



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**LA IDEA MAYA DE NATURALEZA EN MARIO PAYERAS: NOTAS
SOBRE LA DESCOLONIZACIÓN DE NATURALEZA EN
OCCIDENTE**

TESIS

Que para obtener el grado de
Licenciada en Estudios Latinoamericanos

PRESENTA

María de Lourdes Ramírez Moctezuma



Asesor: Dr. Carlos Ham Juárez

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.

2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Sólo la Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente
Única ley del mundo.
Expresión enmascarada de todos los individualismos, de todos los colectivismos...
Tupi, or not tupi, that is the question...
Sólo me interesa lo que no es mío... Ley del antropófago...
Lo que obstaculizaba la verdad era la ropa, el impermeable entre el mundo interior y el
exterior...
Una consciencia participante, una rítmica religiosa.
Contra todos los importadores de consciencia enlatada.
La existencia palpable de la vida y la mentalidad preológica...
Queremos la Revolución Caraiba. Más grande que la Revolución Francesa.
La unificación de todas las revueltas eficaces...
La edad de oro anunciada por la América. La edad de oro. Y todas las girls...
El espíritu se rehúsa a concebir el espíritu sin el cuerpo. El antropomorfismo.
Necesidad de la vacuna antropófaga. Para el equilibrio contra las religiones del meridiano.
Y las inquisiciones exteriores...
Contra el mundo reversible y las verdades objetivadas. Cadaverizadas. El stop del
pensamiento que es dinámico. El individuo víctima del sistema.... Y el olvido de las conquistas
interiores.
Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos.
El instinto Caraiba.
Muerte y vida de la hipótesis. De la ecuación yo parte del Cosmos al axioma Cosmos parte del
Yo. Subsistencia. Conocimiento. Antropofagia...
Caiti Caiti Imara Natiá Notiá Imara Ipejú
La magia y la vida...
Pregunté a un hombre lo que era el Derecho.
Él me respondió que era la garantía del ejercicio de la posibilidad... Lo devoré
Sólo no hay determinismo donde hay misterio...
Contra las historias del hombre que empiezan en el Cabo Finisterra.
El mundo no datado. No rubricado. Sin Napoleón. Sin César...
Si Dios es la consciencia del Universo Increado. Guarací es la madre de los vivientes...
Somos concretistas. Las ideas se apoderan, reaccionan, queman gentes en las plazas públicas.
Suprimamos las ideas y las otras parálisis. Por las rutas. Creer en las señales, creer en las
estrellas...
Nuestra independencia aún no ha sido proclamada...

En Piratiningá,
Año 374 de la Deglución del Obispo Sardinha.

(Manifiesto Antropófago, Oswald de Andrade, 1928).

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es producto del cuidado, amor y esperanza que muchas personas depositaron en mí a lo largo del viaje. Por tal razón inicio agradeciendo:

A Carlos Ham por su generosa ayuda, confianza y paciencia.

A Mariana López por su sabiduría de mujer guerrera que se conoce a sí misma.

A Miguel Hernández por compartirme sus reflexiones sobre filosofía.

A Gustavo Ogarrio por sus estimulantes críticas y creatividad.

A Omar Núñez por el inteligente diálogo entablado y por su genial vocación de maestro.

Al fabuloso CELA que me formó y transformó.

Agradezco a mi madre, la mujer más bella y bondadosa que he conocido, por seguir creyendo en mí.

A mi Mamá Isa y mi Papá Migue por los cuidados y el sustento. A todxs mis primxs por ser mis hermanxs y porque son bien buena onda.

A mi Manada: Magali, Quetzalli, Meche y Vero que tantas veces me han salvado, porque son mi rabia, mi amor, mi acción, mi política y mi futuro.

A Laura por nuestra amistad cósmica que trasciende mundos.

A Lili y a Líber por el amor, la casa y porque sus aprendizajes me enseñan a aprender.

A mis compas de la Brigada por caminar conmigo en nuestro sueño campesino.

A las mujeres y niños de Huasquilla por abrirme generosxs su mundo.

A Enrique por las reflexiones compartidas y por su amor a la verdad y la belleza.

A mis hermanas del DEI por la sanación amorosa y su espíritu de lucha, en especial a Nery.

A Yolanda por su sabiduría y su amor a la revolución.

A la música que me acompañó en las ideas.

A la editorial *Lxs Nadie* por su acompañamiento en el proceso autogestivo de impresión de esta tesis.

A Jorge por su solidaridad creativa.

A Alfredo su colaboración en asuntos de diseño.

A Ch la imagen de la portada.

A todas las mujeres que luchan, a todas las muertas, y a todos los pueblos en resistencia que miran el universo y la vida de frente.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	9
~Capítulo 1~.....	19
1.1.Introducción: el abismo entre la naturaleza y la sociedad.....	21
1.2 La redefinición feminista de producción.....	28
Reproducción.....	32
Cuerpo.....	36
1.3 Totalidad, fragmentación y su relación con la naturaleza: origen y devenir estructural desde dos proyectos históricos.....	41
La unidad histórica.....	42
La totalidad fragmentada.....	45
Orígenes de la matriz civilizatoria clasista.....	48
1.4 Capitalismo: dominación-explotación el núcleo persistente.....	51
Clases dominantes, horizonte civilizatorio y hegemonía social.....	53
El cuerpo vivido en el capitalismo.....	56
1.5 Absolutización humana del tiempo y el espacio.....	58
~Capítulo 2~.....	65
2.1. Introducción.....	67
Las dos fases de su pensamiento.....	67
La emergencia del movimiento indianista.....	72
Mario Payeras y la totalidad.....	77
"El mundo como flor y como invento".....	78
Contribuciones a una periodización y definición de su obra.....	82
Internalismo cultural.....	85
2.2 Tiempo-Pájaro.....	91
Presente y pasado: una misma dimensión.....	94
Normatividad del intercambio recíproco.....	100
El pasado se espacializa, territorializa.....	102
Tiempo cíclico en la historia.....	104
Tiempo cíclico cosmocéntrico.....	106
2.3 Espacio y cosmocentrismo.....	108

La animalidad del humano, la humanización del animal	111
Selva Adentro.....	113
La rebelión de los humanos es también una rebelión de la naturaleza... ..	117
CONCLUSIONES.....	121
BIBLIOGRAFÍA.....	131
ÁPENDICE1	
La selva, los azacuanes y la guerrilla: Estudio de la concepción naturaleza-sociedad en la obra de Mario Payeras (ensayo).....	137
ÁPENDICE2	
Glosario.....	165
APÉNDICE 3	
Mapa de Huhuetenango.....	173
APÉNDICE 4	
Cuadro de los idiomas mayas.....	175

INTRODUCCIÓN

La tesis que a continuación presento es un análisis de re-interpretación histórica sobre lo que la sociedad moderna llama “naturaleza”, desde la urgencia de respuestas teóricas y prácticas que nos plantea la debacle ambiental que ya vivimos¹. Se divide en

-
- 1 El inminente ascenso de cuatro grados de la temperatura global –de causas antropogénicas– está devastando ecosistemas completos, y con ello exacerbando catastróficamente la pérdida de biodiversidad y poniendo en peligro la vida de miles de millones de personas. Todo indica que nos precipitamos a un colapso ambiental que incrementará aún más los efectos que ya vivimos hoy: crisis sociales, de la salud, megahuracanes, inviernos cruentos, sequías, elevación del mar, deslaves montañosos, deforestación y pérdida irreversible de masas de agua, por mencionar sólo algunos. La clase dominante que concentra el poder político y económico a nivel mundial ha hecho pública su preocupación. Así lo constatan las distintas cumbres ambientales que reúnen desde 1992 a países de todo el mundo para acordar medidas específicas para enfrentar el cambio climático. Pero el signo general de su preocupación gira en torno a la salvación del sistema de mercado: su principal causante. En su política ponen al mercado como “sujeto” y al cambio climático como factor “técnico” que lo afecta, mientras se obvia lo inobviable: que los límites a la supervivencia del capital los demarca la reproducción de la vida en la Tierra. Bajo esta lógica se está volviendo proceso de acumulación las posibles “salidas” a la crisis a través de propuestas como el mercado global de servicios ambientales, o la geoingeniería, que promueve la manipulación del clima a gran escala. Mas este proceso de convertir en oportunidad de ganancia el riesgo de muerte de millones de personas y la destrucción de la biodiversidad, como lo demuestra su amplio uso en la conquista y colonización en América, no es nuevo, sino inherente a la dinámica de nuestro sistema productivo y más en general, de nuestra civilización. Naomi Klein ha conceptualizado como *capitalismo del desastre* a esta capacidad del capital de explotar y potencializar crisis, guerras y desastres “naturales” para su acumulación. Cf. Andrés Barreda, [filivaga] (2016. septiembre 14). *El Colapso Ambiental global y la crisis integral de la salud* (3er Seminario de temas selectos de promoción de la salud. El deterioro ambiental y la crisis de la salud en México). [Archivo de vídeo] Recuperado de

dos capítulos. En el primero analizo su construcción histórica en el capitalismo, preocupada por entender dónde surge y cómo se impone el peculiar proceso de desidentificación y antagonismo con el resto de cuerpos no-humanos que habitan la Tierra, que hace que nuestra reproducción social sea esencialmente un proceso de dominación del cuerpo natural, social e individual. Una extraña noción de “naturaleza”, si partimos del hecho que la mayor parte de los pueblos que han habitado la Tierra no la reconocen como algo escindido de la cultura.

En el segundo capítulo desarrollo la relación no antropocéntrica de vida del pueblo maya Q'anjob'al, desde la novela *Tz'utz'. Al este de la flora apacible* de Mario Payeras (1940-1995), y me adentro a analizar la forma cosmocéntrica de su reproducción social. Esta otra parte de la tesis camina sobre las reflexiones que este filósofo, naturalista y guerrillero guatemalteco desarrolló en la última fase de su pensamiento ecológico; donde la maduración de sus ideas sobre la relación sociedad-naturaleza que trabajó a lo largo de su vida, se conjuga con la interpelación radical que le plantea el modo de vida contemporáneo de los pueblos mayas.

Nuestro enfoque “civilizatorio” del primer capítulo, se inspira en el trabajo del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro², el cual consideramos útil para evitar los peligros del pensamiento esencializador. Un riesgo siempre presente cuando se intenta hablar desde la cultura, y que además de simplificar los procesos, nos puede llevar a fatales confusiones sobre lo occidental y lo originario. Tal perspectiva, además de enfocar los grandes movimientos históricos en el espacio, nos permite hablar de la cultura desde sus condiciones de posibilidad materiales –que es la orientación de Ribeiro en sus estudios–, y recarga de historia las abstracciones de tiempo, espacio y “humanidad” que nos proponemos explorar.

Posteriormente, nos instalamos en la naturaleza artística de la novela de Payeras, quien además de ensayos políticos y testimoniales también escribió poesía y cuento. La ruta histórica seguida en el primer capítulo no impide, que la novela, como fuente para el análisis, sea valorada en toda su coherencia y especificidad interna. A nuestro juicio, sólo dentro de las fronteras del arte el autor pudo haber recreado la forma maya de pensar y vivir el mundo como una experiencia vivida, y personificar

<https://www.youtube.com/watch?v=OEnsKWelBMc>. Silvia Ribeiro, "Crisis climática la ingeniería del fracaso", La Jornada. (2011. diciembre 3) [Archivo hemerográfico].

2 Darcy Ribeiro, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, Biblioteca fundamental del hombre moderno, Buenos Aires, 1971.

concepciones filosóficas que de otra forma hubiesen permanecido en el ámbito frío y externo de los esquemas de la escritura académica. El lenguaje poético desde el cual interpreta el habla maya revela un acercamiento entrañable con las lenguas Chuj, Q'anjob'al, Chalchiteco, Náwatl, K'ichee', Maya Yucateco, Lacandón, Itzaj, Tzotzil y Tzeltal, y constituye un intento por superar la mirada externa. Por lo tanto, este ámbito de creación y su lenguaje expresivo se vuelve también objeto de nuestras reflexiones. Para aproximarnos a su estudio utilizamos algunas herramientas de la narratología, que reconstruye y analiza el universo diegético (o mundo narrado) desde el específico modo o situación de enunciación del narrador, tomando como punto de partida la interioridad que propone el propio relato³.

Las dos partes de la tesis presentan opuestas formas de relación *social*, y pueden leerse como unidades en sí mismas. No hablo de relación *natural* porque “naturaleza” no existe en el segundo caso como concepto abstracto que reduce la diversidad y pone por fuera a las dinámicas humanas. La lengua Q'anjob'al—como muchas originarias— nombra sus manifestaciones concretas, pero no posee un concepto general homogeneizador. Además, el punto de partida de nuestra crítica es la constatación del movimiento unificado entre cuerpo-familia⁴-comunidad-sociedad-naturaleza/cosmos: nuestra totalidad. Donde lo social es un movimiento dentro de la naturaleza, y donde los marcos de representación social se corresponden de cabo a rabo con los marcos de representación “natural”, en todas las sociedades.

En otro de sus libros, *Latitud de la Flor y El Granizo*, Mario Payeras hace una historia de la dialéctica naturaleza-sociedad en Guatemala, descentralizando lo humano y remontándose al origen geomorfológico del continente, veinte millones de años atrás⁵. Ahí resuelve que el *ecocidio* y el *genocidio* son dos caras de una misma

3 En palabras de Luz Aurora Pimentel “los aspectos de los que se ocupa la narratología son, entre otros, la situación de enunciación, las estructuras temporales, la perspectiva que orienta al relato, así como la indagación sobre sus modos de significación y de articulación discursiva”, *El relato en perspectiva*, UNAM-Siglo XXI, México, 1998.

4 Ahí donde existe esta institución social, pues como nos recuerda Claude Meillassoux en *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1975, no todas las sociedades la poseen.

5 Mario Payeras, *Latitud de la flor y el granizo y otros escritos sobre el medio ambiente mesoamericano*, México, Departamento de Comunicación y Difusión-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.

moneda⁶. Una idea que al pensarla por primera vez me resultó muy clarificadora y que inspiró el análisis que presento aquí del capitalismo. Camino de la mano de sus reflexiones cosmológicas en el capítulo dos, y sistematizo y explicito otras en términos teóricos a lo largo de todo el texto. En el segundo capítulo hago un pequeño retrato de algunos episodios de su vida a través del relato y mirada de Yolanda Colom, revolucionaria, educadora y gran pensadora, que fue compañera de lucha y vida de Payeras. Su generosa palabra me permitió acceder al Payeras cotidiano, dimensión desde la cual pude comprender mejor los sentidos de su obra. En ese mismo capítulo, hago un estudio general de su pensamiento ecológico y de las genealogías que lo nutrieron, con el objetivo de contribuir a una periodización y definición de su obra que difunda su pensamiento y desate su discusión. Pues no obstante la complejidad y profundidad de su pensamiento comprometido y filosofar situado, es un autor poco trabajado en los estudios latinoamericanos.

Aunque las dos partes de la tesis persiguen aprehender los presupuestos fundamentales de dos cosmovisiones distintas, no es estrictamente un análisis comparativo. Nuestro estudio de la naturaleza en el capitalismo parte de un enfoque civilizatorio y el de la visión cosmocentrada del pueblo Q'anjob'al nace de un análisis literario, heterodoxo. Los dos son análisis históricos de la cultura pero utilizan métodos diferentes, y más que comparar punto por punto sus nociones primarias de espacio, tiempo, lo humano en el cosmos y sus marcos de representación social, los pongo a dialogar para, al final, hacer una reflexión conjunta que me permita llegar al objetivo general de esta tesis: cómo generar pensamiento comprensivo y propositivo para encarar la crisis ambiental-civilizatoria, mi preocupación inicial. Esto, luego de asumir que el lugar epistemológico donde hemos buscado respuestas todo este tiempo, es decir la cultura occidental –hegemónica– plantea una noción de naturaleza que inherentemente deviene en su dominación.

Como problema teórico se traduce en pensar caminos para deconstruir históricamente la idea de naturaleza occidental a fin de erradicar el núcleo de dominación-explotación que la sostiene, utilizando a nuestro favor la potencialidad que nos plantea la interpelación venida de horizontes civilizatorios no

6 “La dialéctica del medio ambiente y la vida social se resuelve en genocidio”; “la dialéctica ambiental trasciende su propia esfera y despliega sus figuras en la vida social. En los años setenta, la realidad sofocada aflora en la rebelión del campesinado pobre”. Mario Payeras, *ibid.*, pp.51, 61.

antropocéntricos y de lógicas de reproducción no capitalistas. De ahí las *Notas para la descolonización de naturaleza en occidente* de nuestro título. Gracias a la crítica hecha por uno de mis lectores de tesis, pude detenerme a pensar mejor las implicaciones teóricas y políticas de nombrar *descolonizador* a este estudio.

Des-colonizador, porque literalmente busca destruir la dominación de la noción de “naturaleza” occidental, por la vía de comprender históricamente su origen, aislar el proceso como una particularidad y no una esencia, y así llegar a explotar su pretensión de universalidad. Lo que en adelante nos permitirá tratarla como una *hegemonía* pues más que una noción inherente a nuestro pensamiento –cual *a priori* kantiano–, es una invención ligada a los intereses económicos de un pequeño grupo humano, territorializado y plenamente identificable, que se ha constituido como clase dominante, y que utiliza vías coercitivas para imponer su excluyente cultura sobre las demás. Entre ellas la relación-estado y la limitación capitalista de la producción.

Dado que la noción de “naturaleza” que pone como exterior al cuerpo natural y lo inferioriza para su apropiación, se instala en nuestra vida cotidiana por vía de una relación de hegemonía, es que calificamos su establecimiento en la sociedad moderna como *colonizadora*. Como una idea o cultura que coloniza, de ahí la palabra. Pero también opté por nombrar así a mi propuesta analítica porque busco inscribirla dentro de la genealogía del pensamiento latinoamericano, africano, oriental y afrodescendiente que, desde la segunda mitad del siglo XX, ha comprendido y denunciado la relación colonial que la clase dominante noreuropea establece con los pueblos que previamente despojó en guerras de conquista. La cual, nos ha legado sociedades racializadas con formas superexplotadas de producción, y condenadas estructuralmente a seguir acrecentando el poder económico, político y “natural” de este minoritario grupo blanqueado. Reflexiones críticas que estuvieron ligadas en muchos casos a procesos revolucionarios en sus países.

Esta tesis camina a la par de los esfuerzos que en las universidades y en la academia están llevando a cabo diferentes escuelas de pensamiento –de-coloniales, des-coloniales, pos-coloniales, anti-coloniales– por criticar el conocimiento eurocentrado y a la par centralizar las tradiciones de pensamiento locales. Pero se distancia de aquellas que asumen como único lugar de producción y validación de conocimiento a genealogías intelectuales ligadas al conocimiento científico moderno, ya que sus posibilidades epistemológicas quedan restringidas al conocimiento que

generan los grupos urbanos, escolarizados y ligados en general a la cultura hegemónica.

Son los grupos más colonizados de la sociedad, con los cuerpos más empobrecidos–pueblos originarios, grupos de mujeres trabajadoras, comunidades de afinidad política que resisten en la ciudad–, ajenos muchas veces al conocimiento letrado y otros alejados del occidental, los que siguen teniendo las respuestas más claras, vanguardistas y coherentes sobre cómo encarar colectivamente la crisis ambiental-civilizatoria. Y en cuanto a marcos de representación natural no dominadores, podemos verlos accionados prácticamente en sus modos de vida. Por tal razón, resulta paradójico que gran parte del giro de-colonial no los contemple como lugares epistemológicos.

Mario Payeras, fue un pensador que se fugó de esa ortodoxia. Considero que su obra constituye una ruta alternativa al discurso crítico dominante por varias razones. Primero porque buscó que su conocimiento partiera de la realidad y desembocara en una *praxis* transformadora. Para lo cual, su participación directa en ella, vía su intervención política, fue crucial para sus intentos por comprender el mundo. Luego, porque abreva del conocimiento directo de los pueblos y culturas en resistencia, no en forma de usurpación, sino en su caso, a través de la relación horizontal que le permitió la convivencia con mujeres y hombres de origen maya, en tanto compañero/as de lucha en el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Y también porque sus propias inclinaciones artísticas y su pulsión por alcanzar un conocimiento universal, lo condujeron a la búsqueda de formas originales de expresión, y a expandir su reflexión histórica a áreas de conocimiento que normalmente no contemplan las ciencias sociales y humanidades.

En su novela *Tz'utz'*. *Al este de la flora apacible*, que analizamos en el segundo capítulo, podemos visualizar a un autor enteramente sumergido en la cultura maya, que nos ofrece una íntima visión de la vida cotidiana de un linaje del pueblo Q'anjob'al, que es al mismo tiempo una crítica al colonialismo y al capitalismo en tanto *modo de vida y modo de pensamiento*. Para escribirla se adentró al estudio profundo de su lingüística y filosofía en libros, pero los registros que obtiene de la memoria histórica oral– de donde extrae sus principales conceptos cosmológicos– vinieron de diálogos directos con mujeres y hombres como Yakin Kuxin, cuyas ideas y palabra agradece al inicio de la novela,

expreso aquí a cham Yakin Kuxin, hijo del pueblo Q'anjob'al, mi más sentida gratitud. Gracias a su paciencia y sabiduría acopié numerosos vocablos y maneras de hablar en su espléndido idioma. Tomando como hilo conductor su relato sobre la salida de sus abuelos a las selvas de Ixcán, en 1904, imaginé el capítulo segundo de la presente novela.

La dimensión histórica de la trama constituye un relato desde el punto de vista sociopolítico de los grupos mayas en resistencia, el cual obtuvo durante su participación en el proceso revolucionario guatemalteco. Esta última experiencia le permitió acceder a la realidad maya como fuente viva de conocimiento, de donde extrajo anécdotas, sensaciones y experiencias que luego reconstruyó ficcionalmente y que lo pusieron en el punto de fuga de sus principales problemáticas sociales. Es precisamente, el conjunto de ese acto *creativo-reflexivo* que intenta instalarse en el horizonte maya desde el horizonte occidental, el que me atrae como uno de los posibles métodos teóricos para la descolonización del concepto occidental de naturaleza.

De su proceso guerrillero es importante decir, que, más que un tópico en su obra es un lugar de experiencia donde extrae conocimiento, tal como se observa en su libro testimonial *Los días de la selva*⁷. En él narra la producción y acumulación de nuevos conocimientos resultado de la observación, el *invento* y la organización colectiva, así como la transición a una nueva consciencia sobre la naturaleza y lo humano que estos aprendizajes posibilitaron. Hay en este texto una concepción de naturaleza sistemática, previamente trabajada y deudora del marxismo, que pone a operar en el microuniverso que simboliza la guerrilla en la selva. Pero a su vez, es notorio cómo el “vivir en carne propia” una situación límite como esa, le permitió generar conocimiento social y práctico que lo llevó a poner nuevos puntos de partida, y retroalimentar las nociones teóricas más abstractas. De ahí que su ecologismo no sea académico, ni “onegeista” sino “selvático” e indianista.

Si nos detenemos a analizar las condiciones de producción del autor y las vías que eligió para allegarse una visión de mundo más concreta y encarnada, es porque tal reflexión participa en nuestro intento por hallar métodos para descolonizar la teoría, que en nuestra comprensión, van de la mano con asumir los desafíos teóricos y

7 Mario Payeras, *Los días de la selva. Relatos sobre la implantación de las guerrillas populares en el norte del Quiché, 1972-1976*, La Habana, Casa de las Américas, 1980.

políticos que demandan los cambios históricos. Esa es una de las razones que nos motivó a utilizar como marco teórico de nuestro análisis las categorías *cuerpo* y *reproducción social*, que el empuje actual del movimiento feminista ha instalado en las universidades y en la academia. Un giro epistémico que ha trastocado las bases de la política y del conocimiento en general, pues al re-descubrir al cuerpo lavando, barriendo, cocinando, –reproduciéndose al nivel más inmediato– ha puesto en crisis al sujeto moderno autoconstituido desde la consciencia. Esto, tras enfatizar la finitud y organicidad natural de cuerpos animales que necesitan ser cuidados para sobrevivir, y al comprender el poder desde lo que Silvia Federici llama el *punto cero de la dominación*⁸.

Utilizamos *cuerpo* como unidad de análisis del capitalismo para poder aproximarnos a sus procesos desde *el instante en que los cuerpos se reproducen* y aprehender su vida material desde la dimensión de *modo de vida*. Pensamos que esta categoría puede fungir como antídoto ante la tendencia de cierto materialismo económico de empobrecer el dinamismo y complejidad de los procesos sociales que estudia. Lo anterior, sin dejar de resaltar procesos estructurantes que nos permitan ubicar la existencia en el sistema de puntos de concentración de poder económico y político de agentes territorializados.

Desde este lugar avanzamos en el primer capítulo a un análisis de las causas de la crisis ambiental tomando en cuenta sus lógicas internalizadas de poder. Las cuales nos hablan de cómo el sujeto reproduciéndose, introyecta como un activo de sí mismo la noción de naturaleza configurada por las clases más ecodidas de la sociedad. El objetivo es trascender los análisis instrumentalistas que piensan la destrucción ambiental sólo como el resultado externo del desarrollo del aparato productivo capitalista. Reflexión que nos instala en el debate de la producción subjetiva del capitalismo, para comprender en este caso, cómo es que crea individuos potencialmente ecodidas a causa de los límites que impone a su reproducción y con la ayuda de otros procesos de dominio culturales y políticos.

Queda por explicar que la idea de esta tesis surgió del ensayo que escribí “La selva, los azacuanes y la guerrilla: estudio de la concepción naturaleza-sociedad en la obra de Mario Payeras”, para el VII Concurso de Ensayo Latinoamericano del Colegio de Estudios Latinoamericanos, en 2013, que resultó ganador. Fue pensada primero

8 Silvia Federici, *Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, Madrid, 2013.

como un informe pero terminó siendo una tesis que extiende y profundiza ese primer argumento. Si no detallo muchas cuestiones de la vida y obra del autor, sobre todo de las primeras fases de su obra, es porque están contenidas en ese ensayo, incluido como apéndice al final de esta tesis.

También aclarar mi lugar de enunciación. La feminista comunitaria Lorena Cabnal, maya-xinca de la Red de Sanadoras Ancestrales de Iximuleu, en un recinto lleno de mujeres, nos habló de la importancia de re-tejer nuestro presente y futuro con la memoria ancestral de aquellas abuelas y abuelos que caminaron antes que nosotros/as y que, con sus propias contradicciones, opresiones y luchas, nos legaron enseñanzas que apuntan hacia la sanación y armonización de la Red de la Vida. La cual fue destruida por fuerzas como el capitalismo, patriarcado, colonialismo y especismo. La ansiedad, confusión y preocupación de las “mestizas” que estábamos presentes no tardó en expresarse. ¿Cómo conectarnos con nuestra memoria ancestral, si lo que vemos al mirar nuestro pasado son comunidades destruidas, culturas destruidas, casi imposibles de ser rastreadas? Políticen ese lugar de enunciación –nos dijo ella– re-signifiquen esa confusión y bruma, denúnciela, y luego desde ahí reconstruyan la memoria y las genealogías ancestrales que encuentren en todos los fragmentos de culturas que las conforman.

En esta tesis asumo ese lugar de encrucijada cultural y desde ahí hablo. No escondo la contradicción implicada, la visibilizo de inicio para proceder luego a apropiarme de lo apropiable de cada cultura, y trascendiendo los purismos, criticar a la par sus lugares de dominación: el *manifiesto antropófago* de 1928 de los modernistas brasileños. En otras palabras, si al igual que Payeras en su novela, yo hablo en esta tesis de la ancestralidad de ciertos pueblos mayas, lo hago sin ningún afán de usurpar la memoria y experiencia de las mujeres y hombres de estos pueblos. Me acerco a sus conocimientos con curiosidad, atracción y con el ánimo de aprender: “necesidad de la vacuna antropófaga para el equilibrio contra las religiones del meridiano”, “la unificación de todas las revueltas eficaces”: ley del antropófago.

La escritura de esta tesis me desató más preguntas que respuestas y aunque de inicio no contemplé explorar ciertos temas como la autodeterminación, la totalidad, o la noción moderna de libertad, el trabajo terminó siendo una discusión sobre ellas que espero el lector/a identifique. Sobre todo tomó la inesperada forma de un debate sobre qué es y qué no es eso que llamamos civilización occidental.

~CAPÍTULO 1~

ANTAGONISMO SOCIEDAD-NATURALEZA EN EL
CAPITALISMO: LOS CUERPOS EN REPRODUCCIÓN

1.1. Introducción: el abismo entre la naturaleza y la sociedad

Así funciona un holograma:

Hace un registro fotográfico del patrón de interferencia de las ondas de luz procedentes de un objeto. El nuevo rasgo fundamental de este registro es que cada una de sus partes contiene información acerca de *todo el objeto* [...]. O, lo que es lo mismo, se puede decir que la forma y la estructura del objeto entero están *plegadas* dentro de cada región del registro fotográfico. Cuando se hace brillar la luz sobre cada región, estas forma y estructura se *despliegan* para darnos otra vez una imagen reconocible de todo el objeto.⁹

Esta explicación que hace el físico David Bohm nos instala en el principio de la totalidad que hace referencia a la existencia de un *orden implicado* donde el "todo está plegado dentro de todo"¹⁰, es decir, "la totalidad de la existencia está plegada dentro de cada región del espacio y del tiempo"¹¹. Edgar Morin lo hizo conocido en el ámbito de las humanidades y ciencias sociales bajo el nombre de principio hologramático pero originalmente es un fenómeno que describió la física al pensar la estructura de la materia en el universo. A este principio también han llegado la biología y ciencias sociales observando las dinámicas de sus particulares objetos de estudio. Por ejemplo, el ADN contenido en el núcleo de cada célula condensa toda la información de un individuo a la manera del holograma. Luego, el individuo es siempre social y no

9 David Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, Ed. Kairós, Barcelona, 2008, p.247.

10 *Ídem*.

11 *Ibid.*, p.240.

"Robinson Crusoe" porque concentra en sí todas las contingencias y posibilidades de la sociedad de la que es parte¹².

A lo que apuntan todas estas miradas de distintas escalas de lo existente es a una realidad unificada en la que en última instancia el "todo conforma un conjunto unitario tanto en su composición material última como en su concatenación histórica"¹³. Un todo que no es estático sino que está en constante movimiento de transformación, evolución y dinamismo. La implicación teórica directa de tal hecho es la destrucción de la ilusión de independencia de las partes representada por el modelo mecanicista que ha permeado toda la cultura occidental. En física implica, de nuevo en términos de Bohm:

Considerar el mundo como constituido por entidades que están *mutuamente fuera unas de otras*, en el sentido de que existen independientemente en diferentes regiones del espacio (y del tiempo) e interactúan por medio de fuerzas que no producen cambio alguno en sus naturalezas esenciales.¹⁴

Esta lógica de la ley del todo sintetizada en el holograma, la célula o el individuo social nos sirve para formular nuestro punto de partida: si la naturaleza/cosmos es la totalidad y la especie humana una de sus partes, aunque ésta última sea un elemento diferenciado con autonomía relativa, como el todo está contenido en la parte, entonces lo humano en una de sus dimensiones representa el proceso total de la naturaleza, el movimiento de la vida en su conjunto. Esto es un hecho y lo que hemos puesto en tales términos intrincados, a lo único que apunta es a que el humano es un animal, una especie más de la naturaleza que participa en su dinámica unificada, por lo tanto, es naturaleza y se rige por los procesos que operan en su orden. No escribiríamos sobre esta obviedad, si no fuera porque se ha convertido en paradoja en este punto de la historia en que el individuo humano en su cotidianidad ha llegado al absurdo de no pensarse naturaleza, tras construir un abismo de separación entre ambas partes que es mera ilusión, un sueño de fragmentación soñado por una sociedad fragmentada.

12 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (I)*, Siglo XXI, p.5.

13 Stephen Hawking, *Historia del Tiempo del Big Bang a los agujeros*, Alianza Ed. Madrid, 2015.

14 D. Bohm, *op. cit.*, p. 241.

Pocos son los episodios en la vida del individuo moderno de hoy donde el espejo de su animalidad se le acerca y puede ver en su reflejo a la naturaleza. Son pocos y se van tan pronto como llegaron sin alcanzar a tener un impacto real en nuestra *praxis*. En cambio, todo en nuestra cultura invita a pensarnos como los pequeños dioses del mundo, una forma “superior” de vida en la Tierra y su principal referente ontológico, aunque en relación con el tamaño del universo seamos sólo un punto suburbial como todos los demás¹⁵. La ciencia occidental que condensa las claves de pensamiento de la cultura moderna no es la excepción. La historia es antropocéntrica porque el relato del proceso histórico es hecho exclusivamente en términos de acontecimientos y tiempos humanos, a pesar que el devenir histórico de otras especies también moldea nuestro espacio. La filosofía posee de origen los marcos conceptuales y metodológicos para pensar la naturaleza y el lugar que en ella ocupa lo social humano, pero las más de las veces se decanta por interminables diálogos existenciales del humano pensándose a sí mismo, dentro de las fronteras de sí mismo. Su sujeto, que es sólo humano, es aplastante y narcisista. La biología como disciplina piensa el movimiento histórico de todas las especies vivas, mientras que la física en su estudio del origen y decurso del universo en expansión consigue relativizar lo humano. Pero estos son apartados aislados, y por la compartimentación del pensamiento científico, sin conexión con el resto.

En las ciudades, trono de la “civilización”, y mejor espacio de representación de lo humano como plaga, es donde mejor se visualiza la naturaleza (no humana) siendo extensión del proceso de cosificación y mercantilización de las relaciones sociales. Está encarcelada en el zoológico donde es vuelta espectáculo, es procesada como mercancía en las industrias de carne, mientras que la población urbana haciendo turismo en provincia –por la renta capitalista que genera la propiedad privada sobre áreas de “recursos” naturales– la ha vuelto importante nicho de ganancias para el capital. La naturaleza es una “foto”, como dice Federici¹⁶, que podemos ubicar en la sociedad del espectáculo que describió Guy Debord –citando a Feuerbach– como aquella que invierte lo real y que “prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la

15 Cf. Carlos Beorlegui, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Deusto Publicaciones Bilbao, 2011, p. 247.

16 Silvia Federici. [Desinformemonos] (2015. 2 noviembre). *El capitalismo cortó nuestra relación con nuestro cuerpo*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=U7'NsEvMK.Elo>.

representación a la realidad, la apariencia al ser”¹⁷. Los árboles figuran como elementos decorativos en las zonas residenciales y constituyen un raro “privilegio” en los barrios suburbanos y periféricos. El trazado urbano se contrapone en todas sus formas al gobierno del orden natural representado, por ejemplo, por el decurso de los ríos que marcan el sentido de un movimiento ecosistémico que es invariablemente interrumpido por un tiempo social antropocéntrico, pero que tiene memoria¹⁸. Así, la tierra es asfalto y los ríos tubos de drenaje. Luego, ¿de qué forma nuestros esquemas mentales se ven impactados por el hecho que sean las especies domésticas que participan de la dinámica social en una posición subordinada, los referentes más cercanos y “reales” de biodiversidad natural?

La identidad del sujeto moderno ha sido construida no en oposición a las diversas formas naturales sino en franco antagonismo. La esclavitud animal participa del mismo relato supremacista que la domesticación del fuego. Hasta antes que el ecologismo lo hubiera vuelto algo políticamente incorrecto, hablar científica, poética o coloquialmente de la dominación o conquista de la naturaleza era asunto normal y corriente. El acendrado núcleo patriarcal-especista de la tradición judeocristiana – reflejo de la organización de sus pueblos pastoriles nucleados en torno al poder de un patriarca– que es raigambre de la cultura occidental, ha reforzado esta visión antropocéntrica del mundo y proveído incluso de justificación divina al hecho. Además, tenemos en su haber el insólito hecho de un dios autoconstituido.

Como reza el Génesis,

Entonces Dios dijo: «Que produzca la tierra toda clase de animales: domésticos y salvajes, y los que se arrastran por el suelo.» Y así fue. Dios hizo estos animales y vio que todo estaba bien. Entonces dijo: «Ahora hagamos al hombre a nuestra imagen. Él tendrá poder sobre los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes, y sobre los que se arrastran por el suelo.» Cuando Dios creó al hombre, lo creó a su imagen; varón y mujer los creó, y les dio su bendición: «Tengan muchos, muchos hijos; llenen el mundo y

17 Epígrafe de Ludwing Feuerbach, *Esencia del cristianismo*, cit.. en Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Ediciones Naufragio, Santiago, 1995. p. 7.

18 Proyecto "Bacatá o la ecología sagrada". [Adminonic] (2011, 12 enero). *Indios Urbanos - Principios de ecología sagrada*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=eyV_rtzajhU.

gobiérnenlo; dominen a los peces y a las aves, y a todos los animales que se arrastran.»¹⁹

Tal como han filosofado las teorías de la alteridad, la idea del “triumfo” de la civilización ha sido construida en antagonismo con varios “otros” fabricados negativamente: los pueblos colonizados, las mujeres de todas las sociedades incluida *la suya* y la naturaleza. Luego, el discurso de progreso como promesa del capitalismo que habría de traer abundancia absoluta y felicidad a la humanidad se funda en la dominación de la naturaleza a través de la ciencia y la técnica. Fuera del propio movimiento ecologista y de apartados como el antiespecismo anarquista, el ecofeminismo y el ecosocialismo, las doctrinas de liberación modernas también presentan una idea instrumental y objetivizada de la naturaleza que se advierte cuando piensan la producción. A la naturaleza por ende, no se le atribuye en nuestra cultura valor alguno fuera de la producción, es decir, fuera de las necesidades humanas que satisface como “recurso” no existe, no tiene sustancia. Y como es objeto y no sujeto, se le domina.

No hace falta seguir ejemplificando y alargar más una situación que es bien conocida: la civilización moderna ha construido su cultura y todas sus dinámicas de reproducción social sobre la dominación de las demás especies terrestres. Pero tampoco alimentar la idea de su universalidad, pues sabemos que distintas sociedades producen distintos productos sociales, por lo que en ese sentido, y como afirma el antropólogo Philippe Descola, todo apunta a que la idea de “naturaleza” que hemos presentado hasta aquí es una invención occidental²⁰.

Desde la segunda mitad del siglo XX ha venido madurando un movimiento teórico y político, heterogéneo, que cuestiona en distintos grados de profundidad esta forma dominante de interacción naturaleza-sociedad del capitalismo. Uno de sus desarrollos en el campo político ha sido a través de un activismo internacional que impugna dentro de los estados-nacionales el marco y contenido de las políticas ambientales, así como otro tipo de medidas generalmente económicas de manifiesto signo ecocida, que pueden estar relacionadas con la “justicia ambiental” que enlaza

19 Génesis I: 20-28. *La Nueva Biblia Latinoamericana*.

20 Philippe Descola, *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ediciones Abya-Yala. Ecuador, 1988.

problemas de salud, vivienda y producción alimentaria, como la lucha en México contra el maíz transgénico.

En el ámbito de las universidades e instituciones académicas, la reflexión y crítica ecológica también se ha desarrollado de manera diversificada en todas las áreas de conocimiento. Dejando de lado las líneas de investigación y proyectos que absorben de lleno la propuesta del ambientalismo liberal y la misión de las políticas estatales, un pensamiento ecológico crítico proveniente de distintas escuelas teóricas, que identifica el modelo de desarrollo capitalista como el principal causante de la destrucción ambiental, ha venido floreciendo y creciendo en importancia. Estos dos focos de irradiación de crítica ecológica –el del activismo internacional y el académico– han logrado posicionar en sus respectivos ámbitos de influencia la conciencia sobre la irreversibilidad de los daños infringidos a los ecosistemas donde se expanden las sociedades humanas, y en consecuencia, apuntado la urgencia de introducir cambios radicales en el modo de vida actual.

Sin embargo, dentro del espectro crítico académico, la condición urbana e intelectual de la mayoría de sus vertientes, y en el activismo ecologista, la asunción de la agenda política eurocentrada proveniente de organizaciones internacionales como *Greenpeace*, ha hecho que las bases de su crítica ecológica continúen ancladas en el *concepto occidental de naturaleza*, que inherentemente plantea su dominación. Este hecho nos señala la necesidad de llevar a cabo una *deconstrucción*²¹ de esta idea que sea ontológica, cultural e histórica a la vez, es decir, un análisis descolonizador de la idea de naturaleza occidental que erradique su núcleo de dominación-explotación.

21 “La deconstrucción exige la fragmentación de textos y, en ella, el filósofo detecta los fenómenos marginales, anteriormente reprimidos por un discurso hegemónico. Esta figura del pensamiento indudablemente contiene una dimensión política, es la lucha contra todas las instancias que centralizan el poder y excluyen la contradicción”. Es decir, el ejercicio derridiano es un esquema de interpretación que tiene la “capacidad de revelar dimensiones nuevas y refrescantes de cosas conocidas”, y por lo tanto, de “detectar lo “otro” en los discursos aparentemente homogéneos”. Agencia la “contradicción razonable como motor de cognición”. En síntesis, el deconstructivismo “que exige lecturas subversivas y no dogmáticas de los textos (de todo tipo), es un acto de descentralización, una disolución radical de todos los reclamos de “verdad” absoluta, homogénea y hegemónica”. Peter Krieger, “La deconstrucción de Jacques Derridá (1930-2004)”, *Anales IIE-84*, UNAM, 2004.

Hacemos de los actores enfilados en los heterogéneos procesos de liberación cualquiera sean los lugares de la interseccionalidad de sistemas en los que sitúen sus prácticas políticas, nuestros imaginarios interlocutores, a fin de recordarles que, la autonomía social y política del individuo y las sociedades ya no puede pensarse sin contemplar procesos prácticos que promuevan una re-identificación del individuo social con la naturaleza, que re-centre su reproducción a sus tiempos y con ello todo su universo social en su dinámica unificada.

