

# Apuntes sobre prácticas y teorías mayas de relación

Notes about the Maya practices and theories of relations

Notas sobre as práticas e teorias mayas sobre relação

Daniel Grecco Pacheco\*

Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México / Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ciudad de México, México

daniel\_gpacheco@yahoo.com.br

ORCID: 0000-0001-5184-675X

**Citar como:** Grecco Pacheco, D. (2026). Apuntes sobre prácticas y teorías mayas de relación. *Desde el Sur*, 18(2), e0038.

## RESUMEN

El acto de existir presupone una práctica relacional, un constante *estar-en-el-mundo*, que define la existencia y permite el aflorar de las sabidurías y las filosofías. Este artículo tiene como objetivo explorar el carácter relacional de las ontologías mayas de diferentes temporalidades y contextos, con una reflexión sobre relaciones que definen la existencia, la memoria y la identidad de los grupos mayas. De este modo, se establece un puente entre diferentes temporalidades, en las cuales pasado, presente y futuro se entrelazan y cohabitan en modos de omnipresencia. A partir de un movimiento de escuchar las sabidurías de las comunidades mayas contemporáneas desde adentro, discutiré diferentes casos que explicitan el carácter fundamental de la experiencia de la relación para la vida y la formación de los seres. Con los casos discutidos a lo largo de este artículo será posible sentipensar cómo las prácticas relacionales se constituyen en las bases de las ontologías mayas de diferentes temporalidades y espacios, considerando que el ser maya está construido desde un permanente movimiento de contacto con otros seres humanos y más-que-humanos, paisajes y temporalidades otras.

---

\* Autor correspondiente: Daniel Grecco Pacheco, Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México / Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ciudad de México, México. Correo: daniel\_gpacheco@yahoo.com.br

## PALABRAS CLAVE

Relaciones, mayas, ontologías

## ABSTRACT

The act of existing presupposes a relational practice, a constant *being-in-the-world*, which defines existence and allows knowledge and philosophies to emerge. This article aims to explore the relational character of Maya ontologies of different temporalities and contexts, with a reflection about the relations that define the existence, memory, and identity of Maya groups, establishing a bridge between different temporalities, in which past, present and future intertwine and cohabit in modes of omnipresence. Starting with a movement of listening from within to the wisdoms of contemporary Maya communities, I will discuss different cases that make explicit the fundamental nature of the experience of relation for life and the formation of beings. Through the cases discussed throughout this article, it will be possible to *sentipensar* about how relational practices constitute the foundations of Maya ontologies of different temporalities and spaces. The Maya being is constructed from a permanent movement of contact with other human and more-than-human beings, landscapes, and other temporalities.

## KEYWORDS

Relations, Maya, ontologies

## RESUMO

O ato de existir pressupõe uma prática relacional, um constante *estar-no-mundo*, que define a existência e permite que sabedorias e filosofias emergjam. Este artigo tem como objetivo explorar a natureza relacional das ontologias mayas de diferentes temporalidades e contextos, refletindo sobre as relações que definem a existência, a memória e a identidade desses grupos, estabelecendo uma ponte entre diferentes temporalidades, em que passado, presente e futuro se entrelaçam e coabitam em modos de onnipresença. Partindo de um movimento de escuta desde o interior das sabedorias das comunidades mayas contemporâneas, discutirei diferentes casos que explicitam a natureza fundamental da experiência de relação para a vida e a formação dos seres. Por meio dos casos discutidos

ao longo deste artigo, será possível *sentipensar* como as práticas relacionais constituem os fundamentos das ontologias maias de diferentes temporalidades e espaços. O ser maya se constrói a partir de um movimento permanente de contato com outros seres humanos e mais-que-humanos, paisagens e outras temporalidades.

## PALAVRAS-CHAVE

Relações, mayas, ontologias

## Introducción

La propuesta de escribir este artículo fue la de presentar un primer bosquejo sobre el aspecto relacional de las ontologías mayas de diferentes temporalidades y contextos. Entendida como la interdependencia radical de todas las cosas, una forma particular de conocer, ser y hacer, en la cual los seres son responsables directos por los mundos que son creados (Escobar, 2020, p. 40), la relacionalidad se constituye como algo fundamental para esas ontologías, para sus prácticas sociales, su entendimiento como seres, así como su *estar-en-el-mundo*. Estas relaciones definen sus existencias, sus contactos con diferentes temporalidades mezcladas y entretejidas. A partir de un movimiento de escuchar desde adentro esas sabidurías de las comunidades mayas contemporáneas, tomándolas no como metáforas o creencias, sino como elementos ontológicos/epistemológicos que estructuran sus existencias, discutiré algunos casos de la importancia de las relaciones entre los mayas contemporáneos y también del pasado.

Mi hipótesis es que para las diferentes ontologías mayas la relación es algo fundamental, que define sus existencias. Estas relaciones deben ser establecidas con la naturaleza y sus seres, con el cosmos y sus entidades, con sus antepasados, las entidades protectoras<sup>1</sup>, los animales y su entorno, a partir de contactos e intra-acciones que definen sus propios «yos», sus personas. Mi intención es reflexionar sobre estos mundos relacionales

---

1 Entre las entidades protectoras de las diversas comunidades mayas actuales están los *aj kanul*, entre los mayas yucatecos. Ya entre algunos grupos de Guatemala se utiliza la palabra *nawal*. Originario del náhuatl, *nahualli* es un vocablo polisémico, pero vinculado al acto de disfrazarse, transformarse, cubrirse y adquirir otra concepción corporal, así como al acto de transformación, una noción de *alter ego* o compañero *nahualli*, como ciertos tipos de animales o fenómenos diversos que forman parte de la persona y comparten identidades, ya sea por nacimiento o por iniciación, como parte de este carácter compuesto y relacional de la persona maya y mesoamericana (Martínez González, 2017; Vallejo Reina, 2022, p. 270). Para grupos mayas de las tierras altas de Guatemala, investigados durante el presente estudio, el término *nawal* también se refiere a energías presentes en el mundo, tal como me explicó el maestro Morales Sic durante nuestras pláticas.

mayas, en los cuales todos los seres tienen participación en un cosmos animado, construido a partir de complejas redes formadas por relaciones entre humanos, entidades, espíritus, animales y plantas (Estrada Ochoa, 2009).

Por fin, presentaré una reflexión de lo que sería una teoría maya sobre el concepto de relación, a partir de las sabidurías de las comunidades contemporáneas, tomando en cuenta la heterogeneidad y diversidad de los diferentes grupos mayas, sus cambios y transformaciones a lo largo de la historia, y sus diferentes procesos coloniales. No obstante estas diferencias y particularidades, encontramos algunos hilos conectores entre ellos, como la idea de la relacionalidad, por ejemplo, algo que será explorado en este artículo. Por cuenta de esta diversidad, también ocuparé a lo largo del texto el concepto de «ontología» en el plural, reconociendo estas diferencias y heterogeneidades. La ontología es entendida aquí cómo la manera en la cual los grupos sociales perciben sus diferentes entidades y existencias presentes en sus mundos a partir de prácticas encarnadas (Blaser, 2010, p. 3; Escobar *et al.*, 2024, p. 289). Según estos autores y autoras, el concepto de ontología también nos ayuda a tomar otros mundos en serio, algo propuesto por el mismo giro ontológico, con reflexiones que piensan el concepto como una manera de recalcar la alteridad y la diferencia entre grupos no-occidentales en sus percepciones sobre otros tipos de seres, existencias y prácticas que los definen.

