

Palabra Florida

*Aproximación a la filosofía y los conocimientos
desde los pueblos originarios*

Jaime Montes Miranda
Víctor del Carmen Avendaño Porras
Coordinadores



Palabra Florida

*Aproximación a la filosofía y los conocimientos
desde los pueblos originarios*

Jaime Montes Miranda
Víctor del Carmen Avendaño Porras
Coordinadores



COLECCIÓN PENSARES FILOSÓFICOS

**PALABRA FLORIDA. APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA Y
LOS CONOCIMIENTOS DESDE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS**

Nibaldo Avilés Pizarro
José Humberto Trejo Catalán
Directores de la colección

Jaime Montes Miranda
Víctor del Carmen Avendaño Porras
Coordinadores

©Vicerrectoría de Investigación y Postgrado
Universidad de La Serena
Benavente 980, La Serena
Teléfono 56 51 2204000
www.userena.cl

© Centro Regional de Formación Docente
e Investigación Educativa (CRESUR)
Carretera Municipal Tecnológico-Copalar Km 2.200,
San Juan Copalar
CP: 30037, Comitán de Domínguez, Chiapas
Teléfono 01 963 636 6100
www.cresur.edu.mx

ISBN 978-956-6071-00-6
Primera edición, enero 2020

Maquetado y diseño de portada:
Luis Antonio Domínguez Coutiño - CRESUR

Producida por:
Editorial Universidad de La Serena
Los Carrera 207, La Serena. Chile
Teléfono 56 51 2204368
www.editorial.userena.cl
Email: editorial@userena.cl

Impreso en Chile por Gráfica Lom

Este libro presenta resultados de investigación que han sido discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos, así como evaluadas por pares externo para su publicación.

Tabla de contenido

Introducción <i>Francisco Roco Godoy</i>	7
Repensar el filosofar en clave tojolabal desde el lekilaltik como referente frente al modelo civilizatorio actual <i>Antonio de Jesús Nájera Castellanos</i>	16
Las grutas del pensar Tsotsil <i>Manuel Bolom Pale</i>	31
Aproximación a la construcción del conocimiento entre los Tseltales <i>Adriana del Carmen López Sántiz</i>	59
Lengua, cultura y comunidad. Elementos para comprender el pensamiento Zoque <i>Jaime Arias Gómez</i>	84
Apuntes en torno a la música en Latinoamérica a partir del pensamiento de Rodolfo Kusch <i>Nelson Santibáñez Rodríguez</i>	111
Conversación y diálogo: hospitalidad y acogida. Una experiencia antropológica de la convivencia <i>Marcos Gabriel Elizondo Vega</i>	131

Nota preliminar

Este libro forma parte de la colección *Pensares Filosóficos*, proyecto elaborado conjuntamente por la Universidad de La Serena (ULS, Chile) y el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa (CRESUR, México), merced a un Convenio de Cooperación firmado por ambas instituciones el 14 de noviembre del 2016, que ha rendido otros frutos, tales como la inauguración el 28 de julio de 2017 de la Cátedra Internacional de Educación Intercultural dedicada al filósofo argentino “Rodolfo Kusch” (1922-1979), la cual encuentra su lugar natural en el Departamento de Educación de la Universidad de La Serena.

Se trata de una de las cuatro colecciones de ***Pensares*** que verán la luz en los próximos meses. Las otras serán *Pensares Interculturales*, *Pensares Políticos* y *Pensares Pedagógicos*. Sentimos que, de esta manera, estamos contribuyendo a generar un espacio reflexivo esencial para el desarrollo de las ideas en el contexto latinoamericano.

*

Los coordinadores de esta colección agradecen el apoyo de los rectores de sus respectivas instituciones, señores Nibaldo Avilés Pizarro (ULS, Chile) y José Humberto Trejo Catalán (CRESUR, México).

Introducción

¿Por qué “pensares”?

Francisco Roco Godoy

*“... todas las voces, todas, todas las manos, todas
toda la sangre puede ser canción en el viento...”*
Canción con todos. A Tejada – C. Isella.

En el breve discurso que lee en octubre de 1982, con motivo de la aceptación del Premio Nobel de Literatura, La soledad de América Latina, Gabriel García Márquez, no hace referencias directas a su propia obra, como era de esperar, sino que recuerda las observaciones que realizaron respecto del nuevo continente los primeros cronistas; entre ellos, Antonio Pigafetta y Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Lo que expresa el flamante Nobel es que allí se encuentra la génesis mediata de su obra. El universo literario que crea el escritor colombiano, plagado de desmesurados y fantásticos acontecimientos, no es en rigor fruto exclusivo de su imaginación. El germen se encuentra en el repertorio de las más íntimas creencias del hombre latinoamericano y que él conoció en el entorno rural de su infancia. Un suceso puntual activa los recuerdos: acompañar a su madre a vender la casa natal en Aracataca, en 1950. Tiene veintiún años y así lo recuerda en su autobiografía, escrita décadas después:

“Ni mi madre ni yo (...), hubiéramos podido imaginar siquiera que aquel cándido paseo de sólo dos días iba a ser tan determinante para mí, que la más larga y diligente de las vidas no me alcanzaría para acabar de contarlo. Ahora, con más de setenta y cinco años bien medidos, sé que fue la decisión más importante de cuantas tuve que tomar en mi carrera de escritor. Es decir, en toda mi vida”¹.

El retorno al espacio originario le permite vislumbrar aquello que primeramente le ha pasado desapercibido: la geografía, el clima, la flora y, sobre

¹ *Vivir para contarla*. Debolsillo, Barcelona, 2014, p. 11.

todo, la variedad y particularidad humana: indios, negros, blancos, mulatos, más la amalgama de tipos que de ellos derivan, variedad que no se remite a lo racial, especialmente a sus modos de ser e instalarse en el mundo. Parte importante de tal repertorio proviene de la tradición cultural que trae el conquistador español y que ha quedado registrada en las crónicas. Destaca de ellas, el registro de lo visto no con los ojos, sino con la imaginación: hombres con cola, ríos de oro, árboles que llegan al cielo, aguas mágicas que aseguran la eterna juventud. Si se suma a esto, la visión aborígen y luego la africana, a través de la esclavitud, se produce tal heterogeneidad difícil de comprender por quien observa desde fuera.

La soledad que invade a América deviene, según García Márquez, de la imposibilidad de ser entendida desde los modelos clásicos de la epistemología occidental que busca en ella una identidad que la defina y diferencie, apelando al principio de no contradicción, bajo la convicción de que debe ser esto y no aquello. Al no encontrarla, la niega, invisibilizándola o marginándola del ámbito de la reflexión filosófica y científica, o lo que finalmente resulta peor: incorporándola forzosamente a un modelo teórico, desvinculado de los hechos. La virtud del *logos* griego, innegable en muchos ámbitos, que reúne y da sentido a lo distinto, no garantiza su aplicación universal. Así acontece con la condición latinoamericana que *es* dispersión y que no asienta en principios lógico-rationales.

Años antes, al examinar la condición mexicana, Octavio Paz, había percibido el origen de la soledad de modo similar. Así, el intrincado y laberíntico mundo religioso, unitario en apariencia, es resultado de múltiples sistemas que sobreviven al unísono, potentes y silenciosos. Afirma, al respecto:

“Del mismo modo que una pirámide azteca recubre a veces un edificio más antiguo, la unificación religiosa unificaba a la superficie de la conciencia, dejando intactas las creencias primitivas. Esta situación prefiguraba la que introduciría el catolicismo, que también es una religión superpuesta a un fondo religioso original y *siempre viviente*”².

2 *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México, 2012. p. 102. La primera edición es de 1950. Las cursivas son nuestras.

Una de las tantas miopías epistemológicas consiste en suponer que el substrato lingüístico e ideológico es absorbido por el nuevo sistema y que lo lleva a su extinción. En rigor, nunca es así. Ocurre más bien lo inverso: el nuevo sistema porta dentro de sí las viejas creencias en la forma de un sincretismo que nunca fragua del todo. Así como en cada acto lingüístico del hablante americano reverbera la lengua base; del mismo modo, toda acción remite a dimensiones insondables que la mente trae a presencia de modo inconsciente a la manera del súper ego freudiano. Los supuestos más caros al occidente europeo, en Latinoamérica se tiñen de un impulso ancentral que se niega a morir. El tiempo, el espacio, la vida, la muerte, el bien, el mal, se conciben, se *viven* de modo particular. Respecto de la fiesta, dice Paz:

“... a diferencia de lo que ocurre en otras sociedades, la Fiesta mexicana no es nada más que un regreso a un estado original de indiferenciación y libertad; el mexicano no intenta regresar, sino salir de sí mismo, sobrepasarse. Entre nosotros la Fiesta es una explosión, un estallido. Muerte y vida, júbilo y lamento, canto y aullido se alían en nuestros festejos, no para recrearse o reconocerse, sino para entredevorarse. No hay nada más alegre que una fiesta mexicana, pero también no hay nada más triste. La noche de fiesta es también noche de duelo”.³

La fiesta vivida de ese modo es extensiva a toda Latinoamérica. En las actuales fiestas juveniles, de los *milenials*, hay la adscripción a la música anglo o al k pop, pero bastan unas copas de vino para que aflore el ritmo ancentral: boleros, valeses, rancheras, cuecas. Hay en la epidermis un barniz que engaña a quien mira el mundo en su dimensión superficial, mas en lo profundo se evidencian los rasgos de una comunidad difícil de aprehender desde una racionalidad pura.

Al rojo vivo

Todavía en el siglo XXI se piensa Latinoamérica como unidad. Los distintos Estados que la conforman se han organizado partiendo de un supuesto unitario que no tienen y que, como resultado de tal convicción, invisibilizan y marginan a un porcentaje no menor de la población.

3

Ibid. p 57.

Mientras escribo estas páginas, Chile estalla en un descontento general. Marchas, asambleas, protestas, conversatorios, barricadas, incendios, saqueos, represión son la cara visible del malestar que paulatinamente ha invadido al hombre de la calle. El caldo de cultivo: la instalación a ultranza del modelo económico neoliberal, que ha generado una desigualdad solo comparable a la que afectó a Sudáfrica hace algunas décadas y que horrorizó al mundo. La justicia distributiva aristotélica, ya desigual en la elemental democracia ateniense, partía de la base que es injusto y riesgoso para la polis que minorías tengan mucho y la mayoría, poco y nada. El liberalismo contemporáneo exagera, a su vez, lo más negativo del ser humano: el individualismo, la competencia, la insolidaridad, la incomunicación existencial, la desigualdad, etc. Si se agrega a ello, las altas expectativas que generan publicidades y propagandas que promueven mundos paradisíacos, en los medios de comunicación y en las redes sociales, más la imposibilidad de alcanzarlos, se van sumando los componentes que permiten entender parte de la génesis del conflicto.

No es la rebelión de las masas lo que ocurre en Chile, en cuanto comunidad amorfa y anónima. Es la rebelión de los ciudadanos que tienen suficientemente claro lo que demandan y los cambios requeridos. No más AFP, reconocimiento de los pueblos originarios, igualdad de género, disminución de la jornada laboral, mejora de los sistemas de salud, educación de calidad para todos son, entre muchas otras, las demandas y que podrían resumirse en una: Chile para *todos* los chilenos. Lo lamentable del movimiento: la intromisión de grupos violentos e irracionales que empañan la legitimidad de las demandas. Violencia e irracionalidad represiva que también ejerce el Estado a través de las instituciones armadas.

El conflicto era absolutamente previsible, quizá no en su potencia y magnitud. Al parecer fue sorpresa solo para las autoridades gubernamentales de turno, quienes veían al país como “oasis” dentro del contexto latinoamericano. Es que Chile no es visto –no quiere ser visto– en su auténtica condición, con su idiosincrasia, sus peculiaridades, sus distinciones. Parte importante de la clase gobernante, de diferentes administraciones, se ha formado intelectualmente en el “primer mundo”. Por lo tanto, al momento de tomar decisiones lo hacen teniendo en mente un contexto ajeno; como ocurre en el presente actual que, no obstante, las dimensiones del

conflicto no logran o no quieren ver ni entender lo que *efectivamente* pasa. La razón instrumental y técnica en uso, eslabón de la cadena de la producción mercantil, no logra ingresar en una zona que se le esconde. Su modo de indagar parte de la pregunta “¿cuánto?”; por ende, vislumbra solo lo cuantitativo del fenómeno. Lo demás queda en penumbra. De allí que los primeros balances del conflicto social se “reducen” a cifras: en el nivel de desempleo, de decrecimiento, de delincuencia, etc. Los números son reales, pero no *son* todo el fenómeno ni se perciben sus alcances. Sin negar ni esconder las acciones irracionales que se han ejecutado.

No es la razón pura kantiana, ni el método cartesiano, ni el modelo geométrico de Spinoza, ni la lógica aristotélica quienes pueden ayudar a entender el conflicto. Cuando Latinoamérica es observada desde estas perspectivas resulta ininteligible, en una condición de retraso cultural. La soledad a la que refiere García Márquez es la doble incompreensión que padece: la exógena, —de stirpe europea y anglosajona— y la más dañina y dolorosa, la endógena —que emana de sus gobernantes—.

Pluralia tantum

Pensar América implica la ejecución de un plural, *pensares*, pues la variedad y heterogeneidad de creencias, de sueños, de proyectos -de vidas, en suma-, se construye en el continente, la mayoría de las veces, desde supuestos radicalmente distintos. Así, mientras unos invierten en la bolsa, especulan con acciones, tienen socios comerciales en el Oriente, sueñan en inglés y negocian en chino mandarín; su pesadilla: las recesiones económicas. Otros, en el mismo tiempo y espacio, crían cabras, son analfabetos funcionales, digitalmente ignorantes, su mayor temor, el león y el chupacabras; el más grande anhelo: un año lluvioso y que llegue pronto el día de celebración del santo patrono de su pueblo para disfrutar de compañía y de los bailes chinos en su honor. El universo físico de los primeros no tiene límites; el de estos se extiende entre cordillera y mar, aunque a veces nunca lleguen a conocerlo. Este último grupo es invisible para el Estado, a lo más un número en un censo o un dato en una ficha social (si es que no, un estorbo). Para la ciencia una incógnita, no obstante los ingentes y honestos esfuerzos por entrar en ese mundo que parece ser refractario a la comprensión en categorías lógico-rationales. Muchos científicos han olvi-

dado (o quizá nunca conocieron) la recomendación aristotélica de que las cosas humanas exceden al rigor aritmético; por eso, cuando se aproximan a esa dimensión de realidad o quedan definitivamente fuera o ven en ellos sus propias proyecciones. No andaba descaminado Borges en la sátira que realiza al cientificismo, en su micro relato “Del rigor de la ciencia”:

“En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el Tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas. Suárez Miranda: Viajes de varones prudentes, libro cuarto, cap. XLV, Lérida, 1658”.

Tampoco es disparatado el juicio de quienes sostienen que en Latinoamérica la filosofía aparece de modo más auténtico bajo el ropaje de literatura, que en los textos que llevan explícitamente ese nombre. Probablemente, no hay mejor forma de expresar la sensación de presencia de los muertos en los actos cotidianos de la vida, que aquello que narra Rulfo en **Pedro Páramo**, o la conmoción de pérdida y falta de sentido de la vida que ofrece Vargas Llosa en **Conversación en la catedral**, o la presencia constante de lo mágico, inconmensurable y fantástico en el diario acontecer como lo hace García Márquez en los **Cien años de soledad**, por mencionar a modo de ejemplos algunos nombres emblemáticos de las letras hispanoamericanas.

La ceguera de esta dimensión de realidad, que el arte literario latinoamericano visibiliza desde hace mucho y que el saber filosófico de hoy se esmera en desentrañar, es la causa de que muchas comunidades se sientan marginadas de las políticas gubernamentales que parecen marchar a contrapelo de su visión y percepción del mundo. Los gobiernos, a su vez, sienten boicoteados sus proyectos políticos que pretenden erradicar el “subdesarro-

llo”. Un concepto tan claro como *desarrollo* que el Diccionario de la RAE define, en dos de sus acepciones, como “evolución de la economía hacia mejores niveles de vida” y “trecho de camino de un recorrido determinado”, evidencia sin proponérselo la complejidad del trasfondo semántico de la palabra. Se entiende que refiere a un movimiento hacia “algo” mejor, pero ni *algo* ni *mejor* son unívocos. Puede tener tantos sentidos como comunidades haya. El modelo económico chileno hizo gala de crecimiento exitoso, siempre por sobre el promedio latinoamericano, pero hoy se revela el secreto a voces, silenciado oficialmente por décadas: que fue logrado a costa de zonas y grupos humanos de sacrificio. El deterioro medioambiental y las enfermedades derivadas de altos niveles de contaminación son, entre muchas otras gestiones, medios justificados por un fin perverso. ¿Cómo se justifica lo “mejor” y a quién beneficia? Nicanor Parra ironiza respecto del éxito del modelo: “Hay dos panes. Usted se come dos. Yo ninguno. Consumo promedio: un pan por persona”. El de la barriga llena no tiene duda que el mejor modelo es el liberal.

El rigor de la filosofía ha de consistir en su condición flexible, capaz de usar distintos métodos, combinarlos, crearlos, recrearlos, según la naturaleza del objeto a estudiar y la perspectiva del observador. Sus aproximaciones a lo que hay son los caminos de bosque hechos por los leñadores de los que habla Heidegger: calas, inserciones, sendas no excluyentes que develan dimensiones de lo ente, sin la pretensión de agotarlo. No fue descuido de Aristóteles variar el número de categorías, ni definir la metafísica de distintos modos en diferentes momentos. En sus manos se actualizó la virtud filosófica: ir permanente y eternamente en camino. Filosofía debe entenderse en plural, pues nunca ha sido lo mismo. Desde la especulación racional aristotélica a la praxis transformativa marxista, pasando por la gaya ciencia nietzscheana hay mundos de distancia, pero con un objetivo común: develar aquello aquí, ante mí. Ojalá, dejando que aquello “hable”.

Solo en ese contexto se comprende el florilegio de “pensares filosóficos” que constituyen los escritos consignados en este volumen. El **afán expansivo y omniabarcante** —saber sin exclusiones—, a que aspira el pensamiento de Kusch, quien ha cuestionado la noción restringida de filosofía, para re-definirla y re-articularla “al punto de ser comprendida ya no como filosofía sino como pensamiento y, aún más, como pensamiento situado en

Latinoamérica” (N. Santibáñez: *Apuntes en torno a la música en Latinoamérica a partir del pensamiento de Rodolfo Kusch*). En este mismo ensayo, se propone, desde el pretexto de la sonoridad musical, sacar a luz lo sumergido, lo subterráneo de la cultura Latinoamericana: el *pensar seminal*, que trae a presencia la forma de instalación en el mundo del sujeto latinoamericano y que se caracteriza por un peculiar e intransferible modo de habitar: “*estar- siendo*”. Condición ininteligible para la mirada logocéntrica que, al no entenderlo, lo niega, invisibiliza, avasalla y demoniza. De este modo, lo popular e indígena no *es*, hasta que irrumpe en ingentes demandas como las aludidas.

Mientras el poder público esté en el convencimiento de que todo lo humano es universal y que las diferencias deben erradicarse en pro de la consecución de un **único** modelo de desarrollo: el económico; la marginación, la desigualdad, la negación, la discriminación le resultarán consustanciales. El viejo oficio de pensar, tan desacreditado por la sociedad de consumo porque no marcha al ritmo que exige el inmediatismo contemporáneo y sobre todo porque alerta de los riesgos que devienen de su instauración absoluta, tiene una función imprescindible que cumplir: proteger la humanidad que el humano ha conseguido hasta hoy y que se muestra silenciosamente en la convivencia cotidiana, en la forma de aquello que pasa “cuando no pasa nada”, en el diálogo, a la hora del mate, primeros eslabones “en que la experiencia común se abre a la posibilidad de una experiencia en comunidad” (M. Elizondo: *Conversación y diálogo: hospitalidad y acogida. Una experiencia antropológica de la convivencia*). Elizondo también cita a Kusch en el afán de entender la distancia entre las esferas que conforman lo latinoamericano: “La situación del pensar culto y del pensar popular parecieran simétricamente invertidas. Si en el pensar culto predomina lo técnico, en el popular éste pasa a un segundo plano y en cambio predomina lo semántico. En suma, si en los sectores populares se dice *algo*, en el sector culto se dice *cómo*”. Si bien ambos forman parte de un todo como anverso y reverso de una moneda, el *cómo* adquiere condición hegemónica, discriminando las expresiones del habla popular y por esa razón se la margina una vez más del poder. Según Paz, refiriendo a la condición del obrero moderno, “el capitalismo lo despoja de su naturaleza humana —lo que no ocurrió con el siervo—, puesto que reduce todo su ser a fuerza de trabajo, transformándolo por este solo hecho en objeto. Y como a todos los objetos, en mercancía, en cosa susceptible de compra y venta”⁴.