En todo caso queremos apuntar antes que nada, que tal proceso descolonizador ya se está llevando a cabo en la práctica y de manera consciente, por pueblos indígenas de toda la región en el contexto de la lucha que libran contra el despojo territorial y por la defensa de su autonomía frente al estado. En tales procesos nos inspiramos. Porque desde el capitalismo periférico más que un asunto especulativo, el problema de una noción esclavizante de naturaleza, es un problema que viven como despojo y de manera agravada, grupos como el campesinado, los pueblos indígenas y la población urbana de los barrios pobres, que no al azar constituyen la clase más explotada del sistema mundial, y dentro de estas categorías sociales las mujeres especialmente. Los pueblos indígenas la han experimentado históricamente como un violento choque cultural donde sus específicos modos de ser y estar en el mundo, más centralizados en la naturaleza, quedan en un lugar subordinado a la hora de entrar en contacto con la agresiva noción occidental de naturaleza, que es por extensión una noción de socialidad.

De tal forma que, estos puntos rojos de conflictividad política y resistencia constituyen actualmente el otro foco de irradiación de crítica ecológica en América Latina. Dadas las lógicas de reproducción no capitalistas desde las que algunas se generan y los horizontes no occidentales de las que parten, las pienso las propuestas más vanguardistas y totalizantes en términos de razón, crítica y *praxis* ecológica. Aunque tales propuestas son principalmente prácticas pues se trata de los *modos de vida* históricos de sus pueblos, la reconfiguración en el campo político hecha por el movimiento indianista, ha posibilitado como nunca antes que tales formas de *producción natural* sean explicitadas, verbalizadas y traducidas más allá de sus localidades, a partir de la comunicación entablada con el movimiento regional y mundial de resistencia contra el despojo, surgido en el actual ciclo neoliberal. Su potente empuje político ha logrado situar en la discusión universitaria y académica temas como "el buen vivir", los derechos jurídicos de la naturaleza, el necesario

“diálogo entre saberes” y entre estos, la necesidad de descolonizar la idea de naturaleza que aquí nos ocupa.

Pero vayamos ordenando la discusión. El hilo de la argumentación de este capítulo es que el núcleo de dominación-explotación incrustado en nuestra idea de naturaleza no es propio de la cultura “Occidental” –como una gran cultura homogénea– sino que es la proyección de la dominación-explotación interna que en su sociedad propicia el proyecto de sus clases dominantes que es el que construye la hegemonía societal. Nuestra propuesta analítica consiste en explicar cómo se concreta tal proyecto en el cuerpo en reproducción. Pero antes de pasar a su contenido queremos desarrollar una cuestión de orden teórico-metodológico para esclarecer el concepto de *producción* desde el cual analizamos la interacción naturaleza-sociedad en el capitalismo.

1.2 La redefinición feminista de producción

La *producción* es el concepto implícito cuando se habla de la relación naturaleza-sociedad, o mirado desde otro ángulo, *naturaleza* es el concepto implícito de la producción pues es junto con el trabajo humano su otra condición de posibilidad. Por lo tanto, todas las formulaciones ecológicas parten de una específica noción de producción ligada a una específica noción de naturaleza que filtra la realidad a nivel ontológico. Y como los modos específicos de representación de la realidad determinan la socialidad y sus condiciones de quehacer práctico cotidiano, y viceversa, creemos que para juzgar la interacción naturaleza-sociedad de cualquier horizonte histórico y las posibilidades políticas que abre cualquier formulación ecológica, es necesario regresar a la comprensión primaria de este presupuesto fundamental.

Las formulaciones liberales hacen pasar la producción capitalista como necesaria históricamente, la única posible y deseable, pues su definición es la idealización de la producción realmente existente. Por lo que, como dice Lukács, si tomamos su objetividad como punto de partida nos descubriríamos aceptando la esencia y las leyes del capitalismo, en tanto su propia teoría de autoconsciencia²². Sobre todo, son las formulaciones críticas las que explicitan, problematizan y re-

22. Cf. Georg Lukács. *Historia y consciencia de clase*. La Habana. Instituto del Libro. 1970.

definen el concepto con sistematicidad. De estas últimas ha sido el concepto de producción de la tradición marxista el que ha dominado el pensamiento crítico y su vertiente ecológica, al mismo tiempo que ha servido de norte político durante casi un siglo y medio a múltiples movimientos de liberación en todo el mundo. Su enorme capacidad para hacer visibles los procesos esenciales de dominación-explotación sobre los que se funda la socialidad moderna, se conjuga con una alta capacidad explicativa y analítica de su sistema categorial y método histórico, que ha sido retomado en distintas épocas y lugares del mundo para explicar los aspectos más diversos de múltiples fenómenos y procesos de la realidad.

Payeras se vale del marxismo en su obra sociohistórica y articula desde ahí la perspectiva ecológica de *Los días de la selva*, la cual analizo en mi ensayo (Apéndice 1) partiendo del concepto "intercambio orgánico" de esa misma tradición²³. Por lo que el concepto marxista de producción es central tanto en la obra de Payeras como en mi ensayo. Sin embargo, ambos partimos de la conceptualización clásica que no retoma re-definiciones posteriores hechas por corrientes críticas dentro de su propia tradición, que señalan los vacíos y encubrimientos ligados al particular lugar de enunciación sexo-genérico, geográfico e histórico de Marx. Por esta razón es que realizamos este ejercicio autocrítico.

No es nueva la crítica al carácter eurocéntrico de su obra que lo hace compartir con el ideario burgués su noción de progreso, como universalización y mundialización europea, y que en su dimensión política-organizativa convierte al proletariado masculino, urbano e industrial en un elemento "civilizador" de cara al campesinado, pueblos indígenas, mujeres y otras categorías sociales colonizadas. Distintos filtros críticos han sido aplicados a su obra por autores como Walter Benjamín y Rosa Luxemburgo, pasando por Mariátegui, los dependentistas y otros estudiosos del capitalismo en el Tercer Mundo, hasta cierta vertiente del movimiento feminista y de las luchas anticoloniales y de reafirmación étnica. Desde distintos espacios y tiempos algunos critican su idea de progreso (Benjamín), otros los encubrimientos teóricos de regiones histórico-geográficas y sujetos sociales (Mariátegui, el dependentismo, feminismo), o las implicaciones colonialistas de su estrategia de revolución internacional (Luxemburgo, feminismo, indianismo). En conjunto tales críticas acrecentaron el núcleo teórico-político del marxismo luego de sucesivas

23 Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1976.

aproximaciones que tras retomarlos despejaban nudos problemáticos o inauguraban nuevos lugares de conocimiento.

Desde sus múltiples perspectivas todas visibilizan –implícita o explícitamente– el conjunto de ideas y sentidos que Marx internalizó de la cultura dominante europea, que encubren el lugar epistémico y punto de vista político de sujetos antagónicos al capitalismo, que fueron subalternizados por la visión hegemónica del socialismo “científico”. Pues difícilmente esta hubiera construido un discurso tan agresivo en términos del avance de la producción, el progreso, la conquista de la naturaleza y la civilización occidental, de haber asumido o legitimado claves de culturas en resistencia que iban a contrapelo del carácter: urbano, eurocentrado y patriarcal de la cultura dominante capitalista²⁴. Los luditas, por ejemplo, simbolizan uno de estos hilos de la historia que se dejaron perder. En plena primera Revolución Industrial y como descendientes de artesanos, tejedores y horticultores, lograron dimensionar en toda su magnitud y desde sus albores, el agente de control y descomposición social que constituye la máquina. Tal como lo demuestran sus acciones de destrucción organizada de telares industriales y trilladoras. No obstante el poder simbólico de la acción, fue deslegitimada como “tecnofobia” irracional e ingenuidad política, por la “racionalidad” del socialismo “científico” de Marx, que se abría paso a la predominancia moral del movimiento obrero a expensas de convertir en enemigos políticos a las otras corrientes socialistas, como el anarquismo.

Pero más que concentrar las críticas en un individuo lo que buscamos es presentar la re-definición feminista de producción como parte de esa diversidad de “modernidades alternativas” que nos recuerdan que la cultura occidental es la cultura de sus clases dominantes que posee la hegemonía. Es producto de la *transculturación*²⁵

24 Dice Federici “Marx nunca podría haber supuesto que el capitalismo allanaba el camino hacia la liberación humana si hubiera mirado su historia desde el punto de vista de las mujeres”, *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación*, Pez en el árbol Ediciones, México, 2013, p.29.

25 La concepción dominante de cambio cultural en la Historia y Ciencias Sociales es representada por la categoría *aculturación* de Bronislaw Malinovsky que básicamente concibe “un camino unilineal que culmina con la asimilación al modelo de referencia hegemónico (occidental)”. Algunas refutaciones hechas al concepto original como la del antropólogo cubano Fernando Ortiz con su concepto *transculturación*, acentuaron el estado siempre activo de las culturas en esta interacción, que las hacía “cooperantes al

de un crisol de culturas continentales y extra-continentales que no reconoce, y encierra sentidos de dominación que en principio no nacieron de estas.

Del movimiento de mujeres que en los años sesentas y setentas salió a las calles –sobre todo en los países centrales– para protestar contra la exclusión, invisibilización y violencia ejercida en su contra, radicalizado por los incumplimientos y postergaciones políticas tanto de izquierdas como derechas, se desprendieron teorizaciones feministas que situaron en el universo de la teoría social posturas disruptivas relacionadas con la crítica a una dominación naturalizada y muy reafirmada a lo largo de la historia: la sexo-genérica. Las múltiples demandas de las mujeres que iban desde la exigencia al estado de subvenciones para la crianza y salarios por el trabajo doméstico hasta el reconocimiento pleno de sus libertades sexuales, tenían en común la postulación de una crítica social desde el *cuerpo sexuado*.

Uno de los análisis más acabados de esta época versó sobre el lugar del trabajo doméstico en el capitalismo. El punto de partida eran los cuerpos de las mujeres trabajadoras del hogar desgastados por el trabajo, controlados en el matrimonio y la familia patriarcal, expuestos a la violencia sexual pública y privada. Lo que detonó las investigaciones fue el hecho de reconocer que las mujeres cargan casi exclusivamente con la totalidad de trabajo reproductivo, que implica las virtualmente interminables labores domésticas y la crianza de los hijos, pero que dicho trabajo no es reconocido ni valorado como tal por estar inscrito en el ámbito privado, ser considerado improductivo y estar supuestamente fuera de las relaciones salariales y mercantiles²⁶.

Su fuerza laboral a comparación de la de sus esposos y hermanos, no era reconocida públicamente ni siquiera en las organizaciones de trabajadores. Pero, ¿qué sucedería si las mujeres se rehusaran a llevarlo a cabo? se preguntaron Mary Goldsmith, Lourdes Benena y Teresita Barbieri²⁷. ¿O si abrazando la demanda del

advenimiento de una nueva realidad de civilización”. Este también destacó fases en el proceso: desculturación, exculturación, aculturación, inculturación, y la síntesis final, la transculturación. Cf. Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1987.

26 Cf. Enrique Roldán, Gabriela Vargas, Lourdes Moctezuma, *Cuando el trabajo doméstico se vuelve remunerado: la interfaz entre la dominación sexista, clasista y etno-fenotípica*, Globalización Mensual de Economía, Sociedad y Cultura, Marzo 2014. Disponible en línea <http://rcci.net/globalizacion/2014/fgl749.htm>.

27 Dinah Rodríguez v Jennifer Cooper (comps). *El debate sobre el trabajo doméstico*. UNAM.

salario doméstico las mujeres organizadas adquirieran cabal consciencia de su condición de trabajo explotado no remunerado? Tal como lo pensaron otras feministas ligadas a la campaña del Salario para el trabajo Doméstico de Estados Unidos en los setenta. Retomamos el debate sobre el trabajo doméstico de las primeras autoras y las formulaciones sobre “reproducción social” de Silvia Federici que participó en esta última campaña internacional, en cuya órbita política e intelectual encontramos también a Selma James, Mariarosa Dalla Costa, Leopoldina Fortunati y Maria Mies.

Reproducción

Si partimos de la categoría clásica que el marxismo establece de producción, en su mínima acepción, es la acción mediante la cual los humanos se apropian de la naturaleza a través de trabajo socialmente necesario para producir objetos de la más variable índole desde “medios de subsistencia” –en primer término– hasta una obra artística o un texto sociológico (actividad productiva). En su significado más amplio es el conjunto de una sociedad produciéndose a sí misma en un determinado lugar y periodo histórico (modo de producción). El presupuesto fundamental de la producción es siempre el trabajo, esa “actividad vital” que es la “vida productiva misma”, “la vida que crea vida”²⁸. Pero ¿quiénes son los trabajadores en una sociedad capitalista? ¿Quiénes son los sujetos de la producción?

Marx en su teoría sobre la *plusvalía* los divide entre los que realizan un trabajo productivo y los que hacen uno improductivo. El trabajo productivo “en el sentido de la producción capitalista, es el trabajo asalariado”²⁹, es decir, el que además de reproducir el valor de su propia fuerza de trabajo también produce plusvalía para el capitalista. Del lugar que ocupa este tipo de trabajador en la producción, cercano al control de las fuerzas productivas que crean la riqueza social, Marx derivó su centralidad política en la lucha de clases. Sin embargo, esta teoría que servirá de norte a movimientos de liberación en todo el mundo posee un enorme inconveniente:

México. 2005.

28 Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Biblioteca Virtual Espartaco. Disponible en <http://www.marxist.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>.

29 Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, cit., en Mary Goldsmith. “Análisis Histórico y contemporáneo del trabajo doméstico”, *op. cit.*, p. 153.

elimina del centro teórico y político al resto de trabajadores, a todos los que él llamó “improductivos” por no producir mercancías –como valores de cambio en el mismo sentido que el obrero fabril– que son paradójicamente la inmensa mayoría, sobre todo en países de herencia colonial como los latinoamericanos. Invisibilizando, por ende, áreas completas de la organización y realización social donde estos trabajadores se desenvuelven.

Este error fundamental fue identificado y enunciado con miras a su superación por la teoría feminista de los setenta, en una de sus vertientes marxistas, cuya cercanía al mundo de las mujeres proletarias (obreras, campesinas, pero sobre todo amas de casa) les situó en un punto de fuga muy lúcido como para poder sacar adelante una redefinición en clave feminista del trabajo y la lucha de clases. Antes, intelectuales dedicados desde América Latina a estudiar las singularidades del desarrollo capitalista en economías dependientes, sentaron un precedente crítico muy sólido, que algunas retomaron para profundizar. Al igual que hicieron con los principios y análisis políticos anticoloniales y antirracistas del *Black Power* y el Movimiento por los Derechos Civiles en EEUU.

Por ejemplo, Ruy Mauro Marini establece que la “superexplotación” es la forma que adquieren las relaciones de producción en América Latina, gracias a las cuales el eje de la *plusvalía* en Europa pudo transitar a una acumulación por *plusvalía relativa*. A fin de cuentas, lo que hace con tal planteamiento es visibilizar aquellas formas de producción que no eran identificadas ni con el trabajo industrial, ni asalariado –pues se basa en el caso del trabajo esclavo en plantaciones del Brasil en el XIX–; para después establecer su pleno carácter capitalista, que las incluye como parte esencial del proceso de acumulación a nivel mundial y no como procesos externos o anteriores, tal como las expresiones “formas pre-capitalistas” de producción, “feudales” o “atrasadas”, daban a entender³⁰.

La crítica feminista a Marx fue en el mismo sentido de acentuar el valor económico y funcionalidad capitalista del trabajo doméstico que hacían las mujeres, y de volver la esfera privada de producción y relaciones de poder “un terreno de lucha anticapitalista”³¹. Lo que la esencia de estas formulaciones hizo fue descubrir el

30 Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1987.

31 Silvia Federici. “La reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global y la revolución feminista inacabada”, *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Taller Editorial Escuela Calpulli, México, 2013, p. 47.

proceso de *reproducción social* que había permanecido oculto a los ojos de quienes analizaban el comportamiento económico del sistema, pero sobre todo oculto a la sociedad en general y opaco para quienes realizaban sus trabajos. También se descubrió que de esa invisibilización u ocultamiento dependía su apropiación gratuita para el beneficio de sectores completos de la sociedad y para la acumulación capitalista. Todos los hombres de todas las clases sociales y culturas se benefician del trabajo doméstico, todas las poblaciones urbanas no-agrícolas se benefician del trabajo campesino que también es reproductivo; al mismo tiempo que ambos procesos abaratan los costos de producción del trabajo asalariado en todo el mundo.

Entonces, al descubrir en toda su forma social el trabajo de ese sujeto tan marginal y hasta entonces invisibilizado que es el *ama de casa*, las feministas confirmaron lo señalado por los dependentistas: que el capitalismo se nutre de una gran cantidad de trabajo no remunerado y/o superexplotado, que se esconde o mistifica, pero que es pre-condición de la forma industrial que toma en los centros, y salarial y socializada que adquiere en un mercado laboral dominado por las directrices del trabajo masculino. En consecuencia, estas teorizaciones terminaron develando el presupuesto fundamental *del* presupuesto fundamental de la producción, que Marx menciona de forma muy tangencial, esto es: el *trabajo reproductivo*. Tanto él como otros pensadores marxistas y en general quienes reflexionan sobre la producción, comienzan a registrar los procesos que le son inherentes en los espacios físicos donde se producen bienes para el mercado. Las articulaciones con la esfera estatal-nacional y el mercado internacional se inferían todas a partir del momento en que la fuerza de trabajo masculina es gastada en las fábricas para generar plusvalía, pero el plano social en el que esa misma fuerza se recuperaba del desgaste, se regeneraba física y moralmente quedaba totalmente invisibilizado. No se atendía el hecho tan primordial como ignorado de que si el trabajador asalariado puede vender su fuerza de trabajo es porque la posee efectivamente, o sea, porque la ha reconstituido a través de un “complejo de actividades y relaciones” que realizan mujeres sin remuneración, sin reconocimiento social y en la esfera privada de sus hogares.

Al fin y al cabo, como aduce Federici, la fuerza de trabajo no es más que la abstracción del proceso de producción de personas vivas, puesto que es imposible separar la fuerza que se enajena de la persona del resto de cualidades y actividades que conforman una subjetividad. Alguien debe reproducir la fuerza de trabajo

inyectando “trabajo socialmente necesario” a cuerpos que deben comer, descansar, ser curados y procurados.

La forma como opera el trabajo de reproducción social en una estructura económica capitalista, la podemos ver también ejemplificada en el trabajo que el campesinado de todo el mundo hace en la producción de alimentos. Los miembros de una comunidad con acceso a la tierra reproducen su vida cotidiana con base en los alimentos que cultivan y en torno a esa producción recrean todo su universo social. Lo hacen como el ama de casa que sostiene la vida doméstica de una familia, es decir, poniendo en *primer plano* la reproducción del grupo. Una familia indígena, siembra para reponer y acrecentar la vida de sus miembros, tener recursos para fiestas religiosas y poder ser parte de la cooperación promovida dentro de su comunidad. En ese sentido conforman un sistema de reproducción de personas que visto desde el ángulo del capital es un reservorio de fuerza de trabajo. Porque aunque trabajen dentro de sus comunidades sin importarles “el valor que el mercado asigna a sus vidas”³², en un *segundo plano* capitalista, el proceso se incluye dentro de los cálculos para bajar los costos de producción de quienes se apropian de su fuerza de trabajo.

De la preservación de estos espacios de producción y reproducción que escapan a las lógicas del capital, porque ni su racionalidad ni sus formas de producción le son afines, depende el proceso de acumulación a nivel mundial. Precisamente de esa parte del proceso productivo que condensa una colosal cantidad de trabajo, que es invisibilizado o naturalizado como trabajo de “mujeres” o de “indios” para evitar su remuneración. Mirado bajo esta lente, la categoría de trabajadores “improductivos” de Marx, deja de ser creíble, porque la mujer y los hijos campesinos son tan productivos y le dejan tanta plusvalía al terrateniente o a la industria, como el asalariado urbano en su centro de trabajo. En los hechos su trabajo es apropiado al mismo tiempo que el del padre o hermano, pero no es pagado por el capitalista, por lo que técnicamente se suscita una transferencia de valor (trabajo) de un sistema a otro, desde el fondo de consumo doméstico al fondo de acumulación capitalista.

Enfocado este proceso a escala mundial se hace patente su sello colonial. Los países dependientes hacen el trabajo reproductivo de la metrópoli por su histórica condición de sociedades “agrarias” y de reservorio de fuerza de trabajo barata, y por lo mismo, han sido centro de la acumulación originaria y de sus múltiples

32 S. Federici, *ibid.*, p.37.

reactualizaciones. De ahí que en estos países se encuentren las categorías laborales más bajas e inestables del segmentado mercado laboral.

Cuerpo

De esta redefinición feminista de la producción nos interesan varios puntos para construir este capítulo. En primer lugar el descubrimiento del proceso de *reproducción social* que existe detrás de todo proceso productivo, el cual contiene la noción de *trabajo reproductivo* que en última instancia nos remite al *instante en que los cuerpos se reproducen*. Cuerpos socialmente determinados que acrecientan y prolongan en el tiempo la vida, tanto individual como colectiva, a través de un “complejo de actividades y relaciones” sin importarles “el valor que el mercado asigne a sus vidas”, a pesar que en un segundo momento sus cuerpos sean valorizados”³³. Como apuntamos en la introducción, se trata de un giro epistémico que al re-descubrir el cuerpo lavando, barriendo, cocinando, pone en crisis al sujeto moderno autoconstituido desde la consciencia, tras enfatizar la finitud y organicidad natural de cuerpos animales que necesitan ser cuidados para sobrevivir. Lo que Judith Butler pone como “la socialidad fundamental de la vida encarnada” entregada en interdependencia más allá de nosotros mismos”³⁴. En este sentido, el pensamiento y la cultura son actos fundamentalmente corporales.

Al mismo tiempo nos interesa el punto de vista que de la totalidad del sistema productivo se puede tener desde ahí. En principio permite aprehenderlo en su dimensión de *modo de vida* sin empobrecer el dinamismo y complejidad de sus procesos sociales. Su otra potencialidad analítica es que, al hacer estallar la artificial relación entre trabajo productivo y trabajo asalariado, podemos acceder a los lugares de socialización doméstica como la cocina, la cama, la milpa y dentro de ellos a la sexualidad, a lo etario y a otras relaciones que el feminismo dejó de considerar “privadas” con su “lo personal es político”. Espacios de relación regidos por ciclos de agitación y estabilidad que en un sentido influyen en los procesos productivos a nivel

33 S. Federici, *ibid.*, p.39.

34 Cit., en Clara Serra. [Eduardo Fernández Rubiño] (2012. abril 12). *La importancia política del cuerpo. Feminismo y ontología. Cuarta sesión* [Archivo de video] Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=KJWabD_hZUI.

mundial y en otro nos permiten explicar las dinámicas generales de la reproducción y sus lógicas de poder desde lo que Federici llama “el punto cero de la dominación”³⁵.

Esto no implica dejar de resaltar los procesos estructurantes que nos permiten ubicar la existencia en el sistema de puntos de concentración de poder económico y político que ponen de manifiesto a detentadores específicos del poder como agentes territorializados. Los cuales producen relaciones desiguales de explotación y dominio en la población y en la naturaleza, dentro de un sistema productivo que se nos presenta como una unidad diferenciada y jerarquizada.³⁶ Dejar de lado, por ejemplo, la división internacional del trabajo supondría esconder el colosal subsidio natural y de trabajo que han recibido históricamente los países del primer mundo, que aunque representan menos del 20% de la población mundial consumen el 86% de los recursos naturales³⁷. No obstante, es de nuestro interés contrarrestar uno de los efectos naturales de la abstracción económica que resulta cuando al avocarse a la explicación de la organización, funcionalidad y articulación de las diferentes unidades al sistema, no puede aprehender la coherencia que en sí tienen sus dinámicas internas como modos de vida.

Esto en cuanto a un efecto inevitable del proceso de abstracción material basado en la categoría clásica de producción. Sin embargo también está el problema de la *reificación*³⁸ de las relaciones sociales que hace la ciencia económica como un

35 S. Federici, *Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, Madrid, 2013.

36 Cf. Jaime Osorio, *El Estado en el centro de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del Poder*, Fondo de Cultura Económica. México, 2004. p.24.

37 Cf. Serge Latouche, *La sociedad de la abundancia frugal: Contrasentidos y controversias del decrecimiento*, Icaria. Barcelona. 2012.

38 En el “Diccionario del pensamiento marxista” Petrović define reificación como: “El acto (o resultado del acto) de transformar propiedades, relaciones y acciones humanas, en propiedades, relaciones y acciones de cosas producidas por el hombre, objetos que se han vuelto independientes (y que son imaginados como originalmente independientes) del hombre y gobiernan su propia existencia. También, la transformación de seres humanos en cosas que no se comportan en una forma humana sino de acuerdo a las leyes del mundo de las cosas. La reificación es un caso ‘especial’ de alienación, su forma más radical y extendida, característica de la sociedad capitalista moderna”. El intelectual anarquista de tendencia primitivista John Zerzan, en su ensayo “Esas cosas que hacemos”, la define en la siguiente manera:

reflejo del mismo sistema social del que desprende su *logos*, el cual en los hechos autonomiza la economía y vuelve cosas las relaciones sociales. Al respecto dice Armando Bartra en su estudio del modo de vida de comunidades indígenas,

La economía aparece como ciencia porque el capitalismo despliega la autonomización de la esfera económica, autonomizada por el mercado, por la condición mercantil de los bienes [...] Todo es mercancía, si no existe. Pero eso no se le puede hacer a la comunidad porque la comunidad no es una economía, tiene una economía [...] y se puede aislar la dimensión productiva [...] pero aproximarse a una forma de vida [...] como es la comunidad como si fuera una economía es empobrecerla.³⁹

Asimismo, buscamos someter al marco teórico cuerpo-reproducción un problema analítico que encontramos en las explicaciones causales de la crisis ambiental. Si bien es cierto que la dominación inherente al concepto de naturaleza occidental proviene específicamente de la lógica privada de apropiación de riqueza de sus clases dominantes que son quienes llevan adelante el exterminio indiferente y a gran escala de la naturaleza, existe una situación que requiere una explicación aparte. Esto es, la constante del individuo moderno que aun cuando no se ubique en los puntales de la producción capitalista exhibe la misma compulsión de dominación cuando entra en contacto con la naturaleza. Lleva a cabo acciones de destrucción ambiental dentro de la escala de recursos que tiene a su alcance en forma de despilfarro, producción de basura, falta de acciones de conservación, etc., y piensa y manipula a la naturaleza como objeto.

Del latín “re”, o cosa, reificación significa, esencialmente, cosificación; un poco en el sentido en que Theodor Adorno, entre otros, afirmaba que la sociedad y la conciencia han sido casi completamente cosificadas. A través de este proceso, las prácticas y las relaciones humanas llegan a ser vistas como objetos externos. Lo que está vivo termina siendo tratado como una cosa inerte o abstracción. Se trata de un cambio de los acontecimientos que se experimenta como natural, normal, inmutable. Disponible en el blog: <https://gonzaleandro.wordpress.com/2009/06/24/reificacion-concepto-del-marxismo/>

39 Armando Bartra. [Manuel Antonio Espinoza Sánchez] (2015. octubre 15). *La comunidad en el pensamiento de Karl Marx. Conferencia de cierre de ciclo de la Generación del Doctorado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=XSmuwqq3iwY>.

Lo anterior nos convoca a analizar el proyecto histórico capitalista en función de su producción de individuos ecodidas. Es decir, desde una perspectiva que contemple sus lógicas internalizadas de poder, que nos hablen de cómo el sujeto reproduciéndose introyecta como un activo de sí mismo la noción de naturaleza configurada por las clases más ecodidas de la sociedad. Esto significa, analizar una determinada relación naturaleza-sociedad en función de cuerpos que en el acto de su reproducción y desde la composición esencial de sus relaciones sociales, experimentan y se representan a la naturaleza de determinado modo. Analizar cómo se vive la naturaleza en el capitalismo con un marco teórico donde la producción deje de ser un abstracto económico y sean los cuerpos reproduciéndose los que ocupen el primer plano.

El giro epistémico que proponemos aquí también nos permite acceder a esta producción subjetiva del capitalismo –“esquizofrénica” según Deleuze y Guattari⁴⁰– en la que en su proceso de devenir sujetos, estos incorporan el poder como un agente interno que posibilita su existencia. Es decir, a la teoría feminista de la (re)producción agregamos el planteamiento foucaultiano donde el sujeto es a la vez producto y productor de la dominación de sistemas que después esconden su producción. En *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* escribe Judith Butler siguiendo a Foucault,

Como forma de poder, el sometimiento es paradójico. Una de las formas familiares y agónicas en que se manifiesta el poder consiste en ser dominado/a por un poder externo a uno/a. Descubrir, sin embargo, que lo que “uno/a” es, que la propia formación como sujeto, depende de algún modo de ese poder, es algo muy distinto. Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera, algo que subordina, coloca por debajo y relega a un orden inferior. Esta es ciertamente una descripción adecuada de una parte de las operaciones del poder. Pero si, siguiendo a Foucault, entendemos el poder como algo que también *forma* al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que

40 Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial PRE-TEXTOS. Valencia. 1994.

dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos. [...] El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia.⁴¹

Creemos que este método nos sirve para despejar lo obvio de los análisis causales de la destrucción ambiental, esto es, que las acciones de destrucción ambiental son el resultado externo del marcado desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo. Que el capitalismo con su aguijón productivista ritmado por la acumulación de capital ha desarrollado poderosas fuerzas productivas que destruyen los ecosistemas donde se insertan. Tanto por la nocividad de los procesos productivos en sí como por la independencia que su lógica de mercado tiene de las disposiciones sociales, que genera sociedades del desperdicio, sepultadas en desechos y empobrecidas. Pero si el problema de la destrucción ambiental radica en estos excesos, en las consecuencias externas causadas por su forma de producir mercancías, entonces podemos junto con el ambientalismo liberal deducir, que basta con eliminar la exageración de ciertas prácticas para que el equilibrio ambiental retome su cauce, “limpiar la maquina” o construir más máquinas que reparen el daño.

En síntesis, la problematización anterior más el marco teórico propuesto nos permite re-formular de manera más esclarecedora la pregunta por el concepto de naturaleza en la cultura capitalista. En vez de limitarnos a hacer un listado expositivo de sus principales características y su historia podemos especificar más la pregunta para poder dar cuenta de la complejidad de algunos de los procesos que los generan. Por lo que nuestra interrogante queda de la siguiente manera, integrando además el hecho que existen sociedades donde sus relaciones con la naturaleza no son destructoras y donde la antinomia naturaleza-sociedad desaparece: ¿qué tipo de proyecto histórico produjo el cuerpo y subjetividad social que esclaviza a la naturaleza?

41 Judit Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997, p. 12.

1.3 Totalidad, fragmentación y su relación con la naturaleza: origen y devenir estructural desde dos proyectos históricos

Decíamos que el abismo artificial entre la naturaleza y sociedad es un sueño de fragmentación soñado por una sociedad fragmentada. ¿Fragmentada cómo? Si continuamos nuestra argumentación en términos de la totalidad para explicar cómo la fragmentación de la sociedad en múltiples partes que antagonizan entre sí es el proceso detrás de la guerra que la sociedad moderna libra contra la naturaleza, seguiríamos así. Existen culturas que producen humanos que esclavizan la naturaleza y otras que no. Las primeras son producto de formaciones estatales, esto es sociedades divididas en clases y atravesadas por el entramado histórico-estructural de la dominación que lo acompaña: patriarcado y colonialismo. Las segundas son sociedades sin estado o comunidades dentro de un estado pero con baja estratificación social que en lo fundamental autodeterminan su proyecto histórico de reproducción social.

Los antropólogos Philippe Descola y Alicia Barabas que se adentraron a estudiar las áreas más estructurantes de dos sociedades distintas, resaltaron respectivamente la adecuación encontrada entre sus modos de relación social y sus modos de relación con la naturaleza, en los siguientes términos:

La práctica cotidiana de los Achuar confirma plenamente esta idea de que existe una correspondencia entre los modos de tratamiento de la naturaleza y los modos de tratamiento del prójimo. Esta correspondencia es el hecho de una adecuación general entre los marcos sociales de los usos del medio ambiente y las formas de sociabilidad imaginarias en las cuales estos usos se traducen.⁴²

Numerosas etnografías en México reportan que la cosmovisión de los pueblos indígenas concibe al universo, a la naturaleza, a la sociedad y al cuerpo humano como semejantes, como emparentados y como relacionados de acuerdo con el modelo normativo de la reciprocidad equilibrada. [...] En otro trabajo llamé *ética del don* al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre

42 Philippe Descola, *op. cit.*, p. 437.

personas, familias, vecinos, autoridades, comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado.⁴³

Siguiendo estas conclusiones etnográficas podemos hablar de la existencia de un *continuum* entre las siguientes dimensiones o escalas de lo social: cuerpo-familia-comunidad-sociedad mayor-naturaleza/cosmos. La naturaleza de tales relaciones es existir como totalidad por lo que la cualidad de una de las relaciones tiende a desplegarse en todas las demás por ser parte de un mismo movimiento. Barabas ilumina esta correspondencia entre todas las interacciones con el concepto de “reciprocidad equilibrada”. Hay una correspondencia en el *telos* y un núcleo persistente que condensa y sintetiza el sentido de todas las relaciones.

La unidad histórica

Cuando las sociedades son igualitarias podemos observar su funcionamiento como unidad histórica real. Pensemos en el modelo ideal de una sociedad de cazadores recolectores inspirándonos en las descripciones que Marvin Harris, Pierre Clastres y James Scott hacen de trobriandeses, tupis-guaraníes y Zomia, respectivamente⁴⁴. Su posesión de medios de producción como la relación directa de apropiación que establecen con la naturaleza por medio del trabajo y el control territorial ahí donde se establecen, es precondition para el control que ejercen sobre los fines de su producción, que en todos los casos se resumen a uno: la reproducción de la comunidad y sus formas de socialidad culturalmente determinadas. El poder está en concordancia con los fines de la reproducción social dado que todos los miembros de la comunidad persiguen el mismo propósito. Por lo tanto, se hace innecesario la existencia de un ente de gobierno entendido como *poder sobre* –es decir de dominio– porque lo que prevalece es el *poder para*.⁴⁵

43 A. Barabas (coord), “Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México”, Vol. I. CONACULTA-INAH, México, 2003. p. 24.

44 Cf. Marvin Harris, *Jefes, Cabecillas y Abusones*, Alianza Cien, México, 1993; Pierre Clastres, *La sociedad contra el estado*, Monte Ávila Editores, Barcelona, 1978; James Scott, *The art of not being governed*, Incunables de Los Nadie, Abya Yala, 2015.

45 Hilario Topete Lara, “El poder, los sistemas de cargos y la antropología política”, en María Manuela Sepúlveda. Hilario Topete et. al (ed.), *La organización social y el ceremonial*, PROMEP/SEP, México, 2005. p.287.

La forma prioritaria de resolver tensiones y demás conflictos internos y externos que emergen es mediante *control social inmediato*⁴⁶, pues los entes supracomunitarios de toma de decisiones, si llegasen a existir, surgen para gestionar problemas puntuales como la guerra y enseguida desaparecen. Es decir, no está legitimada la existencia de un individuo o grupo que concentre en sí toda la función política de la colectividad porque ésta última es un proceso de toma de decisiones permanente y colectivo. La igualdad económica institucionalizada subyace a todas sus normas de convivencia que cuentan con medios culturales para neutralizar la acumulación, los privilegios y el prestigio individual.

A pesar de no existir estratificación económica estas sociedades contienen un germen de dominación-explotación expresado en la desigualdad entre sexos, que de surgir ciertas condiciones sociales podría llevarlos por caminos que madurarían otra clase de opresiones como derivación de esta primera⁴⁷. Tal desigualdad específica se concreta a través de “la división sexual del trabajo como una relación política entre los sexos”⁴⁸. A pesar de no haber un sólo modelo de organización de trabajo ni un sólo sistema sexo-género, la comparativa etnográfica lleva a concluir a la historiadora Gerda Lerner que “en todas las sociedades cazadoras y recolectoras a las mujeres, no importa cuál sea su estatus social y económico, están siempre en algún aspecto subordinadas a los hombres”⁴⁹. No obstante que aportaban en promedio el 60% de la comida, se le atribuía más valor a la caza⁵⁰. Como analiza Gayle Rubin, la asimetría que conlleva esta asignación de tareas resulta en última instancia en el control de la

46 P. Clastres, *op.cit.*, p. 19.

47 "Genet considera que la sexualidad es la relación humana fundamental y, por tanto, el modelo nuclear de las instituciones sociales más complejas que derivan de ella y el prototipo de la disparidad reglamentada. Se muestra plenamente convencido de que, al dividir a la humanidad en dos grupos y al asignar a uno de ellos el dominio del otro en virtud de una prerrogativa natural, el orden social corrobora un sistema de opresión que modela y corrompe todas las relaciones humanas, así como todos los aspectos del mundo del pensamiento y la experiencia". Kate Millet, *Política Sexual*, Ediciones Cátedra, Madrid. 2010, p. 63.

48 Colette Guillaumin, “Practica del poder e idea de Naturaleza”, en Ochy Curiel/Jules Falquet (comp.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*, Brecha Lésbica, Colombia, 2012, p.75.

49 Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Crítica, 1990, p.18.

50 *Ibid.*, p.14.

sexualidad femenina cuya forma más acabada la hallamos en el “intercambio de mujeres”⁵¹.

Lo anterior en cuanto a la producción, redistribución de la riqueza y sus instituciones políticas. En cuanto a la dimensión técnico-económica, en estos sistemas sociales no hay un gran desarrollo de las fuerzas productivas, pues al no haber explotación de clase socioeconómica el trabajo vivo predomina sobre el muerto que es del que se componen las máquinas, tecnologías, y el propio capital, como instrumentos utilizables en la producción continua de riqueza para acumular.

Bajo estas condiciones sociales que no encuentran mediaciones externas a la disposición del grupo de reproducirse que involucren explotación o dominación política, ni un proyecto de dominación en cuanto tal, las comunidades concretas producen supeditadas a los procesos naturales de su entorno. Como son sistemas de capacidades, cuyos medios y fines están equilibrados, no necesitan apurar la producción para acumular más de lo que les permita sobrevivir. Por consiguiente, el tiempo de su (re)producción es el tiempo de la naturaleza y este hecho es determinante. El tiempo *cíclico* es un reflejo de la socialidad inmersa en los tiempos de la naturaleza. El cuerpo en el instante de su (re)producción, en la espacialización de sus actividades humanas, está en posición de comprender el movimiento

51 Que dentro de un sistema de parentesco expresa cómo “los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres”, Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, Nueva Antropología [en línea] 1986, VIII (noviembre), Disponible en <http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=159003007>, pp. 112-113. Sin embargo, este “diferencial de poder entre hombres y mujeres” no nos debe llevar a olvidar el contenido histórico específico de estos patriarcados que no pueden ser estudiados partiendo de los esquemas del actual. El cual por sus procesos ligados al capitalismo ha intensificado de muchas formas la violencia hacia las mujeres. Es decir, aunque no establezcamos sus particularidades aquí, es una cuestión de primer orden dar cuenta del gradiente de situaciones de opresión patriarcal –y de otro tipo de poderes– para no encubrir los contextos relacionales donde mujeres poseían más autonomía y poder social. Dada la existencia en estas formaciones de situaciones concretas de opresión pero la inexistencia en sentido estricto de un proyecto total de dominación, es preciso pensar que a pesar del primario control sexual ejercido sobre las mujeres, estas poseían una posición social no equiparable con la de ninguna sociedad clasista. Su panteón de diosas femeninas es un indicio.

autorregulado e interdependiente de las distintas especies vivas y elementos abióticos que constituyen un sistema de equilibrio dinámico y de situar la continuidad de su existencia en relación a él.

Tal condición se expresa en el desarrollo de un conocimiento preciso, teórico y empírico de la diversidad de ambientes donde aprehenden la periodicidad de sus ciclos astronómicos, climáticos, vegetativos, del que depende el éxito de sus actividades productivas. Como en dichos procesos no hay un sólo agente activo y productor, sino que es el movimiento vivo de toda la biodiversidad el protagonista, sus representaciones de mundo tienen una impronta biocéntrica o cosmocéntrica, aunque como culturas no dejen de ser etnocéntricas.

Por consiguiente, la naturaleza es el centro de su cultura y como naturaleza se simbolizan. Es el sujeto permanente de sus reflexiones, miedos y atracciones. Según los tipos de ontologías estructurales que tipologiza Descola, en estas sociedades domina el reconocimiento de lo que hay de universal entre la especie humana con las demás formas de vida. Por lo tanto, la naturaleza no se presenta como radicalmente otra, mucho menos como antagónica. Es una naturaleza sustancial, concreta y sujetizada, que abarca a la existencia humana. Philippe Descola inquiere sobre los Achuar: "No se encuentra pues entre los Achuar esta antinomia entre dos mundos cerrados e irreductiblemente opuestos: el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural de la sociedad animal"⁵². Tal es el tipo de proyecto histórico donde la conformidad de una reproducción social donde no prevalece el antagonismo en sus partes con los ciclos naturales, deviene en un tipo de sociedad que no esclaviza a la naturaleza.