## **Sentipensando las relaciones**

La importancia del carácter relacional de las ontologías mayas se conecta con las discusiones actuales en los campos de la antropología y arqueología sobre la importancia del concepto de relación. Su uso como herramienta de análisis social ha ganado fuerza e impacto a partir de las reflexiones y propuestas de filósofos antipositivistas y la fenomenología, con las ideas de que el conocimiento y el mundo son siempre algo relacional, y se estructuran a partir de la experimentación de eventos, seres, y contextos.

Filósofos como Martin Heidegger (2018) y Maurice Merleau-Ponty (1968) han construido, con las propuestas de la fenomenología, una crítica al pensamiento occidental que prevé la separación entre el mundo físico y el mundo de las ideas, al proponer que la idea de «estar vivo» se define por la dinámica de las relaciones producidas entre y por los miembros de un colectivo (Latour, 2021). Estas reflexiones proponen que los humanos no son seres independientes, sino que están siempre en constantes interacciones con su entorno, sus mundos, las cosas, entes y paisajes, que terminan formando parte de su propio ser (Heidegger, 2018). Un

ser formado por medio de las experiencias y de las relaciones establecidas con los mundos.

En la antropología, el concepto de relación siempre ha sido algo importante y central a los diferentes temas estudiados y enfoques teóricos. Según Claude Lévi-Strauss, las relaciones actúan como una distinción entre la «realidad» y el modelo teórico utilizado para comprender esta realidad, algo que difícilmente podría ser observado en prácticas empíricas (González Gálvez *et al.*, 2022, p. 2). Recientemente fue posible percibir un «giro», en la manera como la antropología pasó a pensar este concepto, sobre todo, a partir de contribuciones de autores y autoras como Marilyn Strathern, por ejemplo, con su idea de que las relaciones son articuladores fundamentales en el pensamiento antropológico (Strathern, 2018).

Estas discusiones también van en el sentido de discutir las dinámicas sociales y la formación del social a partir de la inclusión de actores más-que-humanos ubicados en estos colectivos, lo que apunta a una ampliación de la agencia y los modos de actuación de otros tipos de entidades y un proceso de liberación del antropocentrismo de la vida social (Latour, 2021). Eso resulta en propuestas como el social siendo compuesto por las relaciones establecidas entre las entidades, como algo dinámico determinado por continuas líneas de la vida que fluyen en el medio, y en relación con otros procesos, al formar una malla de relaciones, o *meshwork*, que es ontológicamente anterior a la propia existencia humana, según la propuesta de Tim Ingold (2015, p. 115). O aun, como dice Bruno Latour, el acto de pensar el social más allá de las relaciones únicamente humanas, sino con la presencia de seres de distintas constituciones ontológicas dentro de una red de relaciones (Latour, 2021).

Todas estas discusiones son fundamentales para mi estudio, que pretende construir una reflexión sobre el carácter relacional de las ontologías mayas, a partir de las propias teorías, prácticas y sabidurías de las comunidades contemporáneas en sus movimientos de *estar-en-el-mundo* bajo el ejercicio de diferentes tipos de relaciones. En las últimas décadas, la antropología y la arqueología han sido «tomadas» por discusiones que giran alrededor del concepto de ontología para tratar la cuestión de la alteridad, y discutir la existencia de otros mundos y otros seres. Los diferentes autores y autoras del llamado giro ontológico proponen que el concepto de ontología tiene un potencial más grande para discutir la alteridad, con las diferentes concepciones del ser presentes en otros grupos humanos diferentes de las nociones occidentales (Holbraad y Pedersen, 2017). En esta propuesta, ontología pasa a estar asociada a otros mundos, otras maneras de actuar y pensar (Viveiros de Castro, 2015).

Estas reflexiones y discusiones, sumadas a otras más, resultaron en esa propuesta presentada por el giro ontológico de la necesidad de escuchar desde adentro, estableciendo diálogos no jerarquizados con las sabidurías y teorías de los pueblos indígenas, como una manera de poner en duda el protagonismo único de la epistemología académica occidental relacionada con otras maneras de pensar, actuar, y con otros mundos (Velázquez Solís, 2023, p. 11). Tal movimiento de respeto y reconocimiento de la importancia de otras epistemologías tratadas en un igual grado jerárquico con el conocimiento científico occidental resulta en un desafío a las violencias epistémicas sufridas por pueblos no occidentales, sometidos a procesos coloniales con la colonización del saber y del conocimiento.

A partir de todas estas reflexiones han surgido propuestas para sentipensar<sup>2</sup> el concepto de relación a partir de las propias nociones de los pueblos de Abya Yala, presentadas por la publicación organizada por Marcelo González Gálvez *et al.* (2022), que busca percibir las prácticas y conceptos de relación de pueblos indígenas de América del Sur, como teoría. Este trabajo se constituye así como una importante fuente de inspiración y diálogo con mi estudio. Las propuestas presentadas por los investigadores e investigadoras en este volumen apuntan hacia un intento de conceptualizar teóricamente el concepto y las prácticas relacionales a partir de específicos contextos etnográficos en donde emergen las nociones nativas sobre la relación. Algo que me parece posible de ser pensado como un hilo conductor para el caso de las comunidades mayas contemporáneas que será discutido a lo largo de este estudio.

### **Los mundos mayas relacionales de diferentes temporalidades**

Para discutir esta característica relacional de las ontologías mayas y sentipensar un acercamiento a una teoría relacional, presentaré algunos casos para reflexionar sobre la manifestación de estos aspectos relacionales. Se trata de ejemplos presentes en diferentes temporalidades y que me apoyan a entender estos principios de la relacionalidad maya.

### **Los ancestros en la formación del «yo» y de la identidad**

El primer caso que discutiré es el papel de los ancestros en las sociedades mayas en diferentes contextos, a partir de dos de sus características principales: su participación en la sociabilidad y en la constitución de las personas, de sus identidades sociales y del propio «yo». Como han

---

2 A lo largo del texto usaré el concepto de sentipensar usado por diferentes actores sociales de Abya Yala, y discutido por Arturo Escobar (2020), como una forma de conocimiento que no separa el pensamiento del sentimiento, razón y emoción, conocimiento y cuidado (Escobar, 2014, 2020, p. XXXV).

discutido anteriormente autoras como Patricia McAnany, los ancestros y antepasados siempre ejercieron importante influencia y papeles en la vida social maya en diferentes momentos. Esta práctica organizaba los sectores sociales de las ciudades con el propósito de conservar su bienestar y la continuidad de estas comunidades, así como una manera de ejercer una memoria social, construida con base en eventos de creación del cosmos y de los seres (McAnany, 1995), desde sus presencias como actores políticos en el periodo prehispánico, a partir de prácticas del uso de un pasado para justificar derechos políticos y sociales de los diferentes linajes de gobernantes y derechos sociales de otros grupos, hasta cuestiones económicas, en prácticas que van del periodo Preclásico (2000 AEC a 250 EC), a principios de la colonia (McAnany, 1995). Las celebraciones a los ancestros siempre han implicado en prácticas que resultaban en una continuación de la vida y de la memoria, del establecimiento de conexiones por parte de los *ajaw* a sus antepasados y a su casa de linaje (Gillespie, 2008).