4 Op. cit. pp. 74 - 75.

Sin la rearticulación de la filosofía como *pensar* es imposible “sentir”, por ejemplo, la fraternidad tojolabal, pues va por carril distinto al individualismo liberal contemporáneo, en tanto su ser y acontecer ocurre en el encuentro con los otros. Así, cantan:

Tomados de las manos
Andaremos este camino
Que nos llevará a cosechar
El fruto de nuestra palabra
Un llamado,
Vengan.⁵

Solo es posible la cosecha si el camino se hace de la mano. No hay la sospecha de que el otro es el competidor que gana un espacio que a mí pertenece. Al contrario, el fruto es común. Comunidad que va más allá de lo humano: involucra a los dioses, a los cielos, el sol, la luna, la tierra. Esta es la “madre tierra”, no el recurso para la explotación al servicio de la gran maquinaria de la producción. “Para inculturarnos en la otra cultura —afirma Lenkersdorf—, para entenderla e interpretarla y, de alguna manera, participar en ella si y sólo si estamos dispuestos a escuchar desde el punto de partida de aquellos que escuchamos”⁶. El pensar filosófico ha de ser capaz de operar de este modo; es decir, en sentido inverso al rigor de la ciencia que denuncia Borges. El pensar filosófico debe abrir los ojos y aguzar los oídos para escuchar aquello que suena en clave tojolabal, tzotzil, zoque, ch’ol, aimara o mapuche. Más aún, para captar el sentido de la tierra, respetar la vida en cualquiera de sus manifestaciones, descifrar el mensaje de lo maravilloso y resguardar lo humano.

La soledad de Latinoamérica solo puede acabar recuperando la fraternidad originaria y, con ello, exorcizando la traición de Malinche, entregada voluntariamente al Conquistador blanco, abierta a lo extranjero, negando el origen, cuyas réplicas abundan hoy en las esferas de poder y en su cercanía. El primer paso: pensar. Pensar lo distinto de distintas formas, pensares.

5 Canción de la poeta tojolabal María Roselia Jiménez. Citada por Antonio de Jesús Nájera Castellanos, en *Repensar el filosofar en clave tojolabal*.

6 Citado por Nájera Castellanos.

Repensar el filosofar en clave tojolabal desde el lekilaltik como referente frente al modelo civilizatorio actual

Antonio de Jesús Nájera Castellanos¹

Introducción

La filosofía y los conocimientos que los pueblos indígenas han construido a lo largo de su existencia, ha sido, y en los últimos años está siendo, un referente desde el cual se han logrado articular luchas y movimientos de resistencia y denuncia a nivel global. De esta manera, en la actualidad “asistimos a un florecimiento de múltiples movimientos sociales con diversas características, desde los movimientos que demandan autonomía en Canadá, Gran Bretaña o Francia hasta los esfuerzos de muchos movimientos sociales que reclaman una sociedad multicultural” (Rodríguez, 2008, p.1).

El florecimiento y visibilización de otras formas de pensar, de conocer y por ende de filosofar a trastocado las formas clásicas de considerar que la filosofía sólo la tuvieron los pueblos griegos, romanos, en sí una filosofía desde occidente. Sin embargo, el des-dibujar la diversidad de pueblos con formas muy particulares de comprender la vida como sujetos individuales, pero también como sujetos colectivos en la conformación de comunidad que reconocen que “los derechos territoriales, los conocimientos y la justicia son ejercidos de manera colectiva, en conjunto: todos crecen o decrecen juntos” (Huanacuni, 2010, p.9), sin embargo, estos referentes de vida participan en múltiples escenarios de desencuentros con las élites y grupos de poder, que han profundizando cada vez más, la imposibilidad de construir relaciones y espacios interculturales, de respeto y convivencia.

A propósito de filosofar en clave tojolabal ¿Cuál es la historia de los tojolabales?

Partimos de que es necesario asumir una postura crítica que posibilite un diálogo esperanzador en la construcción de una historia a lo tojolabal, es

¹ Profesor de tiempo completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. Correo: anajera@unich.edu.mx

decir, una historia a contrapelo, que es mucho más que un relato, se trata de una forma de ver y de asumir la historia, es básicamente un compromiso con las *memorias* del pueblo, es decir, una apuesta de la memoria de la historia desde el reverso (Limón 2007).

Comprender la situación de las colectividades implican en el mundo de vida presente, conjugar tiempos y espacios, en el que se articulan relaciones y ámbitos de la realidad, y que además se objetiva la memoria, se adquieren contenidos y se actualizan las experiencias (Landázuri, 2002, p.55-56). Por ello, aproximándonos a la historia de los tojolabales, conviene acercarnos a las diversas fuentes que indican que sus orígenes como grupo son muy variados. Para algunos estudiosos el grupo proviene de los altos Cuchumatanes en Guatemala, como menciona Carlos Navarrete a través de un estudio etnográfico al decir que “los chujes mantienen la tradición oral de haber desalojado de San Mateo Ixtatán a sus antiguos vecinos tojolabales durante una disputa por las minas de sal que existen en el pueblo: incluso señalan que éstos se localizaban en la cercana zona arqueológica conocida como el *k'atepam* (templo viejo o derruido), que se yergue enfrente del pueblo, separada de éste apenas por una barranca” (Navarrete en Ruz, 1990, p.46).

Esta aseveración mantiene una relación estrecha con la tradición oral que se mantiene entre los ancianos y ancianas en el lado guatemalteco de San Mateo Ixtatán, tal relato desde la tradición oral pone de manifiesto la presencia de los tojolabales en tierras guatemaltecas, desde por lo menos la época prehispánica², tiempos en los que hipotéticamente permanecieron juntos varios grupos culturales y que gradualmente fueron teniendo rupturas y separaciones. Tal es la riqueza oral que mantiene este pueblo guatemalteco que se refrenda dicha hipótesis con un fragmento de relato oral recopilado por Carlos Navarrete durante su trabajo de campo entre 1975 y 1980, que dice:

2 Para Carlos Álvarez considera que en “las fuentes tempranas del siglo XVI, Comitán es considerado de habla Coxoh al igual que Zapaluta [hoy La Trinitaria], población localizada en el extremo sur del valle de Comitán y que congregó a los habitantes del antiguo Atahuistlán” (1993, p.464). De hecho, Gudrún Lenkersdorf plantea que Atahuistlán fue considerado “uno de los pueblos más principales de la provincia de Chiapa según la declaración del adelantado Montejo fechada en 1546” (1986, p. 39-40). De hecho se puede revisar con mayor detalle la publicación de Álvarez Carlos, Lynne Lowe y Tomás Pérez (1995) en donde se plantea que el sitio Los Cimientos, un sitio arqueológico del postclásico tardío en Las Margaritas, podría identificarse como el Atahuistlán que aparece en las fuentes Coloniales y que por tanto se habría convertido en una construcción de ascendencia tojolabal.

“...los primeros que vivieron en el Catepán, todos ellos se fueron al otro lado, a Comitán y Zapaluta. Vienen de romeristas cada año, antes que siembren, ellos vienen a recordar sus lugares y a llevarse su tecomate, su botella con agua de sal y su medicina pues...los zapalutas traen candelas y tambor, traen cohetes y cargan sus flores...piden que los vientos de San Mateo lleven lluvia a sus tierras pues”³ (Navarrete, 2008, p.145-146).

Tales planteamientos están poniendo de manifiesto que la época prehispánica, particularmente en el Clásico, se están dando tensiones al interior de los grupos, conllevando en algunos casos a rupturas y escisiones, tal como nos plantea la siguiente cita, en relación al conjunto de grupos culturales del municipio de Huehuetenango, Guatemala:

“el mayor crecimiento de población durante el Clásico, trajo nuevas separaciones en la subrama q’anjob’al mayor; el chuj (que se había separado del q’anjobal unos siglos atrás), se subdividió en chuj y tojolabal, Chacaj junto al río Lagartero que se prolonga por el lado de Chiapas hasta Canajasté, tiene un conjunto con ocupación del Clásico Tardío que se extendió hasta finales del Postclásico, cuando ya estaban establecidos los “q’anabal”⁴ (cuarta lengua), como se les conocía a los tojolabales, entonces los

3 Este relato fue recopilado por Carlos Navarrete Cáceres durante el trabajo de campo 1975-1980, relatado por Felipe Pérez Pascual de cerca de 100 años de edad y su hermano Antonio Pérez Felipe, de más de 90.

4 Ya Mario Humberto Ruz en su libro *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal* (1990) en su volumen I, aborda las reflexiones en torno a los orígenes de la lengua tojolabal a partir de la transcripción de una serie de documentos coloniales que permiten ir visualizando la génesis lingüística, cultural y territorial de este pueblo. De esta manera transcribe la Relación escrita por el fraile mercedario Juan Manuel García de Vargas y Rivera, Obispo de Chiapas en 1774, que dice:

“Comitán. Priorato y curato de religioso de Santo Domingo...hay en él, casados 100, viudos 20, viudas 30, muchachos 112, muchachas 116, ladinos de todas calidades 208, solteros 190, solteras 200, viudas 36, viudos 30...la naturaleza de estos [indios] es ser humildes y joviales. Siembran maíz y frijol, con que se mantienen, y las mujeres se aplican a labrar colchas de lana y mantas de tributo; el pueblo es frondoso por la variedad de árboles frutíferos muy saludables y flores...el idioma es chanaval, que en castellano quiere decir cuatro lenguas, y verdaderamente son las que los indios hablan en esta provincia, y las nombran tzocil, cendal, chol, coxhog...” (1774: 58-60 en Ruz, 1990, p.34).

Y continúa diciendo Ruz que el documento más temprano que se ha localizado en relación a la lengua chanabal, es el libro de licencias otorgadas a confesores y predicadores, mismo que es iniciado en 1684, en partida firmada en Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas, Chiapas) el 9 de marzo de 1686, documento que hace constancia de la expedición de:

“licencia al padre fray Matías Martínez del orden de predicadores para confesar generalmente hombres y mujeres (excepto monjas), así en el idioma castellano, como el coxoh y chanabal, y para que conste lo firmé. Fray Nicolas de Mercado notario” (AHD, “Libro de los registros de los

tojolabales emigraron de su lugar ancestral, en los alrededores de San Mateo Ixtatán, para establecerse en lo que hoy son los municipios de Las Margaritas, Trinitaria y alrededores de Comitán, en el actual Estado mexicano de Chiapas” (Ruz, 1982 citado en Tejada, 2002, p.45).

Por tanto, este q’an abal o chañabal del que se hizo referencia con anterioridad, se trata pues del tojolabal del siglo XVI de acuerdo a las fuentes coloniales. De esta manera, el tojolabal como lengua se trata de una subdivisión del tronco q’anjob’aliano y su vecino lingüístico más cercano es el Chuj, tal como propone Kaufman (1976):

“la separación de estas lenguas [el q’anjob’al] en dos subgrupos a) Chuj –Chuj y Tojolabal- y b) Q’anjob’al –Q’anjob’al, Akateco y Jakalteko o Poptí pues argumenta que según el método léxico-estadístico, el grupo Chuj se separó de la rama Q’anjob’al hace aproximadamente 2,100 años y cinco siglos después (alrededor del año 300 d. C.) se dividieron el Chuj y el Tojolabal” (En Piedrasanta, 2009, p.35).

Sin embargo, Gudrún Lenkersdorf nos hace una aclaración bastante interesante en relación a la relación de los tojolabales con otros grupos lingüísticos durante la época prehispánica:

“sus habitantes (de Balun Canal, hoy Comitán de Domínguez) llevaban como nombres los de días del calendario maya, compuestos por un número entre uno y trece, seguido por el de uno de los 20 meses. Vac-Votan, Xuluch-Canan, Chan-Aghoal y Lahun- Been son ejemplos de nombres calendáricos que los tojolabales utilizaron hasta mediados del siglo XVI... cabe mencionar que Chan-Aghoal o Chan-Aval, uno de esos nombres, probablemente sea el origen de la palabra chañaval, con que se denominó a los habitantes autóctonos durante los siglos XVII al XIX, cuando ya se habían olvidado sus significados calendáricos. Sólo a fines del siglo XIX se comenzó a reconocer a los “chañavales” como tojolabales” (1990, p.75-76).

despachos de la secretaría episcopal... f 213 en Ruz, 1990, p.36).

Y finalmente hace mención que “en el priorato de Comitán se hablaron, a través de los siglos XVI y XVII, sin lugar a dudas, el coxoh, el tzeltal y el cabil, mientras que para el total de la provincia geográfica de Los Llanos se agregaba a las anteriores la lengua tzotzil, hablada por los habitantes de San Bartolomé de Los Llanos, hoy Venustiano Carranza. El chañabal o tojolabal aparece en el panorama lingüístico del área hacia fines del siglo XVII...el tojolabal o chañabal, como lengua particular, es mencionada en el obispado de Chiapas hasta 1636” (Ruz, 1990, p.39 y 43).

Mientras que por otra parte, Mario Humberto Ruz, sugiere en relación a la aparición de los tojolabales en tierras chiapanecas, que “la explicación más plausible es que el grupo haya permanecido, en los inicios de la Colonia, en las zonas selváticas o montañosas cercanas. Transcurrido el tiempo, el grupo se viera finalmente obligado, por el avance conquistador, el celo misionero o el empuje de otros grupos cercanos, a descender paulatinamente al somontano; fincas reputadas como de mayor antigüedad” (1990, p.47). Si la presencia de este grupo indígena en territorio chiapaneco es muy controvertida, lo importante que cabe destacarse es que con el paso del tiempo y las transformaciones sociales que se han suscitado, han hecho que muchas de sus prácticas socioculturales estén inmersas dentro de los procesos de cambio.

La denominación tojolabal, es una palabra que proviene de las raíces *tojol* que significa verdadero, legítimo y *ab'al* que resulta ser lengua, idioma o palabra, la denominación del pueblo se traduce como *la palabra verdadera, la legítima*. De allí que Carlos Lenkersdorf menciona que “lo tojol, es el comportamiento de rectitud que se puede lograr y que se puede perder...no se nace sino se hace tojol. Es una posibilidad no alcanzada por todos, representa un camino y ninguna posesión o propiedad. Se ofrece a todos a condición de excluir la soberbia que implica la cerrazón a los otros” (1996, p.22).

Después de la conquista española y tras el proceso de sometimiento de la que fueron objeto por los patrones de las haciendas fundadas a partir del siglo XVIII, convirtiéndolos en peones acasillados, hoy en día se encuentran como hombres y mujeres “libres”, aunque las formas de sometimiento frente al modelo neoliberal en el que nos encontramos, son otras.

Los tojolabales tienen asentamientos en los municipios de Las Margaritas, Altamirano, La independencia, Comitán, La Trinitaria y actualmente también en el municipio de Maravilla Tenejapa. Tomando en cuenta estos municipios, se tiene que “hoy en día, 90 por ciento de los 37 667 tojolabales que viven en el sureste de Chiapas se localizan principalmente en los municipios de Las Margaritas y Altamirano” (Cuadriello y Megchún, 2004, p.5).

Escuchando-nos desde el pensar tojolabal y el lekilaltik como rasgo de vida

Así como plantea Lenkersdorf “el escuchar nos está preparando para percibir a fondo otra cultura, mejor dicho, para inculturarnos en la otra cultura, para entenderla e interpretarla y, de alguna manera, participar en ella si y sólo si estamos dispuestos a escuchar desde el punto de partida de aquéllos que escuchamos” (2011, p.25), entonces, nuestra disposición a escuchar nos ha hecho comenzar a aproximarnos al modo de vida de este pueblo y con ello, traer a la discusión otra forma de vivir la vida de manera particular, otros la llamarían cosmovisión.

Por ello, he aquí un par de fragmentos de canciones tojolabales:

Nan Lu'um K'inal^{<?>}

Nan lu'um k'inal	Madre tierra,
Koltayotik	Ayúdanos,
Mexep ixaw	Abuela luna
Wawtik k'ak'u	Padre sol,
K'umanab'ajex	Dialoguen en los cielos,
Masan k'ulchaan	Dialoguen en la tierra,
K'umanab'ajex	¡aquí estamos,
B'a lu'um k'inali'	madre tierra!
It b'a aytikon	¡míranos,
Nan lu'um k'inal	florece,
K'ela wotikon	oh <u>madre tierra!</u>
Nichimanan	
Jnantik	

La'ik K'umal

La'ik la'ik	Vengan voces,
Petsanil k'umal	Todas, todas
Petsanil k'umal la'ik	<u>Nuestros pensamientos</u>
Jk'ujultik sok kab'altik	<u>Y nuestros corazones uniremos</u>
La jtsom la jtsomtik	Un llamado,
La'ik, la'ik	Vengan.
La'ik, la'ik	
Yaman jk'ab'tik	<u>Tomados de las manos</u>
La b'ejyitika b'ej	Andaremos este camino
B'a jtultika snichmal	Que nos llevará a cosechar
Kab'altiki'	El fruto de nuestra palabra
La'ik, la'ik	Un llamado,
La'ik, la'ik	Vengan.

La letra de estas canciones están marcando un conjunto de valores y referentes significativos para los tojolabales, es decir, se busca el diálogo desde la dualidad como valor que tiene potencia entre los sujetos, por eso se dice: *K'umanab'qjex/ Masan k'ulchaan* (dialoguen en los Cielos, Dialoguen en la Tierra), es decir, el sentido de dualidad y complementariedad sólo se logra a través del diálogo, como posibilidad de encuentro con el otro o los otros.

Por otro lado, desde la cosmovivencia tojolabal, la intersubjetividad se encuentra presente en la cotidianidad, tal como se observa en la letra de las canciones, donde los astros forman parte de la vida de los sujetos, por eso la luna es la abuela, el sol es padre y la tierra madre, es decir, hay una interrelación que va más allá de la relación sujeto-objeto, más bien se da una relación sujeto-sujeto lo que los hace mantener una vivencia intersubjetiva, para poder “tomarnos de las manos y que nuestros pensamientos y corazones se unan en uno solo”.

Son precisamente los conocimientos culturales los que marcan mirar el mundo desde otros lentes, que remiten a la historia, a los valores, creencias, sabiduría y deseos comunitarios, que están siendo confrontados con una lógica hegemónica que no los comprende y que los niega.

Sin lugar a dudas, el camino es amplio y largo por recorrer con este pueblo con sus tensiones y conflictos, con sus aciertos y desaciertos, con su memoria y esperanza, con sus conocimientos y utopías por construir un *mundo donde quepan muchos mundos más*. Si bien la existencia de los pueblos indígenas como sujetos conscientes de su memoria y marcados por un proceso histórico de lucha, nos han mostrado y nos siguen mostrando la posibilidad de construir procesos autonómicos interesantes que bien valen la pena mirar hacia ellos y aprender en un proceso colaborativo.

Si bien hoy en día existe una amplia reflexión sobre el horizonte que plantean los conocimientos de los pueblos, algunas veces llamados conocimientos tradicionales, otras saberes, saberes locales o saberes tradicionales, sin embargo, conviene precisar que nos interesa abordar los conocimientos desde su dimensión cultural y lo que implica en el modo de vida de los sujetos con quienes compartimos este sueño de buscar nuevos caminos frente al modelo capitalista.

En este sentido, este trabajo no pretende construir ese conocimiento “objetivo” que busca observar limpiamente de forma externa, más bien se parte de que todo conocimiento es situado (Haraway, 1995) y en consecuencia contruidos colectivamente producido y apropiado desde lugares y sujetos sociales concretos, de allí que la *promoción al culto individual*, y más aún la promoción al culto de los conocimientos individuales e individualizantes no están considerados entre los pueblos indígenas.

Por ello, la apuesta por lo conocimientos contruidos en colectivo, con la memoria y la esperanza como pilares, se convierten en un modo de vida característico que posibilita la vida digna y no el vivir bien de los burgueses, de allí que la concepción de *bienestar (lekilaltik)* desde la experiencia del pueblo tojolabal, marca una apuesta que va más allá de la palabra verbalizada por los sujetos, más bien es cuestión de contenido, del sentido que tiene la palabra en cada una de las prácticas que realizan los individuos, las familias, en sí la comunidad. Es decir, conocimientos culturales y *lekilaltik*, como dualidad revolucionaria responden a la apuesta por una vida digna que responde no solo a lo material y circunstancial, sino que trasciende a lo estructural y social, en un sentido amplio a la vida misma, con sus *encuentros y desencuentros*.

Entonces partimos de que los conocimientos culturales serán entendidos como “esquemas de pensamiento culturalmente configurados y, por tanto, como el referente por el cual vivimos nuestra vida comunitaria de un modo particular y característico...los conocimientos culturales los percibimos en el modo como cada pueblo vive su vida en comunidad, con su historia, su tiempo, su espacio y sus relaciones; conteniendo, además, memoria y esperanza” (Limón, 2009, p.95). Y que además podríamos incorporar parte de la propuesta que plantea Bonfil Batalla (1988) en torno a los *elementos propios* de la cultura, donde los conocimientos culturales serán considerados también como patrimonio cultural heredado y reconocido por la colectividad.