La totalidad fragmentada

La fragmentación es aquí una diferenciación artificial impuesta por los sistemas de dominación-explotación históricos que mantienen a las partes que han sido diferenciadas en un estado permanente de guerra en medio del cual el conjunto debe reproducirse. Para entender mejor el funcionamiento de este tipo de unidad violentamente unida⁵³ que funciona sobre la existencia de múltiples contradicciones

52 Philippe Descola, "La selva culta...", *loc. cit.*, p.434.

53 "Es absolutamente necesario que los elementos separados violentamente y que son esencialmente homogéneos, se muestren a través de una violenta erupción, como

fundamentales, nos remitimos al modelo de sociedad configurado por los primeros estados, los de base agrícola. El surgimiento de estas formaciones económico-sociales es un hito en la historia porque marca un antes y un después en la forma de producir socialidad. La mejora tecnológica que significó la agricultura en la producción, disparó en determinados puntos geográficos y bajo condiciones sociales particulares una serie de procesos de concentración, centralización y verticalidad⁵⁴. Los cuales se opusieron en varios puntos al panorama histórico anterior caracterizado por su movimiento expansivo, de diferenciación cultural y horizontal –en lo que al poder respecta. El cual fue inaugurado por el proceso de poblamiento humano de la Tierra de las bandas de cazadores-recolectores.

Los investigadores sociales continúan revisitando este momento porque su análisis arroja claves decisivas sobre el origen y funcionamiento de procesos políticos-económicos como los imperios, las sociedades de clase, los sistemas de dominación, las revoluciones tecnológicas, entre otros, que bajo esta forma histórica se presentan más simplificados. Marca el momento en que las sociedades humanas se bifurcan entre las que poseen una matriz civilizatoria caracterizada por esta forma esencialmente clasista-colonial-patriarcal de organizar las relaciones sociales –como la de los imperios hindú, mesopotámico y el de Anáhuac– y las que continúan reproduciéndose bajo la forma de sociedades no excedentarias, sin estado. Aunque la sociedad capitalista que nos interesa analizar aquí es –en palabras de Marx– una forma más compleja y desarrollada de organización histórica, cuyas evolucionadas formas geográficas de ejercer la dominación colonial –tal como lo estima Wallerstein– convirtieron su imperio en el más exitoso y duradero de la tierra; comparte con los imperios chino, egipcio e inca anteriores a nuestra era, su matriz civilizatoria clasista-ecocida⁵⁵.

Dicha bifurcación inaugura una acumulación de procesos de dominación, aculturación y guerra (colonialismo) que se desataron cuando las civilizaciones clasistas entraron en contacto con no-clasistas, de culturas diferenciadas y con un menor desarrollo de las fuerzas productivas. Por lo que de cierta forma, la historia del

separación de algo que es esencialmente homogéneo. La unidad se restablece *violentamente*.”
Karl Marx, *Grundrisse...*, *op.cit.*, p.75.

54 D. Ribeiro, *op.cit.*, pp. 20-26.

55 Cf. Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía- mundo en el siglo XVI, Siglo XXI*, 2007, México.

capitalismo empieza aquí, no como modo de producción –para no incurrir en anacronismos ni teleologías– si no analizado *a posteriori* y sin causalidad, como el corolario de un acumulado de *procesos civilizatorios*, que fueron progresivamente subsumiendo –formal o realmente– una diversidad de sujetos y formas productivas.

El enfoque *civilizatorio* del proceso histórico, inspirado en el trabajo del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro⁵⁶, nos sirve en este caso para transparentar el hecho que detrás de las relaciones sociales hay proyectos históricos como formas particularizadas de ser, hacer y estar en el mundo, que se enraízan en conjunto a determinadas formas de interacción naturaleza-sociedad. Además, nos permite enfocar los grandes movimientos históricos y auscultar en ellos los núcleos duros culturales de los que hablaba Braudel. Esto es, aquellas unidades espacio-temporales que reproducen las sociedades en la larga duración y en escalas geográficas macro, “más allá de sus propios límites étnicos o lingüísticos, creando una profunda base de pensamiento y acción”⁵⁷. Lo que nos permite ver al capitalismo como un área cultural global, cuyo núcleo duro lo conforman un “conjunto de elementos de cosmovisión”, que “tienen una gran resistencia al cambio histórico”⁵⁸, y que ulteriormente responden a formas específicas de interacción naturaleza-sociedad.

Así, remitiéndonos a los orígenes y desarrollo de la Revolución agrícola o Neolítica que maduró una forma cualitativamente diferente de interacción naturaleza-sociedad, trastocadora de todo el ordenamiento sociocultural interno y externo de las sociedades donde surgió, queremos hacer inteligible ese “activo relacional” donde una transformación en relación con la naturaleza es una transformación en la sociedad, y viceversa. Campesinos y agroecólogos mexicanos gustan mucho del ejemplo que presenta al maíz modificando activamente toda la socialidad y representación de mundo de quienes lo cultivan, para hacer notar que el humano no es el único agente en el proceso de domesticación agrícola, el cual se presenta más bien como co-evolución. En términos de la categoría feminista *cuerpo-territorio* es interpretar cómo la relación con el cuerpo natural es la misma relación que con el cuerpo social y el cuerpo individual, pues el cuerpo social es cuerpo natural. Lo

56 Cf. D. Ribeiro, *El proceso civilizatorio...*, *op. cit.*

57 Liviu Popescu y Javier Martínez Villarolla (entrevistadores), *Entrevista a Alfredo López Austin*, Revista Ex Novo. n. 4, diciembre 2007, p.146.

58 *Ídem.*

cual no es sino poner en otros términos la “reciprocidad equilibrada” que señalamos antes.

Orígenes de la matriz civilizatoria clasista

Las bandas de cazadores-recolectores que habitaban la Tierra antes que se desarrollaran las primeras sociedades agrarias no desconocían la agricultura. Sabían cómo reproducir alimentos, pero dadas las características de los hábitats en que se movían, no precisaron ejercerla como su primera actividad productiva. El gran quiebre histórico sucedió cuando ésta llegó a ser el centro de la vida social de algunos grupos establecidos en ecosistemas que favorecían su reproducción ampliada. Lo cual sucedió después del proceso adaptativo de tipo sociocultural que las bandas desarrollaron como respuesta a los cambios ecológicos provocados por el retroceso de la glaciación Wisconsin iniciados 12,000 años A.N.E.⁵⁹

Ascendió la temperatura, los glaciares se concentraron en los polos, los océanos aumentaron su nivel y en general ocurrió un proceso de desertificación en el que zonas boscosas y de pastizales se secaron e importantes ríos desaparecieron. Esto causó a su vez la extinción de la fauna pleistocena caracterizada por su gran tamaño—de la que en gran parte se alimentaban y confirió una nueva distribución a las especies. Fue entonces cuando algunos núcleos nómadas intensificaron la reproducción controlada de especies vegetales y animales, convirtiéndola a largo plazo en su principal estrategia para enfrentar las modificaciones ecológicas de su entorno.

La dependencia total a los alimentos cultivados sólo pudo ser posible, cuando las sociedades rebasaron el tipo de agricultura incipiente que practicaron los primeros milenios del Arcaico: seminómada y de muy baja productividad⁶⁰. Pasado ese período

59 Cf. Jaques Chonchol, *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernización conservadora*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1996, p. 15.

60 *Ibid* p. 16. “El período Arcaico aparece como un largo espacio de transición entre las economías recolectoras y las economías productoras de alimentos [...] A medida que avanzaban en sus experimentos, las bandas de hombres [*sic*] del Arcaico sembraban en pequeños campos situados junto a las chozas del campamento en que se reunían durante la cosecha. A fines del verano, cuando se acababa la cosecha, volvían a recorrer el territorio cazando pequeños animales y recolectando raíces u otras especies silvestres”. También respecto a la agricultura incipiente y seminómada: D. Ribeiro. *op. cit.*, p. 20. “Las nuevas técnicas productivas, si bien capaces de aumentar el contingente de cada núcleo eran aún

en América (7,000-2,500 A.N.E) y en ciertas partes del mundo se registró el nacimiento de aldeas agrícolas sedentarias e igualitarias instaladas cerca de valles, ríos y tierras de aluvión, que fueron creando a base de instituciones y nuevas técnicas, las condiciones sociales que les permitieron sostener grupos cada vez más populosos.

La revolución del regadío dentro de la revolución agrícola fungió como un *principio dinamizador* que disparó una cadena de transformaciones económico-políticas, que en sus formas más acabadas de dominación, produjeron estados imperiales. La consecuencia más inmediata de la estabilización e intensificación de la producción agraria fue el incremento demográfico y de excedentes que agregó nuevos elementos a la organización política existente. Si anteriormente las bandas se agrupaban en linajes de filiación patrilineal, matrilineal o compuesta y se gobernaban mediante *control social inmediato*, las nuevas formas de agrupación se enfrentaron con situaciones que les exigían replantear la distribución de la producción que cada vez generaba más excedentes. La maduración de dicho proceso alcanzó a varios sistemas sociales de la Tierra: Mesopotamia, China, India, Egipto, Anáhuac, Tawantinsuyo.

En todo caso, el proceso de acumulación de poder político y económico a manos de una clase de individuos, que ulteriormente produciría el quiebre profundo de la unidad histórica, fue gradual. Si enfocamos las primeras rupturas hemos de atender la reestructuración de las relaciones domésticas que surgió con el sedentarismo, que produjo formas más violentas de jerarquización sexual que implicaron mayor explotación de las mujeres, pues como indica Lerner "las diferencias de clases estaban en sus comienzos expresadas y constituidas en función de las relaciones patriarcales"⁶¹.

Meillassoux señala que la propiedad sobre la sexualidad de las mujeres antecede a la propiedad privada⁶². La cual en el contexto de la agricultura consolidó como institución a la familia patriarcal donde uno o varios hombres tienen un control más estrecho sobre el trabajo de sus parientes mujeres y niños. Y como con la agricultura las jornadas de trabajo se redoblaron exponencialmente sin necesariamente llegar a

insuficientes para sedentarizar al hombre [*sic*] y para crear grandes unidades sociales extrafamiliares. Así los primeros grupos de agricultores y criadores se veían compelidos a una vida trashumante en busca de tierras vírgenes para las huertas y de pasturas nuevas para los rebaños".

61 G. Lerner. *op. cit.*, p. 58.

62 Claude Meillassoux, *op.cit.*, Siglo XXI, México, 1975.

concretar el aprovisionamiento ansiado o librar la escasez provocada por un mal temporal⁶³, “en el curso de la revolución agrícola la explotación del trabajo humano y la explotación sexual de las mujeres quedaron inextricablemente ligadas”⁶⁴.

Luego, de los primeros líderes morales y espirituales de las sociedades sin clase cuya autoridad no descansaba en la coerción, que arengaban a las familias a no ser egoístas y administraban la producción como un servicio prestado, se fue transitando al gobierno de los linajes que monopolizaban las posiciones de mando y acumulaban en su beneficio los bienes robados al común⁶⁵. Las capacidades de castigo y control sobre la población crecían a la par de la productividad. Con la monopolización de los excedentes extraídos, los proto-estados comenzaron a formar ejércitos que asediaban a los pueblos conquistados para a punta de lanza incrementar la cuota de tributos. La recaudación se hacía en beneficio de una agencia central de gobernantes “semidioses” –*teocracia*–, cuya legitimidad se fundaba en elaborados sistemas religiosos que relacionaban sus funciones políticas con la posibilidad del devenir cósmico. Era una espiral ascendente donde las innovaciones tecnológicas, el poder despótico y el incremento de excedentes eran variables interdependientes.

La clase que concentró el poder y se desligó del trabajo productivo se ubicó en los polos urbanos donde además fueron localizadas las actividades artesanales, el comercio, los centros del poder político y las principales sedes religiosas. Las ciudades son producto de un grado de diferenciación avanzado que adquirió la organización de la producción en ciertas sociedades estratificadas, en combinación con una nueva jerarquización espacial centro-periferia que nace acompañando el despotismo político de la teocracia. Los gobernantes legitiman su poder ataviándose como dioses, lo que implica distanciarse lo más posible de la apariencia, cotidianidad y espacio de quienes cargaban con la cuota de trabajo que sostiene la riqueza social: el campesinado y el campo.

Las ensanchadas ciudades sólo podían seguir manteniéndose a costa del tributo de más comunidades y la explosión demográfica había desatado fuertes presiones por la tierra cultivable. Factores que explican que este tipo de centros estatales agrícolas se convirtieran en núcleos aculturadores y colonialistas. De lo cual se deriva que

63 Alfredo López Austin y Leonardo López Luján. *El pasado indígena*. Fondo de Cultura Económica, México. 2008. p.25.

64 G. Lerner, *op. cit.*, p.34.

65 Cf. M. Harris, *op.cit.*

cualquier estado es intrínsecamente colonial porque su dominación de clase se nutre del trabajo esclavo, servil o asalariado de pueblos étnicamente diferentes a la clase en el poder.

Marvin Harris agrega que para que las sociedades de agricultura avanzada pudieran parir un estado centralizado se necesitó además de la infraestructura hidráulica y de una sociedad plenamente dividida en clases socioeconómicas, dos condiciones más: 1) la circunscripción de una población numerosa de entre diez mil a treinta mil habitantes; y 2) que los alimentos que almacenara la clase dominante no fuesen perecederos (es decir que fueran semillas como trigo, arroz, maíz), pues de lo contrario la clase gobernante no podría ejercer la suficiente presión reproductiva sobre los gobernados.

La primera condición nos refiere el hecho no voluntario de una formación estatal. La analogía etnográfica entre pueblos contemporáneos y las formaciones sociales del pasado remoto, revela que mientras existan territorios favorables a la reproducción de la vida, comunidades completas o segmentos de ella escapan del control político y la dominación económica que ejercen los estados. Tal hecho lo confirma James Scott en su historia anarquista de Zomia. Es decir, en todos los casos se avanzó hacia los ordenamientos estatales por vía de la coerción militar, política, económica e ideológica. La clase que parasitaba el trabajo campesino utilizó la religión, la coacción militar y el derecho para hacer que el cultivador produjera más de lo que necesitaba.

1.4 Capitalismo: dominación-explotación el núcleo persistente

El producto social de este proceso es la construcción de clases que antagonizan entre sí. Donde clase social siguiendo a la lesbofeminista Colette Guillaumin, es una relación social en la que los cuerpos son construidos como unidades materiales apropiables para “su transformación en instrumento, manipulado y utilizado a fines de incrementar los bienes y prestigio del grupo dominante”⁶⁶. Su cara discursiva “es la construcción mental que hace de estos mismos actores elementos de la naturaleza:

66 C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 31.

'cosas' en el pensamiento mismo"⁶⁷. De ahí que el antagonismo de clases no se reduzca al antagonismo socioeconómico, pues tal definición aplica tanto para la relación colonial como para la patriarcal y la especista.

Lo que nos interesa resaltar en relación a las sociedades sin estado es cómo el horizonte civilizatorio de una sociedad de matriz clasista está constituido por el proyecto minoritario de sus clases dominantes. Para sostener el trabajo explotado la porción minoritaria que ha monopolizado el poder de decisión recrea una visión de mundo desde su excluyente modo de existencia que después presenta como el interés general: el momento de la hegemonía en Gramsci. En otras palabras, los fines que apuntalan el conjunto de las relaciones sociales se han confundido con el proyecto social de las clases dominantes y se ha construido una comunidad ilusoria.

Las especificidades históricas que nos permiten distinguir al capitalismo del resto de sociedades de matriz clasista son sintetizadas a continuación. El sistema capitalista comenzó a integrarse a partir de la conquista americana y la esclavitud africana en el marco de la crisis civilizatoria del feudalismo europeo. Es el primer sistema-mundo porque su unidad de producción fue la primera en la historia en abarcar (o pretender abarcar) todos los procesos económicos del planeta. Las anteriores totalidades habían sido espacialmente más pequeñas: ciudades-imperio, estados y aldeas agrícolas, etc. Si el metabolismo capitalista también es imperial su originalidad reside en la complejización alcanzada por sus formas de control político y apropiación de excedentes, que lo llevaron a ser el primer *imperio económico* (Wallerstein). Esto le implicó una nueva modalidad de dominio espacial. El imperio romano, por ejemplo, implosionó porque incorporó más pueblos de los que podía gobernar mediante ocupación territorial directa⁶⁸.

El capitalismo fundó una cadena de aparatos de dominación en lugares que ni siquiera eran cercanos a su centro de operación colonial –trasatlánticos los primeros–

67 *Ídem*.

68 Como se vio con el imperio romano, esta forma imperial implosionó por incorporar más pueblos de los que pudo controlar políticamente. Por lo tanto, la naturaleza de esta estructura política ponía límites al crecimiento espacial del imperio, pues hacía depender su expansión de las capacidades materiales acumuladas y destinadas como gasto para el control político de los pueblos sometidos. Por tal razón, ningún imperio anterior al capitalismo, por más grande que fuera pudo avanzar en la incorporación del mundo. Cf. D. Ribeiro, *op. cit.*, p.61.

que eran la réplica del centro imperial, sólo que a menor escala y dispuestos según la jerarquización étnica y geográfica que estableció la colonización europea. Esta réplica de células estatales como cabezas del imperio fue hecha tanto horizontal –colonizando a más y más pueblos– como verticalmente, creando cada vez más niveles de control para poder destruir y subsumir resistencias, culturas y sistemas productivos. En la jerarquización espacial el patrón de dominación ciudad-campo se combinaba con el geopolítico colonial. Su otra dinámica singular es que ve emerger y caer a sus centros hegemónicos sin que su muerte destruya al sistema como tal⁶⁹. Pero ni ésta propiedad, ni la capacidad de dominar sin una ocupación política permanente, pudieron haber sido posibles sin la fragmentación y posterior dislocamiento que su unidad de producción experimentó como fruto de la división internacional del trabajo. Esta última fue creada en las entrañas mismas de la conquista americana, con la esclavitud africana y en las relaciones mercantiles que la rodearon, tal como se aprecia en el primer comercio triangular, intercontinental.

Si bien la ocupación directa de los aparatos de gobierno coloniales por parte de la macroetnia europea siguió siendo necesaria tal como lo demuestran los tres siglos de colonización española, portuguesa e inglesa en América, a la larga el sistema pudo prescindir de la ocupación directa en sus colonias, cuando en el siglo XIX asumió el poder una clase criolla europeizante que continuó administrando (neo) colonialmente la riqueza.

Clases dominantes, horizonte civilizatorio y hegemonía social

Para que este proyecto minoritario pudiera consolidar su hegemonía sobre el conjunto de pueblos subordinados y convertirse en unidad cultural requirió en términos de Gramsci de “transitar del plano corporativo al universal”⁷⁰. Como sabemos, este tránsito aunque en última instancia es ideológico sus medios no son exclusivamente de ese ámbito aunque entre los aparatos de producción de hegemonía los ideológicos sean determinantes: escuela, industrias culturales, leyes, familia, moral. Requiere de un despliegue de procesos de dominio de la más variable índole. Tanto permanentes, compulsivos y menos visibles que garanticen la reproducción del orden

69 Enrique Roldán (documento inédito).

70 Cf. Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno*, Ed. Grijalbo, Madrid, 1980.

del sistema día con día, como de exposición directa a la violencia punitiva, represiva, contrainsurgente y genocida.

Si existe esa necesidad es porque el dominio nunca es absoluto, los individuos y colectividades ensayan un permanente escape de las situaciones de opresión, polos de resistencia contrahegemónica se configuran periódicamente y la acción política irrumpe en la realidad social como potencial de transformación y destrucción de determinaciones. El despojo total de los medios de producción ha demostrado no ser suficiente mecanismo de coacción para integrar los grupos dominados a la lógica del sistema. Tal como nos revela la resistencia al trabajo asalariado que en América Latina se vivió en el siglo XIX y los violentos procesos de disciplinamiento del cuerpo social que le sucedieron⁷¹.

El dominio revela entonces una permanente, tirante y contradictoria confrontación entre sujetos dominados y dominadores. A nivel cultural las formas originarias de los pueblos luchan por aflorar sobreponiéndose a la fuerza de la coacción colonial. La política sexual masculina es cuestionada constantemente por resistencias individuales, espontáneas y organizadas de toda índole. En la realidad latinoamericana encontramos las impugnaciones desde el trabajo del movimiento obrero, asimismo: descontento popular, desobediencia del sistema de valores y leyes, organizaciones sociales y políticas que irrumpen en la continuidad del sistema defendiendo diversas causas. También insurrecciones de masas, campesinas, e incluso confrontaciones sostenidas militarmente como las guerrillas de la segunda mitad del XX que eventualmente parieron revoluciones exitosas que se apropiaron del estado (Cuba, Nicaragua), o en su defecto, formaron situaciones de poder dual en su seno (Bolivia, El Salvador)⁷². Sin olvidar las formas de resistencia menos perceptibles o disfrazadas del discurso oculto que trabaja James Scott⁷³. Los medios son varios: mecanismos intra y extra-institucionales, lucha armada, desobediencia civil, demostraciones de fuerza, huelgas, fundación de pueblos autónomos, etc. Los cuales no deben verse sólo en su dimensión reactiva que niega las condiciones de

71 Patricia Alvarenga, *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*, EDUCA, San José, 1996.

72 René Zavaleta Mercado, *El poder dual en América Latina. Estudios de los casos de Bolivia y Chile*, Siglo XXI, 1979.

73 J. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, ERA, México, 2007.

dominación-explotación pues en general se afirman defendiendo lógicas antagónicas al sistema.

La escuela foucaultiana comprende al poder como un régimen que se ejerce a través de la administración directa de las fuerzas vitales (biopoder)⁷⁴. Aclara cuestiones decisivas sobre su funcionamiento, como la potente productividad creativa del sistema para sofisticar, perfeccionar y esconder sus medios. Sin embargo, ha dejado en un segundo plano del debate la sistemática violencia directa como una de sus principales manifestaciones, y en ese sentido, al genocidio como práctica cultural vigente de la sociedad moderna⁷⁵. Se trata de una cuestión de geopolítica del conocimiento dado que el control y violencia física directa, torturas, desapariciones, guerras, masacres preventivas, asesinatos selectivos, represión y el terrorismo de estado en general, siguen siendo un recurso de primer orden en las sociedades de capitalismo dependiente. Donde la ampliación y profundización de sus contradicciones demanda para el gobierno de sus sociedades –en comparación con los centros– sistemas políticos cualitativa y cuantitativamente más autoritarios.

Estas aproximaciones al biopoder, que predominan en muchos ámbitos de las ciencias sociales y humanidades, también han dejado de enfocar al estado en su carácter de dominador de clase, como relación mando-obediencia y espacio en el que se condensan las distintas clases de dominación y las contradicciones de toda la sociedad. El estado, por un lado, cristaliza la dominación en un aparato de gobierno que censura y organiza cotidianamente la vida en común. Utiliza la democracia burguesa como un juego restringido de competidores por el poder para bloquear las vías de acceso a fuerzas populares; y se sirve de sistemas de cooptación y clientelismo, doctrinas de derechos humanos y otras reformas políticas tendientes a bajar sus niveles de autoritarismo directo.

Pero desde otro lado del poder, sus clases dominantes utilizan al estado como instrumento de lucha en los procesos de resistencia contrahegemónica, lo que en principio sitúa a sus contendientes en una correlación de fuerzas muy desfavorable, dado el monopolio de la violencia que se vale de ejércitos permanentes y profesionalizados, doctrinas de seguridad nacional para el exterminio de sujetos

74 Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2011.

75 Cf. Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007; Pilar Calveiro, *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*, Colihue, Buenos Aires, 2008.

políticos internos que pongan en riesgo la estabilidad del sistema, cárceles, etc. Sin mencionar el recurso a las masacres preventivas de indígenas de las burguesías criollas, que como la historia nos ha mostrado en múltiples ocasiones, no dudan en exterminar pueblos enteros como en Guatemala durante la guerra civil.

La cuestión de la hegemonía societal que intentamos describir en las anteriores líneas como un dominio coerción-consenso, es la mediación necesaria que necesitábamos en nuestro argumento para poder enfocar cómo sucede el tránsito del proyecto de las clases dominantes condensado en sus grandes estructuras de poder, a la internalización de su poder en la (re)producción social. Esto es, el poder como determinaciones que sujetan los cuerpos en el momento en el que se reproducen. Del poder en su dimensión de fuerza externa a su dimensión internalizada. El cual se impone en un contexto de despojo ancestral como un conjunto de posibilidades, contingencias y límites a la acción en medio de las cuales los cuerpos deben reproducirse, reconstituir su vida material y su universo axiomático. Ahora, más allá de los grandes ciclos y de las integraciones en grandes estructuras de sus dinámicas sociales, queremos ensayar su caracterización por los efectos que en los cuerpos produce. Aproximarnos a este sistema de sistemas de dominación como una realidad que organiza materialmente nuestra sociedad, desde la realidad física, psíquica y emocional de nuestros cuerpos.

El cuerpo vivido en el capitalismo

El *capitalismo* es el sistema productivo y metabolismo social sobre el que se integran los demás sistemas de dominación-explotación que poseen sus propias lógicas dentro de esta lógica. Su proceso de expansión causó la desestructuración de comunidades concretas. Su resultado, la consolidación del nexo social capitalista, su producto social: cuerpos empobrecidos y dependientes a la lógica productiva del capitalismo "que se vinculan a otros recíprocamente indiferentes"⁷⁶, sin comunidad de referencia que los cobije, por ende, sin proyecto histórico, enfrentados en el trabajo a la clase que los despojó y lanzados a la competencia directa con los individuos de su misma clase.

La *relación colonial* que subyace a la relación de clase reproduce sistemáticamente la violencia original de la conquista europea: las diferencias fenotípicas y culturales de los conquistados son estigmatizadas como inferiores con

76 Karl Marx, "Elementos fundamentales..." *loc. cit.*, p.

propósitos de dominación, al mismo tiempo que se “superiorizan” las del conquistador europeo y se legitiman como única medida social. Tal devaluación de la existencia es precondition de la apropiación de la fuerza de trabajo, conocimiento, riquezas naturales y cultura de los colonizados, pues se desvaloriza para poder apropiar y se apropia para desvalorizar. Si con el colonialismo, los cuerpos empobrecidos y explotados también se marcan como inferiores, entonces en un intento por sobrevivir a la cultura dominante se enfrentan a sí mismos y a la tradición cultural que los sostiene tras examinarse con la mirada del dominador. Franz Fanon habla del rompimiento interno y proceso de desintegración psíquico que experimenta el mundo del colonizado al afrontar un sistema que compulsivamente lo priva de su histórico modo de ser y estar en el mundo, al que no obstante, debe adaptarse para sobrevivir materialmente⁷⁷.

El *patriarcado* se apropia del cuerpo de las mujeres en su dimensión laboral, sexual y subjetiva e instala en el conjunto de las relaciones sociales un sistema de mandatos y prohibiciones, como la heterosexualidad obligatoria, que forman parte de la normatividad de género que sostiene el sistema de explotación. El género en palabras de Leonor Silvestri,

constituye una compleja tecnología que involucra una ajustada mecánica de poder, un orden normativo y regulatorio que produce material y simbólicamente los cuerpos como “varones” o “mujeres” y que fija una determinada matriz de inteligibilidad para pensar las identidades y las corporeidades que se consideran legítimas, habitables o susceptibles de ser vividas, de las cuales, luego se desprenderá todo un sistema de afectos y complejos relacionamientos, toda una administración de una estética sentimental⁷⁸.

Por consiguiente, los cuerpos sin comunidad concreta, dependientes del trabajo capitalista, con horizontes culturales inferiorizados y marcados con estigmas fenotípicos están atravesados también por una política sexual signada por la violencia y el poder del privilegio masculino que para afirmarse se vale del consumo a gran escala de cuerpos feminizados. Además de la aniquilación en gran escala de cuerpos

77 Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México. 1977.

78 Manada de lobxs, *Foucault para encapuchadas*, Milena Caserola, Buenos Aires, 2014, pp.59-60.

de mujeres y su conversión en valor de cambio, están los desórdenes y desintegraciones que el poder patriarcal dispuesto en un orden binario provocan: angustia, represiones y otros procesos de desintegración emocional y psíquica, revelados como nunca en occidente luego del "descubrimiento" del inconsciente.

1.5 Absolutización humana del tiempo y el espacio

Una persona en la sociedad capitalista reproduce su vida en medio de relaciones sociales que llevan y traen un núcleo de dominación-explotación. En los espacios donde trabaja por un salario, en la vida pública que entabla con las instituciones del estado, en la constelación de relaciones de afinidad que teje voluntariamente, en su vida erótica-afectiva, en su familia, con su cuerpo. En la "infinitud de partes" –usando un término de Spinoza– que constituyen todas las relaciones de un individuo encontramos también lo contrario, porciones de cooperación, política liberadora, autocuidado, subversión, alegría, etc. Pero la estructura social se funda en la apropiación de los cuerpos. Cada espacio social en el que se insertan los cuerpos ha sido previamente limitado por un conjunto específico de posibilidades que pueden realizarse y un conjunto de prohibiciones a la acción cuyo equivalente general es la apropiación por otros de la vida. Sólo dentro de estos contornos puede reconstituir, prolongar su vida y conformarse como sujeta/o. Tal es el principio, el inicio de realidad, para cuerpos cuyos ancestros fueron despojados de tierras, conocimiento, cultura y medios de producción que remotamente les habían permitido comunal o colectivamente una vida que no dependía de las disposiciones y fines de grupos sociales colonizadores.

Se comprende entonces que la relación con el resto del cuerpo diferenciado de la naturaleza reproduzca este núcleo relacional. No lógicamente, sino históricamente por el movimiento unificado de la totalidad: cuerpo-familia-comunidad-sociedad mayor-naturaleza/cosmos. El conjunto de relaciones sociales es el lugar de donde se extraen los referentes de interpretación de todo lo real alcanzando a conformarse como una unidad cultural. De esta forma, la impronta ecocida proveniente de un afuera, ajeno, superiorizado, abundante, poderoso y autoconstituido como origen y centro de todo lo social, se traduce en modo de vida de la población general. Un modo de vida particular que funda su cosmovisión de mundo.

El modo capitalista de vida produce la absolutización humana del tiempo y el espacio natural: dos condiciones de su agencia ecocida. Aunque la percepción social del tiempo siempre equivale a su humanización, bajo la forma capitalista de (re)producción de cuerpos, subjetividades y socialidad, la humanización del tiempo alcanza formas absolutas. Históricamente sucede cuando el capitalismo rompe la relación con lo natural de los pueblos que coloniza para poder vincularlos con la relación del capital que es doblemente social, dos veces humana. De ahí, la artificialidad de su proceso y antropocentrismo. Mientras los pueblos sin clases establecen una relación social-natural, el capital una social-social.

El tiempo humano absoluto se configura cuando la explotación norma el trabajo. Las sociedades sin clases guardan una correspondencia general entre su necesidades y la cantidad de trabajo socialmente necesario que se requiere para satisfacerlas. Es decir, al trabajar lo que necesitan, su esfuerzo productivo y reproductivo tiene límites previsibles. Estos últimos son cambiantes pero estables en tanto que sus parámetros son fijados por las necesidades concretas de una comunidad con relaciones de interioridad. Luego el valor de su trabajo alcanza su realización dentro de esta porque los cuerpos productores son los mismos cuerpos consumidores. Estos cuerpos en medio de su reproducción se dan cuenta de la naturaleza y se reconocen parte de ella, la ponen como totalidad y a la sociedad como parte en relación a ella. Su relación es sujeto-sujeto.

En cambio, en una sociedad clasista donde los cuerpos sociales se reproducen sólo en la medida en que acrecientan el proceso de valorización de valor, la relación se modifica sustancialmente. Los cuerpos despojados de sus medios de producción que se reproducen así mismos al tiempo que cargan con el trabajo productivo de otras clases, ya no experimentan límites a su esfuerzo. Se rompe la correspondencia original entre medios y fines por lo que el trabajo se proyecta al infinito sin eliminar la escasez, no obstante la existencia de técnicas que potencializan la productividad. Pues no sólo se carga con el trabajo reproductivo que las clases improductivas omiten, sino que se alimenta el proceso artificial y virtualmente inacabable de la acumulación de capital. Como en la acumulación de capital no hay brújula alguna que le indique parar, el trabajo enajenado se absolutiza en el tiempo a través de la colonización de los demás tiempos sociales y naturales. Su forma lineal no expresa mejoramiento progresivo sino una línea proyectada hacia el futuro de trabajo infinito, abstracto y cuantificable.

La absolutización humana del espacio es una derivación de la hegemonía del tiempo del capital. Si atendemos el espacio humano en su forma urbana registramos una colonización especista casi absoluta que hace que en nuestro paisaje inmediato solo encontremos humanos. Sus estructuras materiales dominan el espacio como viviendas y lugares de trabajo, igual que sus imágenes, letras y otros símbolos lo abarcan todo. Etólogos han acentuado los procesos de inestabilidad psicológica-fisiológica y de perturbación del medio ambiente desatados en poblaciones animales no humanas que por diversas causas no pudieron mantener sus procesos de reproducción de hijos dentro de los límites impuestos por sus sistemas de producción⁷⁹. Con el capitalismo industrial, las prácticas de regulación de población practicadas en todas las sociedades sin clases y pre-industriales, dejaron la lógica de los fines de la comunidad concreta y pasaron a ser regulados directamente por sus ciclos de demanda de fuerza de trabajo⁸⁰.

Pero además del evidente costo natural causado por el desequilibrio de las poblaciones humanas en los ecosistemas, que además nos ha despojado simbólicamente de referentes reales de biodiversidad fuera de las especies domésticas, su absolutización humana tiene que ver con que el espacio natural también ha sido reducido a ser tiempo para el capital. Las vías de comunicación y transporte humano constituyen en lo fundamental caminos para llegar a los espacios de reproducción del capital. Como nos lo muestra el trazado del ferrocarril y puertos durante el ciclo extractivista del siglo XIX que desembocaban en los centros del comercio mundial.

El carácter fetichista de la mercancía que cosifica las relaciones humanas también cosifica el espacio, lo vacía de su especificidad y lo vuelve equivalente general, como sucede con el valor y las relaciones humanas. Así describe el proceso Guy Debord,

La acumulación de mercancías producidas en serie para el espacio abstracto del mercado, al mismo tiempo que debía romper todas las barreras regionales y legales y todas las restricciones corporativas de la edad media que mantenían la *calidad* de la producción artesanal, debía también disolver la autonomía y calidad de los lugares. [...] Subproducto de la circulación de

79 Marvin Harris, *Antropología cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 145.

80 *Ibid.*, pp.152-153.

mercancías, la circulación humana considerada como un consumo, el turismo, se reduce fundamentalmente al ocio de ir a ver aquello que ha llegado a ser banal. La organización económica de la frecuentación de lugares diferentes es ya por sí misma la garantía de su *equivalencia*. La misma modernización que ha retirado del viaje el tiempo le ha retirado también la realidad del espacio. [...] La necesidad capitalista satisfecha en el urbanismo, en tanto que congelación visible de la vida, puede expresarse - empleando términos hegelianos - como la predominancia absoluta de "la apacible coexistencia del espacio" sobre "el inquieto devenir en la sucesión del tiempo".⁸¹

Si el trabajo explotado por sí mismo desgaja a los cuerpos humanos de los tiempos naturales, el desarrollo de la técnica en la modernidad ha reforzado aún más este extrañamiento en una época en que las máquinas pasaron de estar recluidas en las fábricas a mediar nuestro trabajo doméstico, la comunicación humana y la industria del entretenimiento. La aplicación de electricidad, combustibles fósiles y electrónica a la industria, al transporte y a las comunicaciones en general, ha crecientemente acelerado la velocidad de los flujos de capital desde la primera revolución industrial, la velocidad de los tiempos productivos por extensión, y la del tiempo social vivido. Tales innovaciones han estimulado como nunca antes la idea de la superioridad del tiempo artificial-humano sobre el tiempo natural. El mensaje que daban las primeras máquinas de producción en serie que trabajaban noche y día sin parar era que no había condicionamiento natural, espacial ni temporal que pudiera detener la producción de mercancías. Con la electricidad se había "superado" a la noche.

Este tecnologismo moderno, aunque es desigual y está monopolizado, ha producido una versión renovada del "triunfalismo" especista. En un extremo aparece el individuo social con la máquina no como extensión de su cuerpo, sino subsumiéndolo, sin determinaciones históricas, con la capacidad de derribar cualquier "obstáculo" natural y abriéndose paso por los caminos de un tiempo futuro de innovación perpetua y mejoramiento. Es libre, autónomo y posee una poderosa capacidad de acción. Así, el individuo-máquina ha vencido para siempre la condición

81 G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, op.cit.,

heterónoma al que lo condenó de origen la naturaleza, donde los tiempos actuales de hipertecnología representan la venganza de los tiempos primitivos.

El tiempo absoluto de lo humano es el tiempo perfecto de la dominación pues como lo han insinuado autores como Reich, Nietzsche, Deleuze y el propio Payeras en su vindicación animal de lo humano, el reconocimiento de la propia animalidad en relación con las otras especies vitales, puede convertirse en un lugar de fuga de la dominación social. Butler retoma para formular su teoría psíquica del poder la "conciencia desventurada" de Hegel, bajo estos términos: "la forma que asume el poder esta inexorablemente marcada por la figura de darse la vuelta, una vuelta sobre uno/a mismo/a."⁸² Hablamos, de una producción discursiva del sujeto hecha desde el poder que lo ensimisma en lo social-humano, corta su conexión con la naturaleza y en consecuencia le da rienda suelta a la hiperracionalidad –signo de lo humano– como modo de autocensura que asegura la instalación del sujeto en la cultura de la dominación. Reich en *La función del orgasmo* encaja la relación entre represión sexual del patriarcado y represión animal de lo humano para explicar su debut en el estado de sometimiento:

La estructura caracterológica del hombre [sic] actual (que está perpetuando una cultura patriarcal y autoritaria de hace 4 a 6 mil años atrás) se caracteriza por un *acorazamiento contra la naturaleza dentro si mismo y contra la miseria social que lo rodea* [...] El proceso sexual, o sea, el proceso de expansión del placer, es el proceso vital productivo *per se*. [...] La represión sexual infantil sirve a la función de mantener más fácilmente a los seres humanos en un estado de sometimiento al igual que la castración de los potros y toros sirve para asegurarse bestias de carga.

Los cuentos y la novela *Tz'utz* de Mario Payeras están cargados de analogías del humano con otros animales. Yolanda Colom cuenta un hecho sobre lo social no humano que fascinó a Payeras. Un día la guerrilla encontró en su tránsito cotidiano por la selva un estanque con peces en un lugar primigenio de la selva. Utilizaba "primigenio" para referirse a aquellas partes de la selva intocadas por los humanos. Tal condición hizo de la pesca una labor extremadamente fácil para el regocijo de la tropa hambrienta. Pero eso fue cosa de una sólo ocasión. La siguiente vez que repitieron el

82 J. Butler, *Mecanismos psíquicos... loc. cit.*, p.13.

procedimiento los peces ya no se engañaron. Hizo falta solo una vez para que los peces consolidaran ese aprendizaje colectivo como estrategia de sobrevivencia. Payeras traía a colación este ejemplo cuando hablaba de la necesidad de asegurar la efectividad de los procesos de resistencia y revolucionarios. O simplemente decía, en palabras de Yolanda, “tenemos que retomar parte de nuestra animalidad que nos atrofió la tecnología”. Una práctica cultivada por los modos de vida ancestrales.

Como ya hemos apuntado, la compulsión por suprimir la animalidad humana en las sociedades clasistas se relaciona con la esclavitud de la naturaleza en sus medios de construcción del poder. Todos los grupos dominados de la sociedad moderna mujeres, indígenas y afros fueron originalmente contruidos como naturaleza. La ideología “civilizatoria” del aparato colonial inventó a los indios como “naturales” y a los negros como “bestias”. Beauvoir se adentra en el mito patriarcal donde las mujeres son inmanencia ligada a la naturaleza y los hombres trascendencia y creación de cultura⁸³. La asociación que se hace de los grupos dominantes con la cultura y lo social tiene por objetivo presentar la dominación de los “naturales” como una relación que está antes y fuera de la historia, en una cultura donde la naturaleza es una cosa apropiable⁸⁴.

Esta vuelta nos instala en la idea de que la dominación, cualquiera sea su forma histórica es un abismo abierto entre la naturaleza y el individuo social. Porque la relación entre la dominación de los cuerpos humanos y la dominación que el cuerpo humano ejerce con el cuerpo natural es un mismo movimiento. Por lo tanto, una sociedad que plantea la dominación de la naturaleza está proyectando la dominación interna de su sociedad. De ahí que para plantear cualquier proyecto ecológico-político de transformación, debemos empezar descolonizando el núcleo de dominación-explotación que la idea e naturaleza conlleva.