Como he discutido anteriormente con Stanislaw Iwaniszewski (Grecoco Pacheco y Iwaniszewski, 2021), en el periodo Clásico (250-900 EC) las prácticas y la presencia de los antepasados estuvo conectada a cuestiones fundamentales de las ontologías mayas de aquel periodo, sobre todo, a los conceptos de *jaloj-k'exoj* y *k'ex*, relacionados con la idea de cambio generacional, remplazamiento y regeneración (Carlsen, 2011, pp. 50-51). Estas nociones esenciales para la formación de los seres mayas han tenido gran importancia en la conformación de los habitantes de las ciudades del periodo Clásico, con la presencia constante de los ancestros en la conformación de las personas, a partir de la repetición de nombres, que previa un movimiento de compartir las almas, o la herencia de almas (Gillespie, 2002) y parte del *personhood*, o personeidad de estos personajes a los miembros sucesores de los linajes patrilineales de cada familia, que se orienta hacia un proceso de cambio y remplazamiento. Dinámicas presentes, en la antigua ciudad de Palenque, por ejemplo.

Palenque o Lakamha', «lugar de las grandes aguas», ubicado en Chiapas (México), fue un importante centro político y económico de la región maya, con un apogeo durante el periodo Clásico. La organización social de la ciudad contó con un importante linaje político, creado por K'uk B'alam I el 10 de marzo de 431 EC, en el cual es posible observar una constante repetición de los nombres de los gobernantes de manera cíclica, con un movimiento de regeneración, renacimiento del ancestro y de sus esencias, que eran incorporadas por sus sucesores. Algo registrado en las manifestaciones materiales presentes en esta ciudad, así como en los textos. Estas prácticas pueden ser pensadas a partir de una larga duración,

ya que siguen presentes todavía hoy en comunidades mayas de México y Guatemala, en las cuales los nietos heredan los nombres y las esencias de sus abuelos.

Al trasladarnos al periodo contemporáneo identificamos una compleja diversidad entre los diferentes pueblos mayas. Aunque el objetivo de este artículo no sea el de crear generalizaciones que oculten las múltiples formas de ser y relacionarse presentes dentro de los pueblos mayas, es posible identificar algunas características que conectan ciertas comunidades, como, por ejemplo, las relaciones mantenidas entre los diferentes miembros, que siguen ejerciendo un importante papel en la construcción de sus sociabilidades y también en la propia formación identitaria y del «yo» de cada persona. Para los tz'utujiles de Santiago Atitlán, de Guatemala, los propios ancestros son seres compuestos a partir de una racionalidad, por individuos históricos sumados a las esencias espirituales de una «deidad» (Christenson, 2006, p. 233). Ya según los mayas yucatecos de Pomuch, durante las fiestas del Día de Muertos, y las prácticas de limpieza de huesos y de ofertar comida para los *pixanes*, los antepasados se hacen presentes junto a las familias en momentos de socialización, pláticas, consejos, e intercambio de afectos.

Algo también presente entre los poqomchi' y los q'eqchi' de Tukurub' (Alta Verapaz, Guatemala), tal como me relató el maestro de maya q'eqchi' Ramón Cun, que afirma que los ancestros «nunca se van, están siempre presentes», y vienen a visitarles de manera más efectiva durante el Día de los Santos y el Día de los Muertos, «cuando se hacen realidad», según él. Sus presencias actúan de manera importante en la conformación de la identidad social de cada familia, y también en la constitución del yo de cada persona, tanto para los q'eqchi', cuanto para los yucatecos de Pomuch, como me platicó Alfonso Chan, que desde niño ha establecido una relación fundamental con los *pixanes* de sus antepasados, a partir de sus presencias por medio de aires o en sueños. Fermina Poot, también habitante de Pomuch, destaca el apoyo de los *pixanes* a cuestiones y problemas vividos por cada familia. Esto se realiza con el ejercicio de prácticas de una sociabilidad con los antepasados, marcadas por las relaciones con sus familiares, manutención de memoria y mantenimiento de la identidad de cada familia y de la comunidad, a partir de estas relaciones con sus antepasados.

### **Las relaciones con otros tipos de existencias**

Otros tipos de relaciones presentes en las diferentes ontologías mayas son las dinámicas establecidas entre las personas y otros seres, otros tipos de existencias, marcadas, sobre todo, a partir de la presencia de las almas,

seres de la alteridad, dioses, *nawales*, seres protectores, seres/objetos. Desde el periodo prehispánico es posible identificar a través de huellas arqueológicas diferentes prácticas de contactos y relaciones de carácter diplomático con el otro espacio ontológico y con los seres de la alteridad: vínculos con otros tipos de seres materializados por ofrendas y escondites encontrados en diferentes contextos en las ciudades mayas del pasado.

Escondites relacionados con negociaciones y peticiones a los seres del ambiente acuático primordial se encontraron, por ejemplo, en la tumba conocida como Chorchá, en la ciudad de Copán, que recibió el cuerpo del importante *ajaw* K'ahk Uti' Witz' K'awiil, después de su muerte biológica. La tumba estaba compuesta por diversos elementos acuáticos, envueltos en un ser/envoltorio de tejido depositado junto al gobernante (Fash, 2011). En esta misma ciudad, destaca el escondite de la estructura conocida como La Rosalila, con la presencia de excéntricos de pedernal, los seres *k'awiil*, protectores de los linajes de los *ajaw*, durante el periodo Clásico, envueltos en seres/envoltorios, depositados para una petición de protección dinástica a esta entidad del cosmos maya (Grecco Pacheco, 2021).

Otros tipos de relaciones importantes durante el periodo prehispánico fueron entabladas entre los habitantes de las ciudades y el sol, importante ser en las ontologías mayas. Tales relaciones pueden identificarse por las diferentes construcciones y estructuras arquitectónicas orientadas hacia los movimientos solares, como en los estudios realizados por Stanislaw Iwaniszewski sobre estas relaciones entre los antiguos mayas y las entidades celestes, a partir de marcas presentes en las manifestaciones materiales, o como los edificios construidos a fin de crear una compleja red de diferentes relaciones existentes entre los dioses patronos de la ciudad que controlaban el tiempo y el espacio, los eventos meteorológicos y los cuerpos celestes, los ancestros y los gobernantes (Iwaniszewski, 2016). En investigaciones realizadas en el sitio de Yaxchilán, Iwaniszewski ha discutido como los ancestros configuraron los paisajes urbanos de esta ciudad para reflejar narrativas míticas y los movimientos de los cuerpos celestes en el cielo nocturno. El estudio de Iwaniszewski recrea la relación dinámica entre lugares míticos materializados asociados con el paisaje espiritual, que exploran las alineaciones astronómicas en Yaxchilán. Con la transformación de los ancestros deificados en cuerpos celestes, estos edificios se convirtieron en testimonios de ancestros reales renacidos como entidades celestiales, que reafirman las relaciones entre la élite de esta ciudad y los seres del cosmos.