El *glekilaltik* traducido como *nuestro bienestar para todos*, cuyas implicaciones a nivel individual y más aún comunitario, pone de manifiesto múltiples planos y dimensiones sustantivas (cultural, social, económica y religiosa) que permiten consolidarse y emerger como propuesta reivindicativa desde un pueblo indígena contemporáneo. De allí la importancia que adquiere la concepción de bienestar desde los tojolabales.

Si la lógica capitalista ha sido la de encausar la vida de los pueblos hacia lo que ha sido considerado el “único” camino que es el desarrollo, hoy comienza a visualizarse otras formas posibles de re-conocer nuevos caminos desde la vivencia de los pueblos, como es el caso del *nuestro bienestar para todos* (*glekilaltik*) presente en el pueblo tojolabal y que puede convertirse en un referente que posicione la esperanza como utopía realizable, es decir, asumirse como un compromiso con la memoria del pueblo como opción liberadora.

Si bien es cierto, como plantea Escobar que “el desarrollo no fue concebido como un proceso cultural” (1995, p.44), sí se convirtió en una *cruzada cultural*⁵ que si bien no logró en su totalidad conquistar el modo de vida de los pueblos indígenas, sí incorporó e incorpora una multiplicidad de elementos de la modernidad en la vida de estos sujetos, de esta manera, todo conocimiento cultural sería objeto a *ser convertido en instrumento de la clase dominante* (Tesis VI de Benjamín). Por ello, estas reflexiones apuntan al re-conocimiento de esas epistemologías, experiencias de la vida cotidiana-

5 Término acuñado por Landázuri (2002, p.51) en el libro Encuentros y Desencuentros en Cuentepec, Morelos.

na, sus prácticas y conocimientos que fueron y no han sido conquistados. Precisamente, el desarrollo se convirtió en un camino distópico más que utópico, se convirtió en una falsa promesa de justicia y equidad, en cuya clandestinidad del concepto se encuentran claramente intereses de dominación y hegemonía.

Por ello, decolonizar el concepto implica asumir que el modo particular de vivir y existir de dichas poblaciones, están marcando una infinidad de rumbos y opciones de desarrollo, de planes de vida, de proyecciones utópicas como el *lekilaltik* para los tojolabales, el *lekil kuxlejal* para los tseltales o bien la *comunalidad* para los oaxaqueños. Es decir, se trata de deconstruir el discurso del Tercer Mundo que consistía en “considerar al Tercer Mundo como retrasado y subdesarrollado y, por consiguiente, se dictaminaba la necesidad indiscutible de dirigirlo hacia el progreso y la modernización” (Picas, 1999, p.25).

Así, Lenkersdorf plantea que “hay una sociedad que domina, cuya dominación se expresa al no reconocer a los indígenas como iguales, sabedores de conocimientos que la sociedad desconoce, y que le hacen falta para ser una sociedad de ciudadanos con derechos iguales” (Lenkersdorf, 2005, p.40). Es decir, frente a las dinámicas actuales nos conducen a conformar una sociedad de ciudadanos con derechos iguales, donde se dé el re-conocimiento de la diversidad de conocimientos que poseen las culturas indígenas y que además han de contribuir a la construcción de otras formas de vida que amplíen el horizonte del conocimiento humano y en especial de la forma en la que se plantea el proceso de la democracia especialmente de los pueblos latinoamericanos. Múltiples están siendo las experiencias que nos hablan de nuevos patrones civilizatorios, tal es el caso de Bolivia y Ecuador en cuyas constituciones aparecen términos como el *Suma Qamaña* y la *Pachamama*.

La concepción de Vivir Bien boliviana pone la pauta para la comprensión de lo que significa una buena vida en términos de los pueblos indígenas frente a las concepciones predominantes en Occidente vinculadas a las ideas de Desarrollo. Por ello, la traducción del Vivir Bien desde el Aymara y el Quechua se “representa como suma qamaña, suma kamaña o suma jakaña. El adjetivo suma que es común al aimara y al quechua, significa ‘bueno’, ‘agradable’, ‘armonioso’ y ‘sabroso’ (en relación con los alimentos)... La raíz

qama o qamasa se refiere a la ‘energía’ y la ‘fuerza’. La raíz kama significa ‘crear’, ‘organizar’ y jaka significa ‘vivir’” (Estermann, 2011, p.5).

Mientras que Gudynas plantea que “El Buen Vivir o Vivir Bien engloba un conjunto de ideas que se están forjando como reacción y alternativa a los conceptos convencionales sobre el desarrollo. Bajo esos términos se están acumulando diversas reflexiones que, con mucha intensidad, exploran nuevas perspectivas creativas tanto en el plano de las ideas como en las prácticas” (2011, p.1). Mientras que para Pablo Dávalos dice que “se trata de un cambio fundamental en la episteme moderna...porque el Sumak kawsay propone la incorporación de la naturaleza al interior de la historia, no como factor productivo ni como fuerza productora, sino como parte inherente al ser social” (En Gudynas, 2011, p. 6). Es decir, el buen vivir o la buena vida a partir de la experiencia de tres pueblos mayas contemporáneos que se analizan y reflexionan en el presente artículo, nos pone de manifiesto que su sustento está en función de principios filosóficos y éticos que integran los conocimientos culturales de estos pueblos y que pueden conducirnos hacia la construcción de una democracia participativa y con base a los fundamentos epistémicos de los pueblos.

Entre los tojolabales el *lekilaltik* se convierte en un proceso utópico e histórico, ya que Bloch consigna que las utopías no son ahistóricas, sino que se desprenden de la tradición, mejor dicho de las tradiciones. Como proceso utópico, el *lekilaltik* se visualiza como el *bienestar para todos* en el que no está implicada la perspectiva de la acumulación del capital económico, sino más bien en términos de la salud, la alimentación, el trabajo y las relaciones intersubjetivas. Y entonces, como proceso histórico, el *lekilaltik* implica múltiples dimensiones de la vida cotidiana familiar y comunitaria (materiales, simbólicas o espirituales) que se van re-creando y re-significando en el día a día.

El *lekilaltik* como epistemología del Sur implica la “búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo” (De Souza, 2009, p.12) cuyos fundamentos se aproximan a la incorporación de por lo menos cuatro principios éticos y morales básicos que hacen posible la búsqueda

del *bienestar para todos*; se trata de los conceptos *tsomanotik* (estamos juntos/organizados), *lajan aytik* (estamos iguales/estamos parejos/vamos iguales), *wantik b'ejyel lajan* (estamos caminando juntos) y finalmente el *junta jk'ujoltik* (estamos unidos/estamos en un mismo pensamiento).

El *tsomanotik* cuyas raíces son *tsoman* que quiere decir junto, organizado, unidos, lo social, mientras que el *tik* se trata de un pluralizador incluyente que de manera conjunta conciben el *estamos unidos*, *estamos organizados*. Mientras que el *lajan aytik* se usa de manera común (estamos parejos, vamos parejo) como principio ético que trata de poner equilibrio entre diversas situaciones que se presentan a nivel familiar o comunitario. Un tercer principio es el *wantik b'ejyel lajan* cuya traducción se encamina al *caminemos juntos*, es decir, adquiere una dimensión de reconocimiento de potencialidades de manera conjunta, hay un reconocimiento del *otro* como así mismo con la intención de construir un proyecto colectivo y político a la vez. Y finalmente el *junta jk'ujoltik*, presupone el *estamos unidos* o bien *estamos en un mismo pensamiento*, *en un mismo corazón*, implica el consenso a partir de la reflexión colectiva y dialogada.

Finalmente conviene precisar que partimos del modo como vivimos nuestra vida en comunidad, con sus tiempos, con sus historias, sus espacios y sus memorias (Limón, 2007), y que por tanto estos conocimientos tienen un carácter histórico y que están marcados por la contradicción, por la forma de vida que trastoca al sistema imperante. Hacer visible lo negado, se convierte hoy en día en una posibilidad de traer al presente alternativas de vida frente al modelo civilizatorio centrado en el capital. De esta manera nos aproximarnos a la filosofía de los pueblos originarios de Chiapas, particularmente de los tojolabales de Las Margaritas, lo que implica hoy en día una ruptura epistémica y cosmogónica de las formas en que se concibe la realidad abordando planteamientos conceptuales importantes para esbozar el análisis y la comprensión del modo de vida de este pueblo a partir de la crítica a la colonialidad, los conocimientos culturales y el *lekilaltik*. Este último como concepto histórico y utópico en la búsqueda de alternativas frente al modelo civilizatorio actual, centrado en la colonización y el avasallamiento de la vida misma de los sujetos.

Se trata pues de la construcción de sociedades que le apuestan por el compartir y la complementariedad, más que por la acumulación de capital.

El construir relaciones entre sujetos re-valoriza los principios axiológicos de los pueblos, puesto que vincula la armonía entre los sujetos y entre éstos y la naturaleza. Es decir, es una apuesta por la vida plena, por el bienestar colectivo, por la no destrucción de la naturaleza ni la mercantilización de las relaciones humanas, más bien se enfatiza en la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de la sociedad en armonía con la naturaleza y en un continuo diálogo inter-cultural.

Por tanto, este esbozo y primeras pinceladas de “nuevos” paradigmas civilizatorios y respuestas contra-hegemónicas al desarrollo desde los tojolabales, pueblo oprimido por décadas como peones acasillados por los hacendados, desafían la historia y a la utopía a través del *lekilaltik*, pues permite repensar las perspectivas y los marcos desde donde visualizamos la realidad y el mundo, cuyas implicaciones nos llevan a formular propuestas de respeto a la naturaleza, proteger los conocimientos culturales y asegurar la vida humana común (Hourtart, 2011), es decir, asegurar la vida misma con un sentido de responsabilidad y dignidad como alternativa civilizatoria.

Reconocer la constelación de los conocimientos de los pueblos y por ende, el carácter cultural de los conocimientos, se concretiza con nuestros deseos y aspiraciones colectivas de transformación y que además son coherentes con el movimiento organizado de los pueblos indígenas, con sus rebeldías y luchas por el respeto a sus formas de vida. Es decir, hay una convicción de buscar alternativas civilizatorias que posibiliten que *otro mundo es posible*, pero conscientes que ese mundo no nacerá de manera espontánea, sino que es desde los propios conocimientos ancestrales contenidos y reprimidos de los pueblos que puede hacer posible tal construcción.

En la construcción de otras posibilidades de vida, de otros modelos civilizatorios no centrados en el capital ni en la dominación hegemónica, es necesario “fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica [del desarrollo]” (Adorno, 2005:257), es decir, hacer visible lo negado, lo enajenado como posibilidad de re-construir los conocimientos de los sujetos como “la exigencia de colocación ante las circunstancias del sujeto en su condición histórica...[es decir un sujeto histórico] capaz de ubicar el conocimiento que construye en

tanto parte de sus opciones de vida y de sociedad” (Zemelman, 2011:229), se trata pues de romper la tendencia a cosificar la realidad como una simple externalidad, más bien se trata de concebir los nuevos modelos civilizatorios como *constelaciones de ámbitos de sentidos posibles*.

De esta manera, reconocemos que los conocimientos de los pueblos son mucho más antiguos que el propio modelo civilizatorio actual, y que además de tener una temporalidad mucho mayor, se han construido en colectivo, con una historia y en interacción con un territorio, es decir, han sido una construcción *intersubjetiva*, entre sujetos.

Referencias de consulta

- Adorno, Theodor (2005). *Dialéctica Negativa-La Jerga de la Autenticidad*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Ediciones Akal. Madrid, España.
- Benjamin, Walter (1991) Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus. Madrid.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1998). *La Teoría del Control Cultural en el estudio de Procesos Étnicos*. Anuario Antropológico. Editorial Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro
- Cuadriello Olivos, Hadlynn y Rodrigo Megchún Rivera (2006). *Tojolabales. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. CDI.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores. México.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering development. The making and undmaking of the ThirdWold*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011). *El buen vivir más allá del desarrollo*. Desco Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo. Lima, Perú.
- Haraway, Donna J. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Universitat de València e Instituto de la Mujer, Madrid, España.
- Houtart, Françoise (2011). *De los bienes comunes al bien común de la comunidad*. Fundación Rosa Luxemburg, Bruselas

- Huanacuni Mamani, Fernando (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Instituto Internacional de Integración (III-CAB). La Paz, Bolivia.
- Landázuri Benítez, Gisela (2002). *Encuentros y desencuentros en Cuentepec, Morelos*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco/ Universidad Autónoma del Estado de México. México D.F.
- Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los Hombres Verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. Siglo veintiuno editores México.
- Lenkersdorf, Carlos (2011). *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdés Editores. Segunda Edición. México.
- Lenkersdorf, Gudrun (1986). *Contribuciones a la Historia Colonial de los Tojolabales*. En Ruz, Mario Humberto (1990). *Los legítimos hombres, aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen IV. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.
- Limón Aguirre, Fernando (2007) *Conocimiento cultural chuj. Memoria y esperanza en un pueblo maya de la frontera de México con Guatemala*. Tesis de Doctorado. BUAP. Puebla.
- Picas Contreras, Joan (1999). *La construcción social del subdesarrollo y el discurso del desarrollo*. En Bretón y colaboradores. *Los límites del desarrollo. Modelos rotos y modelos por construir en América Latina y África*. Editorial Icaria.
- Piedrasanta, Ruth (2009). *Los Chuj: unidad y rupturas en su espacio*. Editorial Armar
- Rodríguez Mir, Javier (2008). *Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado*. Revista Gazeta de Antropología
- Ruz, Mario Humberto (1990). *Los legítimos hombres, aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen I, II, III y IV. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.
- Tejada Buscayrol, Mario (2002). *Historia social del norte de Huehuetenango*. Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala (CEDFOG). Guatemala.
- Zemelman, Hugo (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). México.

Las grutas del pensar tsotsil

*Manuel Bolom Pale*¹

Introducción

El presente texto es un conjunto de reflexiones e interpretaciones de conceptos relacionales recuperadas en la lengua tsotsil, misma que da cuenta a una realidad compleja, también es una tarea y un reto atrevernos a mirarnos, siempre una atractiva posibilidad y una necesidad, cuyo propósito es analizar cómo discursan y se urden con la vida de la comunidad como *o'ntonal*, *pasel* y *ai'el*, son expresiones desde lo individual y tejidas en lo colectivo, hilados con las historias, valores, éticas, estéticas y filosóficas que se encuentran ancladas con lo intersubjetivo, por lo tanto, explicar cómo se relaciona el lenguaje con la vida cotidiana de la cultura tsotsil, no es una tarea menor, permite abrir una fisura de la importancia del pensar tsotsil.

Por lo que hay un deseo de hablar desde el contexto, un deseo de la palabra (la palabra no debe contar otra historia que la propia historia de la palabra. Las palabras son pequeñas palancas, pero no hemos encontrado todavía su punto de apoyo), que implica la voluntad de juntar, de convocar, de configurar un léxico para dar cuenta de ella, por lo tanto, se requiere caminar con la vida, con esta epistemología de lo cotidiano, que emerge desde las preocupaciones, desde las angustias y desde las interrogantes que brotan en la comunidad para despertar la lengua y produce un incendio de la palabra como un proceso, nada devora tanto como el horizonte, todo cabe en lo posible, debe de haber una nebulosa aspiración y colocar una mirada, una forma de nombrar la realidad y de vivenciar la vida que encierra una utopía, una manera es pensar desde el corazón como horizonte abierto, para invocar las palabras hay que responsabilizarse con los pueblos y no únicamente ser sabedor, ¿de qué da cuenta la lengua² que expresamos de manera cotidiana? da cuenta de la vida, de los sueños y del corazón, por

1 Académico de la Universidad Intercultural de Chiapas. Correo: bak184@hotmail.com

2 Los idiomas son esenciales para la identidad de las personas y los grupos humanos y para su coexistencia pacífica, y constituyen además un factor estratégico para avanzar hacia el desarrollo sostenible y la articulación armoniosa entre lo mundial y lo local. http://www.unesco.org/culture/files-languages/broch2008_es.pdf

ello, la lengua se amplía, se reduce o se muere (se sepulta en los corazones) para esto depende de la persona, aunque tiene que ver con la lectura histórica cultural, psicológica y política, la lengua es un producto del poder. Entonces ¿quién podría decir la última palabra? Hay palabras que se escuchan desde lejos, aunque muy cerca, esa voz tan profunda, y uno debe contenerse para no llorar. Puede que sea la potencia en el nombrar con el lenguaje y sin duda que toda materia tocada por el impulso rítmico de la palabra se transfigura, se muta ¿Por qué pensar desde el lenguaje? pienso en el lenguaje como herramienta más poderosa que tenemos para modelar nuestro pensamiento y las emociones, el entorno y en el significado como uno de los aspectos esenciales del lenguaje. Gracias al lenguaje se puede relatar, es decir, dirigir la atención al oyente aquella área donde el hablante desea influir. Es entonces un aspecto clave en la función enunciada. La persona es un ser situado en un tiempo y espacio concreto, que le brindan oportunidades y retos, y desde los cuales configura su realidad y su vida. El ser humano tiene la capacidad de nombrar el mundo y se apropia de él por medio del lenguaje. Tanto el símbolo como el lenguaje configuran la comunicación humana constituyendo un ámbito común intersubjetivo; el reconocimiento de los símbolos permite ingresar a un universo de significados compartidos con los otros, con las otras. El habla posibilita la sociabilidad humana a ordenarse, por lo tanto, la oralidad es el medio por el cual transmitimos nuestros saberes, es decir en el diálogo se comparten sentidos y un reconocimiento de los dialogantes. El ser humano exige la presencia de los otros para alcanzar el estatuto antropológico. Lo propio de la existencia humana es el vínculo que establece con el mundo y con los demás personas.

El ser humano la vive los símbolos desde su circunstancia natural, psicosocial, es decir desde su propia cultura, por tanto es la hermenéutica que una comunidad histórica ha elaborado de todo cuanto le circunda, el conjunto de modelos de conocimientos y de conductas, así como las invenciones. Todas estas acciones están interrelacionadas con la conciencia llamado *ch'ulel* y *o'ntonal*, la cual se objetiva en los hechos. Por lo tanto el ser humano está destinado a cambiar el mundo, a modificar su medio a reinterpretar ese medio de acuerdo a la percepción que tiene. Es decir cada generación existe una relación que encadena cambios, pero ese encadenamiento es frágil, por lo tanto, se puede romper y extraviar en el andar. Ya lo decía

el poeta Rainer María Rilke³ “No hay permanencia en parte alguna,” así escribe el poeta. El ser humano y su mundo, para bien o para mal, es un mundo interpretado y, por tanto, que está en constante transformación, un universo sin puntos de apoyo definitivos. El mundo humano es un mundo sin seguridad ontológica (forman y construyen el universo). Vivir en un mundo interpretado supone habitar en la incertidumbre, en un mundo en el que las verdades definitivas desaparecen o se diluyen. A diferencia de las cosas, de los árboles, de las casas, nosotros únicamente pasamos como aire que cambia. Existir es interpretar, porque lo propio de la existencia humana consiste en no tener nada propio (aunque en lo imaginario lo corporizamos), la definición de hombre, de ser humano es no tener definición.

Por eso nos inventamos y construimos el devenir, por lo tanto, vivimos interpretando, creando y recreando las distintas historias que tejen nuestra identidad y las relaciones socioafectivas. Estamos en camino, buscando las posibles veredas y en esa búsqueda andamos interpretando todo a nuestro paso. Hay elementos que no podemos decidir como el lugar de nacimiento, la familia, la lengua que hablamos. ¿Qué es lo nuestro? Para nuestra vida es difícil escapar de nuestro pasado, lo que decidimos está condicionado con nuestra historia. Está relacionado con nuestro modo de ser en el universo, con el espacio-tiempo en que nos encontramos.