83 Simone De Beauvoir, *El segundo sexo*, De Bolsillo, México, 2012.

84 C. Guillaumin, p .50.

~CAPÍTULO 2~

LA IDEA DE NATURALEZA MAYA EN LA NOVELA

TZ'UTZ' AL ESTE DE LA FLORA APACIBLE DE

MARIO PAYERAS

*Cada cascada tiene su canción.
Hombre Lacandón.*

Obedezcamos al sueño
Yakin Kuxin (personaje de la novela)

2.1. Introducción

Las dos fases de su pensamiento

Payeras nació en Chimaltenango, un departamento al occidente de ciudad Guatemala con mayoría de población indígena. Sintió siempre una enorme atracción por los universos de sentido de estos pueblos, pero fue hasta su militancia en el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) que pudo sumergirse en la comprensión directa de sus condiciones de opresión y en el íntimo mundo que le mostraban en tanto compañero/as. Con seguridad fue ese el proceso que lo llevó de la atracción a la *identificación*. Con estas palabras lo expresa Yolanda Colom en la presentación que abre *Tz'utz'*,

El tema, el escenario y el perfil social de sus protagonistas los escogió por *identificación* y, quizá, también por nostalgia. Pues se trata de ámbitos donde vivió y luchó durante años, periodo que consideró su escuela humanística principal. Con frecuencia expresó que no bastaba con respetar y luchar al lado de nuestros compatriotas más desheredados: que también era necesario [...] adentrarse en el conocimiento de su cosmovisión e idiomas.⁸⁵

En efecto, su relación con la realidad indígena no pudo ser más estrecha que cuando participó a su lado en un proceso político-militar que los asumía como el

85 *Ibid.*, p.9.

sujeto revolucionario central. En el ensayo “Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca” (1982) publicado en la revista *Compañero* –órgano de difusión internacional del EGP– que originalmente aparece sin firma pero que después se supo era de la autoría de Payeras, escribe:

Ahora bien, uno de nuestros planteamientos fundamentales de *línea* –quizá el menos ortodoxo dentro de los objetivos programáticos que se derivan de la complejidad de la sociedad guatemalteca y de los problemas a resolver para su transformación revolucionaria– es la tesis de que en Guatemala la *contradicción étnico-nacional constituye uno de los factores fundamentales de todo posible cambio revolucionario*.⁸⁶

Tal artículo encontró a decir del antropólogo Héctor Díaz-Polanco, un afortunado recibimiento en el circuito antropológico de México, pues

su principal atractivo era la heterodoxa audacia que atravesaba sus páginas y el empeño en *encontrar la conexión* entre lo étnico y lo nacional. En aquel entonces –como lo sigue siendo en la actualidad, aunque quizás en menor medida– esto no era frecuente. Más bien imperaba una perspectiva “clasista” cerrada y reduccionista, que consideraba el mundo de lo étnico como un epifenómeno.⁸⁷

A decir de Yolanda, los acelerados e intensos tiempos de la guerra no le permitieron explayarse como hubiera querido en la escritura de todos los aprendizajes, problemas y reflexiones que iba desatando la práctica revolucionaria en relación a la realidad y participación política de los pueblos indios. De cualquier modo, Payeras se mantuvo vigilante y volcando sus conclusiones a la organización política inmediata y a la estrategia militar, confiando quizá que tiempos más mansos le permitirían asentar su registro. En las líneas que asomaron al exterior durante la guerra en forma de documentos oficiales del EGP, como el ya mencionado de 1982,

86 M. Payeras, “Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca”, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos 1982-1992*, Magna Terra Editores, Guatemala, 2010, p.68. (Subrayado mío)

87 *Ibid.*, p.9.

mostraba ser un observador muy acucioso de los significados de los tiempos de la realidad indígena. Continúa Díaz- Polanco,

Es importante destacar aquí que ya en el documento que nos ocupa se utiliza la formulación “étnico- nacional” para referirse al sistema de identidades, y se caracteriza a compleja relación que contrae el vínculo de los pueblos indígenas con el Estado nación como una “contradicción étnico-nacional”. *Es uno de los primeros textos donde se da este paso.* Se trata de un crucial salto de calidad, puesto que permite superar la visión unilateralmente centrada en el fenómeno “indio” (el etnicismo) y considerar las determinantes relaciones (tocantes a la dominación política, la explotación y las bases sistémicas de la sociedad global) que sitúan a los indígenas en su contexto y definen el ámbito en el que deberán dar la lucha y encontrar soluciones: la nación.⁸⁸

Su ruptura con el EGP sucedió en 1984, porque él junto con un grupo minoritario estaban en desacuerdo con el carácter militarista que había venido adquiriendo la organización, y que se acentuó irremediablemente luego del decisivo golpe dado por la contrainsurgencia a las fuerzas revolucionarias entre 1981 y 1983: los años de la *tierra arrasada*⁸⁹. Para Payeras los resultados de esta contraofensiva militar debieron considerarse una derrota militar –aunque no moral ni políticamente definitiva– que exigía replantear la estrategia total. De no hacerlo consideraba que se pondría en riesgo la vida de las poblaciones sobre todo indígenas, que fungían como sus principales bases de apoyo. Por lo que decidió romper con su dirección cuando tales aspiraciones fueron ignoradas. Posteriormente se exilia en México donde continúa sus trabajos por concretar una vía revolucionaria de transformación en su país. Sólo que como los mismos acontecimientos lo dictaban, el tiempo que se inauguraba debía contemplar un necesario y momentáneo repliegue en el que se pudiera valorar en toda su magnitud lo que acababa de ocurrir, pues sólo en esa

88 *Ibid.*, p.10.

89 “En ese periodo más de 626 comunidades de origen maya fueron exterminadas, más de 200,000 personas fueron asesinadas, aproximadamente 900,000 personas se refugiaron en otros países, miles desaparecieron y más de un millón se desplazaron dentro del país.” Dorotea Gómez Grijalba, “Mi cuerpo es un territorio político”, Voces Descolonizadoras Cuaderno 1, Brecha Lésbica, 2012, p.5.

medida se estaría en condiciones de esbozar una práctica futura potente que sintetizará los aprendizajes pasados.

Tales prefiguraciones no fueron retórica, pues con el grupo Octubre Revolucionario que nace ese mismo año, se dedica a valorar políticamente lo ocurrido y a plantear nuevos horizontes de transformación. En 1987 publica *El trueno en la ciudad*⁹⁰ y en 1991 *Los Fusiles de Octubre*⁹¹, que en mi opinión constituyen en conjunto uno de los balances críticos más inteligentes sobre la derrota de la estrategia guerrillera en América Latina, salidos de la pluma de uno de sus protagonistas. La Editorial Magna Terra publicó bajo el título *Los pueblos indígenas y la Revolución Guatemalteca. Ensayos étnicos 1982-1992*, cinco ensayos de importante densidad teórica e histórica escritos a lo largo de esa década, que revelan el enorme interés y empeño que el autor puso durante su exilio por comprender esa realidad y plantear un horizonte político práctico que contribuyera en sus procesos de liberación.

Constar el hecho que durante su época de exilio produjo más textos sobre el tema indígena, nos permite trazar un corte temporal en su obra para dividirla en dos fases, las cuales pensamos íntimamente ligadas a las circunstancias históricas que el autor vivió. La exégesis de textos y distintas corrientes hermenéuticas nos dicen que un texto no debe interpretarse a la luz del autor y su obra, sólo en sí mismo. En este caso nos permitimos desobedecer, porque las obras de Payeras tienen una intencionalidad política muy clara: ausculta la realidad para poder trazar caminos prácticos que la trastocan. No es el “arte de la comprensión por el arte de la comprensión” o una filosofía “sin más”. Nuestro autor siempre antepuso la realidad viva a su mera comprensión y tenía claro que eran los sujetos históricos reales, de “carne hueso”, el eje de la realidad y no su intelección. Por eso, la periodización que aquí proponemos más que orientarse por las cualidades internas de su obra, siguen el ritmo de los procesos que atravesaron los pueblos indígenas al nivel de Guatemala y regional, quedando de esta manera:

Primer fase.- La correspondiente a su incursión política-militar en el proceso revolucionario de Guatemala.

90 M. Payeras, *El trueno en la ciudad. Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala*, México, Juan Pablos Editor, 1987.

91 M. Payeras, *Los fusiles de octubre*, Juan Pablos Editor, 1991.

Segunda fase.- La correspondiente a su exilio en México y al inicio de la emergencia del movimiento indianista a nivel regional

En el ensayo “La selva, los azacuanes...”, nos adentramos a estudiar la primera. A continuación exponemos a grandes rasgos el panorama histórico y político de la segunda fase, en la que escribió su novela *T'z'utz'*. Proponemos una periodización y definición de su obra para ayudarnos a entender cómo fue conformándose su pensamiento ecológico, que como detallamos más adelante, fue adquiriendo cada vez más especificidad e internalizando un núcleo cultural maya. El cual Payeras estudió en su primer fase en su dimensión político-económica. Los planteamos como “fases” y no como “etapas” porque no vemos en su devenir un mejoramiento ascendente, ni dos momentos monolíticos o autosuficientes. Por el contrario, nos interesan sus continuidades y discontinuidades a la luz de una tensión básica que sostiene su obra, y que es similar a la que dinamiza el pensamiento de José Carlos Mariátegui, que se levanta en medio del marxismo y el pensamiento andino, entre el comunismo y el comunitarismo, entre occidente y la ancestralidad, entre Europa y Abya Yala, sin volver a sus pares antinomias.

La respuesta que Mariátegui fue encontrando al problema en el transcurso de su vida, [...] se fue generando al compás de las polémicas y debates donde intervino y en contacto directo con la *praxis* política. No se elaboró pacientemente en un escritorio, sino al interior de la vida misma, en la lucha y el conflicto, día a día. Por eso no podemos encontrar un texto, una cita donde esté meridianamente clara la solución: hay que buscarla por el contrario tanto en la vida de Mariátegui como en los acontecimientos que la rodean.⁹²

Si sustituimos “Mariátegui” por Payeras igual calza el texto. Y de la misma forma que los estudiosos de Mariátegui se han interesado en comprender las raíces de su “heterodoxia” a fin de explicar cómo su “descubrimiento del mundo andino” no eclipsó las bases teóricas y políticas de su pensamiento marxista; aquí nos proponemos entender para el caso del filósofo guatemalteco, cómo no migra de una

92 Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1980.

idea o paradigma a otro de forma abrupta y rompiendo los cimientos anteriores, sino que va acumulando y sedimentando los nuevos sentidos históricos desde su estructural base marxista.

La emergencia del movimiento indianista

El corte temporal en el que nos basamos para dividir su obra en dos fases corresponde a la rajadura que en la historia reciente representa la emergencia de un Nuevo Orden Mundial, inaugurado en los ochentas y precipitado por la derrota que sufre el desafío del comunismo revolucionario al capitalismo⁹³. Como sabemos, tal proceso implicó cambios fundamentales en todas las dimensiones de lo social, incluido el pensamiento; así como un nuevo patrón de reproducción de capital –el neoliberalismo– y una nueva forma de gobierno, la democracia representativa. Las nuevas reestructuraciones políticas cambiaron la forma de presentarse la protesta. Retrocedieron las formas de organización y lucha social del ciclo 1959-1989, como los frentes políticos de izquierda, las organizaciones de masa, el sindicalismo, las guerrillas, y surgieron nuevas formas de confrontación política caracterizadas por la diversidad y particularismo de sus demandas⁹⁴. Nuevos problemas, métodos y sujetos irrumpieron en la arena política como el movimiento indio organizado, el movimiento de mujeres, el ecologista y el altermundista, por ejemplo; algunos presentando fuertes críticas al ciclo revolucionario anterior.

Aunque como matiza el cubano Roberto Regalado, no era que tales sujetos fueran realmente “nuevos” pues la resistencia de mujeres o indígenas, por ejemplo, atraviesa toda la historia del colonialismo y el patriarcado, más bien que su lucha y demandas habían adquirido para el momento tal especificidad política y notoriedad,

93 La emergencia del Nuevo Orden Mundial, previa reestructuración del antiguo fue causado por: 1) la derrota de las fuerzas revolucionarias mediante procesos de contrainsurgencia y dictaduras de seguridad nacional, que también provocaron la desarticulación del sistema de alianzas sociales y políticas del periodo nacional-desarrollista; 2) la caída del bloque soviético que significó la entrada a un mundo unipolar y; 3) el ascenso del neoliberalismo como nuevo patrón de reproducción y acumulación capitalista que convirtió a los Estados latinoamericanos en agentes de desnacionalización económica, política y cultural. Cf. Roberto Regalado. *América Latina entre siglos. Dominación, crisis, lucha social y alternativas políticas de la izquierda*, Ocean Sur, La Habana, 2006.

94 *Ibid.*, p.229.

que se produjo un salto de cualidad en su política. Los llamaremos Nuevos Movimientos Sociales a falta de un mejor nombre, aunque con esa reserva. Las luchas antes aisladas de grupos e individuos con estas mismas causas se conjuntaron, se convirtieron en movimientos sociales y en medio se volvieron *sujetos para sí*. Mientras tanto, su resistencia y demandas eran enunciadas en nuevos y propositivos términos que les dieron voz y rostro en lugares donde antes no lo tenían.

Su poderosa irrupción política conllevó cambios en el conocimiento. La explosión de perspectivas y críticas que estos movimientos situaron en la academia, en términos de género, medio ambiente, poder, etnicidad, entre otras, suelen ser diluidas dentro del posmodernismo, o confundidos con esta corriente con cuyo ascenso coincidieron temporalmente. Aunque existen líneas convergentes con esta actitud epistémica, relacionadas con lo que Bensaid llama una “crítica legítima a las ilusiones del progreso asociadas con el despotismo de la razón instrumental”⁹⁵ que ambas corrientes hicieron, así como a su puesta en crisis del sujeto moderno, es necesario diferenciarlas para no diluir sus especificidades ni sus apuestas políticas.

Mientras la crítica inaugurada por los Nuevos Movimientos Sociales –que agrupo para nuestros fines en una sólo corriente– puso en crisis las características *concretas* del sujeto moderno en tanto hombre, europeo, blanco, urbano, intelectual, burgués, que se traducían en dominación para el resto de subjetividades individuales y colectivas que permanecían ocultas, la “crisis de paradigmas” *abstracta* de la posmodernidad iba en otra dirección.

Su idea de desterrar los grandes relatos modernos, incluidos los de liberación, se tradujo en un proceso de desterritorialización intelectual y nihilismo político –concomitante a la desnacionalización económica que produjo el nuevo patrón de reproducción de capital– que ha transferido el lugar de enunciación del conocimiento a un engañoso espacio universal, por negarse a asumir las especificidades del desarrollo histórico de la región. En específico nos referimos a las corrientes posmodernas que deslegitimando las tradiciones de pensamiento locales –o simplemente obviándolas porque no las retoman– hablan de sustituirlas por pensamientos “nuevos” o más acordes con los tiempos actuales, al estilo “Fukuyama”⁹⁶,

95 Cit., en J. Osorio, “El megarelato posmoderno”, *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 42, julio-diciembre, Tijuana.

96 Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre. La interpretación más audaz y brillante de la historia presente y futura de la Humanidad*, Planeta, México, 1994.

sin reparar hasta qué punto estos abstractos universales sin arraigo histórico, terminan siendo imantados por la cultura eurocentrada. Otras, nos han sido de gran utilidad.

De los movimientos sociales de la década de los noventas, el movimiento indianista que irrumpe cuestionando las profundas raíces coloniales del estado y la sociedad, ocupa un lugar protagónico en el campo político a nivel regional. El acontecimiento más visible que nos permite periodizar el auge de tal proceso es: EZLN, 1994. Sin embargo, comienza estrictamente en los sesentas con algunos casos aislados de luchas indígenas secularizadas y registra su maduración hacia los ochenta. En Guatemala la implantación de guerrillas en territorio indígena, bajo un contexto de dictaduras de seguridad nacional cuyo principal foco de ataque era el “indio comunista”, catalizó el proceso. En un documento publicado en 1980 podemos ver plasmado ya este nuevo giro discursivo: “*Los indígenas de Guatemala ante el mundo declaramos y denunciemos: más de cuatro siglos de discriminación, negación, explotación y masacres hechos por los invasores extranjeros y continuadas hasta la fecha por sus salvajes y criminales descendientes*”⁹⁷. Se produjo luego de la masacre de Ixiles y Quichés en la Embajada de España el 31 de enero de 1980, donde fueron ametrallados y quemados 21 indígenas que protestaban por los asesinatos y represión del ejército en la zona Transversal del Norte. En Nicaragua el triunfo de la Revolución Sandinista hizo a su dirección encarar la cuestión de las nacionalidades que abrió una tensa discusión sobre lo “étnico-nacional”, lo colonial y la autonomía a varios niveles. Luego tenemos en 1992, *Los 500 años de resistencia indígena, negra y popular*, como una campaña a nivel continental que amplificó y extendió este nuevo discurso político de denuncia⁹⁸.

Lo que de nuevo tenían estos procesos en la continuidad de la lucha indígena de cinco siglos fue: 1) la codificación de su discurso político en los términos de *autonomía, autodeterminación y derechos colectivos* y; 2) la distancia que de manera relevante marcan con el movimiento campesino y otras organizaciones de izquierda a través de exaltar la particularidad de sus demandas étnicas. Esto es, una elaboración discursiva acorde con el *logos* occidental y su jerga política que hizo más visible su proceso, y, su independencia política de otros movimientos. Pues la *autonomía* no era en sentido

97 Documento disponible en línea:

<http://juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/13/doc/doc16.pdf>.

98 Francisco López Bárcenas, “Las autonomías indígenas en América Latina”, *Pensar las autonomías*, Ediciones Sísifo, Bajo Tierra, México, 2011.

estricto un elemento nuevo, lo que sí, era su explicitación ideológica como horizonte emancipatorio. Históricamente la *autonomía relativa* había sido vivida en los hechos por los pueblos indios desde sus marcos comunales y tal había sido la unidad organizativa a través de la cual se habían articulado al estado colonial y al republicano⁹⁹.

Aunque no es la única demanda y estrategia, *autonomía* sintetiza el rumbo tomado por la política del movimiento indio organizado en América. La vía de crear grandes organizaciones para impulsar formas electorales de representación política, tal como sucedió en Bolivia con el Movimiento Al Socialismo (MAS) y en Ecuador con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), es la otra estrategia dominante. Sin embargo, el derecho a la *autodeterminación* es lo común que atraviesa todas las estrategias del diferenciado movimiento. Pues según la particularidad de los contextos y el grado de radicalidad, es que este principio puede significar desde el reconocimiento de un conjunto de derechos colectivos por parte del estado, hasta el pleno autogobierno que elimine todas sus competencias institucionales. En todos los casos implica el reconocimiento de sus diferencias culturales, derechos colectivos, de autogobierno y sobre el territorio. Casi ningún proyecto conlleva el separatismo, que es mediatizado más bien por el estado para

99 1) La posesión colectiva sobre la tierra; 2) los gobiernos locales de dirección comunal o en su defecto otra clase de instituciones como las cofradías, que fomentaban el liderazgo indígena y; 3) la unidad en la producción agraria comunitaria (consecuencia de las dos primeras), fueron tres elementos que confirieron a las comunidades indias en la Colonia algún grado de autonomía limitada por las necesidades acumulativas del estado. Esto se debió a que el estado colonial conservó la parte del sistema de dominación de los antiguos imperios teocráticos de regadío, cuya dinámica estatal se movía dentro de los marcos comunales de sus pueblos conquistados. Porque, los ancestros de estas comunidades con gran capacidad de adaptación eran los pueblos tipo *calpulli* de Mesoamérica, que en el pasado también poseyeron una potestad restringida sobre su reproducción comunal. Habían sido refuncionalizados por la colonia como comunidades corporativas, más habían conservando hasta la república liberal el reconocimiento legal de su estructura como unidades políticas, productivas, culturales y territorial- administrativas. Aunque los pueblos en ese entonces no utilizaran el concepto *autonomía* para definir estos espacios de deliberación comunal distintos del gobierno central, ni para nombrar sus luchas contra la intromisión cultural, política y económica: es evidente que tenían consciencia de su existencia.

justificar su negativa, pero sí la detracción contra el estado-nación monoétnico y uninacional.¹⁰⁰

El poder de sus cuestionamientos y demandas fue tal, que reorganizó el campo de la política estatal y social desde sus cimientos en toda la región. Como muchos han referido, es difícil entender la Huelga de la UNAM de 1999, y en ese sentido, las nuevas formas de organización que adoptó el movimiento estudiantil y en general el activismo y las organizaciones políticas, sin las críticas antiautoritarias que el zapatismo perfiló al leninismo de las organizaciones del ciclo anterior. El movimiento constituyó una reconfiguración y revitalización de la política desde sus bases, similar a la que en nuestros tiempos está llevando a cabo el movimiento feminista en América Latina. La política estatal adoptó como estrategia de disolución, además de la contrainsurgencia, la captura y asimilación de su discurso, previa desradicalización, abstracción y esencialización de sus demandas, naciendo con ello el discurso “pluri-multi”, como lo llama Silvia Rivera Cusicanqui¹⁰¹. Un “mecanismo de dominación simbólico” presente también dentro de la academia en varias corrientes que lo adoptaron como un complemento del discurso de democracia neoliberal, en su versión de tolerancia y respeto a la diversidad cultural.

Entonces, las corrientes que en las universidades y academia empezaron a hablar del tema indígena llegaron a éste por la vía de verse impactados por los procesos políticos del indianismo, sobre todo a partir de 1994. La gran mayoría acogió el tema como novedad y con sorpresa. En México, las corrientes críticas seguían de cerca los pasos del zapatismo y reflexionaban sobre la autonomía. El resto se plegó al discurso “pluri-multi” del que hablaba la democracia.

Aunque el cambio de época histórica que en las anteriores líneas relato, evidentemente influyó en la visión de Payeras sobre lo indígena, es importante precisar que su pensamiento no cabalga con los tiempos dominantes del discurso “pluri-multi” y no le tocó vivir el auge del zapatismo, pues muere en 1995. Su camino de llegada es uno alterno y abreva de otras genealogías. Tiene como hecho fundante su participación en el proceso revolucionario de Guatemala que implantó sus estructuras

100 Cf. Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, *Autonomías étnicas y estados nacionales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998.

101 Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*, La mirada Salvaje, La paz, 2010, p.23.

militares en sus territorios. Lo cual lo hizo pensar y hacer política desde sus pueblos, de cara al estado-nacional y tomando en cuenta al resto del bloque de grupos sociales oprimidos, con lo cual su nivel de comprensión de sus principales problemas sociales alcanzó niveles inusitados para la época en que asienta sus reflexiones.

Aunque en su exilio en México reflexiona más sobre lo indígena y para los noventa, cuando escribe *Tz'utz'*, parece haber transitado de una idea de naturaleza occidental a una maya cosmocéntrica, tal no sucedió en el marco de un proceso dicotómico en el que las fases, pongamos la de clase y la étnica, se excluyeran entre sí. Su arribo a este puerto constituye más bien una síntesis, una pionera y transicional integración del horizonte revolucionario del ciclo 1959-1989 y el posterior de los NMS, antes que este último se consolidara y tuviera predominancia académica.

A mi juicio esto sucedió por varias razones, que adelante, se relacionan con su capacidad autocrítica que pudimos ver operando en el proceso de su ruptura con el EGP, y que a la hora de afrontar el conocimiento se convierte en gran capacidad de síntesis de las novedades o propiedades emergentes, que no derrumba las bases del edificio o núcleo teórico básico que contiene la explicación esencial del orden implicado, sino que lo ensancha y perfecciona incorporando nuevos elementos. Una actitud que aquí vamos a llamar de *totalidad*, que en el caso de Payeras no es sólo teórica sino también de práctica política. A continuación intentaremos explicar el origen de ese camino alterno.

Mario Payeras y la totalidad

Si el análisis de Mario Payeras sobre la crisis ambiental trasciende la visión reduccionista, fragmentaria e ingenieril del discurso ecológico que promueve el capitalismo, que esconde las raíces que la originaron y oscurece el campo de posibilidades práctico para su erradicación, es porque parte de un enfoque de *totalidad*. En principio vale aclarar, que el concepto de totalidad o “lo total” aunque aparece en sus textos no lo explícita bajo un enfoque teórico, a pesar que subyace a la mayor parte de sus abordajes. Esto a juzgar por el tipo de conexiones que teje, su propensión a ir a la esencia de los fenómenos, las tradiciones teóricas y prácticas que lo influyeron, y por el marco sistémico de coordenadas espacio-temporales donde sitúa los procesos sociales.

Antes de iniciar a hablar de sus genealogías teóricas y prácticas, adelantamos aquí una primera definición de lo que estamos entendiendo por totalidad: un modo de observación que se distingue de otros, por la correspondencia que logra entre la forma unitaria de presentación de la realidad y la forma del pensamiento que la aprehende como la unidad que es, como un todo. La tradición de pensamiento occidental, especialmente durante su época moderna, ha estado dominada por visiones de mundo que no agencian dicha correspondencia por causas relacionadas con la particularidad de su desarrollo histórico, que tratamos en el primer capítulo. No obstante, podemos encontrar entre sus visiones disidentes unas que sí lo hacen y que se suman al conjunto de teorías de enfoque total de otros horizontes civilizatorios. En su fase científica cuya consolidación data del siglo XIX en adelante, podemos enlistar algunas teorías del todo: evolucionismo, marxismo, teoría de la relatividad general, la mecánica cuántica, la general de sistemas complejos, entre otras. Hegel en la filosofía es un parteguas en ese sentido.

La asunción de Payeras como marxista me llevó a pensar durante mis primeros acercamientos a su obra, que su idea de totalidad venía exclusivamente de esta tradición. Pero fue sólo cuando profundice en su estudio y me acerque a la historia de su vida, que pude darme mejor idea de cómo sus principales influencias –que no eran sólo genealogías intelectuales– contribuyeron a armar dicha perspectiva de totalidad. Este acercamiento a su historia de vida fue determinante para mi comprensión de las raíces de su pensamiento, y me fue posible gracias a las charlas informales que sostuve con Yolanda Colom en agosto de 2016 en Antigua Guatemala. Sus narraciones me presentaron con mayor viveza que nunca la imagen de un Payeras cuya vida transcurrió siempre entre el campo de la revolución y el del conocimiento universal. Reproduzco a continuación algunas.

***"El mundo como flor y como invento"*¹⁰²**

Mario Payeras vivió hasta el último de sus días en la clandestinidad y su tumba fue saqueada¹⁰³. Mario Payeras en un día normal de su exilio en Chiapas cargaba siempre

102 Título de su libro de cuentos. M. Payeras, *El mundo como flor y como invento*, Juan Boldó i Climent Editores. México, 1987.

103 "La tumba de Payeras fue violada entre el 15 y 17 de octubre de 1996 en Chiapas y sus cenizas desaparecidas igual que la urna con los restos de Marco Antonio Yon Sosa desaparramados

con cuaderno, brújula, largómetro y binoculares (o largavista en “guatemalteco”), por si acaso se presentaba algún proceso natural que registrar. Fue un perseguido político hasta su sorpresiva muerte causada por las complicaciones de una enfermedad que contrajo en la selva. Para él, el quehacer de sus tareas cotidianas en la guerrilla no entraba en contradicción con su necesidad de comprender los ciclos de floración y el comportamiento de los pájaros, y estudiar a fondo los fenómenos esenciales de su sociedad. Un día, después de días de extenuante caminata, calor y suciedad acumulada, Mario Payeras prefirió conducir a su columna en la selva del Ixcán a un claro en la selva para observar las estrellas fugaces, antes que llegar a un depósito de agua para bañarse y acarrear agua.

No fue un intelectual de academia, fue un pensador sistemático y autodidacta de una formación “heterodoxa”, a decir de Colom, que lo mismo se preocupó por formarse en ciencias y filosofía que en artes y política, y como decíamos, fue marcado profundamente por su experiencia guerrillera¹⁰⁴. Yolanda refiere que una preocupación por el conocimiento universal lo pulsó permanentemente. En ese sentido, los renacentistas eran de sus referentes preferidos: “leía a autores como Da Vinci porque admiraba su capacidad de abarcar el conocimiento total”, dice ella. Y era gran admirador de las expediciones naturalistas de Humboldt. Así que cuando las condiciones guerrilleras le impidieron seguir con su estudio sistemático en libros lo continuó en la naturaleza, prosigue.

Yolanda Colom refiere la situación límite que fue para todos los guerrilleros estar en la intemperie de la selva, a merced de todos los fenómenos de la naturaleza, viviéndolos “ahí” directamente y enseguida agrega “yo creo que él [Payeras] todo el

en el suelo por los violadores” en Alberto Híjar. “Mario Payeras un revolucionario integral”, Disponible en <http://mariopayeras.blogspot.mx/>.

¹⁰⁴ Payeras pertenece a la generación de revolucionarios latinoamericanos que comprende las décadas sesenta, setenta y ochenta, cuyo hito fundador fue la Revolución Cubana, que constituyó un parteaguas para la izquierda en América Latina, por haber planteado la vía armada como cuestión estratégica fundamental. Fue una época de activación de procesos revolucionarios y luchas armadas en todos los países de la región, de enorme optimismo en el quehacer político y de confianza en la organización colectiva para la transformación social. Tomó impulso del ascenso de la lucha a nivel mundial con los procesos de Liberación Nacional en África y Asia a la cabeza, y el XX Congreso del PCUS en 1956 –el de la “desestalinización”– como antecedente.

tiempo estaba leyendo en la naturaleza”. Su hipótesis es que estaba volcando toda su capacidad analítica al medio natural, “no sólo por sobrevivencia, también empujado por su necesidad de aprender y comprender”. E ilustra tal pulsión, contando la extraña situación que vivió la célula guerrillera en la selva cuando llegó el turno de Payeras de enlistar los ejemplares de libros que debían traerse desde la ciudad. El aislamiento propio de las condiciones en que vivían, hacía que esperarán ansiosamente las letras del exterior. Cuando el paquete por fin llegó, todos cayeron de espaldas al descubrir en su interior títulos como “La matemática en el canto de los pájaros” y similares. Por el sentir de la época y el contexto de la guerrilla sus integrantes demandaban textos de análisis y estrategia política, pero en su lugar llegaron escritos sobre lo pitagórico en la música de las aves. Para Yolanda Colom este acto que Payeras vivió con suprema ingenuidad, es un claro ejemplo de la pretensión de conocer mucho y de todo que siempre lo rondó.

Entonces, además de su inquietud innata por el conocimiento universal, la experiencia revolucionaria de Payeras determinó su concepción de naturaleza y lo instaló definitivamente en la idea *revolución*, que a mi parecer es uno de los fundamentos que soporta su idea de totalidad. Lo cual nos pone en la ruta de revisar las otras tradiciones que pudieron haber influido en su enfoque totalizador. En total son tres: 1) Revolución; 2) Totalidad marxista; y 3) Totalidad maya.

1) *Revolución*

Si esta fue una de sus ideas más persistentes, vale preguntarnos por las implicaciones que tuvo en su pensamiento. Según la antropóloga Alicia Barabas, estudiosa de los esquemas de revolución y movilización política de los pueblos amerindios en el marco de la colonización y el neocolonialismo, los sistemas político-ideológicos o doctrinas políticas articulan una visión sistemática del mundo, y por lo mismo, pueden ser considerados sistemas *totalizadores* porque poseen interpretaciones sobre las áreas más estructurantes de la realidad y porque en tanto teorías para la práctica revolucionaria hablan de un trastocamiento *total* del orden social en lo político, económico, simbólico y cultural¹⁰⁵.

105 Cf. Alicia Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Ediciones ABYA-YALA. Quito. p.23.

Es decir, su función como gestores de la acción política sólo puede entenderse porque son sistemas *explicativos* de la realidad y su historicidad, compuestos de cuerpos conceptuales que interpretan el presente, pasado y futuro de una sociedad. Por tal razón, la normatividad revolucionaria impregna muchos espacios de la vida y ejerce una influencia determinante en las relaciones sociales y la identidad de quien las asume. Dichos sistemas teóricos hacen parte de un código cultural específico porque contiene símbolos, imágenes, discursos, mitos y valores, configurados en una sociedad determinada. En este caso, la idea-fuerza *revolución* de Payeras tiene el signo occidental de la tradición socialista.

2) *Totalidad marxista*

Algunos de sus principios epistemológicos son:

1) La totalidad es más que la suma de sus partes. Estas sólo se fragmentan y aíslan entre sí como parte de la abstracción comprensiva. Por lo tanto, "lo transdisciplinario forma parte de su propia construcción"¹⁰⁶.

2) La totalidad es además "una unidad compleja, articulada y jerarquizada en los elementos que la componen"¹⁰⁷ susceptible de ser conocida en su estructuración básica y en los movimientos concretos que la componen.

3) La individuación (parte) sólo ocurre en sociedad (todo). Por lo tanto, cada individuo que es una constelación de relaciones sociales y compromisos históricamente adquiridos, proyecta en sí, la organización del conjunto de la sociedad.

4) Las relaciones sociales no son cosas dadas sino su historia (el devenir integrado de sus partes).

5) La determinación principal de la totalidad de una sociedad es su (re)producción: "individuos que producen en sociedad, o sea la producción de individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida"¹⁰⁸. Perspectiva de análisis materialista que atañe a todo el proceso sociohistórico: una sociedad *produciéndose sí misma*.

106J. Osorio, "Crítica de la ciencia vulgar. Sobre epistemología y método en Marx" Revista Herramienta, núm. 26, Julio, Buenos Aires, 2004.

107 *Ídem*.

108 Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, p.5.

3) *Totalidad maya*

No es propiamente una teoría sino una concepción de mundo de pueblos vivos, aunque ha también ha sido teorizada¹⁰⁹. Como las dos anteriores tradiciones, también agencia un modo unitario de concebir la realidad que es “antimonista” y pluralista a la vez¹¹⁰, más el rasgo que la distingue de éstas es su *cosmocentrismo*, es decir, la totalidad que concibe desborda lo humano y abarca todo lo vivo existente: la naturaleza/cosmos. Tal es precisamente su otro rasgo fundamental, concebir que *todo está vivo* o que tiene *corazón*, por lo tanto todo es equivalente *uno a uno* a la especie humana: piedras, montañas, ríos, plantas, etc. El sujeto social es un *nosotros* que trasciende a los pueblos mayas para abarcar en última instancia a la humanidad entera como comunidad sociopolítica. El segundo nivel del sujeto, el total, corresponde a lo que Lenkersdorf como traductor intercultural de la filosofía tojolabal ha denominado un *nosotros cósmico*. En la tradición de los pueblos mayas el cosmos tiene forma de una *red en espiral* que evoca la existencia de un mundo compartido donde todos los seres están conectados entre sí, y ninguno es superior a otro, tal como lo expresa el filósofo *tsotsil* Miguel Hernández. También representa un tiempo y movimiento cíclico y horizontal, con sus sucesiones de vida y muerte. La espiral también es el origen y lo diverso. Seguiremos profundizando sobre la totalidad maya más adelante.

Contribuciones a una periodización y definición de su obra.

En síntesis, si estudiamos el conjunto de la producción intelectual de Payeras en su dimensión dinámica e inestable de proceso, y atendemos los métodos de aprehender la realidad que él mismo utilizó, no podríamos aplicarle filtros dicotómicos para interpretarla, a riesgo de sacrificar la unidad del proceso, su complejidad y esconder la ruta alternativa al discurso dominante que constituye. Más bien tendríamos que leerla como un devenir creativo construido sobre las bases de un núcleo teórico-político que permanece estable pero abierto a incorporar la emergencia de novedades, así como a cuestionar el contenido de sus bases.

109 Miguel Hernández, *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara* (Tesis de Doctorado en Filosofía), UNAM, México, 2013; Carlos Lenkersdorf, *Filosofía en Clave Tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.

110 Carlos Lenkersdorf, *Filosofía...*, *op.cit.*, p. 87.

La estabilidad teórica se la provee el edificio conceptual del marxismo, aunque desde la veta que privilegia la idea-fuerza revolución que busca desembocar en la *praxis* transformadora. Esto último nos lleva a subrayar cómo en la historia del pensamiento de Payeras sus experiencias políticas son un lugar fundamental de creación y validación de conocimiento, que es constantemente puesto a prueba en la realidad. Lo que hace de su *praxis*, parte del centro de estabilidad que posibilita su síntesis crítica.

Por lo tanto, dividir su pensamiento en dos fases es útil para acentuar los temas que tuvieron más peso en cada una y marcar el cambio de época histórica, pero si a la vez no tomamos en cuenta el elemento cohesionador de su pensamiento y los orígenes de sus genealogías se nos escaparía lo que de específico tiene su obra. En ese sentido, el tema de lo indígena que adquiere más notoriedad y visibilidad en su obra en los ochentas, no es un viraje que rompe con las bases de análisis que presentan obras anteriores como *Los días de la selva*. Es más bien la síntesis de los problemas y análisis que surgieron de la experiencia revolucionaria que no pudo asentar en su momento. Pues como él mismo dice citando a Ricardo Ramírez, "para entonces 'la práctica organizativa de los revolucionarios iba adelante de la teoría'¹¹¹. Influye entonces el cambio que experimentaron sus condiciones de producción en el exilio, que se ven liberadas de los estrepitosos ritmos de la guerra y del exigente trabajo que le demandaba, junto a otros, la elaboración de estrategia político-militar.

Bajo esta óptica, en los ensayos compilados en el libro *Los pueblos indígenas...* llega al importante concepto de lo "étnico-nacional" que visibiliza el entramado de su dominación, y define al estado-nación como su ámbito de lucha. Afirma a sus pueblos como sujetos históricos –pues en la historia política de América Latina en el siglo XX esto no siempre fue así– y habla de su opresión cultural como pueblos colonizados. En *Tz'utz'. Al este de la flora apacible*, profundiza desde una perspectiva filosófica, lingüística y cultural en el horizonte maya y se concentra en resaltar sus marcos de representación sobre la naturaleza, aunque sin romper las bases de su análisis clasista. La cultura aquí es tratada desde su interior, lo que bien puede traducirse en su reafirmación como sujetos epistémicos o una afirmación política de la cultura *en sí*, de cara los propios postulados "étnicos" de la agenda del movimiento indio organizado.

111 M. Payeras y Díaz-Polanco. "Diálogo sobre la cuestión étnico-nacional. *Los pueblos indígenas...*", *op. cit.*, p.145

En el caso de su ecologismo, este va paulatinamente adquiriendo especificidad. En su primer fase de *Los días de la selva*, su perspectiva ecológica está presente en su naturalismo, en su visión sociológica que afirma el condicionamiento del contexto natural en las relaciones sociales, y salpicada en su poética, pero aún no ocupa un lugar independiente. Se presenta bajo la forma de una comprensión más esencial del fenómeno naturaleza-sociedad y en su dimensión política se remite a la propuesta más amplia de transformación socialista. Es decir, no ha adquirido especificidad teórica ni política. En *Latitud de la flor y el granizo* que escribe en su exilio es patente cómo la propuesta y discurso ha logrado mucha mayor concreción siendo ahora el hilo conductor de todo el análisis histórico que hace sobre Guatemala. En esta obra ya forma parte orgánica del núcleo de su propuesta teórico-política como se puede apreciar en la siguiente frase:

Comenzar a reconstruir esta frágil latitud es hoy nuestra tarea. Pero al centro de este empeño sólo podrá colocarse el ser humano pleno, con la compleja trama de sus relaciones sociales [...] Rehacer la naturaleza, por lo tanto, implica transformar en primer término las relaciones sociales que la dañaron.¹¹²

En *Tz'utz'* el ecologismo de Payeras se encamina a la descolonización de las formas occidentales de pensar la naturaleza desde las entrañas de la visión de los pueblos mayas, la cual constituye una fuerte crítica al antropocentrismo occidental. Es precisamente este último punto el que me interesa desarrollar en este capítulo. El camino de descolonización cultural que señala Payeras en esta novela me parece un paso decisivo en su formulación ecológica, e imprescindible para cualquier proyecto que se plantee la transformación de las relaciones naturaleza-sociedad atendiendo el núcleo capitalista de nuestras relaciones sociales.

Entonces el desarrollo de su pensamiento lo constituyen sucesivas reelaboraciones de los mismos temas –sobre todo tres: lo indígena, la naturaleza y la revolución– que se transforman influidas por los desafíos políticos que demandan los cambios históricos, pero que permanecen cohesionados. De ahí que nos sea posible observar cómo las interpretaciones de la realidad indígena de sus dos fases no se

112 M. Payeras, *Latitud de la flor...*, p. 63.

contraponen, sino que se complementan, o mejor, se va haciendo cada vez más concretas.

Internalismo cultural

El narrador de la novela tiene una dimensión humana y una no humana. En la primera “alguien” narra el devenir del pueblo Q'anjob'al, pero no es estrictamente una persona, o no tan sólo “una” persona. La voz mueve constantemente su lugar de enunciación. A veces adopta la palabra de Xhunik y de otros personajes del linaje B'ixum, en cuyo caso termina siendo la voz colectiva del pueblo, pero a veces es una voz ancestral no encarnada que reproduce la memoria histórica del grupo para interpellarlo. Habla desde la selva cuando los mira pasar o desde lo alto del espacio, mientras contempla también el devenir de otras vidas. En su dimensión no humana se descentraliza del pueblo y se pone en el punto de vista de una montaña, la tierra, un coyote, una guacamaya, unos monos, y desde ahí nos narra lo que acontece. Por lo tanto, es una voz cosmocéntrica que posee la visión conjunta del movimiento que emerge de las diferentes vidas, y cuyo origen se ancla a la ancestralidad del pueblo Q'anjob'al.

El tiempo de la novela es cíclico. Comienza con el incesto de los hermanos Xhunik y Matal que al romper con el orden cósmico impulsa al primero a emprender un viaje de expiación que se prolonga durante décadas. Cierra cuando llega al lugar liminal donde contacta con sus padres muertos y frente a ellos asume su responsabilidad. Esto libera a los padres del lugar de oscuridad donde se hallaban atrapados sin poder seguir su camino hacia el inframundo y logra restablecer el orden violentado por el incumplimiento de las leyes del *payxa*. Tal viaje es la acción que mueve la trama hacia adelante, y en ocasión de la cual, se va narrando la historia de al menos cuatro generaciones del linaje B'ixum. Dentro de este ciclo principal se abren y cierran otros más. La rebelión de Jolom Witz en la que participa Sis el padre de Xhunik y la migración que funda el pueblo de Yalan asun le siguen en importancia. Otros ciclos más pequeños abren la ventana a episodios del pasado que condicionaron el devenir del pueblo Q'anjob'al y el rumbo de la vida del protagonista.