En la contemporaneidad, también es posible identificar este tipo de relaciones de la gente con las entidades más-que-humanas en las diferentes comunidades mayas, a partir de la presencia de algunos actantes

principales; los santos, las almas y los *nahuales*. El primer caso puede identificarse en la comunidad tsotsil de Zinacantán, Chiapas, en el trabajo realizado por Evon Vogt (1993), que discute que los santos serían los elementos más sagrados de Zinacantán, y para los integrantes de esta comunidad serían dioses de extraordinario poder, cada uno con un «alma innata» presente en su imagen (Vogt, 1993, p. 37). Tales entidades aparecen a partir de la presencia de objetos de yeso o madera tallada, pinturas y cruces.

Según Pedro Pitarch, en sus trabajos etnográficos entre los tseltales de Cancuc, los santos se relacionan con las personas a partir de un juego de cambios de posiciones entre el interior y el exterior. Los santos se encuentran «del revés», o sea, su imagen corresponde a la imagen extravertida de un ser humano, y su interior se encuentra en el exterior y viceversa, como si los santos fueran y pudieran mostrar aquello que entre los humanos ordinarios se encuentra oculto dentro de sus corazones (Pitarch, 2013, p. 97). La relación establecida con un santo a través de la mirada sería como mirarse en un espejo que refleja el interior de uno mismo, su otro lado.

Ya las almas pueden establecer relaciones con diferentes actantes del sociocosmos maya en diferentes comunidades. Estos elementos son parte integrante de los cuerpos de las personas, compuestos por una parte homogénea, la parte visible, exterior, y el interior de la persona, que, en contrapartida, se caracteriza por una gran multiplicidad y heterogeneidad, compuesto por las entidades anímicas, o diferentes clases de almas, noción compartida por diferentes pueblos mesoamericanos (López Austin, 1980; Pitarch 2013, p. 95). Algo que estaría presente desde el periodo prehispánico, con la idea del cuerpo de las personas mayas del periodo Clásico presentada por Erik Velásquez García (2023), como un conjunto heterogéneo de sustancias sólidas, compuesto por carne y hueso y gaseosas, con las entidades y fuerzas anímicas. Para el caso contemporáneo de Cancuc, Pitarch destaca la existencia de un «cuerpo-carne», *bakétal*, compuesto por la unión de carne y fluidos que forman un conjunto segregable en partes, y un «cuerpo-presencia», *winkilel*, un sujeto activo de percepción, sentimiento y cognición, comprometido en una relación intersubjetiva con cuerpos de la misma especie: un cuerpo fenomenológico (Pitarch, 2013, p. 37). En este cuerpo están presentes varias entidades anímicas, entre las cuales la principal de ellas es llamada de *ch'ulel* y posee la forma del cuerpo humano que la aloja en su interior. Esta entidad se compone por el ave corazón, *mutil ko'tantik*, y los *lab*, también conocidos como *nawales*, que pueden ser animales, como felinos, aves, fenómenos atmosféricos o criaturas de aspecto humano (Pitarch, 2013, p. 96). Una característica importante de los *lab* es su presencia simultánea en el corazón

y también en el mundo de afuera, que crean una relación intrínseca entre la persona y su entorno, su mundo.

Entre los zinacantecos, por ejemplo, estas entidades extracorporales se alojan en el volcán Bankilal Muk' Ta Witz (Gran Montaña Mayor), que abraza corrales «sobrenaturales», con diversos de estos animales compañeros de las personas de la comunidad (Vogt, 1993, p. 38). Esto crea una relación fundamental entre las personas y este lugar «sagrado» del paisaje del pueblo. Para esta comunidad tsotsil, también existe la presencia del *ch'ulel*, considerada un alma innata, personal, que se ubica en el corazón y en la sangre, y es divisible y compuesta por trece partes.

Otra idea importante es la posibilidad de que las almas pueden salir del cuerpo en ocasiones específicas, como durante el sueño, un susto, el orgasmo y también en momentos de alteración perceptiva como la embriaguez, por lo que establecen relaciones con diferentes elementos del mundo exterior. Para Vogt, esto crearía la posibilidad de un contacto entre estas almas innatas y elementos materiales, que, según este investigador, sería la relación más importante (Vogt, 1993, p. 38). Esto ha sido discutido para el caso de los k'iche' de Momostenango, Guatemala, por Alonso Zamora Corona (2020), sobre las relaciones entre humanos, animales y objetos en esta comunidad. Miguel Ángel Astor Aguilera, en sus trabajos etnográficos entre los yucatecos, también identifica relaciones entre almas y objetos, como las cruces, por ejemplo, que serían hilos de una comunicación establecida entre los dos mundos diferentes existentes en la ontología maya (Astor Aguilera, 2010, p. 106). Además, el autor destaca el papel de los textiles como envolturas que activan estos objetos poderosos en sus dinámicas relacionales y comunicativas entre humanos y alteridades en los mundos mayas.

Un caso más sobre los diversos ejemplos de contactos entre humanos y entidades más-que-humanas presentes entre los pueblos mayas contemporáneos es marcado por el del concepto *waya'as*, entre los mayas peninsulares, que ejemplifica las relaciones que las personas entablan con seres invisibles y energías presentes-absentes en diferentes comunidades para así comprender cómo estas definen su lugar en el mundo y su ser (Cetina-Catzín, 2024). Adrián Cetina-Catzín discute el concepto de *waya'as* relacionado con el concepto *iknal*, para marcar las relaciones espaciales y negociaciones de movimientos presentes en el lenguaje de los mayas de la península de Yucatán, que ocurren entre las personas, lo natural y lo sobrenatural (Cetina-Catzín, 2024, p. 552).

## Las relaciones con la tierra y una ontología del maíz

En este apartado discutiré otros tipos de relaciones que también presentan un papel de gran importancia para la formación del ser maya, que son establecidas con el entorno y con elementos que los occidentales, por su raíz moderna, llaman de «naturaleza». Estas relaciones son marcadas por una equivalencia ontológica entre sujetos y objetos, pues, según menciona Ramón Cun, para los q'eqchi', así como para otras comunidades mayas contemporáneas, todo lo que existe tiene vida. Las plantas, los animales y las rocas hablan, se comunican, mandan mensajes, como los coyotes, por ejemplo, mensajeros de predicciones, buenas o malas. O las plantas, que emiten mensajes en determinadas situaciones como durante prácticas curativas. El maestro Ramón me comentó que cuando una persona padece de una risa intensa, que es considerada una enfermedad, necesita establecer una relación, un contacto con los árboles que ríen como una forma de curación. Cuando el viento está pasando y rozan en sus ramas, estos árboles empiezan a reírse, y es justamente en este momento que pueden quitar la enfermedad de la risa de las personas.