Nuestros abuelos y abuelas nos narraron una historia, nos mostraron un camino, para poder avanzar en ella, por eso estamos enredados en esa historia narrada por nuestros sucesores, no estamos en nada fijo⁴ ni en el pasado, tampoco en el presente. Innovamos, proyectamos, deseamos y construimos. Cuando esto lo dejamos de hacer es porque estamos para morirnos, lo que nos enseñaron nuestros abuelos tiene la misión de situarnos en el mundo con-sentido, de ubicarle simbólicamente en su tiempo y en su espacio. Y es esta transmisión de sentido del tiempo y del espacio lo que básicamente entra en dificultados o en crisis. Tiene que ver con las

3 Rilke, R. M. (1999): *Elegías de Duino*, Madrid, Hiperión, pág. 27.

4 El ser humano ha habitado el territorio denominado Huixtán desde tiempos remotos. Esto implica que se ha hecho un ejercicio de pensamiento e ideas desde el pasado: un quehacer filosófico. Para esto es necesario hacernos cargo de nuestra condición de ser tsotsiles, y de nuestra responsabilidad de pensar desde nuestra situacionalidad. En tal sentido queremos asumir creativamente el camino que ya se hizo en esta tarea, preocupado por nuestro presente cultural. Manuel Bolom pale (2019) *Chanubta-sel-p'ijubtasel* Reflexión filosófica de los pueblos originarios. CRESUR-UNICH. CHIAPAS-MEXICO.

configuraciones de las instrucciones educativas que nos brindan desde las aulas, cambios de paradigma. Por eso no embona una generación a otra, por lo tanto existe una crisis de la experiencia, de las vivencias y de las prácticas, y suele escucharse como: son acciones del pasado, así hacían los viejos, nosotros ya cambiamos. Lo que realmente demostramos es una pobreza de la experiencia y por lo tanto pobreza de la vida.

El sistema de poder que se está contrayente en estos tiempos ha hecho que, en muchos casos, los y las jóvenes oculten su identidad y rechacen sus símbolos y a su colectivo local. A los jóvenes se les está transmitiendo una educación con enfoque claramente norteamericano o europeizante en una de sus vertientes, el individualismo tiene como base del neoliberalismo avasallador y no formulada por las personas que los unen con sus ancestros, se requiere unir las dos visiones, hacer puentes de diálogo en estos tiempos. Devolver el respeto de los jóvenes hacia los ancianos y viceversa es reconstruir el tejido colectivo y el regreso del poder de la conciencia colectiva local. De no relegar sino la de establecer puentes de relación entre las generaciones. Por ello nos hemos dado la tarea de adentrar al pensar de los tsotsiles y desde un aspecto fundamental como el o'ntonal como parte del saber popular que siguen compartiendo nuestros mayores. Es él quien ha conservado, cuidado y transmitido la sabiduría que ha sido el soporte de los usos y costumbres de las comunidades populares, especialmente indígenas.

O'ntonal

De acuerdo a nuestra cultura, agradezco a los ancianos que han cumplido la tarea de transmitir sus prácticas, y saberes de generación en generación y que formo parte en una de esas generaciones, permitiéndonos en lo contemporáneo compartir dichos saberes nuestra comunidad y con el mundo en general. De las pláticas y conversaciones con mi comunidad llegué a comprender que cada expresión está contenida un universo de explicación, en consecuencia, es probable decir que los distintos saberes expresadas en con el lenguaje constituyen la génesis de la identidad y algunos son principios éticos y filosóficos de la cultura tsotsil, se puede decir que existe un orden metodológico de cómo se aprende la cosmovisión tsotsil, en primero orden están las deidades, los abuelos, los mayores, la comunidad, los linajes, las familias y los padres quienes nos comparten el conocimiento o de una práctica, es decir, los conocedores y sabedores al compartir de

manera oral no se trata de manera individual el conocimiento sino entender que está anclado de manera comunitario el transmitir, por lo tanto, los conocimientos no son producto del estudio o trabajo individual si no un proceso de construcción con sentido colectivo orientado a la toma de conciencia comunitaria, por lo tanto el compromiso es formar hombres y mujeres comunitarios con conocimiento e identidad, para ello es importante hablar del *o'ntonal* que literalmente significa corazón, pero ¿Qué implica hablar del *o'ntonal*? ¿Qué da cuenta desde la mirada de los pueblos tsotsiles al nombrar el *o'nton*? Al hablar del *o'ntonal*⁵, es hablar de código de ética y de reciprocidad *sp'ejel o'ntonal*, *sbuyts o'ntanil*, para esto tiene que ver con las pautas de correspondencia y de complementariedad, se expresan a nivel práctico y ético como guías del pensamiento de lo que en tsotsil enunciamos con las siguientes palabras, *komon abtel*, *komo chapel*, *komon pasel*, *komon k'elel*⁶ *komon ich'el ta muk'*, *komon k'uxubinel*: A cada acto corresponde, como contribución complementaria, un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, entre el ser humano y la naturaleza, así como humano y divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía tsotsil: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, su pensar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una ética cósmica, que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad en la cultura tsotsil no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un deber cósmico que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte (en este orden no excluye la oposición que pueda haber, sino que forma parte de un orden desordenado en el universo), en el fondo, se trata de una justicia (metaética⁷) del intercambio de bienes, sentimientos y de valores espirituales y religiosos.

5 Cuando hablo de corazón (o 'tonal) nos remitimos a l vo'ne k'op en castellano podría ser traducido como historia, origen, génesis.

6 Los conceptos mencionados tienen que ver con la vida comunitaria, la construcción de un modo de vida articulado con los conocimientos y practicas dentro de lo colectivo.

7 La Metaética se entiende la reflexión sobre los llamados problemas fronterizos, es decir, sobre los problemas que se sitúan más allá de la reflexión normativa...Raponi Sergio (2010) Meta-metaética, en DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 33 (2010) ISSN: 0214-8676 pp. 571-589.

A través de la reciprocidad, los actores (humanos, naturales, divinos) establecen una justicia cósmica, pactan, acuerdan como normatividad profunda a las múltiples relaciones existentes y en la lengua tsotsil se le llama *chapel*. Por ello, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones, cuando se rompe los acuerdos se desequilibra las prácticas y actitudes en un contexto efectuado, para esto emerge la siguiente pregunta; ¿Qué elementos desepultan cuando hay un desequilibrio de relaciones? ¿Qué es lo más importante en un pueblo, en una familia y en una persona? La primera interrogante nos abona a mirar que hay otro orden con otras configuraciones y la segunda pregunta es que para los tsotsiles, el *o'ntonal*⁸ (corazón), es de suma importancia, en ella se enerva lo bueno y lo malo (*chopol kuxlejal*), ya que con ella se construye la relación con la vida total, siendo el hilo con el que nos podemos vincular con el cosmos, el sol, la luna, las estrellas, el agua y con la naturaleza misma. ¿Cómo se representa el corazón, en la cultura, en lo personal y en lo colectivo? Analógicamente en la comunidad se equipara como la semilla, raíz, sentir, emoción, pensar, son algunas de las múltiples dimensiones éticas que se entretajan con el corazón así como se menciona lo siguiente:

El corazón es la vida y la que engendra la alegría y el pensamiento, la que nos enseña y nos permite conocernos, y a si está, la naturaleza tiene corazón, es lo que le da su corazón nuestra palabra, y es lo que nos permite vivir la vida. El que tiene corazón es porque su palabra es creíble, lo que dice, también tiene corazón, *tsnop stuk, muyuk xibil ti k'usi chale* (piensa por sí mismo, no es obligado a que piense y no es temido lo que dice), *tsakal nitil ti jchi'iltaktik* (esta interrelacionado con lo colectivo). El mentiroso es porque su corazón está vacío, no tiene nada, no está en fiesta (*k'in*) consigo mismo, y es obligado a que diga algo por su compromiso de alguien más. (Doña Antonia Pale Huet Jocosic, diciembre de 2018)

Podemos ver que en la vida enhebra la internalización y externalización espiritual, no hay más peligroso que el hombre que piensa por sí mismo y anclado en lo colectivo, es decir, más que un mundo del intelecto, es un

8 Al hablar de corazón implica hablar del *ch'ulel*, consciencia o entendimiento, es la capacidad de razonamiento, pero una razón asociada con el corazón, porque el corazón es la parte sensible que define la personalidad. Lo que tiene corazón tiene vida: el cielo, la tierra, las montañas, el agua, las plantas, los árboles, los animales, las rocas, esto es, todo el universo.

mundo de la libre voluntad, y en esta medida, puede decirse que es semejante al mundo de las vivencias que une a la persona, que une sintéticamente a nuestras diversas facultades y que puede utilizarlas libremente en colectivo, es una realidad inmediata que está más allá de los objetos del pensar y que debe de ser un mundo en movimiento de lo que está estático y que se torna dinámico, en movimiento, y es ahí cuando trasciende las categorías de lenguaje y de nuestro pensar (*o'ntonal*) y llegamos a su comprensión profunda no mediante la razón y el lenguaje sino mediante la voluntad creativa, esta voluntad creativa siempre va acompañada por el sentimiento, en este sentido el hacer desde el corazón y pensar con ella invita a despertar el sentimiento orgánico que no se mezcla con otro, únicamente en el nombrar con el lenguaje (*tsnop stuk*) piensa por su corazón, esto es lo que trasciende y va más allá de lo racional, trasciende completamente pero desde nuestro punto de vista particular y conceptual, es ahí donde se fisura el pensamiento, como es el caso de lo espiritual, en tsotsil por lo regular mencionan *sk'an me nopel lek yu'un chich' chapel lek ti jkuxljaltike* (hay que ser único germinal en lo colectivo para ordenar o arreglar la vida); en la vida diaria nuestro conocimiento se construye mediante la vivencia y el sentir desde el cuerpo humano, en la medida que estamos desligados del cuerpo humano no se puede hacer conciencia de la conciencia de los otros, no se llega a la comunicación de las conciencias porque hay una desunión y desaparece el sujeto en su sentir y pensar y por lo tanto también desaparece el concepto de *tsnop stuk*, intervienen otros conceptos como el *sujbil*, *albil*, *ma'un stuk tsnop*, *xch'un no'ox mantal*, está sometido y no está pensando por sí mismo, cuando decimos *tsnop stuk* se puede vivir en el pensar germinal; por ejemplo en la fiesta, *k'in*, música, danza, gastronomía en donde todos nos reunimos o convergemos para celebrar el ciclo de la vida y donde todos nos congregamos con el universo, es decir, la palabra y la vida son las que constituyen ese corazón (*o'ntonal*⁹), ese nuevo pacto para iniciar una nueva mirada. El *k'in* desde la visión tsotsil, es el presente fortuito (presente vivencial), en ella se relaciona con los sujetos en el instante y ahora, a la vez es la medula, las venas y la energía. Además, las palabras adquieren significados y generan una contundencia total, que modifican las acciones y las

9 En *popol wuh*, se narra la relevancia del corazón de la tierra y del cielo para la creación, y refleja la profunda filosofía que se expresan cuando dicen *jun no'ox me ko'ntontik* (tú eres yo y yo soy tú). James Mondloch y Robert Carmack (2018) *Popol Wuj* (nueva traducción y comentarios) Universidad mesoamericana, Alta Verapaz, Guatemala.

prácticas. Por lo tanto, funda una transmisión del contenido que ha sido denominado *o'ntonal* (corazón) de quien escucha, en la lengua es nombrado como semilla, palabra, movimiento; el pensar mismo es la que se mueve en relación a todo ser humano, entonces un mismo lenguaje puede expresarse mediante diversos lenguajes como lo que se menciona a continuación:

El corazón es una semilla que late: dentro de las cosas grandes hay cosas más pequeñas y dentro de las pequeñas hay otras aún más diminutas. Sin embargo a veces, misteriosamente, dentro de lo minúsculo descubrimos algo realmente ilimitado que nace, crece y desarrolla, como lo que nace en la milpa o en nuestros sembradíos, debe ser lo mismo con nuestro corazón. (Doña Micaela Huet Ara Jocosic, diciembre de 2014)

Puedo decir entonces, que un pensamiento expresado verbalmente mediante como es el caso de la palabra *ch'iel* (crecer), en la lengua tsotsil tiene varios pliegues pero no puede ser expresado verbalmente mediante otra lengua, en castellano empobrece la expresión. Por lo que el filosofar está íntimamente ligado a la lengua en que se expresa, se nombra, se mira, se siente y se crea con el nombrar de la existencia. De lo que las comunidades tsotsiles dicen: pensar con el corazón, sentir con la mente (*a'iel snopel*), las emociones están tejidas en toda la red de interacciones que el sujeto establece, por ello, cuando se representan las personas con todo el corazón (*skotol ko'ntontik*) es una manera de *ch'iel k'opojel* (trazo del tiempo), es tener la capacidad de interiorizar para renacer nuestra nueva conciencia, nuestra nueva palabra, nuevas relaciones, y como producto una nueva mirada, una nueva creación, corazón del cielo y corazón de la tierra, el *ch'iel k'opojel*, crecer en el habla, crecer en plenitud de la vida.

Cuando hablamos bien, cuando hablamos con todo el corazón es como hacer fiesta, es estar en la fiesta con uno mismo, con la familia, cuando hablamos tiene que ser desde el corazón porque si no, no tiene sentido de hablar y para hablar hay que trabajar, hay que poner en práctica lo que se dice, si no, no tiene sentido. (Antonia Pérez, Jocosic, diciembre de 2018)

En relación a lo anterior, al parecer lo festivo del *o'ntonal* es la unidad total, como un motivo de la vida y la síntesis de ella, ya que el *o'ntonal* es un símbolo en la que se aglutina la colectividad, por ejemplo el *a'tel* en lengua tseltal y *abtel* en lengua tsotsil traducido como trabajo y el que la práctica

es autoridad y comunidad, también simboliza como ofrenda a la madre naturaleza, es el que trabaja, el que sabe trabajo, el que recolecta de lo que se cosecha y sabe compartir de lo que se cosecha, es ahí lo trascendental, la vida de una manera especial, es lo que le da potencialidad, que le da fortaleza, la que le da vínculo a la totalidad de donde vivimos con las plantas, animales y el ser humano, en relación al contexto.

Su palabra tiene que salir dentro de su corazón (*yut o'ntonal*) tiene que tener raíz su palabra y la raíz es desde su pensamiento para que dialogue consigo mismo, encima de sí mismo *chlo'ilaj xchi'uk sba, skotol ta svol sba ta lo'il*. (Nicolás Bolom Martínez Jocosic Huixtan Chiapas, octubre 2018)

El *o'ntonal* puede simbolizarse como una semilla o caracol¹⁰ que es el principio o el fin, tiene relación con el pensar y el principio de ese pensar, así como de las practicas, es la resonancia de toda la madre tierra. Para la comunidad es necesario peregrinar, caminar para sentirse pueblo, cultura y lengua, semilla, corazón unido. En el andar se recrea, se encuentra la conciencia (*ch'u'lel*), para esto se necesita tener un solo corazón (*jun o'ntonal*) es uno en su diversidad; la unidad es entendido como el corazón (*o'ntonal*) único (pero diversificado) de la vida, de la vida de todo, de la vida familiar y comunitaria, en tiempo y en espacio. Esta noción es la que confiere sentido a la idea de *k'in*, que es la *vida* como totalidad temporal y espacial manifestada en particularidades, *k'in* tiempo, sol, día, *k'in* es territorio, es tiempo-espacio. El *o'ntonal* se re-presenta (está presente) comunitariamente cuando hay un solo corazón entre las personas y en la naturaleza mediante cargadores, encargados o responsables del tiempo (*abtel jtuneletik*), que son nombrados como cuidadores de la vida, cuidadores del orden y es a la vez, el *corazón* de los diversos fragmentos de la totalidad de la vida natural expresada en el territorio y en el grupo.

Así lo expresa don Nicolás Bolom

La voz de las personas, de las montañas, de los pájaros, se reúne en una misma palabra, nuestro corazón florece, cuando se hace con gusto, con armonía y con un sentido de pueblo, la fiesta es cuando estamos reunidos

10 Ver libro Bolom Pale Manuel (2019) Chanubtasel-p'ijubtasel: Reflexión filosófica de los pueblos originarios, CRESUR-UNICH. Chiapas. Mexico.

y estamos todos, la fiesta no se hace de uno sino, que es de todos. (Nicolás Bolom Martínez, Jocotic, Huixtan, octubre 2018).

En esta dimensión dinámica y dialéctica la espiritualidad tsotsil, al proclamar relaciones y reciprocidades, se expone como una ética de alcance sociopolítico que refuerza la noción de la no subordinación y del principio de que las autoridades obedecen, merced a la capacidad de expresión de los sentimientos y las necesidades de todos; en este marco, la veracidad es fuente de poder cultural, dialógico y principio de transformación, por lo que se hace frente a las tendencias del contexto en que uno se encuentra inmerso. Es parte de la construcción del pensamiento en el territorio que habita.

La tierra, es ahí donde andamos y pensamos porque nuestro pensamiento siempre está en la tierra, sin la tierra no sé qué pensaríamos, cada mañana despertamos con los que vamos a hacer y para eso tenemos que pensar que vamos a hacer cada día, no podemos no pensar, a menos que no hiciéramos nada, pero de todos modos pensamos, si no qué sentido tendría nuestra vida, nada, no seríamos nada, si estamos en la noche pensamos otra, pero si estamos en el día es otro nuestro pensamiento, ahí sale lo que hacemos todos... (Nicolás Bolom Martínez, Jocotic, Huixtan, octubre 2018).

La unidad, es una fuerza de las palabras, lo que nos lleva a acudir a los espacios de diálogo y encuentro, a las reuniones que permiten y exigen la exposición franca (*o'ntonal*) de las situaciones, de la palabra, es lo que se cultiva a lo cierto. Esta es la manera de nutrir la unidad, unir lo que está disperso, de lo contrario es ubicarse en el campo de una fuerza que proyecta a cada cual, por su lado, en donde se hace lo que sea sin necesidad de rendir cuentas, en donde no hay espacio ni posibilidades para el respeto, por lo que resulta una fuerza demoledora al corazón humano, puesto que no habrá posibilidad de potenciación de las capacidades propias. En otras palabras, la alteridad (*yan ko'ntontik*) es la posibilidad de la unidad (dimensión ética contenida en el conocimiento tsotsil) y toda relación renueva el sentido de la vida, que es el sentido del existir interrelacionadamente. Se alojan en las escuchas eternas y duras en los silencios de la vida, en el campo, en la casa y en los distintos escenarios que se relaciona la persona.

La comunicación con la familia y la comunidad no puede salir bien si no está hablando con todo el corazón, entonces, engañamos al otro y nos en-

ganamos nosotros mismos, para que esté tranquilo tu corazón tienes que decir lo que piensas, sacar lo que nombra tu corazón, porque si no, únicamente lo molestas al otro y eso trae problemas. (Miguel Martínez, Jocosic Huixtan Chiapas, diciembre 2014)

Por lo tanto, la comunicación del *o'ntonal*¹¹ es el elemento importante en el dialogo. El que no tiene un solo corazón en el grupo, no tiene sentido de estar ahí, porque lincha su corazón al otro compañero, en tsotsil le dice al que no está tranquilo su corazón *ten bail, mu k'an bail, ilbajinel*, estas categorías son las que dispersan los corazones, desunen y por lo consecuente no tiene sentido ser parte de un grupo, el objetivo no es trabajar, sino desorganizar, alterar, trastornar al grupo.

Algunos compañeros no les interesa el grupo, no desean trabajar para el grupo, únicamente cuidan su familia y ellos mismos, y entonces dónde queda la organización, dónde queda la importancia de hablar desde el corazón, dónde queda el trabajo, si únicamente quiere que se le dé y no quiere hacer nada... mira, aquí algunos no quieren hacer nada pero a la mera hora de una fiesta o de algún proyecto se enoja porque no lo tomamos en cuenta, es el primero que pelea, entonces, vemos que no es bueno, por eso es importante participar en el arreglo de todo. (Miguel Ico, Jocosic Huixtan Chiapas, diciembre de 2018)

La posibilidad de comunicación desde el *o'ntonal* es para recuperar las personas, están exigidos de arreglar *chak' venta, chapajel, sutesel o'ntonal* es decir, mirarse a sí mismo, devolver lo que han acaparado en detrimento de la vida y de los demás o de ofrecer disculpas para así reintegrarse a *un solo corazón (ch'abajel- ofrenda)*, a la armonía con la vida, consigo mismos, con la naturaleza y con los demás de la comunidad.

11 Define la **personalidad** porque se puede tener *bik'it o'ntonil* (sensible), *k'ak'al o'ntonil* (enojón), *muk' o'ntonil* (comprensible, amable, generoso), *lek' o'ntonil* (bueno), *chopol o'ntonil* (malo), *ti' o'ntonil* (envidioso), etcétera; ♦ Define el **estado físico** o de ánimo de la persona: *xk'ak'et yo'nton* (enojado), *xmuyibaj yo'nton* (feliz), *yaxnan yo'nton* (anhelante), *takin yo'nton* (sediento), *chat yo'nton* (preocupado), *ch'ay yo'nton* (olvido), *tsikubtas yo'nton* (refrescarse), *vul ta yo'nton* (recordar); ♦ Define una **acción-ritual**: *lajesel o'ntonal* (cuando una persona que ha ofendido a alguien ofrece sus disculpas), *pat o'ntonal* (saludo afectuoso y profundo); 4) Define una **abstracción**: *jun ko'ntonit* (unidad comunitaria o acuerdo comunitario), *tik'il ta yo'nton*, *oy ta yo'nton* (tomar en cuenta la existencia del otro de una manera profunda); *k'ux ta yo'nton* (valorar desde la profundidad del ser; en ciertos contexto es el equivalente a amar), *svul yo'nton* (autocrítica), *k'ot ta yo'nton* (decisión, aceptación), también podemos hablar de un *pat o'nton* que refiere un posicionamiento de la persona.