La narración intercalada de los principales ciclos se hace en capítulos independientes y en tiempo presente dando la impresión de ser historias autónomas en un tiempo fragmentado porque no se alcanza a descifrar cuándo ocurrió qué. Pero

tal sensación se disipa cuando al avanzar en la obra se van estableciendo y acumulando las conexiones con las que el lector puede descifrar el tiempo al que pertenecen los acontecimientos. Una unidad de sentido emerge al final de la novela cuando los ciclos encajan entre sí y se develan contenidos en el más grande. A pesar de las rupturas en el tiempo narrativo es difícil clasificar esta novela junto con otras contemporáneas, posvanguardias, que también poseen esta característica. *Rayuela* (1963) que es un icono en su tipo, presenta un tiempo roto en pequeñas partes que pueden ser reconstruidas de acuerdo a múltiples secuencias diferentes¹¹³. En su caso, la utilización de tal recurso recrea la sensación de un universo abierto a múltiples posibilidades, donde en palabras de Cortázar, un *lector cómplice* que está en “pie de igualdad con el autor” “desempeña un papel activo y no pasivo” en la construcción de la trama¹¹⁴.

Muchas de las novelas contemporáneas que presentan un tiempo roto persiguen la fragmentariedad como expresión existencial de la esquizofrénica condición moderna: subjetividades fragmentadas, con relaciones sociales fragmentadas en tiempos y espacios fragmentados. Por ejemplo, en *El cuaderno dorado* (1962) de Doris Lessing la protagonista Anna Wulf, una escritora inglesa que pasa por una insondable crisis existencial en medio de la crisis social de posguerra, pretende escribir una sola obra total que condense la valoración de su militancia en el comunismo inglés, su juventud en Rodesia del Sur, su diario personal y la novela que escribe basada en su rompimiento amoroso¹¹⁵. Al momento de la creación no puede evitar separar los temas en cuatro libros: el rojo, el negro, el azul y el amarillo respectivamente, aunque siempre con la premura de llegar al Dorado, el total. El tiempo fragmentado que nos presenta pincelazos desordenados de todos estos ámbitos y espacios, es expresión de la desintegración subjetiva desde la que narra en tiempo presente, pero también puede pensarse producto de la condición moderna y capitalista de la vida que tan aguda e íntimamente ella critica.

Entonces, el recurso de un tiempo desordenado produce la idea de una incertidumbre primaria que puede ser dirigida hacia la angustia o el relativismo.

113 Julio Cortázar, *Rayuela*, Punto de Lectura, México, 2007.

114 Fernando Berti. [Fernando Berti] (2014, febrero 11). *Entrevista completa a Julio Cortázar- Programa “A fondo”*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_FDRIPMKHQg.

115 Doris Lessing, *El cuaderno dorado*, De Bolsillo, México, 2014.

Sobre este último punto, una novela donde múltiples voces o narradores intervienen para exponer sus diferentes versiones de una sola realidad, ocupa la fragmentación en función de la crítica a una sola verdad. No obstante, estas lecturas sobre el tiempo roto en la novela contemporánea no aplican para *Tz'utz'*. *Al este de la flora Apacible*.

Esto se debe a que parte de una concepción de tiempo diferente. No en lo que a la estructura narrativa se refiere, que puede ser: lineal o cronológica, con saltos al pasado o futuro narrativo, o circular. Sino que se basa en la idea de tiempo del horizonte cultural maya, que es en esencia circular. La mayor parte de las novelas contemporáneas que presentan un tiempo roto y desordenado, que incluso nunca llega a unirse porque existen vacíos en la secuencia, poseen intrínsecamente una visión lineal de tiempo. Lo mismo aplica para el espacio, una vasta y prolija descripción geográfica no garantiza que la dominante visión de naturaleza de occidente –objetivizante e instrumental– desaparezca. Entonces, en esta obra de Payeras más que un tiempo fragmentario tenemos varios ciclos narrados no cronológicamente e intercalados entre sí que responden en última instancia a una visión circular de tiempo. Una vez reconstruidos los ciclos aparecen como una concatenación natural de historias. En sus cierres y aperturas, no hay sensación de un fin absoluto sino de una sucesión fluida: algo acaba y enseguida hay un nuevo comienzo sin dramatismo ni causalidad mecánica. Esto resulta en la destrucción de la proyección lineal, ascendente y progresiva hacia el futuro del tiempo occidental, algo en lo que profundizaremos más adelante.

Lo que enseguida interesa hacer notar es que la gama de recursos utilizados por Payeras para la representación o escenificación literaria del tiempo-espacio maya revela un importante ejercicio filosófico de traducción intercultural. Su punto de partida son formas históricas reales que por medio de una transfiguración ficcional y artística plasma en la arquitectónica de la obra. Por lo que las principales coordenadas espacio-temporales del pensamiento maya están contenidas en la estructura y argumento de la novela sin que su forma literaria cuestione su veracidad histórica.

Me importa empezar planteando lo que aquí vamos a nombrar un recurso de *internalismo cultural* en la novela, que además de ser una singularidad destacable de la obra es la característica en razón de la cual hemos propuesto el ejercicio de descolonización. A falta de un concepto, optamos por ese nombre debido a que en aras de presentar una visión "desde dentro" de la realidad maya, el autor no solo intenta adoptar una *visión interna* en la voz narrativa y en la trama, también ensaya una *visión*

interna de su base *cultural*, la que contiene las premisas básicas de su forma de pensar y estar en el mundo. La voz narrativa es interna porque no le concede voz a ningún blanco ni ladino, son sólo personajes mayas quienes hablan, filtran palabras y oraciones completas en Q'anjob'al, Chuj, Lakantun, e Itzaj. Mientras que en la trama, cargada de referencias sociohistóricas de los pueblos mayas reconstruye los relatos desde su punto de vista sociopolítico.

Me interesa problematizar ese *internalismo cultural* como un gesto político, rescatar su contenido y analizar esta realización en relación a la propuesta ecológica-política más amplia de Payeras. La aclaración anterior para señalar que el análisis que continúa no es en sentido estricto un análisis literario, ni usa sus métodos. Tampoco sigue un método sociohistórico aunque busque desatar algunas reflexiones de ese orden.

Desde la segunda mitad del siglo XX las novelas pertenecientes al género indigenista en la literatura latinoamericana fueron transitado en relación con el avance de un indigenismo de izquierda hacia un *locus* interno de enunciación que buscaba presentar una realidad desde abajo de su historia. Esto supuso la creación de personajes indígenas hablando en primera persona y/o con argumentos favorables a su perspectiva de realidad, sobre todo en lo que respecta a su dimensión político-económica. Tal es el caso de *Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil* (1952) del antropólogo mexicano Ricardo Pozas¹¹⁶, *Balun Canan* (1957) de la poeta mexicana Rosario Castellanos y *Los ríos profundos* (1958) del peruano con vocación de etnólogo José María Arguedas¹¹⁷. Hecho que dejaba de lado –o al menos escondía– el foco exterior de épocas anteriores que transparentaba a un narrador externo de mirada colonial.

Décadas después y en relación con el avance del movimiento indianista tenemos *Tz'utz'* donde la mirada interior de la realidad, cultura y subjetividad indígena busca llegar hasta las últimas consecuencias a las que puede llegar un autor no-indígena, a fin que todo el universo literario pase por ser: una ventana de realidad histórica; vista, olida, pensada, sentida, *vivida* por un maya. Un proceder teórico ligado a la propia agenda del movimiento indianista que planteó la centralización de sus propias creaciones artísticas y de conocimiento como parte de la exigencia a occidente

116 Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

117 José Arguedas, *Los ríos profundos*, Ediciones Nuevo Mundo, Lima, 1964.

de su reconocimiento como sujetos culturales y epistémicos. Además, como sabemos, este punto fue el más rechazado por las agendas del movimiento campesino y socialista con los que tejieron importantes alianzas en décadas anteriores. Por ende, la literatura indigenista es un género en extinción. En las últimas tres décadas la escritura de literatura en lenguas indígenas, sobre todo de poesía, se ha incrementado notablemente, lo que paralelamente ha desautorizado las voces mestizas externas.

Para tal fin, Payeras se valió de recursos de orden histórico, lingüístico y filosófico, que despliega a lo largo de la narración. El estudio preparativo de la obra fue intenso. Dice Yolanda en la Presentación del libro que “había trabajado en ella cuatro años, aunque la llevaba en mente desde tiempo atrás”¹¹⁸. Desconocemos qué otras fuentes además de las vivas utilizó para iniciarse en los prolegómenos de la cosmovisión y cosmología maya, pero fue extensa su documentación a juzgar por los numerosos episodios donde se tratan estas cuestiones con profundidad y a detalle. Pensamos que en principio el Popol Vuh. El recurso lingüístico de utilizar una gran cantidad de palabras en distintas lenguas mayas es especialmente significativo y el otro medio que más refleja dicho internalismo cultural. Dado que la lengua estructura la realidad, la filtra y construye, es preciso pensar que sólo palabras en los idiomas originales pudieron expresar conceptos mayas, como perspectivas de mundo condensadas, que el autor buscaba referir.

Tales fuentes documentales y de experiencia que nutren la imaginación literaria de Payeras, hacen de *Tz'utz'* una novela que posee una importante densidad teórica e histórica. No es mi objetivo traer a colación el debate bizantino en torno a la novela histórica que discute el tipo de verdad que contiene. A mi parecer, tal discusión sería relevante si no se hiciera desde el purismo de las respectivas áreas que polemizan –la Historia y la Literatura– que juzgan con los parámetros de su propia disciplina el conocimiento generado en áreas cuyos fines y métodos son distintos. Pero en este caso, me importa señalar el relevante espacio de experimentación, flexibilidad y plasticidad que encontró Payeras al decantar tales reflexiones en un género literario. A mi juicio la naturaleza artística de la novela amplió considerablemente las posibilidades del ejercicio teórico de descolonización. Por lo tanto, tal elemento fue fundamental en el anclaje de su internalismo cultural.

118 Yolanda Colom, “Presentación” en *Tz'utz'...*, *op. cit.*, p.9.

En cuanto al contenido. Como he señalado hasta aquí, si distintos elementos nos llevan a pensar que detrás de la creación de la novela hubo toda una planeación filosófica bien pensada y muy trabajada basada en formas históricas reales, ordenar las claves correctas extendidas por toda la novela nos permitirá hacer aparecer tal sistema de ideas mayas sobre la naturaleza. Por tal razón, expongo a continuación algunas nociones de tiempo, espacio y de lo humano en el cosmos, como coordenadas mínimas para explorar la visión de naturaleza de cualquier cultura. Es indispensable conjuntar esta visión de naturaleza implícita, explícita y dispersa en la obra, antes de poder hablar de ella como un todo, y establecer sus potencialidades teóricas, históricas y políticas dentro de la práctica de descolonización.

A continuación expongo un conjunto de momentos de la novela donde aparecen referencias a la “naturaleza”, ya sea en acciones de los personajes, diálogos o en elementos narrativos que refieren parte de la cosmovisión, cosmología y cosmogonía maya. El objetivo no es hacer una síntesis acabada de la trama sino proponer un orden a estos momentos de nuestro interés. La exposición intercala una colección de citas a fin de hacer notar el “cómo se dice” y las palabras que se utilizan como parte fundamental del internalismo al que aludimos.

Como apéndice incluimos un glosario con el significado de las palabras en Chuj, Q'anjob'al, Chalchiteco, Náwatl, K'ichee', Maya Yucateco, Lacandón, Itzaj, Tzotzil y Tzeltal, que utilizamos en este capítulo. Fue elaborado por Yolanda Colom después del deceso del autor con el propósito de hacer su lectura “más placentera y contribuir al acercamiento hacia esos idiomas de nuestro país”, así como para gestionar su publicación. Aunque no fue idea original del autor que esperaba que “una lectura atenta llevaría a la comprensión de la mayoría de ellos. Y, en caso de no ser así esperaba que el lector indagara por su cuenta para descubrir, como él lo había hecho, el esplendor de estos idiomas”¹¹⁹; contribuye a una lectura más profunda del texto, dado que muchos vocablos refieren a elementos “astronómicos, meteorológicos, agrícolas, a la flora y a la fauna, a nombre de cantones, pequeñas localidades, denominaciones topográficas y accidentes geográficos de la región”¹²⁰. También copio el formato que pone en kursivas y negritas las palabras en estos idiomas y agrego al

119 *Ibid.*, p.9.

120 *Ibid.*, p.10.

final de esta tesis el mapa de Huehuetenango y el cuadro de los Idiomas Mayas, también fruto del trabajo de Yolanda.

2.2 Tiempo-Pájaro¹²¹

Es un tiempo cíclico balizado por ciclos astronómicos, habitado por acontecimientos históricos del pueblo Q'anjob'al y cosmocéntrico porque su narrador extradiegético, favorable a todas las formas de vida, registra el tiempo y perspectiva de realidad de otras especies, aunque no entren en contacto directo con los personajes humanos. Tales características pueden apreciarse en la primer página de la novela, que narra el inicio de la migración de los jóvenes Xumak Yili, Sis B'ixum y el recién nacido Xhunik hacia el pueblo de San Mateo:

Brillaba sempiterna en el norte **Ek' Chuah**, el estrella guía [...] En Jolom witz se habían fortificado entonces los **Ajmob'al**, y en la boca del distante sur a un año de **Tz'uk b'amek'**, las osamentas de la muchedumbre descabezada comenzaban a florecer y a cundirse de lumbre. Bajo el firmamento estaba aconteciendo una migración de pájaros [...] Al amparo del fragor animal, los recién casados dejaron el baluarte de orquídeas y musgo y caminaron hacia el pueblo de los mateanos [...] Después de la degollación, los **cham b'eyom** habían sembrado de resguardos los caminos, quienes medrosos disparaban a las sombras con sus **alkapus**. Lloraba en la oscuridad **yalixh**, por estar creciendo, pero Xumak Yili le cegaba la boquita con chiche para que su grito no los delatara. La doceava noche de **Saqmay** entraron recelando al poblado lunar, y en la vereda espantaron a un venado que rumiaba dormido¹²².

Estas propiedades nos remiten a la *ancestralidad* como una forma de vivir el tiempo de los pueblos de la tradición mesoamericana. Los dos puntos que la caracterizan son: 1) la condensación del presente y pasado en la dimensión temporal en que se vive y; 2) la espacialización del tiempo pasado en la naturaleza. A partir de tal concepto agrupamos el argumento sobre el tiempo. La ancestralidad no se limita a

121 Nombre que retomamos del primer capítulo de la novela titulado "Tiempo-pájaro. Kuchsal".

122 *Ibid.*, p.23.

ser un proceder de la memoria que recuerda en un tiempo sagrado, los hitos, héroes culturales y demás piedras angulares de la cultura y el pueblo propio. Es una dinámica cultural más amplia que bien puede sintetizar la interacción naturaleza-sociedad de pueblos no sólo mesoamericanos o de Abya Yala sino de todos aquellos cuya lógica (re)productiva no esté totalmente subsumida por el capital, y por ende, conserven procesos de autodeterminación productiva, social y cultural centrados en la naturaleza. Pero en vez de plantear una definición antropológica de entrada que forzaría la identificación de los elementos planteados en la novela, partiremos de estos para ir redondeando el concepto. Ocasionalmente haremos un espejeo extratextual con la antropología, con el único objetivo de retomar ciertos conceptos o formulaciones que permitan nombrar de manera más exacta los fenómenos aquí tratados.

Retomando la novela, todo el linaje de los B'ixum tiene una especial conexión con el mundo natural. Desde Diego, el más pequeño, hasta su tatarabuelo de segunda generación Ajb'ixum. Una de sus expresiones es el constante regocijo que hallan en los fenómenos de la naturaleza. Para Xumak Yili "las hortensias de la amanecida curan todo pesar"¹²³; "de vuelta al **chonhab'**, hay un pájaro **tzun** que canta con tres gargantas en la claridad y, por atenderlo, el **ach'ej** cayó en un foso para coyotes"¹²⁴; Xhunik y Diego "observaban con gratitud la fiesta de lo existente; hablaba poco él y con parsimonia, seguro de que el tiempo manso no habría de escurrirse antes de la hora debida"¹²⁵. Sobre Xhunik: "era la flor más hermosa que había encontrado y ahora, veintidós años después, el hombre festejó que su memoria conservara aquel recuerdo"¹²⁶ y finalmente; Sis víctima de la epidemia de tifus murió alucinando una "ceiba aturdida de pájaros"¹²⁷.

La conexión también se manifiesta en la mirada piadosa y de indignación con la que presencian la destrucción humana de las distintas formas de vida. Diego: "¡Pobre, **saqchej!**", dijo al oído de la bestia moribunda, "dime, pues, cómo se llaman tus padres o tus descendientes, de manera que yo les cuente que moriste, que ya no alientas bajo la

123 *Ibid.*, p.28.

124 *Ibid.*, p.23.

125 *Ibid.*, p.146.

126 *Ibid.*, p.143.

127 *Ibid.*, p.31.

luz”¹²⁸. Así también se expresó cuando vio un quetzal enjaulado que unos jóvenes cazadores venderían en el mercado local: “Allá tienen al Maestro-Niebla’, pensó con tristeza y el dolor por el ave-mariposa hizo que por un momento olvidara su pena”¹²⁹.

Tal espontáneo pero también heredado sentido de vida, los hace comprometidos observadores del cumplimiento de las leyes del *payxa*, pues a diferencia de ellos, hay personajes indígenas que las cuestionan e incumplen. En la temporada de desovamiento de las tortugas en la costa, Diego le advierte a su primo Kaxhin, el pescador: “-No saques la nidada [...] va contra las leyes de *payxa*. Kaxhin detuvo su obra y encaró al muchacho. Sobrepasaba a su primo en edad y poder, y había crecido en los ríos pescando con sus con sus padres. – ¿Qué sabes del *payxa*? – dijo con enojo-. Deja de hablar y entra al monte a traer hojas de *moxon*”¹³⁰.

¿Pero qué es “el orden y tiempo de las leyes del *payxa*”? En el glosario se escribe: “pasado; tiempo antiguo; antes. Forma de vida antigua (costumbres, valores, prácticas para construir casas, sembrar, curar, educar, enterrar, etc.) (Q’anjob’al)”¹³¹. El sentido filosófico que se le imprime en la novela plantea que el *orden* que disponen las cosas en el presente ha sido obra de vidas precedentes (humanas pero sobre todo no humanas) cuya capacidad de acción no fue agotada con su muerte física, pues esas vidas ancestrales viven como “poderosas entidades” en la naturaleza. Así las llama Alicia Barabas que basada en la etnografía de múltiples pueblos en Oaxaca, agrega que rigen los ciclos de escasez y abundancia de los humanos es decir, rigen el *tiempo* de la naturaleza. Por lo que ante estas entidades plenamente territorializadas “las personas deben realizar cuidadosos rituales y ofrendas para aplacar enojos y propiciar permisos y ayudas sobrenaturales que redundarán en abundancia y salud”¹³², lo cual “resulta central en las relaciones humano-sagrado [...] que hacen posible simbólica y emocionalmente el acceso humano a la tierra y sus recursos”¹³³.

De no cumplir cabalmente estas leyes que tienen por objeto guardar y perpetuar tal orden, no sólo no se podrá concretar este acceso deseado, lo cual implicaría tiempos de carestía que traerán enfermedad, escasez, sequía, hambre y muerte,

128 *Ibid.*, p.99.

129 *Ibid.*, p.162.

130 *Ibid.*, p.98.

131 *Ibid.*, p.212.

132 A. Barabas, “Introducción”, en *Diálogos con el territorio...*, loc. cit., p.24.

133 A. Barabas, “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en *ibid.*, p.117.

también sobrevendrán castigos cuyo efecto punitivo busca corregir aquellas prácticas de los humanos como individuos o como pueblo que transgredan los tiempos de la naturaleza con fines ajenos a su movimiento unificado de vida y muerte. De lo hasta aquí planteado podemos hacer un nuevo corte de lo que es ancestralidad: 1) el presente y el pasado se unen de manera indisoluble; 2) el pasado se espacializa en la naturaleza y; 3) existe una normatividad social que promueve un “intercambio recíproco” con una naturaleza que regula los ciclos humanos y que cuenta con capacidad punitiva.

Presente y pasado: una misma dimensión

La visión moderna de tiempo ligada a la concepción de libertad capitalista plantea el espacio de la acción como una *tabula rasa* donde el individuo *ex-nihilo* se crea todo, sin sujeciones ni condicionamientos pasados, que abre su campo de posibilidades al infinito y proyecta su acción hacia un futuro de mejoramiento ascendente (progreso). Tales parámetros que en realidad expresan el tiempo del capital y ponen de manifiesto el desamparo del individuo ante comunidades reales como proyectos históricos, han prejuiciado y caricaturizado la visión de pasado de los pueblos originarios como una carga de fatal determinismo y una moral naturalista vivida como enajenación. De hecho, un lugar común de los sesentas y setentas en la teoría y práctica revolucionaria de la región fue pensar que la lucha de transformación de los pueblos indios no era “propriadamente” revolucionaria pues propugnaba por el regreso a un orden de cosas pasado. Bajo ese esquema moderno, donde todo cambio positivo tiene que ver con la novedad, la reafirmación del pasado como reconstitución de la etnia, era conservadurismo.

El estar integrados al modo de vida moderno donde el tiempo del capital lo domina todo, vuelve difícil la comprensión de un tiempo como el maya: multidimensional y descentralizado de lo humano. Dos características que he extraído de la novela, pero que la etnografía comprueba con distintas fuentes. Es multidimensional porque conviven dos tiempos históricos, presente y pasado, en un mismo espacio y en medio de la heterogeneidad de tiempos de las distintas especies. El tiempo humano no tiene la hegemonía, es más, todo parece indicar que existe una relación jerárquica entre sociedad y naturaleza con preeminencia de esta última, por tener el poder sobre lo humano de castigar, dar y quitar. Lo que indica que las relaciones sociales con la naturaleza, siempre se realizan en medio de una serie de

tirantes, contradicciones y conflictos, aun cuando no exista como mediador el dispositivo capital.

Luego, la convivencia de pasado y presente no es una metáfora de la memoria histórica, es una realidad material que se expresa condensada en la *acción* de los personajes B'ixum, como observadores del *payxa* y espacialmente en la inexistencia de fronteras entre la dimensión de vivos y muertos, por ejemplo. En cuanto a la acción, el individuo Q'anjob'al que reconoce que el orden del mundo posee una vida que es regenerada constantemente por fuerzas ancestrales, no puede asumir su propiedad ni mucho menos arrogarse su conquista, pues acepta estar desarmado ante fuerzas cuyo poder no pertenece al orden instrumental. Así se explica que los B'ixum como observadores de las leyes del *payxa* tengan que proceder con extrema cautela y deferencia cuando entran en contacto con tipo de fuerzas poderosas, dueñas de la selva, los ríos, las montañas:

- I. "Rezando al abuelo Yaluk'el se internó en el ámbito de helechos"¹³⁴
- II. "Se hincaron a rezar para que los señores no los detuvieran ni engendraran el mal en su camino"¹³⁵
- III. "Señor Nima' witz, oró mientras caminaba: "voy a apartar tus plantas pero no por capricho sino por necesidad. Perdona pues, Señor si voy a hollar tu cara"¹³⁶
- IV. "Las incineraciones de los muertos se consumaban de noche, de manera que los Santos Cerros no presenciaran la iniquidad, el socavamiento de las caras"¹³⁷
- V. "Si abatían con la pica algún mamífero corpulento, cantaban ante la bestia muriente para agradecerla en la agonía"¹³⁸
- VI. "Y antes de entrar en el monte vamos a suplicar su permiso al Santo Cerro; *pom* vamos a quemar en su cara antes de seguir nuestro camino. Si no hacemos así, daremos vueltas nos extraviaremos"¹³⁹

134 *Ibid.*, p.26.

135 *Ibid.*, p.144.

136 *Ibid.*, p.149.

137 *Ibid.*, p.30.

138 *Ibid.*, p.31.

139 *Ibid.*, p.44.

Además de constantemente pedir permiso a las fuerzas que regulan el espacio natural también solicitan el consejo de aquellos hombres y mujeres considerados depositarios de la memoria histórica del pueblo. Como el llamado Señor Venado, que instruye a Xhunik del camino que debe emprender para resarcir los daños causados por su desobediencia: “nosotros no somos adivinos; nos dicen así porque valiéndonos del saber de nuestros antepasados, hallamos en el pensamiento la causa del dolor, la causa del extravío [...] En el camino, el Señor Venado habló de la memoria poblada por los muertos que sobrellevan los ancianos”¹⁴⁰.

Es decir, el pasado como vida ancestral está contenido en el momento de la acción del individuo que asume las leyes del *payxa*, las cuales condicionan su libertad individual y plantean un tiempo presente colectivo que se apropia el pasado y lo reactualiza en la acción. A la manera de la *praxis* como unión dialéctica entre teoría y práctica, sólo que aquí, la síntesis entre pasado y presente en la acción es la ancestralidad: el individuo observador de las leyes del *payxa*. Más que la cárcel de lo antiguo que ve aquí occidente, este condicionamiento ancestral revela la participación de estos individuos en un proyecto histórico alterno a la modernidad, el del pueblo maya Q'anjob'al, que aunque erosionado por la conquista lucha por co-existir con el tiempo hegemónico y prolongar su unidad cultural. También nos revela una idea esencialmente colectiva de libertad y que trasciende lo humano, pues integra el desarrollo de la vida de otras especies.

Este último punto se liga con la descentralización del tiempo humano que convive con la heterogeneidad de tiempos de las distintas especies, el otro aspecto del tiempo multidimensional. Tal coexistencia hace que los personajes mayas de la novela nunca estén solos porque reconocen que el espacio está cargado de múltiples subjetividades no humanas y de tiempos ancestrales que los observan y ello/as a ello/as. El cosmos es testigo activo de cada existencia y el individuo humano no ensimismado por procesos de poder, reconoce en la realidad exterior su propia existencia, es testigo activo del cosmos. Cuando una criatura observa lo que ocurre en la selva, todo el cosmos observa. “Somos dichosos”, celebró el joven; “nos sigue nuestro animal”. Así será, y ambos se sintieron seguros, vigilados de cerca por el cosmos magnánimo¹⁴¹.

140 *Ibid.*, p.37.

141 *Ibid.*, p.114.

En términos de la realidad material la ancestralidad como síntesis presente-pasado, se vuelve un espacio de confluencia entre los muertos (no sólo humanos) y los vivos (no sólo humanos): "-¿Están vivos tú y los demás? ¿O son muertos?"¹⁴²; "Entonces son las voces del tiempo anterior – dijo Diego, recomenzando el camino"¹⁴³. En un lugar de la selvas bajas llegó a la casa "del infortunio y la aflicción" donde arriba del tapanco encontró a muertos que esperaban. Luego, todo el peregrinaje de Xhunik persigue un sólo fin: arribar a los dos espacios liminales donde puede encontrarse cara a cara con sus padres muertos.

La consecuencia de este traslapamiento temporal es que hay una dimensión mítica operando en el espacio-tiempo de la novela. Dado que el significado de *mito* es ampliamente debatido, prejuiciado y según la disciplina que lo estudie son las características que se resaltan, para los fines de este apartado nos remitimos a lo que el antropólogo Johannes Neurath concluye desde el trabajo etnográfico en comunidades mesoamericanas. Empezamos con una constatación sobre la cosmovisión indígena en esta idea cultural:

Las cosmovisiones indígenas no suelen conocer una separación tajante entre los ámbitos de la naturaleza, la sociedad y lo sobrenatural sagrado. Entre los huicholes y coras, ambos grupos uto-nahuas de la Sierra del Nayar en el Occidente de México, las fuerzas o elementos de la naturaleza son considerados deidades, al tiempo que antepasados y parientes de los seres humanos. En esta concepción todo el mundo es una "gran casa", una comunidad. [...] Tal vez lo más característico del cosmos indígena es que [...] desde las piedras hasta los astros, todo forma parte del propio sistema de parentesco. [...] La cosmovisión se entiende al analizar cómo el mito, ritualmente escenificado, se sobrepone a la cotidianidad. Aunque se vive en una época posterior al caos original, el tiempo del mito no es una cosa del pasado. Sobre todo durante los procesos rituales existe una extraña *sincronía entre una temporalidad mítica no diferenciada y el presente diferenciado* (que es el resultado del acontecimiento mítico). En este contexto la comunidad regresa a sus orígenes, lo que significa que los eventos narrados y los mitos de creación vuelven a suceder. Es así como durante ciertas fases del ritual los

142 *Ibid.*, p.61.

143 *Ibid.*, p.144.

*límites categóricos vuelven a hacerse franqueables [...] la noción de tiempo se pierde.*¹⁴⁴

En la novela el tiempo multidimensional genera la percepción de un tiempo difuminado que lleva a los humanos a cuestionarse los parámetros con los que miden la “realidad”: “Los sueños y la vida se parecen”¹⁴⁵; “Que todo era mentira y que lo único duradero era la opacidad y la llovizna de San Mateo”¹⁴⁶; “En el mundo despuntaba entonces un amanecer que por sus esplendores parecía el primero de la vida”¹⁴⁷; “Las huellas que dejaba el hombre en la greda no eran humanas sino de jaguar”¹⁴⁸. En la medida que el mito no es un asunto del pasado, en la memoria histórica y mítica de los pueblos indígenas es actualizado de ordinario. Las genealogías de sus linajes, su cosmología y cosmogonía son transmitidas cotidianamente a través de la tradición oral:

I. “Copiamos nuestro lenguaje de **woj b'atz** el saraguat, de **tzu'unun**, el colibrí y de la quietud de nuestra anima, solía decirle el padre, iniciándolo en las cosas del pasado. Así habían hablado los antepasados, aquellos que eran entonces menos que ceniza bajo los cimientos del Pay jel nha', el poblado de las cumbres a donde se dirigían”¹⁴⁹

II. “Al oído contó la joven a su marido la historia de su linaje, las penalidades que pasaron desde Ak'al-poxlaq, la guerra entre las parcialidades por la posesión de un venado que llamaban **Kaq'e**”¹⁵⁰

III. “Matin le mostraba a Sis las constelaciones, indicándole en la bóveda las antiguas figuras”¹⁵¹

144 Johannes Neurath, “El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola”, Revista Descatos. Saberes y Razones. Invierno 2000, pp.57-58.

145 M. Payeras, *Tz'utz'... loc. cit.*, p.150.

146 *Ibid.*, p.152.

147 *Ibid.*, p.111.

148 *Ibid.*, p.109.

149 *Ibid.*, p.146.

150 *Ibid.*, p.66.

151 *Ibid.*, p.77.

IV. “Lucía un huipil tallado que contaba los hechos posteriores al diluvio de brea ardiente, cuando las primeras criaturas fueron convertidas en monos”¹⁵²

Dentro de la novela el relato mítico central del pueblo Q'anjob'al es el que explica el orden y movimiento implicado en el cosmos como una sucesión de ciclos vida-muerte-vida, y que por inclusión también explica lo acaecido en la Tierra y en su dimensión humana. Su representación en la tradición Q'anjob'al es *koj* (puma-muerte-noche) o *b'alam* (jaguar), persiguiendo en la eternidad a *saqchej* (el venado cola blanca). Este acto que se consuma con la muerte de *saqchej* propicia la salida del sol y la regeneración de la vida. Los Q'anjob'al se declaran descendientes del pueblo de *saqchej*: “*B'alam*, cazador nocturno, perseguía al venado-sol por el infinito, y el combate de las bestias celestes originaba la sucesión de oscuridad y luz, de muerte y vida, de tierra y cultura”¹⁵³. A esta narración mítica se alude directa o indirectamente en muchas situaciones que plantea la trama. El ciclo principal del incesto que rompe-reconstruye el orden del universo es su alegoría. Por lo que la estructura de tiempo cíclica de la novela proviene de ahí. Una vez consumado el encuentro de Xhunik con sus padres, la narración detallada de la caza del venado por el puma, remata el final del libro:

No muy lejos de ahí, un joven puma aguardaba el amanecer, todo él agazapado sobre un tronco caído de *parchak*. [...] Era un hermoso ejemplar de cuatro años de edad, de mirada honda e impenetrable y sensibles bigotes blancos. El negro labio de su boca rebalsaba saliva porque *koj* sentía hambre. El hervor de la necesidad le desgarraba las entrañas y un ronquido profundo retumbaba en su interior. El animal sabía que cierto venado rojizo pasaría pronto por ahí en dirección al agua, cuyo murmullo fresco se adivinaba abajo. [...] Un estruendo pesado que hizo retemblar el suelo determinó al venado a salir en estampida. Por el ruido peculiar y el ominoso silencio, *tx'ukchej* supo que la muerte había dado un salto a sus espaldas, y que en cualquier momento aquella sombra tras él le vendría a quebrar el espinazo. De manera que el venado dio un salto velocísimo y se alejó al lugar a grandes trancos, esquivando los árboles y saltando por encima de las matas de pajón. El puma

152 *Ibid.*, p.64.

153 *Ibid.*, p.156.

lo persiguió con similar violencia [...] Así llegó la hora en que el perseguidor se apareó con el venado y le mostró la horrenda faz. **Koj** podía escuchar entonces los violentos latidos del corazón de su víctima, tan próximo a ella corría y tan pavorida iba ésta. A la vista de la muerte el venado desfalleció, y de un prodigioso salto su enemigo lo montó por el costado y le mordió el espinazo en el cuello. [...] Seguidamente, el victorioso puma cogió a su presa por el cuello y llevando la cabeza erguida lo arrastró monte adentro. Cuando Xhunik y Diego pasaron por el lugar, el joven reparó en la sangre derramada y en las señales de lucha y preguntó qué sería. -Es tal vez el joven sol que ha regresado otra vez del frío a reinar sobre nosotros- explicó Xhunik.¹⁵⁴

Normatividad del intercambio recíproco

Entonces, el reconocimiento primario Q'anjob'al de que el presente está fundado por el pasado cristaliza en las leyes y orden del tiempo del **payxa**, que entre otras cosas prohíben yacer con la misma carne y mandan venerar “el cambio anual que embellece los meses, la sucesión de heladas y floraciones”¹⁵⁵. El acto sexual de los hermanos Xhunik y Matal rompió el orden que procuran las leyes del **payxa**, introduciendo con ello una perturbación en el cosmos que retornará en infortunio para los responsables y su linaje. Pero no sólo, como del cumplimiento de estas ordenanzas depende la fuerza del devenir del firmamento Xhunik inquiera: “Debo expiar una culpa grave para que el firmamento renueve su vigor, su fuerza”¹⁵⁶. El acto cambió la forma como el cosmos miraba y trataba a los aludidos y a quienes comparten su sangre, como si éste le diera la espalda a ese linaje Q'anjob'al, terminando a consciencia una relación con aquellas criaturas que no fueron capaces de sostener en el tiempo acciones de reconocimiento, ofrenda y agradecimiento con todas las manifestaciones vivientes de su faz terrestre.

Aunque aquí resalta un miedo fundamental a la desobediencia, que para el momento histórico de los personajes posee también una raíz cristiana, las ideas de arrepentimiento, expiación y justicia contenidas en la novela, difieren de dicha tradición en varios puntos. Para resanar los daños propone soluciones prácticas que deben realizarse en la tierra, para lo cual, alienta y permite que los mundos de

154 *Ibid.*, pp.189-190.

155 *Ibid.*, p.32.

156 *Ibid.*, p.69.

muertos y vivos se encuentren. Es decir, el castigo que sigue del incumplimiento de las normas es experimentado por sus faltantes inmediatamente y transita hacia vías de justicia terrenal. Generalmente, el acto punitivo sobreviene por desobediencias relacionadas a actos de destrucción ambiental cometidos por los humanos. Dijo Tumaxh Matin, el aconsejador de los Q'anjob'al de Zapotitlán, “aclarando las normas de convivencia y los respetos al monte”:

Antiguamente [...] nuestros antepasados enseñaron los comportamientos. No vamos a cortar los árboles ni los bejucos, pues la montaña no es nuestra; sólo somos huéspedes en su casa. Tampoco vamos a hablar recio entre nosotros ni vamos a gritar [...] Podemos matar al que llamamos **alaw**, porque su carne nos fue asignada y sus ojos alumbran a nosotros en la oscuridad. También es lícito darle muerte a **saqchej** y a **tx'ukchej**, los santos venados; pero no levantaremos nuestra mano contra las hembras y menos contra sus crías¹⁵⁷

Sin embargo, tal orden no se expresa en leyes definitivas, pues mismas acciones humanas en diferentes contextos no son juzgadas de igual forma. Todo depende de la interpretación situada que las entidades mediadoras hagan de ellas. A pesar que las ordenanzas ancestrales expresadas en voz de Tumaxh Matin permitían al pueblo Q'anjob'al dar muerte a venados machos para ser consumidos como alimento, el pueblo de cualquier forma fue terriblemente castigado apenas instalado en Yalanasun¹⁵⁸. En medio del destazamiento de dos venados machos, uno de ellos despertó y pronunció estas palabras:

157 *Ibid.*, p.43.

158 La migración Q'anjob'al, buscando el norte y el oriente en la selva extravía su camino en el bosque de Yulb'atlaq un lugar primigenio de la selva, oscuro y salvaje. Presencian una estampida del pueblo del venado, corrían despavoridos en tropel ante la proximidad de lo que parecía ser un huracán. Además de alertarlos sobre un posible desastre natural, los Q'anjob'al al ver a los venados vislumbraron dos posibilidades que externaron en voz de dos de sus representantes. Uno propuso seguir el rastro de la manada que podría llevarlos de nuevo a la luz del amanecer, que hacía días no veían. El otro propuso cazarlos atendiendo las necesidades del hambre y desgaste físico del pueblo. Este último era Tumaxh Matin el aconsejador, por lo que su opinión autorizada fue la que finalmente se hizo valer.

¡Ay, Tumaxh Matin, conductor de tu pueblo!- le dijo reprovivo el animal resurrecto-; **hoquin karnoq** (voy a morir). [...] En vano durante las fiestas me recuerda tu pueblo en bailes con mi figura, si en el monte levanta la guerra contra mi linaje y lo persigue con perros. [...] ¿Cuándo va a cesar la matanza? *No estamos solos en el mundo:* [...] y sin nosotros lo que existe estaría incompleto. ¿Por qué invades mis montes tú, **niman winaq**? [...] Ahora has ofendido a la madre tierra dándonos muerte, y por eso será castigado tu pueblo. Sabe de hoy en adelante, **winaq**, que el pródigo bosque de Yulb'atlaq está consagrado a la tierra y es intocable para los humanos.¹⁵⁹

Además de ser una normatividad que privilegia la acción en el presente, expresa el proyecto histórico y cultural del pueblo Q'anjob'al. El cual, al no responder a la reproducción de clases dominantes internas, censura aquellos actos individuales o colectivos que son considerados como innecesarios para la (re)producción social del pueblo. O sea, no todos los procesos de producción que impliquen la apropiación de la vida de otros seres son considerados destrucción, sólo aquellos cuya motivación básica no sea el estricto cumplimiento de las necesidades culturalmente determinadas.

El pasado se espacializa, territorializa.

Aunque un movimiento en el tiempo siempre sea un movimiento en el espacio, y viceversa, la autonomización del tiempo en la cultura capitalista que implica su abstracción del espacio, vuelve a dificultar la comprensión de uno de los rasgos centrales de la ancestralidad, la espacialización del tiempo de los antepasados en la naturaleza. Como hemos insistido, la evocación de los orígenes no es un proceso racional vivido a nivel subjetivo e individual, sino un proceso social complejo que se detona en medio de la “interrelación permanente tanto familiar, social, religiosa, política y cultural con nuestros lugares geográficos”, explica Jorge Calfuqueo de la nación-mapuche. De ahí que los ancestros no se veneren en la memoria como recuerdo sino en la relación con la montaña y demás lugares naturales considerados emblemáticos en la territorialidad de un pueblo. Dice Barabas al respecto:

Un primer aspecto a señalar es que las religiones de los grupos indígenas de Mesoamérica son territoriales, ya que sus conceptos y prácticas están

159 *Ibid.*, p.50. (Subrayado mío).

estrechamente entretnejidos con el medio ambiente natural-cultural [...] Se ha llamado a veces esencialista a la posición que enfatiza el *fuerte peso de la profundidad histórica en el hábitat* y de las nociones de territorio originario y *herencia de los ancestros* para la construcción de las identidades en los pueblos originarios. Sin embargo, estos son los elementos que priman en la percepción que los propios indígenas que viven en las comunidades tienen de sus territorios¹⁶⁰.

En la novela,

¿Es verdadero que en esta montaña habitan las ánimas de los animales del mundo? Así es, dijo Kwin Santo; a este lugar vienen después de morir [...] Es extraña la vida porque no tiene fin; se repite eternamente y no se cansa de palpar, de comer y defecar. [...] Gritan o gimen no porque sienten hambre, más porque no termina de pasar el tiempo de la vida, que es también el de la muerte¹⁶¹.

La espacialización del tiempo en la naturaleza apropiado como origen, corresponde a procesos de representación y experiencia de sociedades como las originarias, que aún viviendo en un orden colonial, conservan lógicas de reproducción social no capitalista que cristalizan, por ejemplo, en sistemas comunales de producción campesina. Tal condición reproductiva les permite fugarse de la absolutización del tiempo humano que resulta del tiempo-valor, y les posibilita registrar el transcurso de la historia no cómo un mero acontecimiento humano sino como un decurso ecosistémico y en última instancia cósmico. De hecho la propia reconstrucción que un pueblo o comunidad hace de su historia la hace mediada por el espacio habitado, y funciona como una triangulación *sociedad < naturaleza habitada > sociedad* que otorga reconocimiento al devenir humano sólo en la medida en que se relacione con su entorno natural.

