bibliografía

Ávalos, T. (2008). “*Aquí todos católicos... entre normas, estrategias y experiencias*”. *Religión, comunidades y religiosidades en un ejido tojolabal de Chiapas*. (Tesis de Maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Århem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 268-288. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015287010.pdf>

Balsanelli, A. (2019). De tlacuache a hombre: ideas sobre la gestación y la noción de persona entre los mayas lacandones de Chiapas, México. *Boletín de Antropología*, 34(57), 72-94. <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v34n57a05>

Bartolomé, M. y Barabas, A. (2013). Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. En M. Bartolomé y A. Barabas

(Coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas* (pp. 15-48). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cuadriello, H. y Megchún, R. (2006). *Tojolabales*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Curiel, A. (2016). *Estructura narrativa y evidencialidad en tojol-ab'al*. (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México.

De Vos, J. (1988). *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*. Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, Fondo de Cultura Económica.

Figuerola, H. (2010). *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Galinier, J. (2020). Una antropología de la noche. La gestión social del nictémero en Mesoamérica. En P. Pitarch (Coord.). *Mesoamérica. Ensayos de Etnografía teórica* (pp. 129-160). Nola Editores.

Galinier, J. (2016). *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société d'Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Gallardo, P. (2020). Gente, persona y cuerpo entre los yùhu. En P. Gallardo (Coord.). *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela* (pp. 159-184). Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gómez, A. (2014). *La asamblea ejidal. Arena de poder y negociación*. Universidad Autónoma de Chiapas.

Gómez, A., Palazón, M. y Ruz, M. (Eds.). (1999). *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojol-ab'al*. Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Chiapas.

Gómez, J. (2017). *Estructuras morfosintácticas del tojol-ab'al en perspectiva comparativa: el caso de una lengua maya mixta*. (Tesis de Doctorado). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Guerrero, F. (2021). Tramas de las corporalidades e interioridades en la noción chuj de persona. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 20(1), 1-16. <https://>



doi.org/10.29043/liminar.v20i1.885

Guerrero, F. (2020). Reflexiones en torno a la historia de las relaciones entre tojol-ab'ales, tseltales y chujes. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 15, 1-34. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2020.v15.439>

Guerrero, F. y Álvarez, R. (2018). Etnobiología tojol-ab'al: síntesis y nuevos aportes. En R. Mariaca, C. Elizondo y F. Ruan (Eds.). *Etnobiología y Patrimonio Biocultural de Chiapas* (pp. 69-97). El Colegio de la Frontera Sur.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2020). *Censo de población y vivienda*. INEGI.

Kohn, E. (2017). How dogs dream... diez años después. *Revista de antropología iberoamericana*, 12(3), 273-311. doi:10.11156/aibr.120302

Kruell, G. (2021). Los caminos olvidados de la “cosmovisión mesoamericana”. En M. Martínez y J. Neurath (Coords.). *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una antítesis* (pp. 41-64). Editorial SB.

La Chica, M. (2015). *Narrativa de tradición oral maya-tojol-ab'al*. (Tesis de Doctorado). Universidad Complutense de Madrid.

Law, D. (2017). Language mixing and genetic similarity. The case of Tojol-ab'al. *Diachronica*, 34(1), 40-78. <https://doi.org/10.1075/dia.34.1.02law>

Lenkersdorf, G. (1986). Contribuciones a la historia colonial de los tojol-ab'ales. En M. Ruz (Ed.). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojol-ab'al, Volumen IV* (pp. 13-102). Universidad Nacional Autónoma de México.

Lien, M. y Pálsson, G. (2019). Ethnography Beyond the Human: The ‘Other-than-Human’ in Ethnographic Work. *Ethnos. Journal of Anthropology*, 86(1), 1-20. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1628796>

Martínez, R. (2011). *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Millán, S., Pérez, I. y Questa, A. (2013). Cuerpo y metamorfosis: el nahualismo en la ontología nahua. En M. Bartolomé y A. Barabas (Coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (pp. 59-114). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Muñoz, O. (2020). Introducción. Seres relacionales. Hacia una antropología de la fluidez desde los Andes. En O. Muñoz (Ed.). *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 7-46). Nola Editores.