Cuando alguien se enoja porque no le toco nada, primero tiene que revisar lo que ha hecho o dicho, algunos se creen mucho, pero no saben nada cuándo se les pide opinión de cómo hacer un trabajo de la comunidad, los que se creen aquí se les pide su *ch'abajel*, es la forma de aprender, para que regrese su corazón, si la comunidad no lo hace así, nunca va a prender, siempre lo va a estar peleando o exigiendo sin hacer nada, eso es un problema que se ve en la comunidad, por eso le damos cargos para que sirvan tan bien a su pueblo y entonces va aprender, va a conocer y también le va a servir en su vida, tiene que aprender a escuchar, recibir la palabra(Miguel Santis Jocosic Huixtan chipas, Noviembre de 2018)

El acceso a este conocimiento es posible, lógicamente, mediante una disposición relacional, mediante la atención, la escucha, los colores de la palabra, la observación y, por ende, de las sensibilidades y los compromisos individuales y comunitarios. Por tanto, y en las condiciones del contexto actual de modernidad y posmodernidad, se necesita una disposición heroica, de renuncia a carreras individuales y de privilegios para reforzar las conexiones, para caminar junto a los demás y hacerlo al ritmo del colectivo. El que no tiene compromiso colectivo está para morir, porque se encuentra solo, aislado de toda relación comunitaria.

Cada día tenemos que platicarnos, conocernos, ver lo que hacemos en nuestra vida en un día, cuando llegamos a casa, platicamos todo lo que vimos en el día, es la manera de aprender, hay cosas que no vi, pero alguien lo vio, aunque estemos juntos pero, yo veo otra cosa y el otro ve otra cosa, entonces, ambos platicamos para escucharnos nuestro semilla del corazón (*sbel sjol o'ntonal*), lo que se guarda en uno mismo es lo que se recuerda en algún momento. (Nicolás Bolom, Jocosic, Huixtan, diciembre 2018).

Por lo tanto, cuestionarse desde el *yut o'ntonal* que simboliza el corazón del cielo, corazón de la tierra, permite visibilizar las huellas de la memoria, acompañadas con el viento, en el caminar lleva al amanecer, es el corazón que enciende en la palabra y en los sueños. Cuando la memoria y corazón de los pueblos, congregan en las voces, entonces encontramos el *sbel jol o'tonal*, *k'ejbil ta jol o'ntona*, *k'ejbil ta vo'ne k'op*¹² de lo que se tiene como herencia, lo

12 La expresión *k'ejbil* significa guardado y *vo'ne k'op* tiene relevancia en la historia, quizá en otro momento analizaremos los secretos de las palabras que invocan a la historia y explicar cómo llegan a

que indica que se dialoga con el pasado para recordar la mirada hacia tras, esto tiene que ver con el acompañamiento de la pregunta del corazón, la seguridad da la experiencia y la relación con el otro para poder estar dialogando y recordando, es necesario participar en la colectividad para ser autónoma; es decir, mirar con el corazón para entender dónde está uno parado. Pero hay que sentir, hay que darle corazón a la palabra, en donde estén los demás, las grandes palabras tienen que estar relacionadas con el corazón y las que vivimos con ellos aún, hay que vivir profundamente con ellos.

Dice doña Antonia:

Cuando entra en tu corazón las grandes palabras tienes que preguntarte cómo vives con tu familia con tu comunidad y como estas con ellos, no

nuestro corazón? y ¿cómo se relacionan con lo cotidiano de nuestra vida? Al entrar tan profundamente en la realidad secreta del hombre y habitar la expresión de la vida subjetiva y en el soplo vital que la anima, de alguna manera hay una creación. El vocablo k'op significa, palabra y discurso, problema, diálogo. K'op es una palabra que encierra la voz colectiva, abstracta por naturaleza, por ello el na'el k'op y el vo'ne k'op no se aplica a cualquier conjunto de palabras o discursos, se aplica específicamente a los dedicados a remover el pasado, palabras sabedoras del tiempo, que se guardan en el corazón, los conocimientos de los totil me'iletik, esa palabra, es la que se denomina como oy' yo'nton k'op, es decir, palabra que tiene corazón, palabras que dan luz y el na k'op casa de la palabra, y esa casa es la que se encuentra en el corazón y que recuerda los sucesos de la vida diaria u cotidiana. El vo'ne k'op es la memoria que habita dentro del corazón, pues esta tik'il ta o'ntonal o inmerso en el corazón, provienen de na'el palabra-saber o palabra-recuerdo, muchas palabras-recuerdos están en varios corazones. En las distintas leyendas, narraciones, pláticas, conversaciones y asambleas están las palabras-recuerdo, las palabras pensantes y que nos da a conocer los sucesos o acontecimiento de un punto de mirar, de envolver y encuentro. Mirarnos hacia atrás, entonces sirve para ver lo que somos, ver el futuro, el horizonte, es cuando el sol nace o amanece, el rezo de los mayores se deposita en el alba para recordar que el pasado es la que nos construye como sujetos potenciales de la vida ahora, el constructo entre el pasado y el ahora hay un tejido, un hilo conductor que nos hace ver quiénes somos. Para quienes no hablan nuestra lengua, no visten nuestra cultura: somos invisibles, negados, borrados, desterrados. Entonces, surge la pregunta, en el amanecer ¿cómo se coloca el sujeto ante esta nueva oportunidad, nueva construcción de lo incierto?, si en los pasos a andar es incierto, no hay claridad del siguiente movimiento, si lo único que es claro es lo que estamos pisando, el estar parado en ese instante, entonces nuestro pasado es el horizonte, nuestra raíz para seguir abonando, seguir andando en ella, al parecer es lo único real. En lo comunitario decimos Jvol jbatik, jtsobjbatik, reunirnos, asamblearnos, agruparnos con su característica dúctil y moldeable que permite actualizar la memoria y las palabras en el plano generacional, el recuerdo del antiguo significado de viejos términos tienen de esta manera cierta durabilidad (na'el k'op - vo'ne k'op), aunque no infinita, permitiendo así equilibrar, recuperar y comunicar el significado de los términos a quienes los utilizan oralmente en la actualidad, estas ideas se enraízan con nuestro origen, con nuestros primeros dioses que juntaron su corazones y se reunieron para dialogar, danzar y despertar la vida. El vo'ne k'op, entonces, es un conocimiento incorporado al hacer, es decir, como sustrato de vida, es a su vez un proyecto colectivo preñado de emancipación (renovar la vida misma como proyecto) y posibilidad (práctica) para la opción del vivir a través de la rendición de cuentas y la reunión con la comunidad, en otro momento trabajare esta línea.

estás obligado de lo que haces, es decir, hay una autonomía del pensar en relación a las acciones del corazón, así está plasmado en tu corazón y en tu cabeza, pero es necesario preguntar lo que quiere tu corazón, para saber si está bien. (Antonia Pale Huet, Jocotic, Huixtan, septiembre 2018).

Lo anterior indica abrir la visión de quién eres, permite fortalecer el *ch'ulel* (conciencia) y con ella se puede hacer lo que se antepone en la vida. La creatividad se tiene que traer en el corazón y al mover la tranquilidad del *ch'ulel* permite conocer y crecer como una planta que vive en la intemperie, si se muere pues ni modo, vendrá otra planta. Cuando se madura la vida y el corazón puede preguntarse *bu'ch'uun tana li'i*, ¿quién soy en este momento?, *sk'an me cha xanav yu'un cha vojtkin aba*, hay que caminar para conocerse. Si somos un día claro o nublado, así se encuentra también nuestro corazón, puede nublarse, eso está en ti.

Dice doña Antonia:

Se ve o no se ve tu vida, hay que preguntarle tu corazón, para ser visto, hay que abrir la puerta al cambio lo que un día llegara, lo importante es mirar con el ojo del corazón, no únicamente esta despabilado, sino conocer lo que quiere tu corazón. Se necesita expresar, hay que externar lo que desea tu corazón, para que crezcas como una buena semilla. No le tengas miedo lo que dices, que tenga fortaleza tu corazón de lo que expresas, que no este vacío de corazón la palabra porque no construye, no vaya pasar hablando solo tu boca sin tu corazón, un individuo responsable, un sabedor del sentido de la vida, es decir responder el paraqué conocer la vida y caminar con responsabilidad, entonces encontrar el sentido de lo que se hace (Antonia Pale Huet, Jocotic, Huixtan, septiembre 2018).

Las palabras de líneas anteriores, muestra parte del todo lo que se plantea en el pensar tsotsil; sin embargo, se resume en esta línea: hacemos ausencia cuando estamos ausentes, escondemos en nuestro corazón, ahí acabó todo. Cuando se dice *sk'anme chavol ti avo'ntone*, quiere decir que se debe entender las múltiples dimensiones del ser humano, hay que descubrirlo todo y para eso hay que detenerse como la luz de un relámpago que nos hace renacer la conciencia. Otra expresión no menos elemental *sk'an me chajak'be avonton ti k'usi chak'an ta kuxlejale*, se acerca al cuestionamiento de lo que quiere uno en la vida, esto es lo que se denomina desafío de voluntad de lo que se

busca, construir las propias circunstancias, por ello en tsotsil se dice *mu me xch'ay ti be ti avo'ntone*, no tienes que perder el camino de tu corazón, es decir, no perder la capacidad de pensar, *ti k'usi chich' pasel sk'an me lek nopel, sk'an me lek jak'el ta o'ntonal, yu'un lek chbat ti k'usi chich' pasele*, desde lo cotidiano hay que pensar muy bien para hacer muy bien, lo que uno se propone *ta svina-jes, ta snakan, ta xchotan ta jol o'ntonal* (colocarlo en el corazón y en la cabeza, es una manera de reflexionar).

Para que tengas un buen corazón tienes que hacer las cosas que piensas, es necesario que lo evidencies, lo sientas y lo deposites en tu corazón para que lo puedas hacer. El corazón el puente de unión entre el cuerpo y la mente, es lo que nos permite estar contento y hacer con gusto lo que uno hace. (Nicolás Bolom, Jocosic, Huixtan, diciembre de 2018).

Los hechos y las prácticas tiene que estar tejidas, si se separaran estos dos elementos estaríamos hablando de una crisis del pensar tsotsil, aunque entran en una incertidumbre existencial por la congruencia entre el hecho y la práctica, en tsotsil se nombra de la siguiente manera *tstik ta sjol yo'nton ach jchi'ieletik*, las nuevas generaciones tienen que asumir una responsabilidad de acuerdo a los principios planteados, para esto, es necesario cultivar, recrear de acuerdo a los principios culturales, por lo tanto se requiere una actitud diferente ante la vida, reencontrarse con su conciencia y con su lenguaje, con la idea de buscar un tiempo que vaya más allá de lo conocido y determinado, un tiempo en espiral para volver una y otra vez distinto, instante para la innovación del ser pero que no esté alejado de la práctica del hacer (*pasel*), es una cuestión ética que implica acciones y pensamiento, es decir, que pensamos de lo que pensamos, será que volvemos al mismo punto en que estábamos antes, o acaso pensamos algo nuevo, o simplemente volvemos para atrás y pensamos otra cosa nueva para hacer. El siguiente elemento tiene que ver con el *pasel*, un punto fundamental del pesar en los hechos o prácticas en su dimensión cultural y lingüística, para esto implica recuperar la pluralidad de concepciones de lo que indica la palabra *pasel*, recoger las principales ideas que surgen de la experiencia vital y que nos lleve a hacer preguntas, dichas preguntas surgen desde el diálogo, promovidas por el pensar, las posibles preguntas que detona el *pasel* podría ser la siguiente, ¿Qué razón tiene para decir *pasel* en lengua tsotsil? ¿Cómo definiría en la practica el termino *pasel*? ¿Qué representa

al nombrar? ¿Qué otros elementos relaciona el *pasel* en la vida individual y comunitaria? Quizá no todas las preguntas puedan ser respondidas en este texto, posiblemente nos lleve a otros caminos y veredas en relación con otras palabras relacionales que nos permitan mapear los conocimientos que se gestan en la cultura tsotsil.

Pasel- meltsanel

Para describir y analizar este concepto relacional me planteo las primeras preguntas que posibilita desplegar para su análisis posterior ¿será que el *pasel* está relacionado con la belleza o estética de los hechos o simplemente está en el campo de la ética? ¿Acaso es la creación misma? ¿Qué podemos encontrar sobre el *pasel* en la vida cotidiana? ¿El *pasel* pertenece al campo de las emociones o son el resultado de la actividad mental del ser humano? ¿Cuáles el campo del *pasel* en la vida tsotsil? ¿Qué relación tiene con la creación de sí mismo? En relación a los interrogantes gira esta reflexión, el *pasel* trata sobre la facultad del lenguaje, naturaleza humana que nombra los elementos que acompañan al *pasel* o hacer desde la visión de la cultura tsotsil a la que uno pertenece; es decir, al ordenar de manera lógica las expresiones en la proposición lingüística refleja o espeja como una transparencia natural de la lógica de lo existente y por existir, y son por lo tanto proposiciones que enuncian las referencias empíricas en el mundo que se conecta con la realidad (hacer tortilla, hacer olla, hacer un fuego o un ritual). Por la vía de la configuración emocional que tiende a expresarse, y que en verdad se expresa en ella, toda mirada cae bajo una categoría relacional estética y ética. Por eso, nuestra visión de los elementos existentes, de cada uno de ellos y de todos, permanecería ignorada en su significación, aun para nosotros mismos, si no la descubriéramos contemplativa y emotivamente. Tal instancia que vincula lo singular al todo, es antecedente necesario de la acción auténticamente humana. Cuando hablamos de la mirada nos puede servir de punto de partida tanto para un escrito de las miradas, es decir contemplación (k'elel) y acción (pasel), podría establecer una teoría del conocimiento.

Como dice Nicolás Bolom:

Usa tu corazón y cabeza para que tu mente pueda ser más inteligente,

más creativa, más listo, más preguntón, ahí nace el *pasel*, es lo que dicta tu corazón qué quieres hacer, cómo lo quieres hacer, y cómo lo dices cuándo haces, ahí está todo y eso se encuentra en las preguntas en el corazón, y si no te preguntas no pasa nada. (Nicolás Bolom, Jocotic, Huixtan, noviembre de 2018).

Las palabras enunciadas plantea la necesidad de encontrar y proponer otras maneras de mirar la realidad y de hacer las cosas, usar el corazón y la cabeza para hacer las cosas, implica colocar al sujeto pensante en la mirada del hacer, es la aspiración a la trascendencia, implicada en el momento de identificar el conocer (na'el), implica a la aspiración de una racionalidad, a contemplar la unidad en la variedad de los seres, pero suele también traducirse en acciones que tienden a instaurar la trascendencia, por ello está la pregunta ¿cómo quieres hacer? (*ja' ti k'ux-elan chak'an chapase*), ésta es la autonomía del sujeto del hacer, para ejercer la autonomía se requiere hacerlo con ética, no es cualquier hecho sino que tiene que ser con estética y con conciencia (*ch'ulel*), es decir, cumplir con los requisitos necesarios de lo que se hace o lo que está planteado de acuerdo a los parámetros culturales o superar ese parámetro con la finalidad de evidenciar la creación con otra mirada y con otras formas de hacer distinto a lo que se venía practicando.

Paso *k'u st'ujumal cha k'ane* (realiza con la belleza que quieras), *paso ta slekilal ti bu chk'ot asate* (elaborar con la sensibilidad que requiere, la perfección que llega tu mirada o la distancia que llega tu mirada), al final de cuentas uno lo va a ser, es lo que dice tu corazón que quiere hacer, hacer lo que todavía no han visto tus ojos y ha sentido tu corazón, es lo que vale, es lo que recuerdan a todo ser humano después de morir o después de realizar una actividad. Doña Antonia Pale Huet, Jocotic Huixtan Chiapas, octubre de 2018)

En todo esto ¿Cuál es el significado del hablar o del conversar humano en relación al *pasel*? Por otro lado el *t'ujum* será que **¿Debe ser bueno o bello? Este punto tiene que estar acompañado de lo** estético, práctico y ético, si hubiera dicho: *bol ti k'usi sk'an pasele* qué elementos se le quitarían, las preguntas posibles podrían ser ¿en qué criterio debe fundarse el juicio? Cuando se dice: Paso *k'u st'ujumal cha k'ane*, acaso se refiere a la autonomía. ¿Qué criterios entonces guían nuestro juicio? ¿Un criterio estético? ¿Un criterio pragmático? ¿Un criterio ético? Podría surgir más preguntas con el solo hecho de haber nombrado Paso *k'u st'ujumal cha k'ane*,

pues entran en juego los criterios del juicio, bajo qué criterios se juzga, la realidad es que a cada momento, en nuestra vida cotidiana, emitimos juicios sobre cómo nos sentimos ante una persona, cosa o con nosotros mismos (plano emocional). Esto es bello, eso es feo, aquello es maravilloso (*tu-jum-j-ech'el*), lo de más acá, trágico, lo de más allá, divertido, y otras muchas expresiones semejantes, más o menos explícitas, más o menos con sentido, más o menos espontáneas o rebuscadas, todas son ejemplos muy sencillos de lo que convendremos en llamar juicio del *pasel*, o si nos limitamos a la oposición bello/feo, *cuando se dice muyuk lek la spas* a que está refiriendo el sujeto que está expresando esas palabras, se vuelve más complejo cuando se expresa *muyuk lek la spas sba*, entra en otro ámbito que podría ser actitudinal o normas culturales ya que en esto implica hablar de la subjetividad es decir el sentir del sujeto, en todo caso ¿cómo nos educan para mirar con los ojos del *lek* o *chopol*? (bueno o malo).

La pregunta nos lleva a otras preguntas sin respuesta en este momento como ¿Qué nos aportan estos tiempos difíciles para la mirada del *lek* o *chopol* en términos culturales y educativos para que apunten a vidas y contextos plurales, posibles y vivibles? ¿Qué nos sugieren estos nuevos tiempos para superar el desgaste del *lekilal* en los sistemas culturales sociales y políticos? ¿Qué nueva ilusión nos aportan para re-empezar haciendo a favor de una educación humana y justa para todas y todos hablando del *lekilal* o *pas lekilal*? ¿Qué expresión del *lekilal* permite re-construir en estos tiempos difíciles –en severa crisis–, para descubrir nuevas miradas en la educación hoy? Son algunas preguntas pertinentes que podemos hacernos. Aunque sabemos que el mundo se compone de elementos que se anclan a la realidad, ya que los objetos no se pueden romper o reducirse en partes más elementales, al igual que una plática; los objetos no tienen estructura, en la palabra se estructura; sin embargo, deben existir en combinación con otros objetos para constituir una estructura y nombrarla en su contexto.

Así se realiza en una conversación, de esta manera, tocar en algún punto el lenguaje que en sentido metafórico hace que acontezcan las diversas transformaciones en la vida y que se muestra en una forma específica de estar en un espacio geográfico. Por ejemplo en la casa, en el campo, en la milpa, en el bosque, hay un nombrar y un hacer, más aún, cuando los vaivenes en el lenguaje, dan lugar a vaivenes ontológicos y, por lo tanto a verdaderas

conversiones ontológicas y lo que se hace tiene que ser ontológico, en el hacer y conversar implica escuchar, sentir, y el hacer implica mirar, sentir, ambos se relacionan con una particularidad de pensar y hacer, pensando haciendo y haciendo pensando.

Cuando piensas con el corazón tiene que quedar clara la lógica (*šjam smelol k'op*) de lo que piensas y de lo que haces porque, cuando trabajas tienes que pensar de cómo hacer y cómo hacer bien (Doña Antonia Pale huet Jocosic Huixtan Chiapas, diciembre de 2018)

Por esa razón, no puede existir ni espiritualidad, ni sabiduría sin un determinado acceso al lenguaje, el flujo de contenidos se conecta con la conciencia y permite la representación intersubjetiva del contexto y posibilita externar de manera interpretada y construida lo que se dice y se hace.

Cuando alguien nos dice que hagamos pues hay que pensar, para que vayamos a hacer, si es su gusto o es de uno, porque hay otras cosas que uno no quiere hacer, es ahí donde entra la sabiduría, si no, para que sirva, para eso estamos en la vida, para pensar un poco, aunque sea pequeño pero es de uno. (Nicolas Bolom Jocosic Huixtán Chiapas, diciembre de 2014)

Por las palabras anteriores, los conceptos relacionales lingüísticos generados desde la visión tsotsil, implican prácticas, hechos y que todo significado es construido bajo condiciones de posibilidad de su propia interpretación, de ahí que la palabra *meltsanel/pasel* desde la lengua tsotsil son las que suscitan un despertar, considerando que el alcance de la palabra implica transformaciones, implica valores en su dimensión ontológica y que podría inundar la vida en ella. Por ejemplo, al realizar la pregunta *buch'u la špas li'i*, *buch'u la smeltsan li'i* entrelaza una expresión, un hecho y una mirada, una consistencia, una fuerza y una consecuencia; encender, prender, alumbrar. La primera se traduce literalmente como “quien hizo esto aquí”, mientras la segunda “quien realizó esto aquí”.