160 A. Barabas, "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México". Avá. Revista de Antropología, Núm 17, julio-diciembre, Universidad Nacional de Misiones, Misiones, Argentina, 2010, pp 2-3. (Subrayado mío).

161 M. Payeras, *Tz'utz'...*, loc. cit., p.77.

Tiempo cíclico en la historia

Antes de avanzar hacia la concepción maya de espacio que se plantea en la novela, terminaremos de explorar la forma de tiempo cíclico que domina en la novela, pero ahora bajo su manifestación en la historia política. Como mencionamos antes, los dos ciclos de la trama que le siguen en importancia al viaje de Xhunik, es la rebelión del pueblo Jolom Witz de los Cuchumatanes, y la migración de Zapotitlán para la fundación en las montañas de Yalan Asun. La narración de la rebelión puede leerse como *ciclo* debido a que el autor le imprime una interpretación acorde con la particular lógica revolucionaria de los pueblos indígenas en el continente que también es cíclica. Los estudios del utopismo indígena nos revelan que creadas las condiciones para una rebelión, las insurrecciones y su intrínseca violencia son vistas por las rebeldes indígenas como “otro” ciclo “inevitable” destinado a suceder, mientras los colonizadores sigan gobernando en tierra ancestral.

Alicia Barabas y Silvia Cusicanqui, estudiosas de estos procesos revolucionarios en la colonia y neocolonia, constatan que la acción política de los pueblos indígenas posee lenguajes propios y coherentes que no obedecen al *logos* occidental. Por ejemplo, un elemento distintivo de la praxis indígena en espacios donde la política occidental no ha colonizado todas sus formas, es el ejercicio no secularizado de la política, pues esta no está construida como una fuerza con autonomía relativa. No encuentra fronteras con la religión, la cual a su vez se ancla a una forma integrada de concebir el universo que varía según cada grupo etno-lingüístico¹⁶².

Barabas explica que en la literatura sociológica se les agrupa en la categoría de milenarismo, providencialismo, mesianismo y utopías indias, conceptos que tienden a disimular lo que en realidad son: movimientos revolucionarios o procesos políticos que buscan transformar radicalmente el estado general de cosas. Su profundo conocimiento del tema le ha permitido abstraer lo que podría ser una morfología de los procesos de rebelión indígena, equiparable a los modelos de revolución europeos de la época contemporánea, pero basado éste en la casuística indígena. Algunos elementos singulares que destaca son:

162 A. Barabas, “El pensamiento...” *loc. cit.*, p.8.

- I. La estrategia del levantamiento armado es la más usual aunque también incluyen trayectorias de resistencia con "fases de latencia y momentos de eclosión pacífica".
- II. Sus tradiciones revolucionarias como conocimiento político acumulado se componen de estructuras profundas y de larga duración que remiten a un tiempo mítico, el cual es traído al presente con la narración de historias de héroes culturales, de los ciclos de rebelión pasados, relacionándolos con centros sagrados.
- III. Aspiración a la expulsión o desaparición de los agentes del colonialismo.¹⁶³

El componente *cíclico* de los procesos revolucionarios indígenas también es acentuado por Cusicanqui que lo vincula con la existencia de dicha "memoria larga" de lucha, asentada sobre las estructuras de larga duración del colonialismo interno (e internalizado)¹⁶⁴. La *memoria corta*, que acumula los aprendizajes producidos en relaciones de fuerza coyunturales, reactualiza a su vez la *larga* que responde en última instancia a la concepción cíclica de base agrícola de los pueblos indígenas. Mientras en la novela se narra el desarrollo de la rebelión se introducen *flashbacks* que remontan a momentos de confrontación con autoridades coloniales y hacendados ocurridos en el pasado inmediato y que no lograron extenderse como rebeliones de todo un pueblo. Sin embargo, se nombran y recuerdan como precedentes para extraer enseñanzas y se vindican convirtiéndolos en símbolos de lucha.

Antes que la rebelión prendiera bajo el liderazgo de Olegario Pajarito, se refiere la resistencia de Petul Ordóñez, alcalde del antiguo pueblo de San Juan Ixcoy. Hombre que además de contribuir a extender una interpretación política de su opresión como indios, en su búsqueda de justicia vía el obispo y el prelado, concretó la fase de lucha institucional que precedió a la rebelión armada. Su fracaso propició la radicalización del pueblo que tras deslegitimar la posibilidad de obtener cambios dentro del sistema instituido, transitaron a la lucha armada. Petul, que se refugió en la selva luego de haber sido acusado de brujería por Evaristo Malla con el fin de darle muerte, aduce: "Me voy a volver hombre sabio aquí [...] y seguía paso a paso la vida de Maltixh Yekal, su antecesor en desafiar a los *chamb'eyom*, buscando con parsimonia dónde se había

163 A. Barabas, "Utopías indias..." *loc. cit.*, p.13. (Subrayado mío).

164 Cf. Silvia Cusicanqui, "Oprimidos pero no vencidos..." *op.cit.*, p.23.

equivocado aquel”¹⁶⁵. Antes de tales sucesos, se hace mención de la rebelión de San Juan que reprimió Mariano Malla, el abuelo de Tadeo. A este último le da muerte la rebelión exitosa de Olegario.

El otro elemento de la novela que refuerza esta idea de los movimientos revolucionarios como sucesión continua de ciclos de lucha y represión es el hecho que la narración de la rebelión no culmina con la masacre que extermina a sus participantes, como normalmente sucede en los análisis sociológicos o históricos clásicos, por ejemplo. Luego de una lectura completa de la novela, donde los inicios y cierres de los ciclos se aclaran, el lector puede constatar cómo la migración de Sis B'ixum y Xumak Yili, primer acto de la obra, es en realidad el acto siguiente a la represión de la rebelión. En la cual Sis B'ixum tuvo una participación clave como parte del grupo de trabajadores de Tadeo Malla que asaltó y quemó el casco principal de la hacienda ganadera para conseguir armas y pólvora. De ahí que en el párrafo primero que reproducimos *in extenso* al inicio del capítulo aparezca: “las osamentas de la muchedumbre encabezada comenzaban a florecer y a cundirse de lumbre” y “después de la degollación, los **chamb 'eyom** habían sembrado de resguardos los caminos, quienes medrosos disparaban a las sombras con su **alkapus**”¹⁶⁶.

Sis B'ixum –quien había sido cuidador de borregos con los **cham b'eyom**– y su esposa, migran hacia San Mateo inmediatamente después del azote represivo. Han dado a luz a un hijo que llevan en brazos mientras buscan la tierra del padre de Sis. El recién nacido en brazos es símbolo por excelencia del inicio de un nuevo ciclo que se abre, de una nueva etapa venidera cargada de sospechadas potencialidades. Tal concatenación de acontecimientos revive la impresión de no haber un fin absoluto a pesar del cierre sangriento.

Tiempo cíclico cosmocéntrico

Lo que es una especificidad del tiempo histórico cíclico de las tradiciones originarias es su no-antropocentrismo. Para escapar del mandamiento de los **cham b'eyom** y de los cruentos castigos que recibían quienes se resistían, el pueblo Q'anjob'al que trabajaba en la costa de Zapotitlán depredando el bosque para levantar durmientes de ferrocarril, emprende la búsqueda “selva adentro” de la “tierra abundante en venados

165 M. Payeras, *Tz'utz'...*, loc. cit., p.129.

166 *Ibid.*, p.23.

y miel” que había soñado Yakin, el joven que los instó a marcharse diciendo: “-Obedezcamos al sueño”¹⁶⁷ y que después los guió en la travesía. Especialmente este relato que aparece en el capítulo “**Aj Chikum-Ek** o Estrella-guiadora”, es el que parece no vincularse con las demás, pero termina integrándose cuando se descubre que Axhul Kuxin, madre de Diego y esposa de Xhunik, es descendiente de Yakin. Por lo tanto, la genealogía de los B'ixum y la de los Kuxin se entrecruzan.

Como sabemos, la migración que culmina en la fundación del pueblo de Yalan asun a orillas de la cordillera, recibe un castigo mortal. Recién establecido, el pueblo Q'anjob'al empieza a sufrir los azotes del infortunio natural: los jaguares diezman el ganado, las sequías provocan carestía, y el hambre se recrudece porque el común ha prohibido la caza con rigor. Luego, una violenta tempestad provoca un derrumbe montañoso en el que perecen buena cantidad de personas: “así fueron castigados los Q'anjob'al el día 5 **Kixkab'**; así pagaron por haber degollado a los venados del sagrado bosque de Yulb'atlaq”¹⁶⁸.

Pero la historia de aquel espacio no acaba con la tormenta que desgracia al pueblo Q'anjob'al, pues en otros capítulos nos es posible conocer que una migración Chuj, procedente de Nakapoxlaq ocupa después ese espacio; con lo que se abre un nuevo ciclo histórico. Como la narración es cosmocentrada, tal espacio a la orilla de la montaña y cerca del río, sigue el curso de su propio tiempo, pues no depende del reconocimiento de la mirada y presencia humana para existir.

Los tiempos naturales que tienen en la novela una existencia autónoma atestiguan el decurso de los asuntos humanos tal y como ven pasar los tiempos de otros seres vivientes. La naturaleza no aplica un doble rasero a los humanos, los concibe transitorios como el resto y juzga a su reinado como condenado a desaparecer igual que las demás formas de vida que evolucionan y se suceden para hacer permanecer la vida constante.

Las generaciones humanas pasan, pero los montes de Cuchumatán permanecen”¹⁶⁹ [...] Todo hablaba claramente del pasado, de lo ocurrido a los moradores, de lo percedero de las obras humanas”¹⁷⁰ [...] Mientras subían no

167 *Ibid.*, p.42.

168 *Ibid.*, p.54.

169 *Ibid.*, p.116.

170 *Ibid.*, p.152.

hablaron de la casa desierta ni se preguntaron por la suerte de sus moradores; sabían que el linaje de los humanos está llamado a partir¹⁷¹ [...] Ascendieron a un bosque antiguo donde la quietud era anterior al linaje humano. [...] Voz de gente y ladridos de perro rompieron, sin embargo, la quietud del sitio, y el corazón de los caminantes batió un momento con recio tambor.¹⁷²

2.3 Espacio y cosmocentrismo

Una migración de tortugas llega a las arenas de la costa a desovar. Se describe la escena con profundo detalle: la fisionomía y movilidad de las tortugas, el caluroso clima, el olor del cieno. Pero no son testigos humanos los que abren tal ventana de visión es la mirada de un narrador omnipresente y omnisciente ubicado en algún lugar cercano de ese cosmos. Desde ese lugar narrativo podemos acceder a la mirada y sentir de algunos cuadrúpedos y monos que se encaraman con curiosidad a presenciar la escena. En otra parte de la novela, antes de caer en la trampa que lo haría prisionero de Tadeo, el hacendado, la voz narrativa describe el mundo tal como lo ve y siente *oq*, el coyote de dos años que se ha extraviado de sus padres: “a veces se detenía a escuchar, lapso en que los torrentes de su sangre tendían al reposo, y entonces percibía el estruendo de la vida, el fragor subterráneo de los cavadores ciegos de madrigueras, la retumbante ráfaga de los venados”¹⁷³. En otros lugares del relato hay animales que hablan en primera persona. La guacamaya a uno de sus cazadores: “¡Ay!”, se quejó *ma*; me has herido *unin*, arrancaste mis hermosas plumas”¹⁷⁴.

Este tipo de voces narrativas son reflejo de un espacio natural heterogéneo, cargado de múltiples subjetividades que afirman su existencia hablando, pensando y transmitiendo sus percepciones. No es necesario que una externa voz humana medie su expresión. La tierra está viva y responde cuando Xhunik siembra: “rasgó la cara de la tierra y colocó los maíces en su corazón. *Tx'otx'* no se quejó; paciente soportó el

171 *Ibid.*, p.153.

172 *Ibid.*, p.115.

173 *Ibid.*, p.86.

174 *Ibid.*, pp.165-166.

castigo y guardó la simiente en su carne, acechando los días como viejo lagarto”¹⁷⁵. La concepción de naturaleza detrás de esta emergencia espontánea e incontrolable de vidas animales, vegetales y minerales, es que el *pixan* (alma, espíritu, corazón) “es consustancial a todo lo existente: seres humanos, animales, plantas, piedras, caminos, cerros, entre otros”¹⁷⁶.

Tal principio hace del espacio algo vivo pues todos sus moradores son sujetos. Esto, aunado al hecho que todos los personajes indígenas –y no sólo los B'ixum– muestran una inteligencia abierta a lo que ocurre en el exterior natural, hace que una parte significativa de la obra sean descripciones de la naturaleza sujetivizada/subjetivizada. A diferencia del individuo occidental, los mayas de la novela tienen desarrollada una comprensión del mundo no meramente social que los hace volcarse al desciframiento de la naturaleza. Como explicamos en la espacialización del tiempo ancestral, los personajes mayas leen el tiempo humano en lo natural. No sólo sus orígenes también la cualidad de condiciones históricas que se abren para su acción cotidiana y futura. Por ejemplo, buscan leer en los procesos naturales mensajes que los ayuden a prever situaciones o “augurios” para un mejor vivir: “Sis se estremeció ante la presencia del ave y la identificó como un augurio”¹⁷⁷. Así que, por más discretos que sean los cambios en el entorno, estos son atendidos. Fenómenos como huracanes o terremotos son previstos gracias al comportamiento de los animales:

El día del terremoto la alborada despuntó roja, y una agobiante inquietud dominó la vida”¹⁷⁸[...] Los años en que el venado tempraneaba en las cañadas, buscando tierras bajas, era anuncio de sequía. Ya bajó *saqchej*, decían. No lloverá este año. Tampoco floreaba el choreque en los rastrojos ni cantaba el *pikhoy* en la rama verde. *Preguntaban a los seres pequeños, a los hechos chiquitos con que la naturaleza anuncia el tiempo de sed y se apesadumbraban. En la vida minúscula se muestran los preparativos, los avisos de la tierra; por ello prestaban atención al acarreo de las hormigas, a la migración temprana de las mariposas, al*

175 *Ibid.*, p.64.

176 *Ibid.*, p.213.

177 *Ibid.*, p.28.

178 *Idem.*

*poro grueso en la faz de las hojas*¹⁷⁹ Los sabios explicaron que los pájaros anunciaban escarcha, grandes heladas como las del tiempo antiguo. Así fue, numerosas ovejas murieron acalambradas y el agua de las lagunas se endureció a causa del vaticinio, por la adivinación de los maestros- *b'alam*.¹⁸⁰

Es más, de sus capacidades para descifrar el entorno depende su reproducción social, pues es mediante la siembra y la caza-recolección complementaria que se abastecen de alimento y producen bienes para el mercado. En el episodio donde cazan los venados, los hombres que van tras su rastro dan muestra de aguzados sentidos de observación y olfato, rastrean cosas tan específicas de sus presas como que han comido poco y que su galope va con miedo. Para llegar a algún destino la brújula es el cielo estrellado, aunque en repetidas ocasiones se reconoce que los conocimientos astronómicos es oficio en extinción: “se orientaban, en efecto, por *Waxaq K'anal*, la constelación que llamaron Osa Mayor los cosmógrafos de Castilla, y el único que sabía la posición astronómica y el valor del grupo estelar en relación al norte verdadero, era el viejo moribundo”¹⁸¹.

Por lo tanto, el lugar preponderante que la selva ocupa en la novela nos hace considerarla su personaje principal. Incluso hay una construcción de sus distintas regiones como personajes humanizados: 1) el *bosque bajo*: selvático y cálido; 2) el *bosque frío* en las cumbres altas y; 3) el *bosque primigenio* cuyo especial poder y encantamiento se le atribuye a ser áreas intocadas por los humanos. Las descripciones subjetivadas que se hacen de los árboles, tierra, vegetación y animales de cada lugar, cargan los espacios de personalidades particulares. Una muestra de la descripción del bosque en términos de una entidad humana es la siguiente: “había quedado atrás el cálido vapor de los bosques, pero *la mano* de K'ax se apreciaba todavía en la cáscara de frutas, en el verdor de las cosas”¹⁸². En la unidad de la diversidad, el bosque se vuelve un sólo sujeto, una entidad autónoma, es decir, las múltiples subjetividades de las tres regiones, al final hacen una, la de K'ax (selva, bosque):

179 *Ibid.*, pp.75-76. (Subrayado mío)

180 *Ibid.*, p.92.

181 *Ibid.*, p.49.

182 *Ibid.*, p.113.

Pojom a'ej. Nima' witz, Q'eq moxon eran los apelativos de los mundos de escarcha habitados por *nawales* y cruces [...] Con amor recordó el hombre las extensiones de los loros en los montes verdes y el silencio originario de Yulb'atlaq, cuando dejó su casa y bajó a K'ax el bosque cálido donde antiguamente floreciera la ciencia, y vio con la memoria los rostros de sus antepasados que lo miraban bajo la tierra.¹⁸³

La animalidad del humano, la humanización del animal

Payeras juega atribuyéndole características humanas a aves y cuadrúpedos, y características de aves y cuadrúpedos a los humanos. Por ejemplo, el azacuan que comparte la jaula con Sis B'ixum –quien es capturado en el bosque y vuelto cortador de leña para unos mateanos– es “altanero”, “poderoso”, “sano” y “aguerrido” y de él aprende a no comer frente a sus captores para no darles oportunidad para calcular su fuerza. En varios lugares de la novela el ser humano es simplemente un mamífero diurno: “sí, la anchura de sus pómulos, los ojillos vivaces y demasiado juntos, el hocico nervioso y los dientes menudos”¹⁸⁴. Así, los animales tienen marcados rasgos de individualidad. El coyote cautivo en los patios de la hacienda de Tadeo vive su encierro con sobria dignidad y no se presta a regalarle su mirada de coyote, penetrante y amarilla, a los humanos.

Estos ejemplos participan de una clara reivindicación de la *animalidad del humano* que atraviesa toda la obra, la cual robustece la idea cosmocéntrica que ahí se plasma, en la medida que funge como principio igualador de la diversidad que descentraliza lo humano: “nosotros sabemos como ellos, porque nosotros somos también animales, venados, hijos del pueblo de *saqchej*”¹⁸⁵. Partiendo de este principio otras especies son concebidas como “hermanas”: “fortalece mi corazón ante la faz de *b'alam*, señor K'ax, rogó fervoroso el muchacho; dame licencia para entrar en tu casa y permanecer aquí, junto a mis *hermanos* los cuadrúpedos”¹⁸⁶. Y los animales son fundadores de las creaciones culturales humanas. Cuando nace Diego, un coatí, un

183 *Ibid.*, p.114.

184 *Ibid.*, p.24.

185 *Ibid.*, p.47.

186 *Ibid.*, p.56.

mustélido y una comadreja le amplían la garganta para que pueda hablar la lengua Q'anjo b'al y moldean su **pixan**¹⁸⁷.

Dentro del universo humano de relaciones de poder esta reivindicación sustancial de la vida en su forma animal funge como principio de crítica a la opresión social y legítima procesos de liberación. Según unas líneas del libro, el **pixan** nunca se deja de poseer, ni aún bajo las condiciones más absolutas de opresión, la vida animal está antes y por fuera de la dominación del mundo humano: “Esos hombres están muertos, **mamim** –le indicó al hombrecito que bebía a su lado–; mírales nada más el ojo, las manos ¿escamadas, las bocas de muerto” / “-Nuestro cuerpo está muerto, padrecito – respondió suspirando Tulum Maxin– pero nuestra **anima** no.” Por consiguiente, ninguna dominación ejercida sobre cualquier cuerpo es absoluta porque nunca termina de poseer el **pixan**, y dentro de esta vida inextinguible se puede, con salvajía no con civilidad, resistir. Los encomenderos controlaban fuerza de trabajo cautiva y mucho ganado, sin embargo, les molestaba no poder “poseer” a las criaturas salvajes del bosque. Esa fue la razón por la que Tadeo enjauló al pequeño **oq** en los patios bajos de la hacienda, para conseguir deleite y prestigio. No obstante, el coyote con una actitud retadora nunca se comportó como esclavo doméstico.

El animal nawal, “protector”, de Xhunik y Diego es **tz'utz'** un pizote o coatí que juega un papel simbólico muy importante en la historia. En distintos momentos del viaje, cuando los B'ixum se encontraron con problemas de sobrevivencia, el animalito les mostró donde encontrar comida, los guió por los senderos correctos y les reveló secretos reservados a los animales del bosque. **Tz'utz'** representa en la obra una conexión entre lo humano y la naturaleza que goza de buena salud, pues según lo visto, los favores y prestancia del pizote hacia lo humanos no pueden ser interpretados como mero azar, sino como un regalo que reconoce a quienes cumplen las leyes de la naturaleza y se esfuerzan en comprenderlas. “Somos dichosos', celebró el joven; 'nos sigue nuestro animal'. Así será, y ambos se sintieron seguros, vigilados de cerca por el cosmos magnánimo”¹⁸⁸. Cuando **tz'utz'** cae en la trampa de unos jóvenes cazadores, Diego y Xhunik lo ven como un augurio que presagia épocas de mayor destrucción natural y esclavización social, e interrogan al Señor Venado sobre la cuestión, quien

187 *Ibid.*, p.68.

188 *Ibid.*, p.114.

responde con las siguientes líneas que sintetizan el argumento ecológico-político del libro:

Antes eran inmortales nuestros protectores y gobernaban el tiempo de la vida, pero tal vez en este tiempo los naturales estamos vencidos por la iniquidad del ser que esclaviza pueblos, bestias, dioses, y por la sumisión de los agraviados. Y si es débil nuestro corazón las fuerzas que lo protegen pueden desfallecer. Ahora nuestros *nawal* se han marchado lejos o caen por nuestra mano en la hondura del monte. Tal vez en otro tiempo, cuando volvamos a levantarnos tornaran a vivir.¹⁸⁹

Esta reivindicación de lo animal se acompaña de una reivindicación de lo irracional como crítica a occidente. Dice el Señor Venado: “los *moso* consideran que lo humano consiste en alejarse de lo irracional, de lo inanimado, pero sólo se distancian de lo que es divino en ellos”¹⁹⁰. Este opuesto entendimiento de los *moso* sobre la animalidad los hace comparar a los indios con bestias y usar este argumento como justificación de su explotación colonial: “decían que el Q'anjob'al tiene *condición de bestia* y que sólo la sangre de su linaje podía redimir nuestra animalidad”¹⁹¹

Selva Adentro

Los ciclos humanos narrados tienen un denominador común, todos transitan por la selva para concretar sus distintos fines. La utilizan como cobijo al huir de las condiciones opresivas que los persiguen en el mundo de los humanos. Por consiguiente, la selva es el lugar de la novela donde se pausan las contradicciones sociales que se viven en el espacio y tiempo dominado por los humanos, específicamente en su forma de capitalismo colonial:

- I. La migración de expiación de Xhunik atraviesa la selva.
- II. Una larga migración por la selva precede la fundación de Yalan Asun. El pueblo Q'anjob'al escapaba del mandamiento de los *moso* que les imponían trabajos forzosos para la construcción del ferrocarril.

189 *Ibid.*, p. 161.

190 *Ibid.*, p.38.

191 *Ibid.*, p.122.

- III. Cuando una epidemia de tifus azotó Pay jel nha' sus habitantes se refugiaron en la selva para evitar el contagio.
- IV. Los hombres de las suertes Señor Venado y Petul Chilab se instalan a vivir en la selva, huyendo de la acusación de brujería que persigue sus cabezas.
- V. Los compañeros de Sis de la hacienda, Mekel y Lukaxh, se refugian varios días en una cueva después de haber escapado de su encierro en la jaula del coyote, donde planean la rebelión armada.
- VI. El tránsito de los muertos hacia su lugar de descanso recorre este lugar.

En el espacio social capitalista que se construye en la novela “el mundo está colmado de multitudes, [...] más nosotros estamos solos; la cara de la tierra se halla surcada de caminos, pero todos nos apartan”¹⁹². Estas palabras son dichas por Petul Yak, padrino de Sis B'ixum, en el capítulo que describe las condiciones opresivas que viven renteros, mandados, medieros y deudores del hacendado Mariano. Además de esta atomización que provoca egoísmo y soledad en las personas, el tiempo del dinero y del trabajo impide a los humanos darse cuenta de las señales que la naturaleza da:

Muy ocupados en sus negocios o contando dinero se hallan los hombres, y moliendo la masa vespertina del nixtamal estaban las mujeres. No oyen, no escuchan ni palpan la corriente de los hechos, el enjambre furioso de lo que acontece. O tal vez duermen plácidamente, ignorando las alas que se ciernen sobre ellos como el pollito bajo el gavilán.¹⁹³

Por lo tanto, el espacio capitalista en la novela está representado de forma diferenciada por: 1) las estructuras hacendarías, políticas y religiosas del gobierno colonial y; 2) los **chonhab'**, pueblos de indios catequizados. El primer espacio constituye su núcleo de irradiación, y los **chonhab'**, por vivir aprisionados por las leyes del trabajo forzado y el gobierno colonial, se insertan en las fronteras de dominación de lo humano pero en tanto sus espacios de secuela. Sus vidas agrícolas y sedentarias los sumergen en tiempos más antropocéntricos, en comparación por ejemplo con los

192 *Ibid.*, p.91.

193 *Ibid.*, p.131.

tiltik, mayas lacandones que viven en la selva y que de todos los pueblos de la obra son los más centralizados en la naturaleza:

Decían habitar un mundo sagrado, poblado por criaturas vivas y dotadas de alma. **Citam, mo', b'olom** y otros seres divinos eran sus protectores, sus maestros en la casa tranquila donde los pájaros tejen los caminos de luz.¹⁹⁴ Los lacandones cantaban entonces en la madrugada para apresurar la salida de los astros, y los muchachos los oían sollozar cuando el mundo de luz les mostraba su hermosa faz. A ellos también se les llenaban de agua los ojos al escuchar sus quejidos, su profundo gozo de criaturas.¹⁹⁵

Aunque la relación de dominación *clase-etnia* entre colonizadores españoles y pueblos indios sea la principal que trata la novela, no es la única. Entre los propios pueblos de ascendencia maya se muestra mediante la cuasi-esclavitud en que mantiene una familia indígena de San Mateo a Sis B'ixum¹⁹⁶, y con el conflicto entre el pueblo **tiltik** y el Q'anjob'al. Aunque este último inició antes de la conquista, como un conflicto común entre sociedades sin estado que atacan a pueblos sedentarios insertos en formaciones estatales para obtener ciertos recursos y acotar su expansión, con la conquista adquiere un trasfondo de guerra anticolonial¹⁹⁷. Por lo tanto, Payeras teje una relación entre capacidad de destrucción natural de una sociedad y relaciones de poder internas que contribuye a desensializar a los pueblos indios en este punto. Aunque la destrucción ambiental fue llevada a niveles inusitados por los **moso**, no fue

194 *Ibid.*, p.103.

195 *Ibid.*, p.104.

196 Dice Xumak Yili "no dan leña conmigo las mujeres de Kaxhin, tampoco ocote. Desprecian mi sangre, mi lengua". *Ibid.*, p.27.

197 Los Lacandones asediaban las aldeas agrícolas del Cuchumatán por considerarlas extensión del enemigo blanco, no obstante su condición de comunidades catequizadas. Atacaban sus plazas, arrasaban con las iglesias y demás construcciones españolas con partidas guerreras que también saqueaban los poblados, llevándose sal y prisioneros que luego degollaban en sus lugares de habitación selvática. Por su parte, los españoles armaban partidas militares con el pueblo Q'anjob'al, volviendo un conflicto entre pueblos dominados lo que de fondo era una guerra de los Lacandones contra el blanco colonizador y en general contra la forma estado.

privativa de ellos pues dentro del imperio maya las poblaciones de mayor poder económico y político también devastaron el ambiente:

Siglos antes de la invasión de los *chej anima*, de sus fuegos y relinchos en la vertiente alumbrada de K'atepan ya extraían mineral salino los antiguos habitantes y anotaban en piedra los movimientos del firmamento. La evaporación de sal era pues tan antigua como los hombres [sic], y el pueblo de los Chuj debió a su beneficio la erección de los muros y la resonancia de su nombre, aunque el peso de la sal aplastó la frente de los mecapaleros e hinchó como raíces las venas de sus pantorillas. Para evaporar la salmuera fue derribado en tres siglos el bosque de Yib'an dejando sin casa al venado, al azulejo, a la gárrula xara.¹⁹⁸

En ese sentido, ninguna cultura que cifre su reproducción en fines que se distancien de los tiempos naturales está exenta de su destrucción. El viejo Maltixh habla sobre la esclavización de los humanos a la naturaleza y el cercano fin de la era humana en la tierra:

En la montaña de Tz'ikin te' vi pacer a tantos venados, que su huelgo nublaba las laderas. Pero llegamos nosotros, en quienes no se sacia la codicia ni el ánimo de prevalecer sobre los demás, y estando ahitos de maíz derribamos nuevos montes y arrancamos la piel a los cuadrúpedos. Todo lo destruimos y aniquilamos, olvidando las leyes del *payxa*. Pronto perecerá la vida, lo que alienta bajo *k'u*. Nada va a quedar, sólo secaderos y palazones pudriéndose.¹⁹⁹

Pero es sin duda, el tiempo y espacio de los colonizadores que explotan a los pueblos de indios los que más destrucción causan a la naturaleza. Y esta asociación entre explotación social y destrucción de la naturaleza se insinúa constantemente. Las avanzadas de conquistadores españoles que se establecieron guerreando en San Juan Ixcoy en los Cuchumatanes, se apropiaron de las tierras del común y ahí levantaron haciendas ganaderas de hasta siete mil ovejas. Se beneficiaron de los mandamientos que los hacían disponer de abundante mano de obra indígena y con ella destruían la selva:

198 *Ibid.*, p.156.

199 *Ibid.*, p.94.

En su tiempo se vieron otra vez cuadrillas de mandados por los santos caminos de Cuchumatán; los sacaban amarrados [...] Entraban a caballo en las aldeas, de noche, y el lloro de las mujeres se oía lejos cuando llevaban a los **kelem**, y el común los seguía con manojos de ocote ardiendo y rezando a gritos.²⁰⁰

Muchos morían de frío en las heladas montañas, sin comida y por la extenuación del trabajo explotado, las mujeres se suicidaban y mataban a sus hijos, otros morían por no poder soportar la carga de la humillación: “a causa de la encomienda, un tercio de la gente pereció, mas los sobrevivientes debieron completar el tributo de los muertos”²⁰¹. Eran torturados y asesinados los líderes comunales y espirituales y todo aquel que se rebelara contra “el mandamiento [que] vuelve a la gente pequeña”²⁰².

La rebelión de los humanos es también una rebelión de la naturaleza

Una comadreja irrumpe cerca de los senderos de la casa de Xhwin Sanik. Ahí descabeza quince gallinas sin comérselas antes de lanzarse al fuego. Ante el extraño comportamiento de la comadreja que normalmente sólo mataba unas pocas gallinas y se las comía, “la gente de Jolom witz comprendió entonces que la presencia de **Kaq Kuxin** era un aviso” y fueron a buscar al aconsejador del pueblo que vivía en los bosques: “con él vamos a preguntar cuál sea la intención de los santos cerros. Porque fueron los abuelos sempiternos quienes nos enviaron a su mensajero”²⁰³. En una escena anterior, una expedición con cincuenta hombres y perros de caza comandada por Evaristo Malla se interna en el bosque a buscar a Petul, quien en la huida cae en una trampa para animal colocada por los **cham b'eyom**, muriendo desangrado. Momentos antes de su muerte vio pasar a **kaq kuxin**, la comadreja, a la que le dice:

anda y avisa a la gente que desentierren **ch'en alkapus** y levanten la guerra.
Que venga **owal**, la que descoyunta, la que rompe; sólo esa será nuestra

200 *Ibid.*, p.122.

201 *Ibid.*, p.121.

202 *Ibid.*, p.158.

203 *Ibid.*, p.132.

palabra. [...] Nada hay en los santos montes para nosotros, mientras los **cham b'eyom** machaquen nuestros pies y se apropien de **yunal tx'otx**.²⁰⁴

En este episodio resalta la participación de la comadreja en la rebelión y la toma de partido que los montes tienen a favor de los rebeldes, aunque su naturaleza inmóvil les impidiera intervenir: “la montaña respiraba como un viejo lagarto y sabía lo que estaba ocurriendo sobre su lomo, pero nada hacía para no contrariar a la divinidad”²⁰⁵. Con la confianza puesta en ese respaldo ancestral, la aldea acata el grito de **owal** y se lanza a la rebelión liderada por Olax Tz'ikin (Olegario Pajarito), en la que matan a todos los alcaldes, terratenientes, regidores y a sus caballos, e incendian los edificios principales del poder colonial. Ningún blanco sobrevive y las propiedades quedan intactas.

La participación clave de la comadreja y la simpatía de los montes por los rebeldes vuelve sobre el asunto de la ancestralidad. Las fuerzas históricas transfiguradas en la naturaleza toman parte por el pueblo Q'anjob'al y desde sus posibilidades les prestan ayuda. Por consiguiente, podemos decir que el mensaje de rebelión también emana de los ancestros que se concentran en los montes como extensión de la vida presente y pasada del pueblo. Los elementos de milenarismo que presentan los revolucionarios tampoco son antropocéntricos: “Lukaxh no ha muerto, pues tienen su tiempo eterno con los que perecen por defender la santidad de la vida. Ahora está cerca el tiempo en el que los **cham b'eyom** van a ser quebrantados”²⁰⁶. Un rumor entre la gente decía que cuando esto sucediera los animales iban a resucitar y poblar nuevamente “la tierra donde fueron señores”²⁰⁷

204 *Ibid.*, p.130.

205 *Ídem.*

206 *Ibid.*, p.127.

207 *Ibid.*, p.79.



CONCLUSIONES

La debacle ambiental a la que nos encaminamos es la evidencia más tangible de la crisis civilizatoria moderna. Los desastres petroleros, la cada vez más larga lista de especies en peligro de extinción, las millones de hectáreas de bosque consumidas por incendios los desastres sociales causados por huracanes e inundaciones, etc. Aunque evitemos verlos de frente a todos asustan por el mensaje de “sin futuro” que nos envían. Si nos apegamos a la “teoría de la crisis” hemos de tomar estas manifestaciones en extremo violentas, no como algo extraordinario sino como la esencia de nuestras relaciones sociales cotidianas. Un núcleo de relación que encierra una serie de valores, representaciones y prácticas que estallan todo el tiempo en contradicciones sociales, que apuntan hacia la destrucción de los ecosistemas y que conforman nuestra subjetividad y nuestros cuerpos al nivel más íntimo.

Lo social humano es un movimiento dentro de la naturaleza, y es justamente esa comprensión fundamental que sí poseen las sociedades cuya reproducción no está enteramente sometida por relaciones de apropiación y explotación, la que no existe en el horizonte occidental. La representación moderna de mundo concibe a la especie humana como el único y último referente ontológico de vida, lo que convierte en objeto toda la realidad externa al cuerpo y aún al cuerpo mismo. De ahí, el paso hacia la instrumentalización cosificante y luego a su apropiación con fines que anulan los fines de los otros cuerpos y vidas, es directo y automático.

Tal representación autosuficiente y fragmentaria de la vida nació del seno mismo del desarrollo histórico, cuando una minoría monopolizó la capacidad de decisión política e impuso una lógica de acumulación privada de la riqueza que al final volvió el fin de la reproducción de toda la comunidad. Tal decurso histórico describe una ruta civilizatoria que se desplazó de un fin de reproducción centrado en la naturaleza a un fin de reproducción centrado en el crecimiento económico y político de un grupo minoritario. Ésta terminó absorbiendo a los demás horizontes civilizatorios que no estaban en posición de competirle, porque no partían de la misma lógica instrumental y porque las sociedades clasistas que construyeron estados

como maquinarias de administración de vida y muerte ligadas a un poderoso desarrollo de las fuerzas productivas, resultaron ser altamente destructivas. Ecocidio y genocidio son dos pares que Payeras pone siempre juntos en su análisis de la destrucción ambiental de Guatemala²⁰⁸.

El modo de reproducción de un horizonte no clasista produce naturaleza. Este tipo de sociedad prolonga y acrecienta la vida de todo el lugar natural donde habita, y es en la medida de este logro en el que incluye su propia reproducción. Es un fin histórico que no sólo trasciende lo humano, si no que no pone como punto de partida a lo humano, sino al ecosistema total en el que se inserta. El sujeto es la naturaleza, la sociedad humana es una parte dependiente en relación a él. Y así se simbolizan, como naturaleza.

La transición de ciertas sociedades hacia una matriz civilizatoria clasista supuso poner como centro, punto de partida y fin a una pequeñísima parte, de la parte misma que constituye la sociedad humana. Es decir, detrás de esta visión fragmentada sociedad-naturaleza está el antagonismo social vuelto base de la reproducción de toda una sociedad. La unidad social dividida artificialmente en clases socioeconómicas, sexo-genéricas y étnicas se une violentamente en una comunidad ilusoria que esconde la violencia de tales antagonismos. En su devenir histórico, el capitalismo, destruyó múltiples comunidades concretas con proyectos históricos comunes, que luego integró en una nueva comunidad ilusoria, global, a la que le impuso el proyecto histórico de una minoría étnica cuyo fin es la apropiación privada de riqueza.

Cuando una parte minoritaria de la sociedad se volvió el sujeto de la producción y desplazó a la naturaleza del centro, *la realidad humana se volvió toda la realidad*. El tiempo humano terminó imponiéndose sobre el tiempo de las demás especies y los procesos sociales se desfasaron del devenir de los procesos naturales. Se abrió la puerta al *tiempo humano absoluto* y al *espacio humano absoluto*, y más que absoluto, *totalitario*. Modo de realidad que es experimentado en el cuerpo, cuando la realización de las labores más básicas de reproducción es mediada por antagonismos sociales cuyo fin último es la dominación-explotación de cuerpos. En la sociedad moderna, y

208“La dialéctica del medio ambiente y la vida social se resuelve en genocidio”; “La dialéctica ambiental trasciende su propia esfera y despliega sus figuras en la vida social. En los años setenta, la realidad sofocada aflora en la rebelión del campesinado pobre”. Mario Payeras, *Latitud de la Flor y El Granizo*, pp.51, 61.

más específicamente en su cultura capitalista, la totalidad cuerpo-familia-comunidad-sociedad mayor-naturaleza/cosmos se rige por un núcleo de dominación-explotación y no se percibe como unidad.

Tal es *la flor* de la cultura eurocentrada, que se vale, igual que la maquinaria estatal, de aparatos institucionales visibles y no visibles para imponer una sola forma de cultura. La academia no se fuga de este orden. A pesar que en la región existen culturas vivas que exhiben otros modos de realidad, los cuales constituyen insondables lugares de conocimiento y proyectan hacia el futuro horizontes de continuidad de la vida, sólo corrientes muy marginales han ido tras sus pasos para aprehenderlas. El recurso del “folklorismo” que exotiza a la vez que esencializa a las culturas originarias ha resultado ser en la actualidad el mecanismo más exitoso para eludir, con golpe de guante blanco, el estudio profundo de estos conocimientos. Su otra cara de la moneda es la idealización romántica y “hippie” que es ahistórica y moralista, que no dice nada de sus sujetos.

En el Colegio de Estudios Latinoamericanos la realidad de los pueblos originarios está contenida sobre todo en el conjunto de materias históricas que cuentan el proceso de colonización y conquista. “Historia precolombina” y “Etnias contemporáneas” son las únicas materias que se internan en estas realidades para pensarlas sociológicamente. En adelante son tratadas como “pasado”, “lo que fue”. De ahí, sólo los estudiantes que encaminan sus investigaciones a problematizar estas realidades llegan a internarse realmente en ellas. En filosofía se sigue preguntando ¿es pertinente hablar de una filosofía de los pueblos indios, o es sólo pensamiento? Mientras estos debates se reciclan y reciclan, empantanando la discusión, no existe filtro alguno para retomar categorías europeas y norteamericanas mucho más particulares y efímeras, pero que tienen la bondad de poner al investigador en el *mainstream* académico. Las genealogías indígenas no se retoman. Seminarios como “filosofía tojolabal” son cátedras extraordinarias.

Es decir, el edificio conceptual con el que se juzgan los demás saberes pertenece a la tradición europea de pensamiento. Lo externo a aquella, en tanto no calza con este modo de realidad, no alcanza el estatuto de “conocimiento”. La razón decolonial que se ha instalado en la academia en los últimos años, funge como la autoconsciencia de la teoría crítica. Anuncia por un lado el agotamiento epistemológico, teórico y político de la teoría occidental, y por otro lado difunde la riqueza y originalidad de los pensamientos periféricos. Se ha establecido como un programa de investigación que

guía el análisis de estudios particulares e incita a retomar genealogías intelectuales nativas.

Su vía más concurrida de descolonización es la deconstrucción de los pensadores hito de la tradición noreuropea. Por ejemplo, se descoloniza a Marx develando sus particulares lugares de enunciación. Es decir se destruyen, vía la deconstrucción histórica, los universalismos abstractos. Y aunque esta vía es necesaria y debe prevalecer, considero que está infravalorado el otro camino, que no excluye al anterior: el de adentrarse de lleno a descifrar y aprehender los significados de una *episteme* diferente. En los hechos, no hemos podido dar un vuelco contundente a la teoría eurocentrada, pues orbitando en las mismas genealogías, nos volvemos a situar dentro de sus límites, pues no salimos del mismo cohorte de realidad. Aunque a nivel enunciativo se hable de “ecología de saberes” o del “diálogo intercultural” que en teoría permitiría acceder a conceptualizaciones de mundo no-occidentales o a las subalternizadas dentro del mismo occidente, en los hechos existe un déficit de ese tipo de análisis. Lo que en parte se explica por el sesgo urbano y meramente intelectual, como razón aislada, que no se interesa, o cada vez menos, por las realidades de comunidades vivas y que margina los lugares de creación y validación de conocimiento venidos de la *praxis*. El anterior estado de la cuestión nos muestra, hasta qué punto nuestro conocimiento de las tradiciones de pensamiento ancestrales no ha trascendido el estatuto de la “negación”.