Navarrete, F. (1999). Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, 231-256.

Neurath, J. (2020a). *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Editorial SB.

Neurath, J. (2020b). Vivir en un mundo complejo. De los seres múltiples del ritual huichol a las figuraciones ambivalentes de su arte. En P. Pitarch (Coord.). *Mesoamérica. Ensayos de Etnografía teórica* (pp. 261-292). Nola Editores.

Neurath, J. (2008). Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco*, 15(42), 29-44.

Pazzarelli, F. (2020). Parte-pastor. Notas sobre pastoreo y depredación en los cerros jujeños (Andes meridionales, Argentina). En O. Muñoz (Ed.). *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 85-114). Nola Editores.

Pérez, I. (2020). La persona nahua, una concepción no naturalista. En P. Gallardo (Coord.). *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela* (pp. 207-228). Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pitarch, P. (2011). Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. *Estudios de Cultura Maya*, 37, 149-178.

Pitarch, P. (2020). Introducción: seis cualidades de una etnografía experimental mesoamericana. En P. Pitarch (Coord.). *Mesoamérica. Ensayos de Etnografía teórica* (pp. 7-29). Nola Editores.

Pitrou, P. (2020). Etnografiar las teorías de la vida en Mesoamérica. En P. Pitarch (Coord.). *Mesoamérica. Ensayos de Etnografía teórica* (pp. 357-393). Nola Editores.

Questa, A. (2014). Mundos superpuestos y relaciones con el cosmos entre los nahuas de Tepetzintla. En C. Good y M. Alonso (Coords.). *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (pp. 227-239). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rodríguez, L. y López, S. (2018). The crossroads of time. En P. Pitarch y J. Kelly



(Eds.). *The Culture of Invention in the Americas. Anthropological Experiments with Roy Wagner* (pp. 159-186). Sean Kingston Publishing.

Romero, L. (2020a). Alteridad y sistemas terapéuticos indígenas. En P. Pitarch (Coord.). *Mesoamérica. Ensayos de Etnografía teórica* (pp. 231-260). Nola Editores.

Romero, L. (2020b). Niñez, transformación y consumo de maíz entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla. *Trace*, 78, 20-42. <https://doi.org/10.22134/trace.78.2020.739>

Ruz, M. (1999). Un corazón vivo, una palabra actual. En A. Gómez, M. Palazón y M. Ruz (Eds.). *Ja slo 'il ja kaltziltikoni'. Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal* (pp. 27-69). Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas.

Ruz, M. (1992). *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Ruz, M. (1983). En torno a los orígenes. En M. Ruz (Ed.). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojol-ab'al. Volumen I* (pp. 23-60). Universidad Nacional Autónoma de México.

Santos-Granero, F. (2009). Introduction: Amerindian Constructional Views of the World. En F. Santos-Granero (Ed.). *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (pp. 1-29). The University of Arizona Press.

Surrallés, A. (2003). De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos. *Indiana*, 19/20, 59-72. <https://doi.org/10.18441/ind.v19i0.59-72>

Tsing, A. (2014). Strathern beyond the Human: Testimony of a Spore. *Theory, Culture & Society*, 31(2-3), 221-241. <https://doi.org/10.1177/0263276413509114>

Zamora, A. (2020). Coyote drums and jaguar altars: ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya. *Journal of Material Culture*, 25(3), 324-347. doi:10.1177/1359183520907937

Zent, S. y Zent, E. (2020). Co-ecology of Jotí, Primates, and Other People: A Multispecies Ethnography in the Venezuelan Guayana. En B. Urbani y M. Lizaralde (Eds.). *Neotropical Ethnoprimateology* (pp. 161-197). Springer.