Cada palabra tiene sus propias dimensiones, quizá la primera palabra “hizo” es un saber más instrumental, mientras “realizó” puede ser un saber más epistémico, cuando decimos realizar que la palabra en tsotsil significa *pasel* y la palabra crear se puede traducir como *meltsanel*, aunque el *pasel* puede tener varias acepciones porque la traducir al español limita de

lo que se quiere decir, porque *pasel* es creación, al decir *buch'u la spas* y *buch'u la smeltsan*, requiere analizar en su complejidad y no sólo la mera traducción. Tiene intenciones distintas, tal vez en castellano no logramos mostrar la profundidad de las expresiones, literalmente *pasel* se traduce como hacer, pero puede ser con sentido o únicamente ejecutar sin pensar, repetir un modelo sin reflexionar, aunque aclaro que la intención no es la traducción literal sino la riqueza que guarda en ella, para el *pasel* tiene que ver con los grados de compromiso o más o menos compromiso, aquí la creación y la innovación tiene distintos matices en el *pasel*, a la pregunta *buch'u la spas* podría ser un caso de repetición o sin la práctica de la conciencia en cambio *buch'u la smeltsan* implica una voluntad y es más humano, porque la práctica es más consiente y con intenciones claras, como se refleja en la entrevista:

Ti k'usi chich' pasel ta jbiiltastik (pensar para nombrar la esencia de las cosas) se des-oculta lo que no está en la mirada, *k'alal ta jmeltsantike chvok' xch'ulel, oy yo'nton uk xchi'un oy sjam ta tunesel* (cuando se crea tiene *ch'ulel*, tiene corazón y tiene una lógica en su uso) **¿Qué es y por qué es importante?**, tiene que ver con la manera que se hace con nuestra vida. (Andres Pérez Jocosis Huistan Chiapas, octubre de 2018)

Al parecer cada concepto tiene su color y su tonalidad y su contundencia en la expresión, así como en los peligros de confiar nuestra vida y nuestra suerte en la toma de decisiones en el *pasel* quizá porque emerge primeramente lo sentimental, lo implica que el sujeto tiene que tener la capacidad de desprenderse de todo lo que le rodea, de integrarse de lleno en el sentimiento que le desborda en ese momento del *pasel*. Un punto, tiene que ver con la creación y para eso tiene una medula, un punto original del *pasel*; es decir, entrar en ese origen que todo lo que en este mundo se encuentra remite obligatoriamente para hacer, es un ir más allá de lo inmediatamente visible y contrastable, es una tarea a lo que muy pocos pueden aspirar en el *pasel* y el *meltsanel*, posiblemente ambos conceptos siguen un paso o un fin común. El *meltsanel* implica volver a las cosas para ver su medula intemporal y lo que se busca es lo sagrado que esconde. Podría ser en dos caminos, a lo que está ahí y se puede ver, tocar, y lo que está ahí pero escapa a nuestros sentidos como es el caso de los rituales, penetrar en esa realidad íntima y encontrar lo que las cosas en sí se puede hacer, podríamos decir que la espiritualidad es la que permite ir a la luminosidad espontanea de ese originario del *melt-*

sanel y *pasel* por lógica tiene que tener un corazón para que pueda ser y hacer, el *meltsanel* participa en lo espiritual de la naturaleza, el *pasel* puede ser un trozo de esa realidad, pero que ahí radica su mayor fuerza, el *pasel* y *meltsanel* es poner en relación al hecho con la particularidad del ser humano y para poder vislumbrar lo sagrado, ambos conceptos están imbricados.

Cuando uno hace algo, tiene que entrar con todo el corazón, cuando no se hace con todo el corazón puede salir mal, puede equivocarse en su práctica, puede uno perderse cuando uno está haciendo con todo el corazón, así como hacer fiesta implica creación, las dos palabras que preguntas (*pasel-meltsanel*) son iguales de importantes, no podemos decir que uno es mejor y el otro menos importante, uno y otro se complementan. (Andrés Pérez, Jocosic Huixtan Chiapas, octubre de 2018)

En el contexto tsotsil, hay acciones que conducen a distintos caminos; por ejemplo los curanderos y rezadores tsotsiles cuando están preparando una actividad se dice *tsmeltan yabtelik*/preparan su trabajo o *xchapán sbaik*/se alistan o se arreglan, palabras y acciones que alumbran en los recintos sagrados, como cuando la luz del día crece en el surco o cuando la voz se nos presenta transparente, entonces habríamos reanudado definitivamente la vida; se podría decir que estamos listos, *chapalkutik*, en todo el sentido de la palabra. La palabra *xchapán sbaik* implica un orden, el orden es de acuerdo a la cultura y de acuerdo a ciertas reglas acordadas en la memoria histórica de los habitantes o tomando como punto de partida de un orden anterior a esa práctica, porque el rezandero es el que revive lo que muchos pisoteamos y nos entrega sus sueños, ya como una realización, pero más que eso como un anuncio. La pregunta irrumpe ¿qué hay que sea tan nuevo en el *chapanel* o es una repetición de lo practicado en el tiempo? Considerando que cada palabra se engarza en la realización de una labor, de una práctica ordenada, ¿cómo debemos encaminarnos hacia el lenguaje ordenado desde la cultura que estamos insertos?, parafraseando a Heidegger sólo desde la palabra puede habitar un mundo y llegar a ser lo que es, el hombre pertenece al lenguaje y en él acontece su vida. Por tal razón no lo puede abordar como una realidad externa a su propio devenir; como una tarea. El dilema del sendero a seguir también es resuelto. Ya estamos parados en el camino que corresponde, puesto que el lazo constitutivo que nos une al lenguaje nos conduce espontánea y permanentemente tras sus

huellas, se indaga por el camino, estando ya en el camino buscado, el *chapel* es uno de esos caminos a los que se quiere llegar, para el curandero o el rezandero tiene que estar listo para enfrentar el orden, aquí se trata de que se hace la experiencia de recorrer su propio camino, es decir, experimentar el camino hacia el lenguaje en el despliegue del lenguaje mismo. Una palabra, una frase, una imagen se podría decir que son como anuncios del perfume que llega en las hojas cada mañana, o rocíos que se aprecian en los amaneceres en el campo, en ese rocío existe un orden natural, es así el *chapal*, aunque el ser humano toma en cuenta el orden establecido, ya sea natural o sociocultural y en ella hay que ahondar y abordar en su esencia y desde allí transformar relación con el medio, mismo que consiste en abrirse libremente a su acontecimiento por medio de la escucha (*a'iel*) y hacer una experiencia con el lenguaje que quiere decir, por tanto, dejarnos abordar en lo propio por su exigencia entrando y sometiéndonos en ese orden.

Finalmente el curandero al someterse transforma la existencia humana y no solo la de él sino la de todos, desde su expresión vela el mundo, para esto se requiere libremente el despliegue, la palabra del curandero o del rezandero lo deja al aire, es efímero, no captura lo que dice sino es lo que guarda en el corazón lo que implica protección y no abandono, dejar a que surja de lo que hace presencia a través de la palabra. En este acontecer debe de tener un sentido al traer lo que se nombra con significado y no solamente nombres sino el sentido que se va a tener en la vida, debe de haber claro y oculto, aquí el lenguaje no es un simple instrumento que sirve al curandero o rezandero para señalar realidades independientes de su propio acontecer; es decir la experiencia que tiene el privilegio de hacer comparecer los elementos naturales, que quizá en la no invocación que se muestran irremediablemente ocultos. Cabe decir que existen variaciones al interior de las palabras, el signo del concepto o palabra está bajo lo que se recomienza, la palabra cobra fuerza cuando se pone en obra en el intervalo, cuando se borra la distancia entre el *alel*/decir, el *pasel*/hacer y *chapel*/ordenar, entre la acción y la mirada. Por lo tanto las acciones implican hablar de un comienzo y un retorno. Las cosas van derrumbándose con la pasión de los más fuertes alientos del bosque, que abrazan la tierra, en su dolor lento, irresistible, por lo tanto el *pasel* implica un esfuerzo que transcurre en una evolución llorando y riendo, arrodillándose en la vida, para experimentar la verde circulación de la naturaleza. Los conceptos *chapel*, *meltsanel* y *pasel*

instauran un fondo, un movimiento de manera espiral, por lo que hay una apuesta continua sobre lo inacabado, antes de cualquier significación posible se encuentra la expresión *meltsanel-pasel*. Al olvidarlo, se transforma en una vieja creencia, una mitología del lenguaje y por ende es interminable.

Estas reflexiones que hago sobre palabras *pasel* o *meltsanel*, se instalan en los elementos lo que hacen y la necesidad de para la que sirven, y por ende entramos en el terreno de la ética. Para ir aterrizando de manera particular, en específico a nivel comunitario, las pláticas con los habitantes de la comunidad de Jocotic expresan lo siguiente:

Ja' no'ox chijk'opoj ti k'usi ta jpastike, sk'an pasel ti k'usi chlok' ti ketike, k'alal chkaltik o'un ti jpas echo, yu'un me chich' pasel-o (de lo que uno hace, hacer lo que uno habla, digo que hago esto, es hacerlo, si no es volverse mentiroso). (Nicolás Pérez, Jocotic Huixtan Chiapas, noviembre de 2018)

Podemos notar que el lenguaje se convierte en el instrumento espiritual combinado con las distintas sensaciones y sus representaciones. Al colocar al centro el *meltsanel* y *pasel* dentro de las actividades cotidianas y como eje de búsqueda para darle existencia a algo, es el placer de un hecho, un *meltsanel-pasel* que implica acción, un movimiento, es habitar en ella, hasta constituir la como un elemento que designa la relación de uno consigo mismo.

Cuando se realiza un ritual, es volver a nacer todos en ese ritual, es importante cuando todos participamos, porque hay un cambio, el que realiza cambia su vida, cambia su palabra, cambia su pensar, eso significa que aprende de lo que hace, de lo que mira y de lo que dicen los demás. (Andrés Pérez, Jocotic Huixtan Chiapas, noviembre de 2018)

Entonces el *pasel*, *meltsanel*, es la analogía del engendramiento, con su singularidad, su proceder, de la ética que se sirve de principio de lo que se denomina como acción. Puede tratarse de algún artefacto artístico, de la ciencia o la complejidad de la vida o de lo espiritual, el *pasel*, *meltsanel* implica hacer así mismo, es el retorno, la enigma fundamental de despertarse, encontrarse así mismo, *lek xa apas-aba/constrúyete bien, moldéate bien* en el nombrar invoca una conducta, una acción, un hecho, un revoltijo, una

perturbación, una atracción, lo que afecta, lo que hace salir de sí mismo, todo aquello que obliga a desplazarse, a formarse.

Cuando sabe que va a ser algo es uno responsable de lo que hace, muchas veces le echamos la culpa a los demás, es más fácil, pero cuando se piensa así mismo, es cuando da uno cuenta, lo que uno hace, lo que uno quiere, es mentira cuando decimos que es para el otro lo que hacemos, sino es para nosotros y con el otro, no podemos pensar solos, tiene que estar el otro para que platiquemos lo que pensamos. (Autoridad de la comunidad de Jocosit huixtan Chiapas, noviembre de 2018)

De nueva cuenta, en el hacer, aflora la persona a partir de lo pasivo a lo activo, un movimiento que se efectúa en la acción y asumir para la persona el valor de un acontecimiento. La práctica y la rebelión creativa del ser humano; se refiere a los sujetos capaces de construirse, debe de haber una lógica de la mirada, un espacio, o circunstancia en la construcción y voluntad en la vida cotidiana, capaz de comprometerse de lo que determina y no determina, es como entender al creador y constructor de algo distinto, rompiendo todo aquello que está organizado, armado y visto; es decir, lo ya conocido para no reflejar a la persona atrapado de las determinaciones.

Cuando hacemos, aprendemos de lo que hacemos, es así, si no, de donde viene el pesar si no de la práctica, cuando no hacemos nada, no sé si esta nuestro pensamiento o el pensamiento es otro, cuando trabajamos no dejamos de pensar, siempre hablamos, cuando vamos a la milpa todo estamos platicando y trabajando, cuando nos sentamos es otra la plática, entonces cuando hacemos algo tiene que pensar esa práctica, para que podamos estar enteros. (Autoridad de la comunidad de Jocosit huixtan Chiapas, noviembre de 2018)

El autoconocimiento, se articula con todas las dimensiones de la persona en su vida cotidiana, *melel ta pasel* implica una cuestión ética, estética y metodológica, que se comparte de algo en común de un hecho, ya sea en la milpa, en la casa o en la asamblea. El *pasel-meltsanel* implica romper con lo establecido con lo ya sabido y conocido. Pero en todo esto nos surge una pregunta ¿Cuáles son los referentes del *meltsanel- pasel* desde la visión tsotsil de Jocosit Huixtan, Chiapas? Implica entender en su contexto y su carga valórica de lo que se va nombrando. Otra pregunta ¿Qué fuerza o energía

tiene la palabra, tanto para *meltsanel* y *pasel*? El pensar es creación, por lo tanto es *pasel*, *snopel*, *p'ijubtasel* o *noptesel*, *meltsanel*, implican formar sujetos, acercarle el conocimiento o las prácticas nos acercan el conocimiento y el conocimiento no retorna a la práctica. *Oy bak'intin jna'tik jpastik, ja'no'ox ti snopbenale ch'in chkom, pek'el chkom* (hay veces que sabemos hacer, únicamente el pensamiento queda muy corto, queda muy bajo) en estos ejemplos la función del *spasel* implica tomar una actitud de meditación acerca de esta generación y reconocer las limitaciones del ser humano, *k'usi tsk'an tspas ti ololetike* (que quiere hacer la nueva generación), dar o no un nacimiento, *toj me xa apas aba* (*compórtate bien*), está en la práctica y en la actitud.

Cuando uno tiene respeto, cuando uno se comporta de cierta manera es porque tiene conocimiento, no podemos decir que está vacío, hueco, sino que tiene su corazón, su *ch'ulel*, lo que pasa muchas veces no le hacemos caso eso que dice el corazón y el pensamiento y si eso no le hace caso implica que no le hace caso a su compañero (Autoridad de la comunidad de Jocosic huixtan Chiapas, noviembre de 2014)

Podríamos ilustrar esta potencia interpretativa de la palabra cuando enuncia “no le hacemos caso eso que dice el corazón y el pensamiento y si eso no le hace caso implica que no le hace caso a su compañero”, si bien las palabras se refieren al mismo elemento de educar, el modo que significa puede ser diverso, destaca la luminosidad o brillantez del corazón, por lo tanto implica hablar dentro del campo del *meltsanel* simboliza el comenzó en el orden de algo, sentir hondo para pensar en profundidad y emerger cotidianamente transformándose y lo más importante es la transformación de las propias prácticas relacionado con los otros, lo que es un modo de transformar la realidad. La persona asume un reto, un camino en el andar en el *meltsanel*, empaparse de la experiencia, la palabra *meltsanel* está portando una experiencia y un saber, un tiempo y un espacio, *bu laj yich' meltsanel, buch'u la smeltsan, me ach' o me vo'ne la smeltsan-spasik*, en castellano podríamos traducirla como: Donde fue hecho, quien lo construyo, es nuevo o antiguo, pero antepone el quiénes, aunque no podemos dejar de lado el *pasel* porque relaciona con la capacidad de hacer. Se encarna en el sujeto y construye un mundo que le es propio, para hacernos entender fácilmente, producir representaciones que le agradecen que le agraden en el sentido de cada persona.

Toda expresión proviene de un sentimiento y quehacer histórico-cultural, por lo que no solo es un conjunto de palabra con historia, sino que conlleva consigo el sentido de un constructo cultural e histórico sustentado en una práctica, ubicada dentro de los márgenes de una estética oral que proviene de un sentimiento y de un quehacer histórico¹³-sociocultural que no suele ser considerado para comprender nuestra propia realidad. Con todo esto surgen más preguntas ¿Quién analiza las palabras? ¿Quién escribe los sentidos de las palabras? ¿A quién le corresponde la palabra? ¿En dónde se encuentra el orden de las palabras? La palabra no solo se escucha, también se observa y se siente y se hace¹⁴, cuando en una asamblea se dice *ti jpastik jkotoltik ti abtele*, el ser humano acciona la palabra haciendo girar el mundo porque las palabras al ser articuladas se vuelven exactas¹⁵ y no más de lo

13 En la memoria colectiva de nosotros los tsotsiles, nos interesa de modo un tanto particular los conocimientos prácticos y técnicos apegados a la vida cotidiana, considerando que el aprendizaje y la conservación de los secretos del oficio tienen lugar en cada célula de lo colectivo y que es una construcción histórico-sociocultural. Esta atracción del pasado ancestral sobre la memoria, los hombres-memoria (*p'ijil-moletiksk'éjoj ti yo'nton ti k'usi jelavene*) la memoria de la sociedad y que son al mismo tiempo los depositarios de la historia que incluye tanto objetiva como subjetiva. Esa manera de sentir que el *ch'ulel* busca pero quizá no nos encuentre, o podemos encontrar cuando uno cuenta un trozo de la existencia. La memoria transmitida por aprendizaje en nosotros los tsotsiles, no es una memoria que esté integrada palabra por palabra, ya que se articula y se muta con la vida y con la práctica diaria. Así funciona nuestra memoria colectiva, basada en una reconstrucción generacional y no en una memorización mecánica, por ello, la transmisión de conocimientos o secretos, se requiere conservar en buen estado una memoria más creadora que repetitiva; ¿acaso no son éstas dos de las principales razones de la vitalidad de la memoria colectiva en las sociedades tsotsiles?, considerando que la memoria colectiva permite organizarse en torno a tres grandes polos de interés: la identidad colectiva del grupo, que se funda sobre ciertos mitos y, más precisamente, sobre ciertos mitos de origen; el prestigio de la familia, que se expresa en las genealogías; y el saber técnico, que se transmite a través de la espiritualidad que conducen a la frontera, donde la memoria se hace historia. Así mismo, vale la pena preguntarnos ¿Cuál es la función social de la memoria? Para responder tal interrogante tendríamos que entender primero la importancia de los *mol-me'etetik* como personas que custodian nuestra memoria.

14 Cuando alguien está trabajando en la creación, se le pregunta ¿qué está haciendo? su respuesta es, aquí estoy jugando un rato, es común ese poderoso movimiento total del espíritu que termina, victoriosamente, en la expresión de la intuición estética, en la obra de arte como ser divertido lo que está creando, para la creación no se ve como un trabajo por lo que se ve como un juego. Pero que en la comunidad obtiene un estatus distinto en relación a las otras actividades comunes. En este juego está la proyección sentimental, existe un juego de la intuición por ello atiende tanto al juego como al arte, además hay una interiorización y exteriorización del conocer y de la vida como el *ch'ulel*, en la creación siempre se le otorga un pedazo de corazón para que tenga sentido de lo que va a ser utilizado, es decir hay una proyección sentimental es una identificación de un sujeto sobre un objeto.

15 El pensamiento humano ha vivido tan unido a su función práctica en lo externo, el problema es que no sabe todavía penetrar en su propia vida o emoción. Lo más grave en el *pasel* es que vivimos y morimos con tesoros sin abrirlos, a veces únicamente la nombramos pero no vemos el contenido que se guarda en ella.

que dicen, el hecho es que generan un lenguaje, un tiempo y un espacio que materializan la expresión de pensar en relación al contexto, de esa forma encierra a la realidad en un espiral por el retorno de las actividades, que tiene dentro de sí, las finitas posibilidades de hacer, contar el tiempo y los sucesos de las realidades de la vida humana de manera cotidiana.

Pensar (*nopel*) es crear, trascender, abrir lo existente, inventar una nueva forma de comprender, de conocer, un atajo para volver a confiar en el mundo, para volver a tener confianza en lo existente, una de las posibilidades es la revelación es cuando encuentra el sentido de lo que se realiza

El *pasel* y el *a'iel*, *na'el* van de la mano *a'iome lek ti k'ope*, *paso me aba lek*, es decir, es la tarea de conformar lo existente, es un paradigma del hecho, es un porvenir del acontecimiento, las palabras es la sustancia cultural por lo tanto es un repertorio de acciones que lo colectivo ofrece al individuo, no sólo para que se gane la vida, sino principalmente para que a través de ellas pueda vivir y crecer hacia una meta de sabiduría y espiritualidad. Una vez que el hombre ha despertado su mirar interior, se da cuenta que el contenido de una experiencia marca el comienzo de una nueva vida. Abrirse a esa “experiencia” es el giro decisivo en la vida humana, supone el comienzo de la gran conversión, en otras palabras es la experiencia de la persona que abre a la plenitud de la creación. Y únicamente si el hombre se enraíza en la experiencia llegará a su madurez.