Rebasar los linderos de la historia como “negación” implicaría trascender el nivel de la enunciación de los pueblos indígenas, es decir, pasar de la denuncia de su invisibilización a su visibilización real, que sólo puede darse dentro de una perspectiva sociohistórica, y aprehendiendo sus propias lógicas culturales o epistémicas. Cuando se esencializa o sólo se enuncia, se da la impresión que los sujetos están, pero en realidad sólo se mencionan, “son fantasmas” como aduce Edward Said en *Orientalismo*. Hacerlos aparecer encarnados en la historia y en la teoría conllevaría además de estudiar su origen histórico y los procesos que posibilitaron su dominación, el reto no menor de abrirse a la comprensión de formas no occidentales de nombrar y vivir la realidad. Aceptar un reto intelectual de tal talante es evidentemente una labor difícil que implica mucho estudio, pero básicamente disposición.

La forma como problematiza Guillermo Bonfil (1972) Batalla la categoría “indio”, tanto en lo teórico como en lo político, en su brillante texto “El concepto de indio en

América: una categoría de la situación colonial”²⁰⁹, nos aclara el significado de una historia como “negación” y el de una historia como afirmación. La mayoría de quienes utilizan “indio” como categoría de análisis social no la problematizan, por lo que pasan por alto que originalmente no buscó describir una realidad sino inferiorizarla, calificarla con propósitos políticos.

En su texto argumenta que el indio no existe, al menos no por sí mismo, sólo en el contexto de una relación colonial. Esto significa que el indio no es un estado ni individual ni social de la existencia. Nadie puede vivir, sentir o pensar como indio/indígena porque es imposible en primera instancia definir las cualidades o atributos que le serían inherentes. Cuando el término era utilizado en la colonia designaba una diversidad tan amplia de sociedades y a la vez tan disímil, que el único elemento común que se podía extraer de ese heterogéneo universo era la situación de colonización de sus pueblos. Para el conquistador, “indio” era lo mismo un nómada que un sedentario, una sociedad estatal que una organizada en federaciones de cacicazgos, un pawnee que un pipil, “los que ya están sojuzgados y los que habitan más allá de la frontera colonial siempre en expansión; los próximos, los conocidos sólo por referencias y los que apenas se imaginan o se intuyen”.

Por lo que ni el alegato del “pasado precolombino” común ni ningún criterio cultural puede ser postulado como definitorio del indio o “lo indio” dado que es un condicionante externo impuesto en una situación de conquista colonial y no una especificidad interna que detenten ciertos individuos y sociedades. Y continúa:

la categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio, denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial [...] Al comprender al indio como colonizado, lo aprehendemos como un fenómeno histórico, cuyo origen y persistencia están determinados por la emergencia y continuidad de un orden colonial.

209 Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, Temuko: Wallmapuwen, 2011.

Lo que me importan resaltar de este argumento es cómo el carácter “supraétnico” o de enunciación abstracta de estos pueblos implica lo siguiente: no importan los contenidos históricos específicos porque lo que vale es definir al sujeto en oposición al colonizador, fijarlo en el polo antagónico de éste por contraste y exclusión. Porque lo “indio” es antes que nada un instrumento político cuyo fin es devaluar la existencia de las sociedades colonizadas para legitimar otro proceso: la explotación de su fuerza de trabajo y la apropiación de sus recursos naturales y bienes agrícolas. De ahí, su “escaso valor heurístico” como categoría cuyo objetivo original no fue teórico.

El propio movimiento indio organizado ha asumido políticamente la palabra “indio” previa dignificación y resignificación del mismo. Una vuelta de tuerca política. Aunque también abogan porque el nombre que ellos mismos le dan a sus pueblos vaya sustituyendo la palabra. Lo que implica *dejar de pensar al indio por lo que no es* –no es “rico”, no es occidental, etc.– *y empezar a definirlo por lo que es*. Estos es, la afirmación en términos positivos de sus horizontes civilizatorios.

Mario Payeras acepta el reto intelectual que implica tratar de instalarse en un pensamiento de otra raíz cultural y hacer una historia de afirmación. Estudia sus conceptos desde el significado que proponen sus propias lenguas, reconstruye la historia política y social de sus pueblos y sus teorías sobre la vida y el movimiento del cosmos, desde sus relatos míticos. Después usa esa densa materia prima con apego a la historia para construir un universo literario en el cual evoca la experiencia emocional y existencial que tales aproximaciones le generan. Una interpretación mestiza pero que habla desde la identificación, lo que lo lleva a no obviar los conflictos sociales internos y políticos de sus pueblos.

En su pensamiento ecológico Payeras comienza con un interés sobre la naturaleza en sí misma que plasma en su poética y que se ve reflejada en el relato “selvático” de su experiencia guerrillera. Después va transitando hacia una comprensión más histórica del problema de su destrucción e incluye su idea de solución en su propuesta socialista más amplia. En la novela que analizamos, *Tz'utz'*. *Al Este de la Flora Apacible*, que puede ser vista como la obra corolario de su pensamiento ecológico, integra las anteriores comprensiones sobre la base de pensar ahora la esencia cultural de las relaciones mayas con la naturaleza.

Encuentra en esa tradición un paradigma antítesis del capitalismo y explora, no sin asombro y devoción, actitudes nada comunes en el individuo occidental, como el

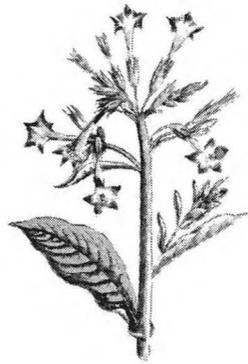
intenso regocijo de las personas ante la naturaleza viva, el temor experimentado ante ésta por el descomunal y misterioso poder que entraña, el complejo conocimiento sobre sus procesos y la aceptación religiosa ante sus ciclos. Sin dejar de reparar en la personalidad comunal, sabia y prudente que se forma en las personas que agencian dichas prácticas.

La vía de “internalismo cultural” que él mismo recorre en la escritura de su novela, es en sí misma una propuesta y opción política, de cara a la cultura dominante y a sus intrínsecos núcleos de dominación. Desde tiempos inmemoriales, el recurso de hombres y mujeres de migrar de su comunidad de nacimiento para extranjerizarse en otra con intenciones de integración, ha significado el regreso de saberes nuevos que pueden impactar de manera muy positiva en las sociedades que deciden nutrirse con ellos antes que estigmatizarlos y convertirlos en una otredad inasimilable. La apropiación consciente de elementos culturales de otras tradiciones siempre implica la elección selectiva y activa de aquellos elementos funcionales a la propia realidad. Por eso, además del interés que en sí mismo representa el estudio de sus pensamientos, también conllevan el interés agregado de pensar nuestras propias realidades a la luz del espejo que nos ponen en frente.

De ahí nace la idea de las “notas para la descolonización de naturaleza en occidente” de esta tesis. De poner en relación las ideas de naturaleza de dos culturas diferentes con el objetivo de redondear mejor su comprensión de nociones como sujeto, tiempo, espacio, y lo humano en el cosmos, de la civilización moderna. Descolonización como comprensión, interpelación y crítica. Tal contrapunteo, más que una comparación en términos morales de dos visiones de mundo que responden a diferentes desarrollos históricos es una visión a distancia de lo que somos como civilización y de las falencias de nuestros modos de vida actuales, desde las potencialidades de crítica que nos brinda el mirarnos con los ojos de una visión fuera de nuestra consciencia y ajena a nuestra lógica.

En ese sentido, la idea de “libertad” maya que nace de concebir a la naturaleza como totalidad viva, como el sujeto, y cobijada por un proyecto histórico concreto como comunidad real, le plantea un reto político a la idea de libertad que los horizontes emancipatorios modernos detentan. El *nosotros cosmocéntrico* maya nos plantea resolver la opresión que como sociedades modernas vivimos, en tanto individuos y como grupo, que resulta de concebirnos desconectados de todo lo vivo, superiores y por tanto exteriores a la “naturaleza”. La impronta cosmocéntrica de la

idea de naturaleza maya nos recuerda que la autonomía social y política del individuo y las sociedades ya no puede pensarse sin contemplar procesos prácticos que promuevan la re-identificación del individuo social con la naturaleza, que re-centren su reproducción a sus tiempos y con ello todo su universo social a su dinámica unificada.



BIBLIOGRAFÍA

- Alvarenga, Patricia, *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*, EDUCA, San José, 1996.
- Arguedas, José, *Los ríos profundos*, Ediciones Nuevo Mundo, Lima, 1964.
- Barabas, Alicia. *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Ediciones ABYAYALA. Quito.
- Bartolomé Miguel y Barabas Alicia, *Autonomías étnicas y estados nacionales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998.
- Beorlegui, Carlos, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Deusto Publicaciones, Bilbao, 2011.
- Bohm, David, *La totalidad y el orden implicado*, Editorial Kairós, Barcelona, 2008.
- Bolaño, Roberto, 2666, Anagrama, Barcelona, 2011.
- Bonfil, Batalla, Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, Temuko: Wallmapuwen, 2011.
- Butler, Judit, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997.
- Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*, Colihue, Buenos Aires, 2008.
- Chonchol, Jaques, *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernización conservadora*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1996.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el estado*, Monte Ávila Editores, Barcelona, 1978.
- Cortázar, Julio, *Rayuela*, Punto de Lectura, México, 2007.
- Curiel Ochy /Falquet Jules (comp.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*, Brecha Lésbica, Colombia, 2012
- De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, De Bolsillo, México, 2012.

- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*. Ediciones Naufragio. Santiago. 1995.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial PRE-TEXTOS. Valencia. 1994.
- Descola, Philippe. *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ediciones Abya-Yala. Ecuador, 1988, p. 437.
- Fanon, Franz, *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México. 1977.
- Federici, Silvia, *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación*, Pez en el árbol Ediciones, México, 2013.
- Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Taller Editorial Escuela Calpulli. México. 2013.
- Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, Madrid, 2013.
- Feierstein, Daniel, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Flores, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1980.
- Harris, Marvin, *Antropología cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Jefes, Cabecillas y Abusones*, Alianza Cien, México, 1993.
- Hernández, Miguel, *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara* (Tesis de Doctorado en Filosofía), UNAM, México, 2013.
- Hawking, Stephen, *Historia del Tiempo del Big Bang a los agujeros*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- Klein, Naomi. *La doctrina del shock*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2007.
- Latouche, Serge, *La sociedad de la abundancia frugal: Contrasentidos y controversias del decrecimiento*, Icaria. Barcelona. 2012.
- Lenkersdorf, Carlos, *Filosofía en Clave Tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.
- Lerner, Gerda, *La creación del patriarcado*, Crítica, 1990.

- Lessing, Doris, *El cuaderno dorado*, De Bolsillo, México, 2014.
- López Austin, Alfredo y López Leonardo, *El pasado indígena*. Fondo de Cultura Económica, México. 2008.
- Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. La Habana. Instituto del Libro. 1970.
- Manada de lobxs, *Foucault para encapuchadas*, Milena Caserola, Buenos Aires, 2014.
- Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1987.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (I)*. Siglo XXI.
- Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Biblioteca Virtual Espartaco. Dponible en <http://www.marxist.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>.
- Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1975.
- Millet, Kate, *Política Sexual*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2010.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1987.
- Pozas, Ricardo, *Juan Pérez Jolote*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Osorio, Jaime. *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- El Estado en el centro de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del Poder*, Fondo de Cultura Económica. México, 2004.
- Payeras, Mario, *El trueno en la ciudad. Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala*, México, Juan Pablos Editor, 1987.
- Latitud de la flor y el granizo y otros escritos sobre el medio ambiente mesoamericano*, México, Departamento de Comunicación y Difusión-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.
- Los días de la selva. Relatos sobre la implantación de las guerrillas populares en el norte del Quiché, 1972-1976*, La Habana, Casa de las Américas, 1980.
- Los fusiles de octubre*, Juan Pablos Editor, 1991.

- El mundo como flor y como invento*, Juan Boldó i Climent Editores. México, 1987.
- Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos 1982-1992*, Magna Terra Editores, Guatemala, 2010
- Tz'utz'. Al Este de la Flora Apacible*, Editorial Cholsamaj, Guatemala, 2010.
- Regalado, Regalado. *América Latina entre siglos. Dominación, crisis, lucha social y alternativas políticas de la izquierda*, Ocean Sur, La Habana, 2006.
- Ribeiro, Darcy, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*. Biblioteca fundamental del hombre moderno, Buenos Aires, 1971.
- Rivera, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Q'hechwa 1900-1980*, La mirada Salvaje, La paz, 2010.
- Rodríguez, Dinah y Jennifer Cooper (comps), *El debate sobre el trabajo doméstico*. UNAM, México. 2005.
- Scott, James, *The art of not being governed*, Incunables de Los Nadie, Abya Yala, 2015.
- Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1976.
- Tischler, Sergio. *Imagen y Dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria*, F&G Editores. Guatemala, 2009
- Topete, Hilario et. al (ed.), *La organización social y el ceremonial*, PROMEP/SEP, México, 2005.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía- mundo en el siglo XVI*, Siglo XXI, 2007.
- Zavaleta Mercado, René. *El poder dual en América Latina. Estudios de los casos de Bolivia y Chile*, Siglo XXI, 1979.

Artículos

- Barabas, Alicia (coord), "Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México", Vol. I. CONACULTA-INAH. México, 2003.

- “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”. Avá. Revista de Antropología, Núm 17, julio-diciembre 2010, Universidad Nacional de Misiones, Misiones, Argentina, 2010.
- Gómez, Dorotea, “Mi cuerpo es un territorio político”, Voces Descolonizadoras Cuaderno 1, Brecha Lésbica, 2012.
- Krieger, Peter, “La deconstrucción de Jacques Derridá (1930-2004)”, Anales IIE-84, UNAM, 2004.
- López Bárcenas, “Las autonomías indígenas en América Latina”, *Pensar las autonomías*, Ediciones Sísifo, Bajo Tierra, México, 2011.
- Neurath, Johannes, “El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola”, Revista Descatos. Saberes y Razones. Invierno 2000.
- Osorio, Jaime, “Crítica de la ciencia vulgar. Sobre epistemología y método en Marx Revista Herramienta, núm. 26, Julio, Buenos Aires, 2004.
- “El megarelativo posmoderno”, Frontera Norte, vol. 21, núm. 42, julio-diciembre, Tijuana, 2009.
- Popescu Liviu y Martínez Javier (entrevistadores), *Entrevista a Alfredo López Austin*, Revista Ex Novo. n. 4, diciembre 2007.
- Pimentel, Luz Aurora, *El relato en perspectiva*, UNAM-Siglo XXI, México, 1998.
- Roldán, Enrique, Gabriela Vargas, Lourdes Moctezuma. *Cuando el trabajo doméstico se vuelve remunerado: la interfaz entre la dominación sexista, clasista y etno-fenotípica*, Globalización Mensual de Economía, Sociedad y Cultura, Marzo 2014. Disponible en línea http://rcci.net/globalizacion/2014/fgl_749.htm.
- Ribeiro, Silvia "Crisis climática la ingeniería del fracaso", La Jornada. (2011. diciembre 3) [Archivo hemerográfico].
- Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, Nueva Antropología [en línea] 1986, VIII (noviembre), Disponible en <http://www.redalyc.org/comocitar.oe?id=159003007>, pp. 112-113.

Archivos de video

Barreda, Andrés [filivaga] (2016. septiembre 14). *El Colapso Ambiental global y la crisis integral de la salud* (3er Seminario de temas selectos de promoción de la salud. El deterioro ambiental y la crisis de la salud en México). [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=OEnsKWelBMc>.

Bartra, Armando [Manuel Antonio Espinoza Sánchez] (2015. octubre 15). *La comunidad en el pensamiento de Karl Marx. Conferencia de cierre de ciclo de la Generación del Doctorado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=XSmuwqq3iwY>.

Berti, Fernando [Fernando Berti] (2014, febrero 11). *Entrevista completa a Julio Cortázar- Programa "A fondo"*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_FDRIPMKHQg.

Proyecto "Bacatá o la ecología sagrada". [Adminonic] (2011, 12 enero). *Indios Urbanos - Principios de ecología sagrada*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=eyV_rtzajhU.

Serra, Clara [Eduardo Fernández Rubiño] (2012. abril 12). *La importancia política del cuerpo. Feminismo y ontología. Cuarta sesión* [Archivo de video] Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=KJWabD_hZUI.

Documento

“Los indígenas de Guatemala ante el mundo declaramos y denunciarnos: más de cuatro siglos de discriminación, negación, explotación y masacres hechos por los invasores extranjeros y continuadas hasta la fecha por sus salvajes y criminales descendientes”. Disponible en línea:

<http://jurídicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/13/doc/doc16.pdf>.

APÉNDICE 1

LA SELVA, LOS AZACUANES Y LA GUERRILLA: ESTUDIO DE LA CONCEPCIÓN NATURALEZA-SOCIEDAD EN LA OBRA DE MARIO PAYERAS.

Preámbulo

Ninguna sociedad había logrado ver de forma autorreflexiva el desborde destructivo que los humanos le han infringido a la naturaleza, ninguna como la contemporánea porque el perjuicio no había llegado tan lejos. La percepción de la naturaleza como un sustrato finito, que de un día a otro puede dejar de proveer al ser humano de la vida que necesita para continuar su socialidad, es quizá nueva en la historia. Todas las sociedades tenemos en común vivir nuestra relación con la naturaleza perfilando acrecentar, prolongar y diversificar los bienes materiales que ésta nos acerca. Pero quizá somos estas últimas generaciones las que con más claridad y certeza deducimos que el fin de los tiempos humanos llegará más pronto que tarde a causa de la acción tirana de nuestro desarrollo histórico. Aunque esta visión no sea hegemónica ni se traduzca en acciones efectivas, y aun cuando la clase que dirige la producción no tenga la intención de cambiar, ellos saben de cierto –y nosotros también– que nos encontramos viviendo el umbral de una etapa cataclísmica.

Clases de ecología en las secundarias -que generalmente son mal impartidas-, anuncios en la televisión que promueven el reciclaje, productos en el mercado que a instancias de una marca verde y de la culpabilidad individual buscan acrecentar sus ventas, la promesa de que nuevas tecnologías de corte ingenieril resarcirán los daños causados; son hechos de actualidad que nos brindan claves para interpretar el estado mental que nuestra sociedad guarda con respecto a su relación con la naturaleza y el imaginario sociocultural que ha construido como respuesta al problema objetivo de la destrucción ambiental.

Siglos y siglos de poner lo humano como centro del universo, pero a fuerza de las limitantes impuestas por la catástrofe ambiental ya hemos comenzado a desorbitarnos, esperando que una revolución como la copernicana nos desplace del centro y nos coloque en el punto exacto en el que nos corresponde estar. Contribuyendo en esta misión copernicana, el escritor, filósofo y revolucionario guatemalteco Mario Payeras, nos recuerda a partir de los estudios que la biología contemporánea ha hecho sobre las ballenas, que “los movimientos vitales de esta especie tienen el planeta entero como escenario²¹⁰”. Se trata de un vislumbre que debe conducirnos a pensar -de cara al antropocentrismo- que además de existir un sistema capitalista de carácter internacional que ha cubierto progresivamente la totalidad de las relaciones sociales en la Tierra, existe asimismo, un sistema mundial de tipo biológico que se basa en la interdependencia de organismos vivos y no vivos, y que como unidad de ecosistemas rebasa los encuadramientos que históricamente ha construido el ser humano. Ambos sistemas se empalman en un mismo espacio y tiempo arrojando como resultado, según Payeras, una gran contradicción en términos sociales y naturales.

Mario Payeras fue un filósofo y guerrillero nacido en Chimaltenango, Guatemala en 1940. Fue fundador y miembro de la dirección del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) que en enero de 1972 implantó su primer núcleo militar en las selvas nortañas del Quiché, tras haber reciclado las experiencias de todo un ciclo anterior de incursiones guerrilleras en el país, que comienza tempranamente en 1960 con la formación del Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre²¹¹. En la Universidad de San Carlos se acerca a las juventudes comunistas por medio de las cuales obtiene una beca para estudiar filosofía en la Universidad Karl Marx de Leipzig en la ex República Democrática Alemana. Tiempo después, complementa su formación filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, mientras que en Cuba y en la República Popular de Corea profundiza la militar.

Marcado profundamente por la experiencia selvática que adquiere a través de su incursión en la guerrilla, se vuelve naturalista interesado en la biología, Darwin y Humboldt. Posteriormente hará sus propias indagaciones biológicas sobre el halcón

210 Mario Payeras, “Filosofía y naturaleza”, *Fragmento sobre la poesía, las ballenas y la música*, Guatemala, Artemis Edinter, 2000, p. 77.

211 Primera guerrilla latinoamericana de inspiración foquista que busca emular la experiencia cubana.

peregrino o azacuán (*Falco peregrinus*) y las ballenas yubartas (*Megaptera novaeangliae*). Fue también un escritor de cuento, poesía y ensayo político, actividades intelectuales que no abandonó ni en las etapas más álgidas de su participación política en el proceso revolucionario guatemalteco. En tales condiciones escribe *Los días de la selva. Relatos sobre la implantación de las guerrillas populares en el norte del Quiché, 1972-1976*, testimonio que ganó el Premio Casa de las Américas en 1980.

De 1981 a 1983, el ejército guatemalteco asestó una gran contraofensiva militar que tuvo su mayor expresión en el genocidio de la *tierra arrasada* que asesinó a un mínimo de 40,000 personas –según cálculos conservadores–, desapareció más de 450 aldeas y dejó un millón de desplazados²¹². Dicha maniobra contrainsurgente que desmanteló las células militares de todas las organizaciones en la ciudad, también desprovoyó de base social al EGP. A partir de tan determinante cambio en la correlación de fuerzas de la guerra, Mario Payeras en un acto de autocrítica, concluyó que tal hecho debía ser tomado por las organizaciones armadas como una derrota militar, que por su naturaleza obligaba a replantear las acciones y estrategias futuras, en aras de adecuarlas al nuevo contexto que emergía. Tal postura no incluía la claudicación política, el destierro de la revolución, ni deshabilitaba la lucha armada como un recurso “que sólo se justifica cuando es todo un pueblo quien recurre a ella”²¹³; era más bien una proposición que buscó evitar suicidios políticos y deformaciones militaristas que pudieran perjudicar al pueblo guatemalteco.

Dicho análisis ético y político no dominaba al seno de la dirección, por lo que en 1984 rompe definitivamente con su organización y funda el grupo Octubre Revolucionario, como un proyecto para repensar lo sucedido, calibrar errores pasados -pues “el arte de vencer se aprende en la derrota”²¹⁴- y con el fin de construir un nuevo proyecto político para responder al panorama económico y social de una Centroamérica de finales de siglo, que ya no presentaba los mismos escenarios que Payeras conoció a principios de los setentas.

En su exilio en México y confinado al aislamiento político por sus antiguos compañeros de ruta, escribe *Los fusiles de octubre* (1991), *Asedio a la utopía* (póstumo), *El*

212 Arturo Arias, “Repensando el predicamento del intelectual neocolonial”, disponible en red: <http://www.literaturaguatemalteca.org/arias23.htm>.

213 Mario Payeras, *El trueno en la ciudad. Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala*, México, Juan Pablos Editor, 1987, p. 12.

214 Epígrafe de la autoría de Simón Bolívar del libro de Mario Payeras, *ibid.*, p.8.

mundo como flor y como invento (1987) y *Latitud de la flor y del granizo y otros escritos sobre el medio ambiente mesoamericano* (1988). Esta última obra es una compilación de ensayos “ecológicos” a propósito de su natal Guatemala, cuyos alcances no se agotan en el análisis que hace de la transformación de la flora y fauna inducida por el desarrollo social, ya que en su sentido más amplio es una propuesta política encaminada a reconstituir el proyecto revolucionario de la izquierda latinoamericana, a partir de la cosecha de la experiencia de lucha acumulada.

En esa obra hace una crítica a la “cultura tecnologizante”²¹⁵ y al horizonte productivista de la modernidad, con lo cual deja ver la asimilación de una de las enseñanzas que nos legó el paso de las experiencias revolucionarias en América Latina, a saber: que el haber compartido con el ideario burgués la fe en el progreso, la cultura occidental y la modernización, constituyó un gran error que sería reparado sólo después de haber experimentado sus consecuencias; desde las cuales pudimos afinar la vista para darnos cuenta que aquellas tareas políticas que en algún momento consideramos revolucionarias eran “documentos de barbarie”²¹⁶, que dejamos pasar creyéndonlos los antídotos de nuestro subdesarrollo.

De la mano de Mario Payeras podemos transitar por otras grandes conclusiones que la fuerza histórica ha plasmado en nuestro horizonte civilizatorio, por ejemplo, la convicción de que la transformación productiva es tan importante como la reorganización de las relaciones naturaleza-sociedad, la destrucción del colonialismo interno o la emancipación de las mujeres²¹⁷, que son procesos *desenajenantes* que deben emprenderse sincrónicamente sin postergar ninguno.

Así, las condiciones de posibilidad de la propuesta ecológica de Payeras están ancladas en el centro de su praxis, en tanto individuo social que se nutrió de la concepción de naturaleza de los pueblos indígenas de Guatemala con los que se encontró en su participación activa por la transformación de su país. En 1993 funda la revista Jaguar-Venado en la que durante cuatro números se publicaron artículos sobre medio ambiente, pueblos indígenas y política. La revista interrumpe sus publicaciones a causa de la muerte de Payeras el 16 de enero de 1995 en la Ciudad de México.

215 Mario Payeras, “Filosofía y naturaleza”, *óp. cit.*, p. 81.

216 Walter Benjamin, *dixit*.

217 Tema que es mejor tratado por su esposa Yolanda Colom en su libro *Mujeres en la alborada*, Guatemala, Ediciones el Pensativo, 2008.

Desde las ciencias sociales el tema ecológico, junto con otros como la subalternidad, lo étnico, la cotidianidad y el multiculturalismo son parte de las líneas de investigación que dominan la producción de conocimiento hoy día. No obstante, dicha incursión intelectual en nuevos campos de lo real, fue producto de un lentísimo y soterrado proceso de construcción que sólo llega a consolidarse hasta la década de los noventas. En la mayoría de los casos el desarrollo de estos nuevos temas de investigación surge como una reacción –en un ambiente de derrota- al *metarrelato* revolución que años anteriores concentró la atención de las ciencias sociales y humanidades. Sin embargo, Payeras desarrolla el tema de lo ecológico y lo étnico en los años ochentas, sin romper con la visión totalizante que le favorecía la idea de revolución. Por tal motivo, su mirada no es fragmentaria, sino orgánica y relacional, pudiendo considerarse como precursora en dichos temas a nivel latinoamericano.

El objetivo del presente ensayo es indagar en sus obras *Los días de la selva* y *Latitud de la flor y el granizo*, con el fin de rastrear en ellas su concepción naturaleza-sociedad y su propuesta ecológica. Para este cometido, también echo mano de algunos de sus *Poemas de la Zona Reina* y de su libro *El trueno en la ciudad. Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala*, así como también de autores como Bolívar Echeverría y Alfred Schmidt que en este caso me son útiles para entender los postulados teóricos marxistas de los cuales Payeras abrevó para construir su propuesta.

La parte de lo no-humano

Todo tuvo su comienzo en los tiempos anteriores a la consciencia. Todo comenzó por tanto, muy a pesar nuestro. La antigüedad de las montañas rebasa por mucho cualquier despunte humano de lucidez racional, de pensamiento autoconsciente o religioso. Los faisanes, los helechos, los venados y las ceibas fueron antes que el ser y que el *logos*. En una analogía literaria Arundhati Roy propone imaginar a la Tierra -de cuatro mil seiscientos millones de edad- como una mujer de cuarenta y seis años, a la cual “le había llevado toda su vida convertirse en lo que era. Separar los océanos. Levantar las montañas.” La señora tenía once años

cuando aparecieron los primeros organismos unicelulares. Los primeros animales, criaturas como los gusanos y las medusas, no aparecieron hasta

que tenía cuarenta años. Ya tenía más de cuarenta y cinco (de eso apenas ocho meses) cuando los dinosaurios empezaron a deambular por su superficie. –Toda la civilización humana tal y como la conocemos [...] comenzó hace apenas *dos horas*.²¹⁸

Siguiendo esta analogía, América fue entonces inventada hace medio latido de corazón, lo que significa que la vida en la Tierra ha estado dominada en términos casi absolutos, por lo *no-humano*. Lo *no-humano* es la formación de las montañas, es la tierra cubierta de hielo por la primera glaciación, es la actividad volcánica que le inyectó calor a la atmósfera, es la milenaria vida marina y su zona abisal, es la especiación y las grandes hazañas de la evolución y es la historia vegetal y animal antes de que *H. erectus* manipulara el fuego.

La morfología de lo que hoy es Centroamérica se formó hace veinte millones de años aproximadamente, a partir de movimientos tectónicos y fuertes influjos oceánicos. Mario Payeras describe a la no-Guatemala de entonces como la “latitud de la flor y el granizo”, una *latitud afortunada* cuya historia geológica la puso como el entrelazamiento de dos reinos biogeográficos Norteamérica y Sudamérica, lo que “hizo posible un desplazamiento de la fauna continental en ambos sentidos, por lo cual el área concentró muchas especies zoológicas”²¹⁹. Influyó también en este hecho el cargado relieve que funcionó como “barreras internas de contención de las especies”²²⁰, de tal modo que águilas arpías, pecaríes, mazacuatas, tortugas, dantas, quetzales, pumas, pericas, bagres, guacamayos, lagartos, saraguates, robalos, cenizales, faisanes y mariposas, hicieron de este sitio su asentamiento primordial.

En la fauna que describe de la región, Payeras pone especial atención a las aves migratorias que viajan partiendo desde ambos hemisferios y reconocen en esta latitud el cálido lugar que las recibirá con comida y vientos favorables. Los azacuanes, garcetas de alas azules, patos golondrinos y chanos son así, el mejor ejemplo de las configuraciones naturales que tuvieron lugar en la Tierra, antes de la existencia histórica de mujeres y hombres. Estas especies migratorias llegan cada año y son

218 Arundhati Roy, *El dios de las pequeñas cosas*, México, Anagrama, 2012, p. 72.

219 Mario Payeras, *Latitud de la flor y el granizo y otros ensayos del medio ambiente mesoamericano*, México, Departamento de Comunicación y Difusión-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, p.24.

220 *Ibid.*, p.25.

esperadas y bien recibidas por el mundo natural endémico que las juzga parte fundamental de sí, a pesar de su endeble condición de viajeras.

En los meses en que la primavera está por llegar, la inclinación del eje terrestre expone esta latitud a la intensidad directa de los rayos del sol “y en las ramas en receso estalla la floración con su máxima fuerza”²²¹. La violenta floración en Guatemala le arranca espacio a los resquicios y penetra en las sierras, en los páramos, en las selvas del norte y en las planicies del sur (que son los cuatro puntos cardinales) a manera de retamas, tamborillos, orquídeas, duraznos y suquinayes.

Con una descripción de la historia natural *no-humana*, de lo que hoy llamamos Guatemala, es como comienza nuestro autor su *Latitud de la flor y el granizo* donde se propone captar en sus múltiples dimensiones la recíproca interacción entre dos totalidades: la naturaleza y la sociedad que a su vez forman una nueva totalidad concreta e histórica que será en este caso, la Guatemala moderna. En el acto, devela las consecuencias y determinaciones que le suceden a este choque análogo.

Las líneas que a continuación presento son algunos trazos teóricos que hago tratando de aproximarme a la concepción naturaleza-sociedad de Payeras. En este intento se filtran una serie de desarrollos teóricos que aluden a elementos de la crítica a la modernidad capitalista de Marx y retoman el sentido explicativo de su sistema categorial, sabiendo que Payeras enuncia su *latitud afortunada* desde ahí.

Los textos *Los días de la selva* y *Latitud de la flor y el granizo*, sin dejar de lado el rigor histórico poseen un arreglo literario cuyo fin es la invocación estética, así que valorando esta forma nos insertamos de lleno a las tesis de Payeras, retomando dos enunciados de sus ensayos ecológicos “Geografía del Polen” y “El naranjo nupcial”, que me servirán como punto de partida e hilo conductor de la explicación deseada:

“A través de la energía mecánica del viento y del trabajo físico de las abejas queda establecida para el ciclo siguiente, la nueva geografía del polen”²²²; y

“Comenzar a reconstruir esta frágil latitud es hoy nuestra tarea. Pero al centro de este empeño sólo podrá colocarse el ser humano pleno, con la compleja trama de sus relaciones sociales. [...] Rehacer la naturaleza, por lo

221 *Ibíd.*, p.23.

222 *Ibíd.*, p. 24.

tanto, implica transformar en primer término las relaciones sociales que la dañaron”²²³.

A través de la energía mecánica del viento... (La parte de la selva)

Esta primera parte del enunciado hace alusión de forma metafórica a la primera totalidad que aquí vamos a analizar, a saber, la *naturaleza*. A lo largo de la tradición filosófica de Occidente, la naturaleza como realidad material se había venido disminuyendo en su centralidad hasta reducir su existencia a un momento especulativo del pensamiento humano. Esto tiene lugar desde la antigüedad clásica con Platón, quien funda su filosofía en la irreconciliable separación del cuerpo y el alma; luego con Descartes cuyo yo descarnado y racional funda el conocimiento moderno; hasta Hegel, que es criticado por Marx, por haber caído “en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve en sí mismo”²²⁴.

En suma, tenemos que la naturaleza fue explicada por Occidente desde una perspectiva ontológica, pasiva, ahistórica, dotada de una “objetividad muerta”²²⁵ y como una realidad fuera de lo humano. Esta supuesta exterioridad respecto a lo humano descansa en la percepción de éste como un otro radicalmente diferente a ella, es decir, espiritual. La concepción de pasividad es la que la pone como una realidad cuya esencia inmutable es la satisfacción de los fines humanos. En su defecto, la naturaleza fue pensada por el materialismo anterior a Marx (el de Feuerbach) como una gran masa sensual de totalidad cerrada que absorbía fatalmente a la humanidad, sin posibilidad de interacción.

Marx rompe con las anteriores concepciones, afirmando en primera instancia que la realidad exterior tiene una existencia en sí misma y no sólo en el pensamiento humano; asimismo, destaca la independencia que posee respecto de las voluntades de mujeres y hombres, en tanto que se rige por leyes físicas de carácter inalterable y fuera

223 *Ibíd.*, p. 63.

224 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 2007, Vol. 1, pp. 21-22.

225 Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1976, p. 23.

de su alcance. La naturaleza y la realidad son hechos objetivos, existen realmente y lo hacen fuera de nuestra conciencia, por lo tanto, nos interpelan.

Payeras hace saber en *Los días de la selva*, que esta última le es a la guerrilla un ser totalmente extraño y acechante, “un universo torrencial, dominado por el ruido de las chicharras y el trueno del río”²²⁶, un algo desconocido que se les enfrenta y los doblegaba en sus objetivos. Sin embargo, la selva, a pesar de su exterioridad acechante es el espacio que fue consensado por las guerrillas guatemaltecas como el escenario donde se habría de librar la confrontación militar más importante de la lucha revolucionaria en el país.

Regida bajo sus propias leyes, impenetrables más no indescifrables, la selva hace correr su vida con tiempos y regularidades distintas a los humanos, que ponen a estos últimos en una condición de alumnos ignorantes, que si no logran completar el aprendizaje de estas leyes y una organización adecuada entre ellos mismos, no podrán ser capaces de sobrevivir en su interior. Entonces, quienes en su seno quieren hacer la guerra de la transformación social, vislumbran a la selva como enemiga a vencer, al mismo tiempo que como aliada incondicional. En ella encontrarán el escondite perfecto que desorientará al enemigo y los pondrá en posición de trazar todo un plan militar que, de ser llevado a buen término, los situará en una fase ventajosa para tomar el control del Estado nacional.

Los quince guerrilleros pertenecientes al núcleo principal Edgar Ibarra del EGP se adentran en la espesura de la selva del Quiché un 19 de enero de 1972. Por mucho tiempo la selva será su salvadora, su verdugo y el lugar donde pondrán al máximo sus capacidades y voluntades humanas con el imperativo venido de la realidad misma, de transformarlo todo. “La suerte pues estaba echada”²²⁷ y las naves, quemadas, “mientras tanto, nuestro reino era la selva, con sus acechanzas, su soledad y sus distancias interminables”²²⁸. Mas ese “universo torrencial” ignoto debía ser pronto conocido por la guerrilla, o no triunfaría.

La selva, por su capacidad de regeneración y crecimiento, por los comejenes y los enjambres de moscas verdes con los cuales compiten los guerrilleros por el alimento, por la lluvia que borra sus diarios de campaña como tratando de

226 Mario Payeras, *Los días de la selva. Relatos sobre la implantación de las guerrillas populares en el norte del Quiché, 1972-1976*, La Habana, Casa de las Américas, 1980, p.16.

227 *Ibíd.*, p.19.

228 *Ibíd.*, p.32.

desaparecer cualquier registro de actividad humana en su interior, y con su humedad que echa a perder el avituallamiento, se asemeja a la diosa náhuatl Tlazoltéotl, diosa devoradora de inmundicias, diosa de la fertilidad y del nacimiento que, para las circunstancias de la guerrilla, puede convertirse también en devoradora de humanos.

Y del trabajo físico de las abejas... (La parte de la guerrilla)

Esta segunda parte del enunciado hace referencia a la segunda totalidad que compone el sistema explicativo de Marx, es decir, lo *social*. Contiene también al elemento que hará que ambas totalidades se encuentren y se hagan de manera recíproca: el *trabajo humano*, que busca la reproducción de la vida material y la reproducción de la socialidad, pues “el sujeto humano o social [...] no sólo debe producir y consumir ciertas cosas, sino que, además y simultáneamente, debe también “producir y consumir” la forma concreta de su socialidad”²²⁹. E incluye también a la lucha revolucionaria que libra la guerrilla como forma que tiene el ser humano de apropiarse de su historia y de amenazar directamente la conjugación fatal de elementos naturales y sociales que se le vuelven sobre sí.

Como se afirmó en el apartado anterior, la existencia de la naturaleza no depende de la consciencia humana, sino que es externa y objetiva; sin embargo, esto no significa que la naturaleza a su vez, no sea producto de esta misma consciencia, “puesto que ese material crudo se ha de elaborar de una forma significativa en términos humanos”²³⁰. O lo que es lo mismo, hay en la naturaleza en la medida que la nombramos con el objeto de conocerla, una impronta social que de cierta forma la humaniza.

A diferencia de otras existencias naturales, con el ser humano sucede una cosa muy extraña que determinará para siempre su proceso histórico. Y esta extrañeza radica en su identidad y al mismo tiempo no-identidad con la naturaleza, es decir, su pertenencia y simultánea desavenencia al mundo natural. A propósito de lo anterior dice Marx en los *Manuscritos del 44* que “la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre [sic], la naturaleza en cuanto ella misma, no es cuerpo humano”²³¹.

229 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, Ítaca-FCE, 2010, pp. 55-56.

230 Terry Eagleton, “Modelos de cultura”, *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona, Paidós, 1997, p.13.

231 Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Biblioteca Virtual “Espartaco”, enero

Nadie puede negar que el humano es un ser natural. Su cuerpo doliente, sensible a cualquier estímulo externo y sometido a las leyes físicas que propician en él su dependencia respecto al aire y a los frutos del suelo para sobrevivir, nos lo evidencia. Pero del mismo modo que este hecho es innegable, también lo es aquel que nos muestra al ser humano como algo no-natural, perteneciente a un orden de legalidad distinto al de las demás especies animales. Esta aparente ambigüedad del sujeto social humano nos da a entender que la naturaleza, en su proceso de desarrollo y diferenciación, fue capaz de trascenderse a sí misma²³² a partir de sus propios medios, produciendo como resultado una criatura ajena a su ser que es, sin embargo, parte de ella y que goza de la *autoconsciencia* y la *libertad* que los peces y las plantas nunca tendrán.

Mas la especificidad del ser humano en su ser político y social, no elimina nunca su condición de animal necesitado de alimento, agua y aire; determinaciones que no lo ponen en la posición de una supervivencia autónoma. Por lo tanto, la continuidad de su socialidad depende directamente de la reproducción de su vida material, que lo obliga a entablar una relación de apropiación con la naturaleza a través del trabajo, cuyo fruto es la producción de objetos prácticos que satisfacen y crean necesidades materiales y sociales en sociedades concretas. El trabajo y la producción son así dos actividades que transgreden los límites del tiempo y del espacio humanos, pues se han presentado y se presentan como insoslayables para toda mujer y hombre.

Este apartado, donde las abejas trabajan para extender el polen, tiene una analogía directa con la *producción* humana que se consigue a partir del consumo de su fuerza física. Es también el apartado donde tiene cabida el *invento* que en la teorización de Payeras ocupa un lugar especial pues junto con el trabajo, la organización social y el aprendizaje representan formas de supervivencia social que logran la intersección con la selva y asechan a lo natural.

El ser humano tiene la capacidad de apropiarse de la naturaleza tanto física como cognitivamente, lo que da lugar a un continuo hacer la naturaleza y dejar hacerse por ella. En el mismo sentido, los *inventos* son productos amasados a partir de la observación y la creatividad humana, que le permiten adaptarse y contrarrestar las amenazas impuestas por su espacio natural.