El mundo relacional de las ontologías mayas también se expresa durante la cacería realizada por las comunidades tz'utujiles, ubicadas alrededor del lago de Atitlán en Guatemala. Un importante trabajo realizado por Linda A. Brown y Kitty F. Emery (2008) analizó las relaciones entre agentes humanos y más-que-humanos durante la cacería entre estos grupos, sobre todo, las interacciones entre los cazadores y la caza. En estas relaciones, es de fundamental importancia la presencia de los santuarios de caza, lugares utilizados para las negociaciones con los dueños o los guardianes de los animales, que están asociados a las características topográficas animadas en los bosques, y donde el cazador debe regresar los huesos de los animales cazados por él. Son los límites entre los dominios de la comunidad y de los agentes del bosque, y cuando un agente activo entra en el dominio de los demás hay actividades ceremoniales necesarias para disminuir el peligro inherente de esa entrada en el otro dominio.

En el caso de la caza, ese otro dominio está representado por el bosque, un agente activo capaz de tener actitudes de venganza contra acciones irrespetuosas de los humanos, por lo que es necesario establecer relaciones con los seres del bosque para pedir permiso a la caza a partir de relaciones ontológicas entre estos distintos dominios (Brown y Emery, 2008).

Entre las comunidades poqomchi'-q'eqchi' de la región de Alta y Baja Verapaz en Guatemala, están presentes las nociones de que todo lo existente tiene vida, y, por lo tanto, la existencia se realiza a partir de un

constante contacto y relación con todos estos seres presentes en el territorio y en el mundo de la vida de estas comunidades, como los ríos, cerros, valles, donde habitan seres de la alteridad y que son entidades animadas (Martínez Velarde y Borja Hernández, 2022). Así como me fue explicado por Ramón Cun, las relaciones establecidas con *tzuultaq'a*, el corazón de la tierra, son de gran importancia para la vida de las comunidades. Esta entidad es a quien debe pedírsele permiso, ofrendar y realizar rituales antes de realizar alguna actividad, a partir de la realización de constantes negociaciones, pues las relaciones entre las personas y *tzuultaq'a* son complejas, heterogéneas y ni siempre armónicas.

Prácticas semejantes han sido identificadas entre los grupos lacandonos de Nahá y Metzabok (Chiapas, México), estudiadas por Alice Balsanelli (2021), con la necesidad de establecer relaciones y solicitar permisos a los dueños de los animales en situaciones de cacería entre estos grupos. La investigadora destaca que todos los seres de la floresta, humanos y más-que-humanos, comparten la misma alma, *pixan*, y cada especie vive en colectivos particulares, en sus propios mundos de la vida (Uexküll, 1992).

Con todo eso, la actividad de la cacería se vuelve un momento importante respecto a los otros seres que serán cazados, por la necesidad de que el cazador siga diferentes reglas morales y éticas, relacionadas, sobre todo, con la práctica de una cacería apenas para el consumo propio y de su familia. Después de realizada la cacería también existe la necesidad y el compromiso de que el cazador regrese los huesos de los animales cazados a la tierra, a los santuarios sagrados, que serán regenerados para que los animales vuelvan a existir (Balsanelli, 2021, p. 78).

Estos ejemplos muestran la necesidad vital para estas comunidades de establecer estas relaciones y negociaciones éticas con los dueños de los animales y los dioses de la tierra para la realización de una actividad básica de subsistencia de estos grupos. Así, según José Roberto Morales Sic, la relación con la tierra es de dimensión cósmica, exige al ser humano una relación venerativa y respetuosa, pues hay la existencia de una pertenencia recíproca (Morales Sic, 2015, p. 82). Otro ejemplo son las relaciones intrínsecas entre la persona maya y la milpa (Ebel y Castillo Cocom, 2012, p. 1). De igual manera, es importante destacar que desde tiempos primordiales se ha llamado a la tierra de Ixmukané, a partir de un establecimiento de relaciones de respeto y veneración por ser un ser vivo, el rostro femenino del Creador, Corazón de la Tierra (Morales Sic, 2015, p. 81). Eso termina por llevar a un respeto a la tierra, expresado por los valores espirituales de la cotidianeidad de las comunidades.

Otra relación fundamental para las ontologías mayas se establece con el maíz. Este elemento es algo intrínseco a esas ontologías, es la porción creadora de la vida y de los seres, ya que cada persona maya lleva el maíz en su formación en su esencia. Esto es mencionado en la propia narrativa creacional del *Popol Wuj*, con la formación de los humanos verdaderos, de la última creación, a partir de la masa del maíz (Colop, 2011). Además de este componente estructurante del ser maya, el maíz también es el responsable por orientar la vida y el sentido de *estar-en-el-mundo* de las diferentes comunidades, algo que ya estaba presente desde el periodo prehispánico, hasta la contemporaneidad, con los conceptos de *Jaloj-K'exoj* y *kex*, que se conectan con el proceso de transformación y renovación de una forma ancestral orientado por el ciclo vegetal del maíz (Carlsen, 2011, p. 57).

Con eso, podemos sentipensar que estas relaciones con el maíz terminan por formar el ser maya, y también representan una gran fuente de sabidurías y filosofías presentes en las diferentes comunidades, al determinar los ciclos de la vida de los seres y de la comunidad, además del maíz, el elemento fundamental que define la persona maya. Todo eso me lleva a sentipensar en la existencia de ontologías mayas vegetales que son orientadas por el maíz.

## Reflexiones

Imaginemos una gran malla compuesta por hilos dispuestos en trama y urdimbre, hilos que se entrelazan entre sí creando un espacio relacional un espacio de intra-acción entre diferentes existencias. Primero está el hilo de los *nawales* y de los diferentes seres de la alteridad, las energías, espíritus, las partes integrantes del ser maya, de su persona, que a partir de un proceso relacional puede ser encontrado en diferentes aspectos de la naturaleza, lo que contribuye a una interacción total e intrínseca entre las personas y los elementos del mundo. Son las herramientas que permiten el *estar-en-el-mundo*, afectar y ser afectado por el mundo y el cosmos en toda su complejidad. Otro hilo de estos entretejidos es compuesto por los ancestros, fuente de sabiduría, de conocimiento, la base para las comunidades mayas. Son los antepasados que enseñan a los miembros de la familia y de la comunidad a actuar en colectividad, en relación con la Madre Naturaleza y el Cosmos, a partir de las historias de los abuelos y abuelas compartidas durante siglos (Cochoy Alva *et al.*, 2006, p. 23). Luego encontramos otro hilo que compone la urdimbre de estos envoltorios, que es la relación con la Madre Tierra, con el agua, las plantas, los animales, con el sol, mediante la palabra, el respeto, la reverencia (Cochoy Alva *et al.*, 2006, p. 116). Relacionarse con el maíz es el origen del propio ser maya. Estos hilos se entretejen con muchos otros para formar la gran malla, el

gran entretejido que compone la vida de los seres mayas, la base de estas ontologías relacionales, a partir del establecimiento de relaciones con los diferentes integrantes de sus mundos.

A partir de un movimiento de escuchar desde adentro las sabidurías (Viveiros de Castro, 2015) de las comunidades mayas contemporáneas, planteo el papel fundamental de los envoltorios de tejido como modelos relacionales, un modelo de mundo que permite establecer vínculos con estos diferentes seres y elementos. Sería sentipensar el tejido como un modelo relacional, una materia conceptual, siguiendo la idea desarrollada por Claude Lévi-Strauss (1964) de conceptos y filosofías indígenas que se manifiestan, a partir de categorías concretas de la realidad, en elementos presentes en el propio mundo cotidiano de las comunidades. Al reflexionar sobre los textiles envueltos y la presencia misma del pliegue, como un concepto indígena de relación, tal como discutido por Pitarch (2013), mi propuesta es retomar esta idea para sentipensar a los envoltorios como modelos relacionales.