La particularidad del pensar tsotsil implica una urdimbre y trama con el lenguaje, como un elemento de transición entre la analogía y la representación *Ja' ti k'usi jna' spasele*, *la jchnatal ta jbik'ital*, *la jchanbetal jtot-jme'* la reconfiguración en el interior es el transito generacional. El *pasel* tiene que ver con la ética y el compromiso, un indígena tiene que estar haciendo-diciendo y por lo tanto es el resultado del pensamiento y que se consolida de manera cotidiana. El siguiente concepto que abordaremos es el *ich'el ta muk'* que se urde de acuerdo a lo mencionado en líneas anteriores, el *ich'el ta muk'* tiene varios niveles y se puede abordar desde la niñez (*olol*), joven (*Kerem*) ancianos (*mol*), anciana (*me'el*) y la vida (*Kuxlejal*) aun que el *ich'el ta muk'* es el criterio básico como modo tsotsil de vida y para vivir la vida es el respeto (*ich'el ta muk'*); es la forma de afirmar, de defender y de proclamar la vida. *Ich'el* llevar, cargar, conducirnos al sendero luminoso, *muk'* grande,

extenso, ancho, espacioso, amplio, vasto. Ésta es la palabra clave, el criterio fundamental y principio ético por excelencia, articulador y vigorizante de todas las relaciones humanas.

Referencias de consulta

- James Mondloch y Robert Carmack (2018) Popol Wuj (nueva traducción y comentarios) Universidad mesoamericana, Alta Verapaz, Guatemala.
- Manuel Bolom Pale (2019) Chanubtasel-p'ijubtasel Reflexión filosófica de los pueblos originarios. CRESUR-UNICH. Chiapas-México.
- Raponi, Sergio. "Meta-metaética". Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho. N. 33 (2010). ISSN 0214-8676, pp. 571-589.
- Rilke, R. M. (1999): Elegías de Duino, Madrid, Hiperión.
- UNESCO (2008). Año Internacional de los Idiomas. Disponible en: http://www.unesco.org/culture/files-languges/broch2008_es.pdf

Aproximación a la construcción del conocimiento entre los tseltales

*Adriana del Carmen López Sántiz*¹

Introducción

Una lengua es sin duda el vehículo -más no el único- para comunicar las formas diversas de percibir el mundo. En ella se reflejan las creencias, los valores, los saberes, las ideologías, la filosofía, la ciencia, las realidades diversas de una cultura. Sus múltiples formas de expresar las construcciones colectivas permiten re-conocer y conocer las vivencias, de ahí que cada colectividad hace posible la transmisión de experiencias comunes, a través de codificaciones que organizan el mundo de distintas formas de acuerdo a una función social.

Una muestra clara de ello, es el proceso en que la persona tseltal va construyendo su conocimiento a lo largo de la vida, posibilitando ser entendido. Por ello, el siguiente escrito trata de las formas en que se nombran cada etapa de vida del ser humano para explicar la apropiación y la forma de aprender los conocimientos de los tseltales, la importancia del o'tanil/co-razón, del p'ijilal/la sabiduría y del ch'ulel/conciencia.

El proceso de construcción de conocimientos entre los tseltales

Entre los tseltales, el acceso al conocimiento transmitido por la cultura², comienza desde que la persona nace; es decir, *k'alal xjul ta k'inal*³/cuando -él o ella- llega a la tierra o comienza su existir sobre la tierra o *k'alal xbejk'aj*/cuando él o ella emerge -del vientre de la madre-, momento en el cual

1 Académico de la Universidad Intercultural de Chiapas. Correo: adriana_cls@hotmail.com

2 La cultura en moldea la conducta individual y grupal, la cual a su vez modifica y re-conforma la cultura, por lo que los seres humanos son parte de un sistema que nos influye y al que influimos. La cultura es en esencia el vehículo de la tradición que permite identificarnos con otros (Ortiz, 2002).

3 El K'inal es el todo, lo envolvente, pero también es la parte: es pincelada, pormenor, dato específico y sus modalidades integradas a la totalidad. (Paoli, 2006)

inicia el despertar los sentidos y el *ot'anil*/corazón⁴, de esta manera iniciar el peregrinaje hacia el aprendizaje⁵.

Los sentidos permiten conocer, reconocer y aprehender de lo que se observa⁶, se escucha, se siente (tacto), se sabe (gusto) y se olfatea de tal modo que, a través de las vivencias y las experiencias desde la niñez provocará el despertar del *ot'anil*/corazón, en el que se guardará cada conocimiento adquirido definiendo más tarde el modo de ser y pensar de la persona, de ahí que es común escuchar las expresiones: *Jamame lek achikin*/abre bien tus oídos, *ch'amame lek awaiy te k'ope*/recoge bien las palabras en tú escucha, *wik'ame lek asit*/abre bien tus ojos, *tojme xkopo jat*/habla derecho –con cordura-, *lekmexa awak'aba*/muéstrate, de esta manera en cada etapa de la vida la persona va educando a sus sentidos en cada aprendizaje.

Cuando un niño o niña *xjul ta k'in al* y es recibida por las manos de una *jtamaw*/pepenadora –de vida o abuela partera-, el recibimiento del bebé nutre de palabras floridas y rituales de bienvenida al llegar al mundo⁷. Así, el recién nacido comienza a recibir las responsabilidades para la vida, ya que si es un niño se le entrega un machete pequeño, con la finalidad de que en el futuro pueda desarrollar todas las habilidades para trabajar en el campo y poder proveer de alimentos a su familia al contraer matrimonio y, si es niña se le hace entrega de pequeños bollos de hilos e instrumentos del telar de cintura con la intención de que aprenda a ser una buena tejedora.

4 La presencia del corazón-o'tan(il) como centro y matriz del pensamiento maya tseltal se puede encontrar no sólo en el habla cotidiana, también se dice que todo lo que existe tiene corazón. (López Intzin, 2018, p. 184).

5 En tseltal hay dos palabras *nopel* y *noptesel*. *Nopel*, aprender (amplia la idea de cercarse) es decir, acercarse al objeto y aprehenderlo. Tenemos también *Nohptesel* que, etimológicamente, significa saber acercarse –con el fin de aprehender el objeto-. Su significado es hacer aprender (o ayudar a aprender). De ahí se origina otro vocablo *jnohpteswanej*, el que hace (o ayuda) aprender. El concepto equivale al del pedagogo, que conduce al niño de la mano al objeto por conocer, a fin de que él mismo lo aprehenda o capte, y sí aprenda por sí mismo. Sería como el facilitador del aprendizaje, cuyo papel no es enseñar, sino ayudar a que se den las circunstancias que facilitan el aprendizaje. Hacer prender indica una acción conjunta de parte del que hace o ayuda a aprender y del que aprende, que desempeña el papel principal. (Maurer, 2011, P. 65).

6 En lo que se refiere al aprendizaje tseltal, la categoría más abarcativa de “aprendizaje observacional” es el resultado de la combinación de la observación, la práctica y el acompañamiento amoroso por parte del *jnohpteswanej*. (Urdapilleta-Carrasco y Parra-Vázquez, 2015, p. 91).

7 Generalmente, el recibimiento del bebé es en un cuarto o en el temazcal. Es importante aclarar, que la mayoría de las parteras jóvenes ya no realizan el ritual de bienvenida.

Es común también escuchar entre los tseltales que el recién nacido adopta algunas características emocionales o actitudinales de quien la recibe, en este caso la *jíamaw*.

La preparación de la persona para la vida sigue en todo momento, ya que después de que el niño o niña nace y haberle hecho el ritual de bienvenida, se le viste y le colocan las manos en dirección del estómago para que se le pueda envolver con un pedazo de tela, pañal o envuelto en los pliegues de un rebozo y luego ceñirlo con una pequeña faja tejida en telar de cintura conocida como *bejch'ilal* –lo que amarra, lo que ciñe–:

Teme jul ta k'in al te alale, yame sk'an yich' chukbeyel te ch'in sk'abe, jichme maba ya xbajk'-abi, jichme ya sch'uun-a te mantalile, ja'tome ya yich' tilel-a teme jul ch'in sch'ulele⁸ ... / cuando llega el niño o niña en este mundo, se deberá ceñírsele las manos, de esta manera no será travieso, será obediente a lo que se le indique, y se le desamarrará cuando llegue su pequeña conciencia (Gómez, M, entrevista, 21 de diciembre del 2018)

Esta práctica sirve como acompañamiento educativo al niño, es importante hacer mención que en algún momento del día los niños o niñas se les suelta las manos para que pueda moverlas. Esto se hace con la finalidad de que cuando el bebé comienza a caminar y a entender sea obediente, atienda las cosas que observa y aprender a servir; así mismo, sirve para que la persona no aprenda a robar o hacer travesuras, por ello cuando alguien hace travesuras le dicen *yu'unix ma' la schukbatik ak'ab amito, meel bayal ya xbajk'at awile*/supongo que no te amarraron las manos, por ello tu mirada alcanza a ver que eres muy travieso; es decir, que el niño no alcanza a tener conciencia de las cosas que hace, y que está en una etapa en la cual aún no se puede verse o analizarse a sí mismo.

8 El *ch'ulel* se refiere a la conciencia; es decir, la capacidad de pensar, sentir, escuchar y hacer ésta se relaciona con el *p'ijilal*/inteligencia en el que se halla inmerso la sabiduría, habilidad, astucia y preparación que se va guardando en corazón a lo largo de la vida. En este sentido, cuando un hombre o mujer es inteligente se le denomina *P'ij yot'an*; que “supone autonomía personal y, paradójicamente, también supone integración, habilidad para llegar a consensos dentro del marco de la comunidad. Supone integrar dos opuestos: la iniciativa personal y la articulación colectiva; traer novedad sin dejar la tradición. (Paoli, 2006, P. 6).

Otro ritual que permite dar responsabilidades al recién nacido está en función de su cordón umbilical, ésta al ser cortado se espera a que se seque el segmento que queda en la pared abdominal, hasta que pase la segunda o tercera semana de vida, se desprenda por sí solo y el ombligo quede a la vista. Después de desprenderse, el cordón umbilical es envuelta por la mamá o la abuela partera con un retazo de pañal para luego ceñirla con estambre, ésta es guardada dos o tres días en casa, por lo que al pasar ese tiempo es colocado en otro lugar, ya que si el recién nacido es niño, el cordón umbilical es situado en lo alto de un árbol, para que cuando el niño alcance la edad suficiente tenga la fuerza y el valor para subir a un árbol y poder bajar los frutos que se necesite como alimento, así como lo hacen las ardillas para alcanzar los frutos del roble, esto permite una relación con la madre naturaleza, por ello cuando un varón, no tiene la habilidad de subir a un árbol le dicen *yu'unix maba la yich' moesel ta te' te amuxuk' mito*/seguramente no fue subido a un árbol tu ombligo, así cuenta Don M. Sántiz:

Te jo'one la me jmoesbey ta sni' te' te smuxuk' te jnich'antake, te keremetike, ja' me la jle te banti najt'nax te te'etike, le' me moon ta skajanel-a te banti sni'e, te sk'oplale yu'un me maba ya xiwik ta yatinel te ja'al k'alal ya xbeenike sok jich maba ya xi' xmoj ta sk'okel te sit te' ak'etike, meel ay me najt'iknax jich bit'il ste'el te onetike. / Yo le subí a los árboles los cordones umbilicales de cada uno de mis hijos, los varones, busqué los árboles más altos, ahí subí hasta dejarlo en la punta, la razón por la cual lo hice es para que no le teman a la lluvia cuando caminen y no teman a bajar los frutos de los árboles, ya que hay algunos que son muy altos como los árboles del aguacate. (Sántiz, M, entrevista, 14 de diciembre del 2016).

Por otro lado, si es niña se le entierra su cordón umbilical debajo del fogón, considerando que en el futuro será quien cuide la casa, prepare los alimentos, aprenda a hacer las tortillas, para que cuando llegue el momento de convertirse en la *yajwal na* o dueña de la casa, pueda realizar todas las labores domésticas. De esta manera, la práctica entorno al cordón umbilical se relaciona con el desarrollo de distintas habilidades.

De ahí, que el aprendizaje entorno a los conocimientos cosmogónicos se recibe desde el nacimiento o en la etapa en que el niño o niña se le denomina *unin alal*, que literalmente significa tierno(a)-criatura, ésta denominación no hace la diferencia de sexo, por lo que se puede aplicar para niño o niña.

Los conocimientos cosmogónicos que el recién nacido va recibiendo, lo irá guardando en su corazón; es decir, *ya yak' ta yo'tan*, *ya sk'ej ta yot'an*, considerando que el corazón es el centro del pensar, del sentir, de los valores y de la forma en que se actúa, por ello durante el proceso de crecimiento de la persona se va definiendo a sí mismo y moldeando su *talel* -su modo de ser y su carácter, *tal* significa vino (de venir), por ello *talel* también puede hacer referencia de “venir -aquí-“ (venir así -con su forma, su ser- en la tierra). Por ello, cuando la persona se muestra con algún comportamiento (bueno o malo) se le dice *jich stalel*/así es su forma de ser, *jich stalel snopel*/así es la forma de su pensar⁹.

Las concepciones filosóficas y metafóricas de la lengua Maya-Tseltal, responden a diversos elementos culturales relacionados con la manera de interpretar el mundo en relación a la naturaleza, vista no como parte de ella sino como sí misma, no solo de cómo se perciben las cosas con todos los sentidos; sino, por qué y para qué sirven.

Estas complejas redes de representaciones se evidencian claramente en el universo de la lengua a la hora de intervenir, creando un concepto metafórico al transmitir las distintas concepciones. Por ello, he considerado de suma relevancia retomar la percepción del *talel*. Sin embargo, abordaré primero el *jtaletik*/nuestro modo de ser (como tseltales), *jtaletik* que se va diferenciando de otros modos de ser por nuestro *stalel jkuxlejaltik*/nuestro modo de vida, *stalel jme' jtatik*/modo de ser de nuestros padres-madres, *stalel snopbenal ku'untik*/modo de ser de nuestros pensamientos (como colectividad). De acuerdo con López Intzin (2018) el *stalel* es “... resultado del largo caminar y de las experiencias de vida y la relación con el mundo del *sp'ijil jol-o'tanil*, *shiduría* de (la) mente-corazón, de los *jp'ijil o'tanetik*, sabios(as) de corazón”

De esta forma, al referirme de nuestro *jtaletik* implica todo aquel aprendizaje que se construye al interior de la colectividad como colectividad o como cultura tseltal, lo que es nuestro, nuestra forma de interpretar el mundo, nuestra cosmovisión, nuestra lengua, nuestros valores culturales

⁹ Así en tseltal desde sus formas de comprensión comunitaria o *stalel snopel yu'un lumaltik*, que se construyen las estrategias locales de comunicación necesarias para “escucharse”, es decir, comprenderse y saber/compartir/aprender sus necesidades, se aprende como un valor necesario en la vida comunitaria, es un principio de respeto y de reconocimiento entre los sujetos que integran una comunidad; es una práctica del *xk'uxutaelbatik ta kuxinelitik* que “dignifica la vida”. (Comboni Salinas, & Juárez Núñez, J., 2013, p. 20)

que aprendimos, aprehendimos y compartimos como colectividad *jichme jtaleltik te ma'ch'atik tseltalotike*/así es nuestra forma de ser como tseltales.

Del *jtaleltik* colectivo también nace un *jtaleltik* de la comunidad que sigue siendo colectivo, pero en un contexto más pequeño, este tipo de *talel* se remarca con la forma de hacer las fiestas, los alimentos, la forma de tejer, etc., que se va definiendo en relación al territorio que se ocupa, evidentemente este tipo de *talel* no está desligada del *jtaleltik* como colectividad tseltal; pero, tiene pequeñas diferencias en la forma de ser o hacer las cosas. Esta le sigue el *jtaleltik* como familia, que tiene la misma explicación que la anterior que, aunque sí se comparten diversos elementos del *jtaleltik* como tseltales y *jtaleltik* como comunidad, ésta se va moldeando dependiendo del espacio y el rol que ocupe la familia al interior de la comunidad, al referirme del *jtaleltik* ya sea como colectividad o persona, siempre es incluyente pues en sí mismo la expresión indica literalmente “nuestro modo de vida”, el ser parte de todo, de la colectividad.

De esta manera, rencontramos el *talel* como persona, como parte del ser mismo, como el conjunto de características individuales y a su vez sociales, que no son necesariamente físicas, tangibles y/o concretos de los seres vivos, objetos o cosas, sino de todos los elementos que lo forma.

Es por ello que el *talel* como ser humano, incluye los rasgos físicos, los gustos, los valores, los hábitos, el modo, el comportamiento, el carácter, la actitud y las formas de habla relacionados de algún modo con los patrones culturales que lo rodean, de este modo va aprendiendo, formándose y haciéndose distinto como individuo, pues desde muy pequeños los niños y las niñas se van involucrando en los trabajos familiares, la van vivenciando y adquiriendo las diversas manifestaciones culturales que se transmiten a través de las formas particulares de expresión y por lo tanto se puede entender como el arte de formarse a sí mismo, emborrachando la mirada y los oídos con los distintos colores y cantos de los saberes de la cultura. Este *talel* está conectada directamente con *o'tanil*, ya que a partir de ello se puede notar la forma de ser, pensar, decir, sentir y vivir del ser humano, así lo afirma Doña Manuela:

Ja'me la jnopbey te bintik la kiltilebey spas te jme' jtatuke, le'me la jnop te bintik ya jna' spasel ora into, te manchuk la kak' ta ko'tan te bintik la kile, te bintik la kaiye, mayuk bina ya jna' spasel te jichuke, bi jpetoj jk'ab k'alal

xk'ax k'aal ku'unukebe, bi mayuk bina kak'bey snopok te kaltal te jichuke/ aprendí de lo que vi hacer mis padres, ahí aprendí lo que sé hacer ahora, si yo no hubiera guardado en mi corazón todo aquello que ví, todo lo que escuché, ahora no supiera hacer algo, solo estaría abrazando mis brazos al ver pasar también mi tiempo, no tendría nada que darle a mis hijos (Gómez, M, entrevista, 05 de enero del 2018)

Por ello, nosotros los tseltales decimos que nuestro *jtaletik* o nuestra naturaleza es parte del resultado del aprendizaje que tiene la persona al interior de su cultura o comunidad, la relación que se tiene con la naturaleza y el mundo, pues con esto va moldeando nuestro comportamiento a través de la adquisición de habilidades prácticas observadas e interiorizadas por su ser, por su pensar desde la colectividad. Esto permite, que los conocimientos y la forma de ver el mundo se pueda ir transmitiendo de generación a generación, esto quiere decir, que para construirse el ser humano aprende de todos los elementos de la cultura, uno más que otros porque a partir de lo que ve desde la colectividad es lo que pone en práctica en su vida, de ahí, que uno no puede estar desligado de las formas o modos de explicar el mundo, porque en ella está implícita todos los aspectos.

El *talel* no solamente se puede encontrar en las personas, también en la naturaleza y en todo lo que nos rodea_

K'alal ya xkaltik te ay stalel te bintik ya xch'ij ta balumilale, maba ja' ya kal-beytiknax sk'oplal te bintik ya jtajtik ta ilel ta stojol , meley yame kich'tik ta muk' te binti ya xch'ije, bin sbujts' te site, jich bit'il jpejt' turisna, teme naj'nax ch'ij moele yu'un me jich stalel, teme ma' lek la yak' site yu'unme jich stalel, yu'un niwan ma' la smulan te slumile mok ja' ma' lekuk sb'abal yu'un te ma'ch'a la sts'un, jich te snopjibal ku'untike.../Cuando hablamos acerca de la naturaleza de las cosas que hay en la tierra, no solamente nos referimos de lo que alcanzamos a percibir entorno a esas cosas, ya que respetamos su forma de crecer, el sabor de sus frutos, es como un árbol de durazno, si crece muy alto es porque así es su naturaleza, si no dio buenos frutos es porque así es su naturaleza, tal vez porque no le gustó la tierra -donde fue sembrado-, o tal vez no fueron tuvieron buenas manos quienes lo sembraron, así es nuestra forma de pensar...(Gómez, M, entrevista, 14 de diciembre del 2017)

Estas palabras del abuelo, evidencian que el *talel* de los objetos y cosas naturales como las plantas, los árboles, los bejucos, los animales, árboles

frutales, etc., está asociado con su sabor, su aroma, su tipo, su cualidad, aspecto e imagen; así como, donde crecen o desarrollan; por lo tanto, el *talel* es el conjunto o la integridad de lo que se pretende distinguir, así viene al mundo, así crece, así es su naturaleza.