2001. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>.
232 Cfr. Terry Eagleton, "Modelos de cultura", *óp. cit.*, p.15.

Aprendimos a destazar animales y a extraer de aquel reino vegetal los raros recursos de sobrevivencia que ofrece: nueces de corozo, palmitos, zapotes, zunzas. Aprendimos a orientarnos, a distinguir los mil ruidos del bosque y nos iniciamos en la ciencia de calcular la edad de los retoños, la antigüedad de las huellas, la profundidad de los vados y el azimut de los rumbos [...] *Inventamos*²³³ el pan, descubrimos la bota de hule y aprendimos el arte de navegar en balsa [...] ²³⁴ Aprendimos a distinguir las hojas buenas para envolver tamales y conocimos el bejuco del que se obtiene té y es a la vez resistente para el amarre de casas²³⁵.

Sin embargo, el aprendizaje en la guerrilla es de un orden distinto al del aprendizaje, por ejemplo, que una persona puede experimentar en la soledad de su cuarto leyendo un libro, diferente también a los dolores que la trama cotidiana de un individuo presenta. En la guerrilla –dice Payeras–, “el aprendizaje lo pagamos con sangre”²³⁶ y “el precio de nuestros errores es, ciertamente, la vida.”²³⁷. Lo que en la guerrilla se presenta es un aprendizaje en el que se juega la vida de sus miembros, de sus bases sociales y todo un proyecto político.

Los guerrilleros arrancan las raíces y los frutos que en el camino les muestra la selva para la concreción de sus objetivos políticos. También cazan para el alivio de sus estómagos hambrientos y para la reabsorción de las proteínas, ausentes casi la mayor parte del tiempo. “Toribio mató en aquel sitio dos venados. La carne de estos animales y varias pavas derribadas en los alrededores fueron un alivio para la desnutrición tenaz de aquellos días”²³⁸. Aquí cabe una comparación que trae a relucir las diferentes formas de apropiación natural en las que puede incurrir el ser humano, que son cualitativamente diferentes:

La primera depredación zoológica hecha por europeos, de que hay constancia escrita, tuvo lugar en el país en 1525. Aquel año, en efecto, las huestes de Cortés, de paso a Las Hibueras, realizaron una matanza de

233 *Cursivas mías.*

234 Mario Payeras, *Los días de la selva...*, *óp. cit.*, pp.47-48.

235 *Ibíd.*, p.17.

236 Mario Payeras, *El trueno...*, *óp. cit.*, p.90.

237 *Ibíd.*, p.12.

238 Mario Payeras, *Los días de la selva...*, *óp. cit.*, p.26.

venados en las sabanas del Petén. Fue una hecatombe premonitoria, consumada sobre bestias sagradas que, por su condición, no solían espantarse ante la presencia humana. [...] el ejército hambriento acababa de cumplir la travesía de las selvas lacandonas; durante meses se habían extraviado por los laberintos vírgenes del sureste, tumbando árboles gigantes para cruzar los ríos, en un mundo aún sin mapas²³⁹.

Así de pronto, la diferencia que separa abismalmente a la selva de los guerrilleros, comienza a acortarse con los inventos, con el trabajo que a ella le imprimen y con el aprendizaje que de ella han obtenido. Esto, entre otras cosas, hace que las mujeres y hombres comiencen a parecerse en su personalidad y acciones a determinados árboles o animales, o quizá esto se deba simplemente a que las formas de conocimiento de los guerrilleros para este punto se han compaginado de tal forma con la dinámica selvática, que a veces les daba por pensar como la selva. La gente, con toda una vida habituada a sobrevivir dentro de un ambiente natural determinado y ejerciendo un tipo de trabajo específico, se torna un poco a la manera de donde vive y de lo que hace. Su carácter y sus movimientos habituales se corresponden con estas dos condicionantes, lo que a su vez es una muestra del cómo la naturaleza nos está haciendo, de cómo nos dejamos hacer, y no sólo hacemos:

El tercero era un hombre sigiloso, asentidor, parco en las palabras y en los gestos. [...] Después supimos que gran parte de su carácter estaba condicionado por el oficio a que se dedicaba. Era criador de colmenas, insectos que para producir requieren que el celador posea sangre dulce, paciencia ilimitada y mano suave²⁴⁰.

El fin inmediato de la guerrilla era hacerse de la base social necesaria para avanzar en el ejercicio de la guerra. Por consiguiente, tuvo que hacer un sostenido trabajo político en los pueblos campesinos cercanos a la selva, explicando lo que los pobres de Guatemala debían hacer; a la par que ayudaba a sus habitantes con las labores del campo y la casa. Si estas mujeres y hombres campesinos decidían asumir la responsabilidad de la lucha, la guerrilla dejaba de estar inmersa en las soledades profundas de la selva y podía comenzar a vivir algunos periodos de sedentarismo

239 Mario Payeras, *Latitud de la flor...*, óp. cit., p.31.

240 Mario Payeras, *Los días de la selva...* óp. cit., pp.58-59.

mientras forjaba sus células locales, por lo que tenía la oportunidad de comer un poco más y regresar a la luz y a los tiempos humanos.

La organización social, la división del trabajo, la acción conjunta y planeada de los miembros de la guerrilla y de éstos con sus bases de apoyo es –junto con el aprendizaje de la sabiduría de la selva y el *invento*–, la forma como aquel ser extraño, amenazante y creador de soledades que en principio es la selva, puede ser interpelado y transformado directamente por el humano. Por lo tanto, la organización y la conjunción de esfuerzos humanos es otra arma que la guerrilla tenía para encarar la exterioridad de la selva.

Con el transcurrir del tiempo, el primer núcleo del EGP inserto en el Ixcán había adquirido un aprendizaje nuevo a fuerza del sacrificio y el esfuerzo extenuantes, de la aguda observación que penetra en las cosas para reconstruir su funcionamiento y de la plena disposición que aquellos hombres y mujeres tenían para incidir en su entorno. Esta fase de crecimiento le permitió a la guerrilla hacer suya una verdad sobre el arte militar:

Comenzaba a hacerse realidad la gran enseñanza de la época inicial: la guerra en nuestro país avanzaría al ritmo de las estaciones. Pronto habríamos de comprobar que transgredir esta ley era inútil y que atenerse mecánicamente a ella era irresponsable. De ahí que mientras se consumaban los plazos astronómicos, la guerrilla debía continuar sus rutinas²⁴¹.

Mas esta verdad deducida, referente al tiempo y al espacio, no es cosa menor en la historia de la guerrilla; al contrario, se convierte en un hecho fundante de las sucesivas estrategias militares que ejecutaría la organización. Si la tapisca del maíz en las comunidades se daba en agosto, si las lluvias cesaban después de nueve meses en enero, si con “el ciclo invernal llegaban los días de aflicción e incertidumbre en que vadeábamos los ríos con el agua al cuello”²⁴², la dinámica de la guerra, entonces, no podía ser dirigida por infundadas especulaciones militares que obviarán tan determinantes hechos.

El proceso de aprendizaje que la guerrilla experimentó a lo largo de su decisivo paso por la selva fue más bien un re-aprendizaje del mundo, que hizo ver a sus

241 *Ibid.*, p.31.

242 *Ibid.*, p.49.

miembros la realidad de formas inesperadas y antes impensables. Re-aprendieron a sentir y a medir el tiempo y los parámetros para apropiarse de la espacialidad fueron distintos:

Entonces descubrimos que el tiempo se rige en la selva por horarios de ruido [...] En algunas zonas, el rugido de los saraguates o los clarines de las pavas en su trayectoria marcaban la línea del horizonte. Era el momento en que parábamos a comer lo que habíamos guardado en el desayuno. Al atardecer tenía lugar el escándalo final de loros y guacamayos, hora de acarrear leña, encender fuego y colgar hamacas [...] Cerca de los ríos, hasta el amanecer, la medida del tiempo dependía del canto intermitente del *caballero* o atajacaminos. Al día siguiente una rutina idéntica. Luego de varias semanas del mismo horario zoológico, la selva comenzaba a darnos la impresión de un océano, sin itinerarios definidos ni puntos de llegada²⁴³[...] Mientras tanto, aprendimos a orientarnos rudimentariamente, utilizando la luz y los acontecimientos del terreno²⁴⁴ [...] Nuestros hábitos de entonces se regían por los horarios del hambre y de la marcha²⁴⁵.

La felicidad también fue sometida al proceso de re-aprendizaje. Ahora, nuevas pautas y fenómenos antes ignorados, la detonan. Los ojos comienzan a reparar en cosas nuevas que la mirada juzga y descubre como bellas, y de las que antes ni siquiera emitió juicio alguno:

Nunca supimos si la felicidad interior que durante esa época experimentamos se debía al vuelco súbito de nuestra suerte o al influjo de la primavera. El bosque olía a miel y en nuestros caminos marchábamos sobre alfombras de flores amarillas que provocaban gratos vértigos²⁴⁶ [...] Eran miles de pájaros que llenaban el ámbito solitario y agreste con una algarabía que entonces era nuestra máxima felicidad²⁴⁷.

243 *Ibíd.*, p.26.

244 *Ibíd.*, p.18.

245 *Ibíd.*, p.36.

246 *Ibíd.*, p.45.

247 *Ibíd.*, p.65.

Las referencias de las cuales echa mano la memoria de Mario Payeras para traer a colación algún acontecimiento del pasado, una vez más se vuelven referencias selváticas: “lo fusilamos en abril, una mañana en que cantaban muchos pájaros. Era el grato ruido del mundo que el condenado dejaría de oír en poco tiempo”²⁴⁸. Hablando desde el plano de la subjetividad, toda contradicción en vida es superada por la muerte, de tal forma que la exterioridad de la selva deja de existir para los caídos en guerra, que se convierten ahora en ella, eliminando con esto sus diferencias fundamentales y conciliando ambas identidades.

Queda establecida para el ciclo siguiente la nueva geografía del polen.

La nueva geografía del polen es, en este caso, el producto que resulta de la interacción dialéctica de las dos totalidades anteriores que da como resultado una realidad concreta determinada históricamente, que aquí corresponde al conjunto de relaciones sociales de la moderna Guatemala. Se trata de la *totalidad concreta*, como resultado del continuo hacer de la naturaleza a las sociedades y las sociedades a la naturaleza. Con esto se cortan de tajo las posiciones maniqueas que se enfrentan sangrientamente, la una defendiendo la supremacía de lo social sobre lo natural, la otra el determinismo cuasi fatal que ata a las mujeres y a los hombres a estructuras indisolubles que cargan con abnegación.

Con esta forma de conocimiento de la realidad, quedan superados otros tantos debates infructuosos y calcinados ya, que versan acerca de la preponderancia que un elemento tendría sobre otro en parejas falsamente contrapuestas, como por ejemplo: naturaleza y sociedad, libertad y determinismo, realismo y constructivismo, control y espontaneidad, hacer y dejar hacerse, descripción y valoración, causa y azar, etc. Las dos totalidades sólo pueden ser comprendidas en su movimiento dialéctico y en los restos que este movimiento deja, ninguna se encuentra aislada de la otra y siempre convergen en el mismo espacio y tiempo, en todos los periodos históricos y en todas las sociedades.

El resultado de la doble identidad del ser humano desencadena un movimiento entre la naturaleza y lo social, que Marx explica con el concepto de *intercambio orgánico*, el cual puede entenderse como una acción recíproca entre estas dos totalidades que se entrecruzan, y se transforman la una a la otra. Este “movimiento” implica un cambio

248 *Ibíd.*, p.51.

de cualidad en ambas partes, que hace que “el intercambio orgánico tenga como contenido el hecho de que la naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza”²⁴⁹. De este intercambio se desprende la producción socialmente determinada, que es el punto de partida del análisis de la sociedad que hace Marx: “individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida”²⁵⁰.

El resultado, producto de las dos interacciones dialécticas es, bajo el capitalismo, contradicción. En el seno del proceso de intercambio de este modo de producción, los valores de uso resultantes del intercambio orgánico entre naturaleza y sociedad, tienen una “existencia desvinculada de toda conexión con su existencia natural, es decir, una existencia como valor.”²⁵¹ Los productos del trabajo se le enfrentan a quien los produce como a un ser *extraño*, y en vez de ser objetivación humana se convierten en *desrealización*. Así, “el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones”²⁵².

Con el *trabajo enajenado* dentro del capitalismo “este mismo mundo [el de la naturaleza] deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *viveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador”²⁵³. Y el trabajo que fue el factor clave que permitió dar el salto de calidad de animal a ser humano, es ahora el que le roba la vida a una cantidad desproporcionada de personas en el mundo.

Para Bolívar Echeverría hablar de *valor* y *valor de uso* es tratar con “la contradicción que sostiene a todas las contradicciones del mundo moderno”. Más que ser las dos caras de la mercancía, lo que esconden de fondo son dos formas de reproducción social: una *social-natural* representada por el *valor de uso* como forma de producción y consumo de riqueza concreta, y un modo *social-artificial* que subsume al primero y es representado por el *valor* como la forma de reproducción social mediatizada por el proceso de acumulación de capital:

249 Alfred Schmidt, *El concepto...*, *óp. cit.*, p.85.

250 Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, *óp. cit.*, p.5.

251 Alfred Schmidt, *El concepto...*, *óp. cit.*, p.100.

252 Karl Marx, *Manuscritos...*, *loc. cit.*

253 *Ídem.*

El absurdo básico de la vida moderna está en que los seres humanos sólo pueden producir y consumir bienes, crear riqueza, gozarla y disfrutarla, es decir, sólo están en capacidad de autorreproducirse en la medida en que el proceso de producción y consumo de bienes sirve de soporte a otro proceso diferente que se le sobrepone y al que Marx denomina “proceso de valorización del valor” o “acumulación del capital”²⁵⁴.

Después de que Payeras describe la historia geológica y natural que hizo posible la formación de los diferentes ecosistemas en lo que hoy es Guatemala, procede a la delineación de los distintos periodos históricos del país que corresponden a determinados patrones de reproducción de capital, a los cuales le son inherentes distintas formas de relación naturaleza-sociedad.

Comienza describiendo el tiempo de la Conquista y la época colonial, periodos durante los cuales, además de tener lugar la primera depredación zoológica también se dieron otras formas de devastación ambiental, consecuencia de la reconfiguración espacial que los conquistadores y el gobierno español hicieron con el fin de explotar los recursos ahí existentes de acuerdo a sus intereses; las poblaciones indias fueron sustraídas de su espacio social, hacinadas en reducciones y obligadas a trabajar en las plantaciones de la costa para producir azúcar, añil y cacao para la exportación a la metrópoli.

Pero a pesar del rosario histórico que recuenta innumerables daños ambientales y masacres durante los tiempos de la Capitanía General de Guatemala, Payeras afirma que la alteración en gran escala del medio físico comienza en el último tercio del siglo XIX con la consolidación de las repúblicas oligárquicas, la inserción de los países latinoamericanos en una nueva división internacional del trabajo y la formación de las maquinarias estatales. Dicho periodo trajo consigo tres procesos económicos que determinaron el decurso de su historia: 1) la colonización de las tierras; 2) la expansión de la caficultura; y 3) la introducción de los modernos medios de transporte. El “impacto ambiental de estos procesos se registra como ciclos articulados de destrucción de distintos ecosistemas; el ser humano, de manera

254 Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*, México, Ítaca, 1998, pp.9-10.

directa, sufre despojo y experimenta la imposición de modalidades nuevas de trabajo forzado”²⁵⁵.

Desde el s. XVIII Inglaterra se apoderó de una base territorial perteneciente a la Corona española (lo que hoy es Belice), con el fin de extraer de ese espacio materias primas ilimitadas y desde donde buscó expandir su dominio hacia Guatemala. En 1859 el gobierno guatemalteco otorgó una concesión que legalizó la invasión inglesa *de facto* e incluyó el permiso para explotar “bosques, lagos, ríos, minas y, por supuesto, derechos absolutos para disponer de la mano de obra indígena”²⁵⁶ a lo largo de 60 mil km², espacio equivalente a la mitad del territorio nacional actual. Mas el esfuerzo que en ese momento concentraba Inglaterra para mantener sus otros proyectos coloniales en pie, hizo que finalmente los enclaves en Guatemala no logran consolidarse; no obstante, la depredación selvática producto del saqueo de maderas preciosas constituye el antecedente de destrucción natural que décadas después habría de multiplicarse con la expansión de la cañicultura.

Como en toda América Latina, las propiedades comunales de indios fueron fragmentadas y usurpadas después de los procesos de independencia a manos de los gobiernos liberales, dando lugar a grandes concentraciones latifundistas que presionaron sobre los recursos biológicos del país y depredaron la flora y fauna. Este proceso se institucionalizó en Guatemala con la Revolución liberal de 1871, de la cual emanaron leyes para legalizar el trabajo forzado de indios. Luego vino la construcción de los ferrocarriles. Sin este medio el café no podía ligarse completamente con el mercado mundial. Con su construcción, “tanto en forma de combustible para las locomotoras como en forma de durmientes, en el curso de sus primeros 50 años de funcionamiento este producto clásico de la Revolución Industrial consumió unos 70 millones de pies de madera”²⁵⁷.

Durante el siglo XX se consumió “el proceso depredador del periodo de acumulación”²⁵⁸ anterior. Las ciudades crecieron devorando ecosistemas y redujeron “a su mínimo la cubierta de bosques”²⁵⁹, inició la contaminación industrial como resultado de la crisis del modelo capitalista agroexportador y el principio de una

255 Mario Payeras, *Latitud de la flor...*, *óp. cit.*, p.36.

256 *Ibíd.*, pp. 36-37.

257 *Ibíd.*, p.42.

258 *Ibíd.*, p.43.

259 *Ídem.*

industrialización incongruente y subdesarrollante que a la par no suprimió el latifundio. En síntesis, el movimiento y entrecruzamiento que se da entre la totalidad de lo natural y la totalidad de lo social en los periodos históricos antes relatados, responden a realidades en donde “la dialéctica del medio ambiente y la vida social se resuelve en genocidio”²⁶⁰.

Rehacer la naturaleza, por lo tanto, implica transformar en primer término las relaciones sociales que la dañaron. (La parte de los azacuanes)

La *latitud afortunada* y la geografía privilegiada que fue Guatemala durante los tiempos primigenios de la Tierra y la humanidad, deja de ser hoy, en el siglo XXI, “la región en flor del Nuevo Mundo”, deja de ser el espacio torrencial que en su seno guarda los más verdes árboles y las más variadas especies animales; deja de ser igualmente el lugar solar que propicia la violenta floración, más no deja de ser –mientras vivamos– la *patria* del ser humano que le impone todos los días a su sociedad, la obligación ética de su sanación.

Es decir, una forma contradictoria de relación entre naturaleza y sociedad como la que se da en el capitalismo, además de resolverse en ecocidio deviene en una sociedad radicalmente injusta, pues “la dialéctica ambiental trasciende su propia esfera y despliega sus figuras en la vida social. En los años setenta, la realidad sofocada aflora en la rebelión del campesinado pobre”²⁶¹.

Dicha formación social plagada de contradicciones pone como imperativo su sustitución por una sociedad donde el proceso de reproducción material no esté supeditado al de acumulación de capital, que hace de los productores la clase que nada tiene, pues “la clase social que consumió el ambiente y empobreció la realidad cierra su vuelta mortífera y emprende el aniquilamiento de los productores”²⁶². La propuesta nueva de interacción naturaleza-sociedad que Payeras concibe, es auspiciada por

la idea que postula el mundo histórico como síntesis de lo dado (la naturaleza) y de la acción *negatriz* (el ser humano), pero a partir de comprender *que nuestro dominio sobre la naturaleza no se parece en nada al*

260 *Ídem.*

261 Mario Payeras, *Latitud de la flor...*, óp. cit., p.61.

262 *Ídem.*

*dominio de un conquistador sobre el pueblo conquistado, que no es el dominio de alguien situado fuera de la naturaleza, sino que nosotros por nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, pertenecemos a la naturaleza, nos encontramos en su seno, y todo nuestro dominio sobre ella consiste en que, a diferencia de los demás seres, somos capaces de conocer sus leyes y de aplicarlas adecuadamente*²⁶³.

Existe un hecho revelador que condensa el sentir de Payeras respecto a la devastación social-natural. Tiene que ver con la migración de los azacuanes y la muerte. A lo largo de *Los días de la selva*, él entiende a las aves que en parvadas violentan el cielo, o que en vibraciones ruidosas dominan el espacio, como la certeza irrefutable del ser vigoroso de la vida selvática. Asimismo, en sus ensayos ecológicos representa su ausencia de aleteos y de ruido como el más acabado símbolo de la destrucción natural. Así que para nombrarla con otras palabras Payeras recurre a la imagen de una periferia urbana contaminada, y a la frase: “los suburbios excluyentes de la posibilidad de pájaros”²⁶⁴.

Una vez detallado el inicio de la muerte sistemática de seres humanos y naturaleza que provocó la colonización española en Guatemala, Payeras remata su descripción con una imagen simbólica del mismo orden, que capta a las palomas en un acto de huida de la trágica muerte y abandono que les espera, de permanecer en el lugar dominado por los conquistadores:

Entre 1524 y 1650 los pueblos indios habrían quedado reducidos a poco más de 200 mil personas. Había concluido el tiempo en que miles de palomas salían de los bosques y en la memoria quedaban indelebles los días de granizo o el paso ocasional de las estrellas que echan humo²⁶⁵.

La exclusión de la posibilidad de pájaros, las palomas que huyen y las aves asustadas, son metáforas que Payeras utiliza para nombrar la muerte ambiental. El que no existan las condiciones adecuadas de clima, espacio y comida para que un ave reproduzca su vida en un lugar donde antes sí podía hacerlo, nos habla con claridad de la modificación nociva que ese ambiente sufrió a manos del sujeto social con quien el ave co-existe en la Tierra.

263 *Ibíd.*, p.70. (Cursivas mías)

264 *Ibíd.*, p.51.

265 *Ibíd.*, p.35.

Movido por esta preocupación, Payeras hace un estudio biogeográfico bien documentado, titulado “Las rutas ístmicas del Halcón Peregrino”, en el que a través de observaciones empíricas y testimonios orales de guatemaltecos viejos, logra esbozar parte de los comportamientos de este animal y de las características del viaje que emprenden.

La recurrencia constante en las obras de Payeras de esta imagen de aves migratorias que llegan a su hábitat estacional para sólo encontrar la muerte, es una demostración contundente de cómo la dialéctica entre naturaleza y sociedad tiene lugar en el capitalismo de espaldas a la realidad inmediata, pues la sociedad transforma al medio ambiente con su trabajo, acumulando capital y no guiada por la conservación de su vida y de las demás especies, en este caso, las aves migratorias.

Payeras postula para la sociedad guatemalteca la obligación de “parar la obra de la sierra mecánica que en el silencio de la selva hace caer al cedro en flor, [...] preservar de la trampa y la escopeta, en el lago Atitlán, las docenas de ejemplares que restan sobre la tierra del pato zambullidor [...] y evitar que, cualquier día, *el ave desorientada vuela en el sentido inverso de la abundancia*”²⁶⁶. Mas nada puede hacerse para remediar este escenario objetivo, “si quienes crean la riqueza carecen de lo indispensable; si, a cambio de la vida, la vida debe perecer”.²⁶⁷

A esta muerte sistemática que le produce el capitalismo a las sociedades y a la naturaleza, no le corresponde como posible vía válida de solución un romanticismo especulativo que propugne por el regreso a formas pre-capitalistas de producción que eliminen cualquier forma de técnica avanzada, máquinas o fábricas. Lo que nos corresponde, antes que nada, es transformar las relaciones sociales que resultaron de esta contradictoria forma social de apropiación de la naturaleza. Sin embargo,

hoy no es suficiente siquiera sujetar a nuestros planes la producción y la distribución, a partir del gobierno de los trabajadores, sin reconsiderar el sentido mismo del esfuerzo productivo y sin establecer cuánto de lo que emprendemos es simple desperdicio de recursos humanos y materiales²⁶⁸.

266 *Ibíd.*, p.64. (Las cursivas son mías).

267 *Ídem.*

268 *Ibíd.*, p.66.

En cuanto a la técnica, Payeras de ningún modo piensa que ésta deba ser eliminada como mediadora de la producción material de las sociedades, por lo que dice que “tratar de restablecer las formas originales de un medio ambiente destruido durante el proceso histórico sería mera utopía. Ahora más bien se trata de rehacer la realidad –a partir de lo que existe- y a partir, sobre todo, del arsenal tecnológico acumulado hoy en día por el ser humano”²⁶⁹. No debemos olvidar la conflictiva relación que América Latina ha vivido con la tecnología e industrialización, cuya monopolización en manos de los países céntricos le ha valido el incremento de su dependencia. Por tal razón, se le presenta a cada momento la disyuntiva de un desarrollo de la industrialización (o reparación de su industrialización trunca) y la creación de nuevos parámetros de desarrollo que tomen en cuenta que si los países más industrializados del mundo son los que más contaminan, entonces ¿queremos ser como ellos?

Una veta grande de su perspectiva ecológica se nutre de la tradición de los pueblos indios de Guatemala, cuyas actividades agrícolas y manejo de la selva son puestas por él en su ensayo “La lección de los mayas y el futuro de las selvas septentrionales,” como modelos factibles que de ser emulados por la sociedad moderna, podrían transformar las formas nocivas de producción de alimentos y encarrilarnos hacia verdaderas formas de conservación de ecosistemas. Su propuesta tiene asidero en la realidad porque no habla de trasplantar la relación sociedad-naturaleza de los mayas al mundo actual que poco o nada se parece al de ellos, sino que a partir de comparaciones empíricas de una misma actividad social como lo es la agricultura, concluye que existen mejores formas de hacer lo que nosotros estamos haciendo mal.²⁷⁰

Es común que cualquier propuesta que sugiera a la sociedad moderna retomar prácticas precolombinas o indígenas, sea tachada de inmediato como ingenua y percibida incluso como un tanto “esotérica”. Pero lo cierto es que si juzgamos a la modernidad como un horizonte civilizatorio decadente cuyos cimientos tienen que ser destruidos, tendríamos que saber que ese sustrato social en el que estamos

269 *Ibíd.*, p.64.

270 Dice Payeras que: “según Gómez Pompa, el redescubrimiento de las prácticas agrícolas mayas tiene implicaciones para los actuales problemas del medio ambiente. Las culturas tradicionales, según este investigador, encontraron la forma de manejar las selvas tropicales, mientras la sociedad moderna no ha logrado hacerlo.” *Ibíd.*, p. 106.

imbuidos es resultado de un largo proceso histórico, es decir que posee condicionantes o demarcaciones sociales inherentes que se fueron asentando de a poco con el paso del tiempo, y no pueden ser revocadas de un momento a otro, a riesgo de asemejarnos a criaturas miopes que desconocen asuntos de historia y de sociedades humanas. Dice Bolívar Echeverría que “re-fundar la socialidad después de arrasar con las formas de la socialidad cultivadas y transformadas por el ser humano durante milenios, de borrar la historia pasada y recomenzar a escribirla sobre una página en blanco, corresponde a este antropocentrismo idolátrico de la edad moderna²⁷¹”. Es preciso entonces, empezar sobre la base de experiencias reales, ya caminadas, y no construir castillos en el aire a la manera hegeliana, pues estaríamos retrocediendo a formas de entender la naturaleza que obvian las condiciones externas y objetivas que ésta nos impone.

De las prácticas de los pueblos indígenas se pueden retomar varias, no por el hecho mismo de ser indígenas, sino porque se conforman como maniobras efectivas de producción material que son menos depredadoras y que no incluyen el desperdicio. Efraím Hernández Xolocotzi –destacado agrónomo y precursor de la etnobotánica y agroecología en México–, caracteriza a los indígenas como los mejores agricultores por su habilidad de supervivencia a través de los siglos:

Para mí, la medida más convincente de un buen hortelano -un buen agricultor, un buen agrónomo- la da su capacidad para proporcionar al cultivar, el medio más favorable para el desarrollo deseado. En el caso del indígena, la demostración de su habilidad como agricultor es su supervivencia a través de los siglos, a pesar de su dura experiencia con la expansión occidental -persecución, desplazamiento y violencia- contra su cultura, raptos de sus mujeres y muerte [...] Nos es fácil catalogarlos como ignorantes, desconociendo el [...] esfuerzo creador que han vertido en el proceso domesticador de las plantas y en el mismo proceso de la ciencia agrícola.²⁷²

271 Bolívar Echeverría, “Modernidad y Revolución”, Tinajero (Comp.), *Bolívar Echeverría. Ensayos políticos*, Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011, p.163.

272 Efraím Hernández Xolocotzi, “Exploración etnobotánica y su metodología”, *Xolocotzia*, México. Universidad Autónoma Chapingo, 1985, Tomo I, p. 169.

Para las sociedades precolombinas de Abya Yala, la colonización significó el truncamiento de la construcción de sus propias formas civilizatorias de ser y hacer en el mundo. La división social moderna en etnias jerarquizadas, en cuya cúspide se encuentra la macroetnia occidental europea²⁷³, condenó a la vasta producción de conocimiento de los pueblos indios a ser una subcultura iletrada; “su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores”²⁷⁴. Y es precisamente de esas “subculturas iletradas” arrinconadas por obra de la colonización de las que debemos extraer información útil -entre muchos otros lugares- para poder pensar

en qué medida el valor de uso que nos propone y nos impone la modernidad capitalista es en verdad el único valor de uso imaginable; en qué medida la relación que la modernidad capitalista presupone como una relación de dominio eterna e inmutable entre el Hombre [sic] y la Naturaleza es efectivamente tal; en qué medida es imaginable otra ‘forma natural’ de la vida social”²⁷⁵.

De sus difuntas civilizaciones poco podemos obtener, mientras que de las vivas es factible expresar enseñanzas porque ellas se adaptan al mundo en el que nosotros también vivimos y moldean sus prácticas sociedad-naturaleza desde el marco de la modernidad. Lo que Payeras encontró de los indios no fue la ficción maya de sus grandes civilizaciones –Tikal, Chichén Itzá, Calakmul–, sino la encarnación *antropofágica* que representaban con sus fusiles en la guerrilla, en medio de una idílica selva, pero proyectando consignas de transformación.

273 Darcy Ribeiro, “Configuraciones histórico-sociales de los pueblos americanos”, *Configuraciones*, México, SEP, 1972, pp. 9-88

274 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, p.12. (El número de páginas corresponde al documento en Word). Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.

275 Bolívar Echeverría, “Modernidad y Revolución...” *óp. cit.*, p.162.

Finalmente, concluyo este ensayo con la transcripción completa de un párrafo que escribió Payeras, aludiendo a la nueva civilización que debe nacer con la muerte de la actual,

una nueva civilización habrá de florecer en los antiguos sitios, apegándose a las leyes que rigen su realidad: en una latitud donde las estaciones se entreveran y abunda la luz solar, organizar la abundancia reclama [...] gobernar el conjunto de acuerdo a nuevas certezas: sólo una sociedad ajena al desperdicio será capaz de generar la abundancia material que exige su sobrevivencia y la del resto de las especies; sólo una sociedad de cultura fundada en sus raíces más hondas –y a la vez en sincronía con las nuevas primaveras- puede en verdad proponerse que su antigua morada florezca nuevamente; sólo en una sociedad donde los productores sean los gobernantes resultará innecesario que los seres humanos compitan con las demás especies por alimento y ambiente; sólo individuos sociales, dueños de su tiempo libre serán capaces de explorar los ámbitos de la vida y de valorar sus infinitas interrelaciones²⁷⁶.

Bibliografía

Arias, Arturo, “Repensando el predicamento del intelectual neocolonial”, disponible en red: <http://www.literaturaguatemalteca.org/arias23.htm>.

Eagleton, Terry. “Modelos de cultura”, *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona, Paidós, 1997.

Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*, México, Ítaca-FCE, 2010.

-----*La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx.*
México, Ítaca, México, 1998.

----- “Modernidad y Revolución”, Tinajero (Comp.), Bolívar Echeverría. *Ensayos políticos*, Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.

276 Mario Payeras, *Los días de la selva...óp. cit.*, p.69.

Hernández, Efraím, “Exploración etnobotánica y su metodología”, en *Xolocotzia*, México. Universidad Autónoma Chapingo, 1985, Tomo I.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 2007, Vol. 1.

----- *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Biblioteca Virtual “Espartaco”, enero 2001. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>.

Payeras, Mario, *El trueno en la ciudad. Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala*, México, Juan Pablos Editor, 1987.

----- “Filosofía y naturaleza”, *Fragmento sobre la poesía, las ballenas y la música*, Guatemala, Artemis Edinter, 2000.

----- *Latitud de la flor y el granizo y otros escritos sobre el medio ambiente mesoamericano*, México, Departamento de Comunicación y Difusión-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.

----- *Los días de la selva. Relatos sobre la implantación de las guerrillas populares en el norte del Quiché, 1972-1976*, La Habana, Casa de las Américas, 1980.

----- *Poemas de la Zona Reina*. Sin pie de imprenta.

Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. (Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>).

Ribeiro, Darcy, “Configuraciones histórico-sociales de los pueblos americanos”, *Configuraciones*, México, SEP, 1972.

Roy, Arundhati, *El dios de las pequeñas cosas*, México, Anagrama, 2012.

Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1976.

APÉNDICE 2

GLOSARIO

(Este glosario incluye los alfabetos, Chuj, Q'anjob'al y, por extensión, de otros idiomas Mayas. A saber: a, a', b, b', c, ch, ch', d, e, f, g, h, i, i', j, k, k', l, m, n, ñ, o, p, q, q', r, s, t, t', tx, tx', tz, tz', u, v, w, x, xh, y, z, ')

A

ach'ej	Joven, muchacho (Q'anjob'al).
aj b'ixum	Bailador.
aj mob'al/aj owal	Guerrero; el que hace la guerra.
Ak'al-poxlaq	Valle del pox; lugar de pox; planada con pox, Valle de Poxlaq.
alaw	Tepezcuiltle (Q'anjob'al, Chuj).
alkapus	Arcabuz; arma de fuego por extensión (Chuj).

B'

b'alam	Jaguar (K'ichee', Q'anjob'al, y otros idiomas Mayas).
b'olom	Relámpago, rayo, trueno. También significa jaguar (Lacandón, Maya, Tzotzil, Tzeltal). En la novela aparece con las dos acepciones.

C

citam/kitam	Coche de monte (Lacandón y Yucateco). Ser divino, protector de Lacandones.
-------------	--

Cuchumatán Literalmente significa “reunidos por la fuerza” o “donde abundan los cazadores de loros”. Montañas del noroccidente guatemalteco, ramal de la Sierra Madre. En sus partes más altas alcanza los 3, 500 Mts. SNM. El término proviene del Nahuatl Cuchumatlan.

CH

cham b'eyom Hombre rico, poderoso. Por extensión patrón.
chej anima Conquistadores, soldados-caballo (Q'anjob'al).
chonhab' Pueblo (Chuj).

CH'

ch'en alkapus Escopeta o fusil (Q'anjob'al).

E

Ek' Chuah Estrella guía. Estrella Polar (Maya).

J

Jolom witz Significa cabeza del cerro, cumbre. Montaña y localidad en Santa Eulalia. Aldea, finca y montaña de San Juan Ixcoy, al norte del río K'sil. Otro lugar de la región Q'anjob'al también llevan ese nombre.

K

Kaq'eq En la novela, nombre dado al venado domesticado por Yakin. literalmente significa viento (Q'anjob'al).

kaq kuxin	Camadreja roja.
kelem	Muchacho, joven (Chuj).
Khaxin	Gaspar. En la novela nombre de un personaje (Chuj, Q'anhob'al).
Kixkab'	Día del calendario ceremonial. Terremoto; temblor (Q'anjob'al, Chuj).
koj	Puma o león americano. Fiera (Q'anjob'al).

K'

K'atepan	Cerro frente y al norte de San Mateo Ixtatán. Se encuentra atrás de la iglesia. En él hay un sitio arqueológico y minas de sal (Chuj).
k'ax/k'aax	Selva, bosque, montaña, monte (Lacandón, Iztaj).
k'u/k'uh	Sol, día, hora, tiempo (Q'anjob'al/Chuj).

M

ma'	Guacamaya (Q'anjob'al).
Matal	Magdalena (Chuj).
mo'	Época de llovizna (Lacandón, Iztaj, Yucateco, Mopan).
moso	Ladino (Q'anjob'al).
moxon	Planta musácea cuya hoja se usa para envolver comida. (Q'anjob'al). En Chuj se dice moxan y en castellano se adoptó como maxán.

N

Nakapoxlaq	Caserío y río al norte de San Mateo Ixtatán (Chuj).
nawal	Espíritu protector, protector mundo, animal-alma, santo protector.
Nima' witz	Montaña al Noroeste del pueblo de San Mateo Ixtatán (Chuj).

O

oq Coyote, apellido (Q'anjob'al)
owal/howal Guerra, pleito, pelea (Q'anjob'al/Chuj)

P

parchak/parxaq Abeto, pinabete, especie de árbol de tierras altas y frías.
Castellanizado se dice parchaque.

Pay jel nha' Nombre original de San Mateo Ixtatán, municipio de Huehuetenango. Río próximo a la cabecera municipal de San Mateo, cerca del cual están las minas Atzam Xul (Chuj)

payxa Pasado; tiempo antiguo; antes. Forma de vida antigua (costumbres, valores, prácticas para construir casas, sembrar, curar, educar, enterrar, etc.) (Q'anjob'al).

Petul Pedro (San Mateo Ixtatán y Santa Eulalia).

pixan Alma, espíritu, anima, corazón (Chuj).
En Q'anjob'al se dice pixanej. El pixan es consustancial a todo lo existente; seres humanos, animales, plantas, piedras, caminos, cerros, entre otros.

pixkoy Ave canela que “trae agua abundante”.

Pojom a'ej Río que nace en San Mateo Ixtatán y corre hacia la zona selvática del norte. También se le llama K'anana e Ixquisis. Un tipo de palma lleva el nombre de pojom. En San Mateo Ixtatán una finca lleva ese nombre.

pom Copal, un tipo de incienso sacado de la resina de varias especies de árboles. Usado en diversas ceremonias (Chuj, Itzaj, Mopan y otros idiomas Mayas).

Q

- Q'anojb'al Grupo étnico de origen Maya que habita en los municipio de Santa Eulalia. San Pedro Soloma, San Juan Ixcoy y padre de Barillas, todos pertenecientes al departamento de Huehuetenango. Idioma que habla este grupo étnico.
- Q'eq moxon Nombre de un cerro boscoso al noreste de la cabecera municipal de Barillas y al sur del Río Yol witx. Nombre de una finca en Barillas. Castellanizado se dice Quecomoxón o Kekomoxón (Q'anjob'al).

S

- saqchej Venado cola blanca. Al macho adulto se le suele llamar venado moro por el color gris de su pelambre.
- Saqmay Mes del calendario Q'anjob'al. Tiempo de siembra de maíz en tierra fría. Época de nubes. Final del verano
- Sis Narciso. En Kaqchikel y Q'eqchi' significa pizote

T

- tiltik Deriva del término tilitik que significa negro en Nahuatl. Los habitantes de los Cuchumatanes llamaron así a los lacandones porque éstos se pintaban de negro para guerrear. Por extensión se le llamaba así a la gente “del monte”, a los habitantes de la selva.
- Tumaxh Matin Personaje de la novela. Tomás Mateo.

TX'

- tx'otx' Tierra, barro (Q'anjob'al).
- tx'ukchej Venado de la especie llamada cabrito por su pequeño tamaño.

TZ

tzun Abreviatura de tz'unun, nombre Q'anjob'al para distintas especies de pájaros. Entre ellos están el gorrión, de bello canto, y el picaflor o colibrí.

TZ'

Tz'ikin te' Montaña al noreste de San Mateo Ixtatán. Literalmente significa “árbol de pájaros” o “bosque de pájaros”.

Tz'uk b'amek'/Tz'uk b'anuk Tiempo figurativo. Se refiere a tiempo, a un hecho pasado.

tz'unun Gorrión, picaflor, colibrí (Q'anjob'al, Chuj).

tz'utz' Pizote, coatí, tejón, andasolo (Q'anjob'al, Chuj y Akateko)).

XH

Xhunik Juan.

Y

Yakin Kuxin Personaje de la novela. Diego Marcos.

Yalan asun En la novela, poblado fundado en la selva por unos Q'anjob'al que huyeron del mandamiento (institución esclavista colonial). Posteriormente repoblado por Chuj procedentes de Nakapoxlaq. Literalmente significa “bajo la nube” o “bajo la niebla”.

yalixh Significa pequeño, chico y puede referirse a una persona, a un espacio de tiempo o a un objeto (Q'anjob'al).

Yaluk'el Montaña al norte de San Mateo Ixtatán. También nombre de un paraje y de un río en ese municipio.

Yib'anh/Yib'an	Bosque del que los habitantes de San Mateo Ixtatán extrajeron leña durante tres siglos para cocer la salmuera de sus minas de sal. Literalmente significa “sobre de” o “arriba de” (Chuj/Q'anjob'al).
Yulb'atlaq	Bosque sagrado en el municipio de Barillas, al noriente de San Mateo Ixtatán (Q'anjob'al).
yunal tx'otx	Escrituras, títulos, documentos de tierras.

Z

Zapotitlán	Nombre de dos municipios de la Costa Sur. Uno de ellos en Retalhuleu y otro en Suchitepéquez. Antiguamente se llamaban Xetulul que literalmente significa “lugar de zapotes”.
------------	---

APÉNDICE 4

Idiomas Mayas