Desde el periodo Preclásico las prácticas de envolver seres, objetos, entidades, alteridades están presentes entre los diferentes grupos mesoamericanos. Según Pedro Pitarch, los textiles presentan una serie de operaciones para describir y permitir el contacto con este mundo *otro*, sobre todo el acto de plegar un textil, en el cual el pliegue está asociado a una operación entre dos estados distintos de seres y espacios, un elemento importante para realizar cambios en las condiciones del ser (Pitarch, 2013).

De igual manera, anteriormente he explorado la asociación entre el concepto de envoltura entre los mayas y las relaciones con este otro espacio, a partir de términos presentes en las lenguas mayances y también las sabidurías y prácticas con envoltorios textiles en diferentes comunidades mayas contemporáneas, datos de fuentes etnohistóricas, históricas y arqueológicas (Grecco Pacheco, 2021). Fue discutido que el concepto de *pix* en lengua maya yucateca, que significa atar, cubrir, envolver, presenta una proximidad lingüística y conceptual con el término *pixan*, que quiere decir alma o algo que se ofrece o es recibido del otro mundo (Barrera Vásquez, 1980, p. 658). Ya en los diccionarios yucatecos del siglo XVI, el Calepino de Motul, y de yucateco contemporáneo, el Maya Cordemex, indican que *pixan* puede usarse tanto para «alma que da vida al cuerpo del hombre [sic]», en cuanto a «cosas que se tapan y enredan» (Arzápalo Marín, 1995, p. 643; Barrera Vásquez, 1980, p. 658).

En la actualidad, también es importante mencionar la presencia de seres/envoltorios asociados a las prácticas de los *ajq'ij'*, especialistas rituales, en las diferentes comunidades mayas. Estos seres ejercen un importante

papel para el establecimiento de relaciones con los antepasados y los seres del cosmos, y energías como los *nawales*. El carácter relacional de estos seres/envoltorios es demarcado por la vinculación de José Roberto Morales Sic, *ajq'i'j*, maya achi', de Rabinal, dueño de un ser/envoltorio textil, con estos seres durante sus prácticas adivinatorias o de curación, a partir de la creación de enmarañados originados por la presencia del *ajq'i'j*, de los tejidos y los elementos envueltos, como las piedras, semillas, las sabidurías, las energías del cosmos, los antepasados, que crean grandes ensamblajes relacionales entre todos estos actantes.

Estos tejidos permiten el acto de relacionarse con el otro lado, el espacio múltiple, inestable, y crean un espacio de relaciones entre lo que está envuelto y que termina por definirse a sí mismo, a través de la presencia de intra-acciones afectivas. Los envoltorios apuntan a un conocimiento sobre la noción relacional presente en las ontologías mayas, una relación con la otredad, con otros tiempos, espacios, memorias y existencias distintas. La heterogeneidad que compone el interior de estos textiles envueltos, con la presencia de cristales diversos, semillas, el *tzité*, seres del cosmos, líticos, elementos marinos, cuerpos, discursos, sabidurías, marcan lo que sería una capacidad relacional altamente diversa y plural presente en los mundos mayas.

Estas relaciones constantemente necesitan ser reactualizadas, restablecidas, así como los mismos textiles, que necesitan ser reactualizados por su carácter efímero, propiedades materiales inestables, cambiantes, a partir de sus relaciones con seres de la alteridad, como las bacterias y hongos que afectan los textiles, los cambian en procesos transformativos.

Después de presentar lo que sería esta materia conceptual constituida por los envoltorios textiles, paso a discutir un bosquejo de los principios fundamentales de la idea de relación entre las diferentes ontologías mayas. Sin embargo, es importante destacar que con esta propuesta el objetivo no es considerar todas las comunidades mayas del presente y del pasado de manera igual o homogénea, pues son notorias las diferencias y complejidades de cada grupo, así como sus cambios y procesos de transformación a lo largo de la historia, sobre todo a partir de la presencia de la opresión colonial en el pasado y en el presente, con sus diferentes procesos coloniales. Mi propuesta es que también es posible identificar ciertas similitudes en sus ontologías y permanencias presentes desde el periodo prehispánico en movimientos de larga duración. Por ello, mi discusión va en el sentido de encontrar similitudes entre las diferentes comunidades en sus construcciones intelectuales sobre el concepto y las prácticas de relación.

Algo fundamental a la idea de relación presente en las diferentes comunidades mayas contemporáneas es su práctica/concepto, con una unión entre discurso y acción, algo que se materializa en materias conceptuales como son los envoltorios. La narrativa de la creación de los k'iche', el *Popol Wuj*, describe el inicio del cosmos y de la tierra a partir del encuentro de las entidades creadoras, *Tz'aqol-B'itol* (madre y padre), *Uk'ux kaj-uk'ux ulew* (corazón del cielo y corazón de la tierra), *Tepeu-Q'uj'umatz'* (la energía fecundadora y la materia creadora), y de las relaciones establecidas entre ellas, que resulta en la propagación de la palabra creadora de todos los seres (Cochoy Alva *et al.*, 2006, p. 104; Colop, 2011). Cada esencia de la entidad creadora formadora fue multiplicándose, como resultado de sus relaciones e interconexiones, lo que termina por resultar la formación de las diferentes existencias.

Con ello, las relaciones criadas a lo largo de las vidas de las personas y seres mayas son parte de un todo, de un cosmos compuesto por redes de relaciones, agrupaciones, así como la propia Madre Tierra, con sus diferentes colectividades. Así, aflora la idea de que los mayas son parte de un todo, un todo que está interrelacionado, y es justamente algo que define el propio ser, a partir de la presencia de este todo, que se da por medio de las relaciones. Según el maestro Ramón Cun, esta interrelacionalidad conlleva a una responsabilidad compartida de todos los seres, humanos y más-que-humanos, en un constante ejercicio de cohabitar en conjunto.

Son las relaciones que permiten el ejercicio de vivencias, prácticas, sabidurías, y resultan en una búsqueda por armonía de los seres con la comunidad y el cosmos (Morales Sic, 2015, p. 39). Esto se expresa en el concepto *Komonil* en q'eqchi', usado para expresar relaciones, pero también relacionado con *hermano* y con un estado de estar en comunidad. Un elemento fundamental en las comunidades mayas contemporáneas es el sentido de comunalidad, el pertenecer a un colectivo, a un todo, desde el establecimiento de constantes relaciones entre estas partes y el todo.

Así, la comunalidad es una categoría que define muchos de los conceptos fundamentales para entender las realidades de diferentes pueblos indígenas de Abya Yala, tal como ha sido definido por Floriberto Díaz (Robles Hernández y Cardoso Jiménez, 2007). Algo discutido por Romina Martínez Velarde e Mariana Borja Hernández en el caso *poqomchi'* y *q'eqchi'* con el concepto de CosmoExistencia, un conjunto de principios que orientan la existencia humana y sus relaciones con todos los seres, siguiendo lo que sería una ética relacional que privilegia la reproducción y el cuidado con la vida (Martínez Velarde y Borja Hernández, 2022, p. 147).

Con ello, tenemos una asociación de una práctica que promueve una unión entre epistemología y ontología, con un movimiento de relacionarse para conocer, para crearse como ser, como persona. Algo que podemos conectar a las ideas de Karen Barad y su crítica a la separación entre «palabras» y «cosas», «ideas» y «prácticas», construida por el pensamiento moderno occidental, y que termina por promover una separación entre epistemología y ontología (Barad, 2007, p. 147). La idea presente en las ontologías mayas de relacionarse para conocer, y para formarse, se conecta a la propuesta de Barad de pensar las prácticas material-discursivas como elementos unidos en un mutuo involucramiento que actúan juntos en una constante dinámica de intra-actividad.

Barad propone una relación causal entre estas prácticas discursivas incorporadas como configuraciones materiales específicas del mundo, es decir, prácticas discursivas junto con fenómenos materiales específicos, en una relación causal de intra-acción. Así, podemos identificar, en la lógica de las prácticas de conocimiento maya establecidas a partir de sus relaciones con diferentes elementos del mundo (los ancestros, los seres del cosmos, el entorno), un tipo de conocimiento rizomático, diversificado, heterogéneo, un conjunto de enlaces entrecruzados y transversales que no obedecen a una única y misma lógica, ni a una única jerarquía de un conocimiento dominado por su tronco (Deleuze y Guattari, 2017).

En las ontologías mayas el *estar-en-el-mundo* es el acto de relacionarse con el mundo y todos sus componentes, que permite la formación del ser, del *yo*, a partir del *otro*, algo presente en las relaciones con los ancestros y también con los *nawales*. Según José Roberto, estos seres actualizan los contactos y las relaciones con el mundo, con los animales, con la naturaleza, el cosmos y los antepasados. Posibilitan la existencia de los seres mayas y promueven un ejercicio metafísico de la espiritualidad maya. Seres relacionales que, a partir del ejercicio de diferentes prácticas, el establecimiento de ensamblajes afectivos como en los contactos con los antepasados, los procesos de adivinación y curación, y las negociaciones con los Dueños de la Tierra, terminan por constituir la propia persona maya, su entorno y su *estar-en-el-mundo*. Un movimiento relacional marcado por una gran cantidad de relaciones en un ensamblaje multiespecies y trans-histórico entre humanos y más-que-humanos.

Gran parte de este mundo relacional aparece como modelo conceptual en los envoltorios textiles, con su entretejido de hilos que conectan los diferentes seres en diferentes tiempos y espacios. Permite un contacto y una relación con la memoria, con tiempos primordiales de la creación, con los seres de la alteridad, los ancestros, y con la formación del propio yo de los *ajq'ij*, tal como me explicó el maestro José Roberto Morales Sic.

Es la relación y este aspecto relacional los que terminan por formar y moldear los propios seres mayas. Estas relaciones ontológicas primarias son enredos, relacionalidades, sin discurso preexistente, producidas a través de intra-acciones realizadas entre diferentes seres y contextos.

Todas estas ideas presentes en este bosquejo de lo que serían teorías mayas de la relación vienen de las prácticas/sabidurías presentes en las diferentes comunidades contemporáneas, y dialogan con el ejercicio propuesto por el enfoque ontológico de la antropología de escuchar desde adentro esas sabidurías, de ponerlas en pie de igualdad con los conocimientos científicos (Holbraad y Pedersen, 2017). Un movimiento de sentipensar en conjunto con las comunidades (Haraway, 1995), de trabajar con diferentes sistemas de conocimiento, con el ejercicio de una antropología inversa, un movimiento difractivo, que se interesa por los resultados de las diferencias que se cruzan, que termina por poner en duda, en suspenso, elementos del conocimiento occidental impactados por estas sabidurías otras. Algo expresado por la palabra *nawon* en q'eqchi', usada para referirse a un conocimiento o sabiduría, y que, según el maestro Ramón Cun, sería una importante herramienta de resistencia de las comunidades. Una manera de confrontar el prejuicio y olvido de la ciencia occidental en relación con las filosofías de los pueblos de Abya Yala.

Con los casos discutidos a lo largo de este artículo es posible sentipensar cómo las prácticas relacionales que se constituyen como las bases de las ontologías mayas permiten un movimiento de reflexión para poner en duda elementos de la episteme occidental moderna, al percibir que los humanos, más-que-humanos, entidades, lugares, cosas y el conocimiento están situados en un mundo de relaciones y, por lo tanto, continuamente contruidos, negociados, y reactualizados. Un acto de considerar estas sabidurías indígenas, desde una perspectiva que trata la sabiduría como un saber incorporado, que recupera la dimensión espiritual y afectiva de la vida, un corazonar que va más allá de la episteme occidental, actuando también en un proceso de transformación y metamorfosis, que considera y reafirma la agencia intelectual de los pueblos indígenas (Guerrero, 2023, p. 125).

Un movimiento de cuestionar de binarismos y oposiciones sobre los diferentes tipos de saberes que vienen desde contextos distintos, para posibilitar un reconocimiento de la riqueza, el potencial de las sabidurías generadas en y desde los pueblos indígenas (Llanes-Ortiz, 2020, p. 209). Algo que también se configura en un aspecto fundamental que contribuye para un proceso de resistencia ontológica y epistemológica de otras existencias y otras sabidurías constantemente olvidadas y desconsideradas por la ciencia moderna occidental.

### **Contribución de autoría**

Daniel Grecco Pacheco participó em todas las fases CRediT.

### **Fuente de financiamiento**

Autofinanciado.

### **Potenciales conflictos de interés**

Ninguno.

### **Agradecimientos**

Quisiera agradecer a los maestros José Roberto Morales Sic y Ramón Cun, por el apoyo, la amistad y el constante aprendizaje.

### **Declaración de uso de IA**

Los autores indicaron que no se utilizó ningún tipo de IA generativa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arzápalo Marín, H. R. (1995), *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Astor Aguilera, M. A. (2010). *The Maya World of Communicating Objects. Quadripartite Crosses, Trees, and Stones*. University of New Mexico.
- Balsanelli, A. (2021). When prey is winik (person): the relationship between people, animals, and their Masters in Lacandon hunt. *Estudios Latinoamericanos*, 41, 67-84. <https://estudioslatinoamericanos.pl/index.php/estudios/article/view/386>
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Barrera Vásquez, A. (Coord.). (1980). *Diccionario maya-español, español-maya*. Cordemex.
- Blaser, M. (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Duke University Press
- Brown, L. A. y Emery, K. F. (2008). Negotiations with the animate forest: hunting shrines in the Guatemalan Highlands. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 15(4), 300-337. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10816-008-9055-7>
- Carlsen, R. S. (2011). *The War for the Heart & Soul of a Highland Maya Town*. University of Texas Press.
- Cetina-Catzín, A. D. (2024). Waya'as e iknal: lo invisible y la ubicuidad maya peninsular. En J. A. Castillo Cocom (ed.), *T'áalk'u'lknalítico: Omniausencias, Omnipresencias y Ubicuidades Mayas* (pp. 549-562). Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- Christenson, A. J. (2006). Sacred Bundle Cults in Highland Guatemala. En J. Guernsey y K. F. Reilly III (orgs.), *Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica* (pp. 226-246). Boundary end Archaeology Research Center.
- Cochoy Alva, M. F., Yac Noj, P. C., Yaxón, I., Tzapinel Cush, S., Camey Huz, M. R., López, D. D., Yac Noj, J. A. y Tamup Canil, C. A. (2006). *Raxalaj mayab' k'aslemalil. Cosmovisión maya, plenitud de la vida*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Colop, S. (2011). *Popol Wuj*. F&G.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2017). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia 2. Vol. 1*. Editora 34.

- Ebel, R. y Castillo Cocom, J. (2012). X-Pichil: From traditional to «modern» farming in a Maya community. *Memories of the VIII International Conference on Sustainable Agriculture, Environment and Forestry*. [https://www.researchgate.net/publication/277712331\\_X-Pichil\\_From\\_traditional\\_to\\_modern\\_farming\\_in\\_a\\_Maya\\_community](https://www.researchgate.net/publication/277712331_X-Pichil_From_traditional_to_modern_farming_in_a_Maya_community)
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*. Duke University Press.
- Escobar, A., Osterweil, M. y Sharma, K. (2024). *Relacionalidad. Una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Tinta Limón.
- Estrada Ochoa, A. C. (2009). Naturaleza, cultura e identidad. Reflexiones desde la tradición oral maya contemporánea. *Estudios de Cultura Maya*, 34, 181-201. <https://www.redalyc.org/pdf/2813/281322180007.pdf>
- Fash, W. L. (2011). *Scribes, Warriors and Kings. The city of Copán and the Ancient Maya*. Thames & Hudson.
- Gillespie, S. (2002). Body and Soul among the Maya: Keeping the Spirits in Place. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 11, 67-78. <https://people.clas.ufl.edu/sgillesp/files/Body-and-Soul-2002.pdf>
- Gillespie, S. (2008). Aspectos corporativos de la persona (*personhood*) y la encarnación (*embodiment*) entre los mayas del periodo Clásico. *Estudios de Cultura Maya*, 31, 65-89. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281322937003>
- González Gálvez, M., Di Giminiani, P. y Bacchiddu, G. (2022). Introduction. Theorizing Relations in Indigenous South America. En M. González Gálvez, P. Di Giminiani y G. Bacchiddu (orgs.), *Theorizing Relations in Indigenous South America* (pp. 1-25). Berghahn.
- Grecco Pacheco, D. (2021). The concept of wrapping and its ontological character among the Maya. *Estudios Latinoamericanos*, 41, 47-65. <https://estudioslatinoamericanos.pl/index.php/estudios/article/view/385>
- Grecco Pacheco, D. y Iwaniszewski, S. (2021). Los ancestros Mayas en las mallas cosmopolíticas del período clásico: ontología y poder. *Revista Rever*, 21(3), 31-47. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10182189>
- Guerrero, P. (2023). *La Chakana del Corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Abya Yala.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5), 7-41. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>
- Heidegger, M. (2018). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.

Ingold, T. (2015). *Estar Vivo. Ensaio sobre Movimento, Conhecimento e Descrição*. Vozes.

Iwaniszewski, S. (2016). Communicating with the Ancestors in the Spiritual Landscape at Yaxchilán, Chiapas, Mexico. *Culture and Cosmos. A Journal of the History of Astrology and Cultural Astronomy*, 20(1-2), 79-92.

Latour, B. (2021). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del Actor-Red*. Manantial.

Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Llanes-Ortiz, G. (2020). La academia como territorio: reflexiones sobre epistemologías indígenas e investigación. *CUHSO* 30(1), 203-220. <https://cuhsou.uct.cl/index.php/CUHSO/article/view/562/608>

López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Martínez González, R. (2017). *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Velarde, R. y Borja Hernández, M. (2022). Defender la vida en konomil: conflictos ontológicos y comunidades ontológicas en resistencia del pueblo maya poqomchi'-q'eqchi'. En O. F. Giraud (coord.), *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política* (pp. 115-162). El Colegio de la Frontera Sur e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

McAnany, P. A. (1995). *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. University of Texas Press.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible: followed by working notes*. Northwestern University Press.

Morales Sic, J. R. (2015). *Investigación: Principios, conocimientos y prácticas del pueblo Kaqchikel para el buen vivir*. Asociación de Servicios Comunitarios de Salud (ASECSA).

Pitarch, P. (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica.

Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. Artes de México.

Pitarch, P. (2020). La línea del pliegue. Ensayo de topología mesoamericana. En P. Pitarch (ed.), *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 193-230). Nola.

Robles Hernández, S. y Cardoso Jiménez, R. (2007). *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento indígena*. Universidad Nacional Autónoma de México. [https://formacion.ilsb.org.mx/wp-content/uploads/2021/10/Floriberto-Diaz.-Escrito\\_-Comunalidad-ene-Sofia-Robles-Hernandez-y-Rafael-Cardoso-Ji\\_compressed.pdf](https://formacion.ilsb.org.mx/wp-content/uploads/2021/10/Floriberto-Diaz.-Escrito_-Comunalidad-ene-Sofia-Robles-Hernandez-y-Rafael-Cardoso-Ji_compressed.pdf)

Strathern, M. (2018). Relations. En F. Stein (ed.), *The Open Cambridge Encyclopedia of Anthropology* (pp. 1-13). <http://doi.org/10.29164/18relations>

Uexküll, J. V. (1992). A Stroll Through the Worlds of Animals and Men: a picture book of invisible worlds. *Semiotica*, 89(4), 319-391. [https://www.cobebiology.org/pdf/von%20Uexk%C3%83%C2%BCII%20J%20\(1934\)%20A%20stroll%20through%20the%20worlds%20of%20animals%20and%20men.pdf](https://www.cobebiology.org/pdf/von%20Uexk%C3%83%C2%BCII%20J%20(1934)%20A%20stroll%20through%20the%20worlds%20of%20animals%20and%20men.pdf)

Vallejo Reyna, A. (2022). El arte del nawal. Apuntes sobre máscaras y ontología maya. En O. F. Giraldo (coord.), *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política* (pp. 219-302). El Colegio de la Frontera Sur, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velásquez García, E. (2023). *Morada de dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. Fondo de Cultura Económica.

Velázquez Solís, A. C. (2023). *U takechajal u lu'umil, u k'áaxil Maaya kaaj. Arrebató/defensa de la tierra, el monte del Pueblo Maya*. Cooperativa Editorial Retos.

Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais. Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*. Cosac Naify.

Vogt, E. Z. (1993). *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica.

Zamora Corona, A. (2020). Coyote drums and jaguar altars: Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya. *Journal of Material Culture*, 25(3), 324-347. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1359183520907937>

**Daniel Grecco Pacheco** es doctor en Estudios Arqueológicos por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México. Doctor en Antropología con área de concentración en arqueología por la Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil). Es profesor de asignatura en la carrera de Antropología/Arqueología en la Universidad Nacional Autónoma de México, y en la carrera de Arqueología en la ENAH.

Recepción: 15/4/2025  
Aceptación: 25/12/2025