Por ello, cuando una planta o un árbol, tiene una utilidad específica para el ser humano, ya sea como planta medicinal, para leñan, como alimento, etc, considera todos los elementos mencionados con anterioridad, categorizándolo como bueno o malo.

Ya jalbeytik sk'oplal awil te wale'e, teme k'un te spat sok teme chi'e yu'un me jich stalel, jich me tal ta balumilaluk, ja'nix jich te boke teme ch'ae yu'un me jich staleluk abi, janix jich te bit'il jo'otike ay me jtaleltikuk.../ Veamos por ejemplo la caña, si su cáscara es suave y si es dulce es porque así es su naturaleza, así vino al mundo, también es el caso de las verduras si es amargo es por su naturaleza, así somos nosotros tenemos nuestra forma de ser...(Gómez, M, entrevista, 14 de diciembre del 2017)

Es por ello, que al referimos al *talel* como naturaleza, tiene que ver con todo el entorno en donde crece o desarrolla ya sea de la flora o la fauna, misma que está asociado con el *ts'unbal* o el origen de las cosas, por ejemplo, el color del maíz, el tamaño de los granos, el tamaño de las mazorcas, etc., para este caso, el *ts'unbal* es como la semilla que permite tener vivo un tipo, una clase de árboles, plantas o animales.

El *talel* entonces, es el principio por la cual podemos referirnos a todo lo que existe en la naturaleza, el pensamiento mítico y mágico, su realidad interna y externa, mismas que se reflejan la cosmovisión. Por lo tanto, El *talel* es la forma de ser que incluye los saberes que han sido moldeados al llevar a la práctica lo aprendido. Finalmente “El stalel del jtaleltik comprende esos sentidos y esas razones de vida que han permitido estarnos li'i sok ya'tik, en el presente, soñando y construyendo el pajel, mañana, y que nos permiten emitir nuestro punto de vista y no el del “viajero o explorador” (López Intzin 2018: 183)

Siguiendo con las denominaciones de las etapas de desarrollo de la persona tseltal. Alrededor de los tres meses a los bebés ya se le dice *alal* y se comienza a hacer referencia a ellos de acuerdo a su sexo, de ahí que se les denomine *alal ach'ix*/bebé niña, *alal kerem*/bebé niño, en otros casos se les dice *ala ach'ix* y *ala*

kerem respectivamente. En esta etapa de la vida, se comienzan a percibir poco a poco los objetos y, es común que los familiares expresen *yakix ta jamel sit te alale/* ya se están abriendo los ojos del niño o niña, *ya ya'yix stojol te jk'optike/* su ser ya siente nuestras palabras, *ya stse'enix awile/* ya muestra su sonrisa ante tu mirada, *ya xjajch'ix sjachel sjol/* comienza a despertar su cabeza, por lo que llega el momento en que se les “suelta” la mano del *bejch'ilal*, para que comience a manipular objetos o cosas con la finalidad de que aprenda de su cultura al observar, al escuchar, al interactuar con otras personas y explorar el mundo.



El arte de cargar con el rebozo. Acervo personal (marzo 2011, Julio 2012)

En esta etapa, el niño o la niña comienza a fortalecer la interiorización de todo aquello que le rodea, comienza a ordenar sus pensamientos, a partir de lo que vivencia, observa, toca y escucha, ya que, en todo momento, el niño está percibiendo todas las expresiones que se dan en todos los espacios, sobre todo porque habitualmente la mamá lo coloca sobre la espalda al hacer las actividades del hogar como moler, tostar los granos de café, preparar los alimentos, limpiar la casa, acarrear agua, cargar leña, sembrar verdura o cosechar, o de frente cuando realiza actividades en el cual se requiera recorrer el camino y si no el niño es acostado en la hamaca que generalmente está al interior de la cocina, esto es con la finalidad de que siempre haya un contacto con él o ella, de esta manera poder amamantarlo o amamantarla fácilmente y no dejar que haga mucho esfuerzo al llorar y le resalte el ombligo¹⁰, por ello es importante que se le sostenga los pañales de tela con un pequeña faja tejida en telar de cintura.

¹⁰ Si un niño o niña lloró mucho cuando estaba muy pequeño y queda resaltado su ombligo, algunas madres de familia de colocan una moneda sobre el ombligo y lo ciñen con una faja, esto es con la finalidad de que el ombligo se coloque con normalidad.

Conforme se desarrolla el niño o la niña también va fortaleciendo el *ot'anil* y el *ch'ulel* toda vez que poco a poco van aprendiendo a saber comportarse. Entre los cuatro y siete meses, el niño o la niña comienza a intentar gatear y a sentarse por sí mismo; aunque es común que lo sitúen en una caja de madera construida en forma de enrejado en la cocina denominado en tseltal como *kajon te'*, con la finalidad de no lastimarse o caerse¹¹, ésta es colocada al interior de la cocina o en cerca de la puerta, donde la mamá o los familiares estén siempre pendientes en lo que le pueda suceder o necesitarse; además, esto permite dar fácilmente los alimentos que por sí solos intentan consumirlos como pedazos de tortillas remojadas en caldo de frijol o frutas blandas en pequeños cortes, escuchar todas las expresiones que se realizan al recibir las visitas, al usar las diversas onomatopeyas, observar como la madre cómo tortea, entre diversas cosas más.

Así, el aprendizaje del niño es una constante, y está determinada no solo por el aprendizaje de las propiedades de las cosas sino por la percepción de los mismos hablantes en torno a dichas cosas, mismas que van transmitiendo a través de todos los sentidos, en todo momento; asimismo el niño la vivencia y por lo tanto va adquiriendo las distintas habilidades del ser humano, siempre con el acompañamiento de los padres, hermanos o abuelos.



Niño en kajon te'. Acervo personal (2011)

11 Anteriormente el niño era colocado en una canasta con la misma finalidad.

Cuando el niño o niña cumple un año es probable que comience a intentar caminar. Durante el ensayo del caminar del niño o la niña, es importante que lo hagan por sí mismos, y si se cae, los padres o hermanos esperan a que el niño se levante solo, confiando en que sí lo puede hacer ; es decir, *yame xju' yu'un te sjach sba stukele, melel teme ja'at ya ajache ya me xkaj ta ok'el, aka slajin stsa stukel jichme ya snop stukel/él* o ella podrá levantar su ser por sí solo, ya que si tú lo levantas comenzará a llorar, deja que elija solo (el modo de hacerlo), así aprenderá por sí mismo –educará a sus pies-, evidentemente ésta es una forma de dejar-hacer y dejar-sentir las cosas que uno le sucede. En caso de que el niño o la niña tengan dificultades de caminar después de varios intentos, los padres o los abuelos también les hacen otros tipos de rituales para ayudar a que eduque la parte débil de su cuerpo, en este caso las rodillas y los pies:

Teme juju' ajk' ya xk'unub mok ma' stak yip te yakan te alale, ja'me ya yich' jaxbeyel te sakilal tumut ta banti sjol yakane sok ya jmajbeytik sok ch'in wajch' k'alal ya xlok' tel te k'aale, jichme ya stsak yip-abi, jichme ya stak' xbeen yu'un abi... /Si a cada momento se le debilita o no toma fuerza los pies del niño, se le unta la clara de huevo en sus rodillas y se le pega con pequeñas ramas en el momento de salir el sol, así podrá tomar fuerza, así podrá caminar entonces... (Sántiz, S., entrevista 17 de noviembre del 2013).

Es evidente que un tseltal o tseltalana no puede estar desligada de la relación con la naturaleza para concebir la vida, en este caso en uno de los periodos de desarrollo físico del ser humano:

... Yame stak' yich' manel te yakan te wakaxe yame yich' payel, yame yich' maliyel te xbulane, ja'me ya xtuun ku'untik ts'iin te sba sbule, yame yich' lok'esel sok jch'ix tuts' jich ya yich' tsobel ta lejch' ch'in pulato ts'iin, tsu-mulixme pus ts'in-abi, melel le' me ya yich' ik'elbela te alale, le' me ya yich' jaxbeyela ta ch'in yakan te sba sbuul yakan wakaxe, yame xju' kiltik ts'iin melel jichme ya stsak yip te yakan te alale, pisil me ay spoxil ku'untik./ Se puede comprar las patas de la res, se pone en el fuego, se espera que hierva, ya que lo que nos va a servir es el primer hervor; se saca con una cuchara y se deposita en un pequeño plato, para entonces deberá estar ya puesto el temazcal, ya que ahí se lleva el niño o niña. Ahí se le unta el primer hervor de las patas de la res, vemos pues que sí funciona, para nosotros casi todo tiene remedio ya que de esta manera toma fuerza los pies del niño o niña. (Gómez, M., entrevista, 14 de diciembre del 2015)

Como nos damos cuenta, el acompañamiento en todo el proceso de crecimiento del niño es muy importante, y siempre hay una forma de apoyarlo sin llegar a una sobreprotección, considerando que es significativo para la familia que por sí mismo el niño o la niña vaya aprendiendo y vivenciando todo aquello que le rodea. No solo eso, ya que de esta manera también va aprendiendo cómo resolver las cosas en algún momento de la vida, cuando se enfrente a esos problemas. De esta manera también se irá practicando aún estos tipos de curaciones, ya que el niño lo ve y por lo tanto está aprendiendo.

Lo anterior implica que el niño puede hacer las cosas, de acuerdo a su edad y a sus necesidades, por ello se piensa que el aprendizaje es constante considerando el qué se dice, cómo se dice y que quiere decir lo que se dice, no porque se le explique detalladamente; sino porque por sí mismo el niño va tejiendo su ser a través del sonido de las palabras que escucha y recibe, y de todas las acciones que percibe, por lo que todo los días el niño o la niña las va recibiendo, los va guardando en su corazón y con ello va enhebrando su *talel*, al mismo tiempo que comienza a salir con mayor frecuencia con la mamá a hacer diversas actividades y en tiempos más largos como a la milpa o al río, de ahí que el aprendizaje se desarrolla a través del contacto directo con los elementos que funcionan como fuentes de motivación para desarrollar las habilidades, capacidades y autonomía en el niño, permitiendo así la interacción con los elementos más cercanos del ambiente, de esta manera se va convirtiendo en un ser cada vez más autónomo, va definiendo sus valores, su forma de expresar, de pensar, de sentir y de actuar. De ahí que se considere que los primeros esquemas mentales de los niños están determinados por la visión del mundo, como base de las primeras vivencias que tienen, ya que están inmersos en un sistema de vida propia del hogar.

Es evidente que la observación, escucha e indagación son elementos importantes para que el niño o niña comience a hablar, es interesante ver que cuando aprende a expresar algunas palabras en tseltal el niño aunque no lo diga claramente intenta decirlo de forma completa -toda la palabra-, pues la palabra que también escucha es completa, *ts'akalme yich' albeyel te jk'optike/* se le dice y recibe completa nuestra palabra, *k'un'k'unme snop yalel stukel, maba ya yich' sujel/* poco a poco aprenderá a decirlo por sí solo, no se le obliga, y de esta forma se considera que seguirá viva la palabra, así seguirá distribuyéndose, es como la semilla que se guarda, seguirá viva su especie, su

familia, así es la palabra; por ello cuando la boca silencia, nuestro cuerpo se expresa y también la naturaleza.



Aprendiendo a cuidar el frijolar. Acervo personal (Julio 2011)

En esta etapa también comienza a mejorar algunas expresiones básicas sobre los elementos que le rodea, sobre todo en torno a los alimentos, y es cuando la madre empieza a hablarle a platicar con él o ella, mientras realiza sus actividades cotidianas, así como a ofrecerle más cantidad de comidas blandas, ofrecerle un pedazo de fruta y así va aprendiendo los nombres de los alimentos, la denominación de las cantidades de los alimentos que se le ofrece, del mismo aprende e imita el canto de los gallos, el cacareo de las gallinas, el papar de los patos, el titar de los pavos y la forma en que se les llama para darle sus alimentos.

Es evidente que todos los entes individuales de la naturaleza son transmitidos como una totalidad y no en sus partes, por lo tanto la capacidad de elaborar la realidad está en función de lo que se socializa y se aprende, del acompañamiento de los padres y la familia durante el proceso del aprendizaje del ser humano, desde que se nace y cuando uno comienza a escuchar las expresiones comunes al interior del hogar y la convivencia con el resto de la sociedad, esto va permitiendo educar el oído, la vista y los demás sentidos; así es la forma, así es la práctica, así vamos creciendo hasta que esos signos *ya xk'ot ta o'tanil*/lleguen al corazón, hasta llegar a ser conscientes de la vida,

saber que estamos constituidos por todo lo que percibimos, lo que sentimos, lo que vivimos, lo que nos descubrimos y lo vamos construyendo en nuestros pensamientos y que de esta forma vamos nutriendo nuestro talel.

El contacto del niño con sus padres, es de suma importancia en el proceso de aprendizaje y adquisición de expresiones y particularidades de la cultura, por ello generalmente es colocado en la espalda de la mamá sostenida en un rebozo en forma de cuna hasta los seis meses para las niñas y siete en los niños, ya que después de esta edad ambos pueden ser acomodados de forma que queden sentados y con las piernas separadas en la espalda de la madre o de los hermanos mayores¹², esto va permitiendo que al salir al campo observe la naturaleza y escuche las expresiones al caminar, ver cuáles son las reglas de juego que los hermanos mayores juegan, comenzar a ver las plantas que al contacto pueden lastimar o sean venenosas, los frutos silvestres que se pueden consumir y las que no, el nombre y canto de los pájaros, el nombre y color de las hormigas, las onomatopeyas que se dicen desde la lengua tzeltal y las historias que pueden contarse los padres o hermanos al recorrer las veredas para llegar al río o a la milpa. Es claro que todo lo mencionado con anterioridad no se les enseña a los niños, sino que van interiorizando por sí mismos para llegar a ser como nuestros padres y abuelos.

En este sentido, el conocimiento del niño se va construyendo durante la niñez a partir de las relaciones que se cimientan en la familia ya que a través de los que escuchan, observan, tocan, vivencian van creando y recreando sus conocimientos a partir de la imitación.

Entre la edad de año o año y medio aproximadamente, cuando los niños comienzan a caminar, se empiezan también a integrar en las pequeñas actividades que se realizan al interior de la casa con el acompañamiento de los padres y los abuelos que de sus pensamientos y sus expresiones se aprende, una forma de ir buscando el camino para adquirir la conciencia hacia las cosas que le rodea, pues desde que se nace comienza la configuración de la persona y por su puesto la periodización de la infancia y por lo

12 Las niñas se dejan de cargar en forma de cuna antes que los niños, por el trabajo de parto que tendrá cuando sea grande; es importante mencionar, que al nacer un niño se debe de cuidar mucho más porque es difícil que crezca y es más débil.

tanto desarrollar las capacidades sociales, comunicativas¹³ y emocionales, un proceso de aprendizaje desde lo social sin fragmentar la realidad.

Esto se profundiza a los dos años, ya comienzan a pronunciar mejor las palabras y cuando ya puede caminar, pues éste es llevado a espacios más amplios como en la milpa, trasladándola sobre la espalda con la finalidad de que cuando pida o quiera algo haya un contacto directo con los ojos de la mamá; es decir, voltear para que le hablen o bien en los hombros del papá y si es momento de tapiscar el maíz, colocan al niño sobre la red llena de mazorcas que trae consigo el papá.

Siguiendo con las actividades, en lo que se refiere al interior de la casa, se empieza el proceso de hacer las cosas, a pasar una silla pequeña o el banquito conocido como ts'anteal, a levantar la basura, a pasar algún otro objeto al interior de la casa, y es en ese momento en la cual el niño comienza ya escuchar la forma en que las personas mayores se refieren a las cosas, este aprender-haciendo, aprender-jugando, se interioriza a partir de la mirada y de lo que se atiende, de lo que se muestra, se percibe, se oye y por lo tanto se hace y también se dice. Es común que la mamá le diga a su hijo si comerá una tortilla o una fruta, o le ordena pasar una pequeña silla u otros objetos pequeño, es por ello que al interior de las comunidades tseltales se dice que todas las cosas se aprenden-haciendo.

Por ejemplo, entre las primeras acciones que se le solicita realice el niño son las siguientes: *¡K'asesbontel jbijuk narax!//* ¡pásame uno con condición de fruto del naranjo!, *¿Yabal awe' jpejch'uk waj?//* ¿Quieres comer uno con condición de un objeto moldeado en forma plana y redonda –que es- la tortilla, *¡Lo'a jbijuk turisna!//* ¡come uno con condición de fruto del árbol de durazno. Aquí el niño, va aprendiendo la forma de contar las frutas, sin que los padres les expliquen por qué existe una diversidad de formas, el aprendizaje se da a través de la experiencia directa con el mundo real; es decir, con el objeto espontáneo que surge de la realidad inmediata, comenzando con el conteo de algunas semillas, frutas u otros alimentos, todo aquello que está

13 Es importante recalcar, que cuando un niño tiene problemas para expresarse, sufre de tartamudeo (*awti'*/labios que gritan) o es *uma'*/mudo, se le da de comer grillos o cigarras, tortillas con orificios o se le solicita que sopla el interior de un tol, con la finalidad de que vaya ayudándose a desarrollar el habla. El término *uma'* proviene del sonido onomatopéyico que emiten las personas que no desarrollan pronto el habla, *um, um, um*.

cercano a la casa o en el campo, en este sentido encontramos una relación de aprendizaje-juego-trabajo.

El aprendizaje-juego-trabajo, es muy importante durante los primeros años de vida del niño o niña, ya que través de ello observa e investiga con libertad todo lo que sucede a su alrededor tales como las costumbres, las prácticas y los saberes de manera natural.



Aprendiendo a lavar jugando. Acervo personal (enero, 2014)

Este tipo de actividades se fortalece cada vez más el aprendizaje en el niño, pues las tareas domésticas y en el campo se van acrecentando, ya que cuando cumplen los cuatro años, se le comienza a obsequiar pequeños objetos para que pueda hacer las distintas actividades que se les indique; por ejemplo, pequeños lavaderos de madera para lavar la ropa, pequeñas cubetas o cántaros para acarrear el agua, pequeñas porciones de masa para hacer tortillas, pequeñas redes para cargar elotes, pequeños morrales para guardar las piedras con que cazarán pequeñas aves o un pequeño lazo para cargar pequeñas piezas de madera que servirá como leña, pues se considera que haga suyo los objetos para que pueda hacer uso de ellas, es una forma de aprender a ser responsable y respetar las cosas que le pertenecen a los demás.

Cuando se le hace entrega de los objetos que serán de su propiedad significa que será el único responsable de lo que pueda suceder con ello, si se rompe, si se desgasta por mal uso o si se pierde. Por ejemplo, si una niña

por descuido se le cae su pequeño cántaro de barro, se rompe y llora le dicen *maba jwenta, ja'at la atob ora yame alikix awa'al ta achikin abi*/no fue mi responsabilidad, tú lo quebraste ahora acarrearás el agua en tus oídos. Estos tipos de expresiones, sirven para hacer reflexionar a la pequeña pues en los días siguientes en que la mamá o los hermanos van a acarrear el agua, ella se sentirá imposibilitada de no poder hacer lo mismo, pasado los días y después de pasar el proceso de reflexión, se le obsequia otro recipiente para acarrear el agua y le dicen *yame akananteyix lek ts'iin-abi*/ahora lo cuidarás mejor, si estas palabras le llegan al corazón de la persona, entonces irá tomando conciencia y más cuidado hacia las cosas, toda vez que si se conserva el objeto, será el obsequio del siguiente hermano, esto es debido a que conforme van creciendo también van cambiando de tamaño las herramientas o utensilios para hacer las actividades en el hogar.

Otra forma de hacer que el niño o la niña se vaya haciendo responsable, está en función de la alimentación de los animales domésticos, pues los padres motivan a los niños a alimentar a los animales indicándoles que son de ellos y por lo tanto deben cuidarlo, por ello es común escuchar a una madre de familia decir, éste gallo es de mi hijo, él lo creció o esta gallina es de mi hija porque ella la cuidó, refiriéndose la mamá cuando alguien está interesado en adquirir el ave de corral, ya cuando los niños piden que se venda, el dinero servirá para comprarle sus zapatos o algún otra prenda.



Niñas con su pequeña bateja de madera. Acervo personal (2011)

Es importante recalcar aquí, que cada actividad o esfuerzo que realiza el niño o la niña siempre es valorada de tal forma que se motive para seguir haciéndolo, pues para ellos este proceso es como un juego y los estímulos son fundamentales, un ejemplo claro entre las niñas es que cuando comienzan a jugar con la masa para hacer tortillas, este es consumida por el padre o los hermanos, ya que es colocado junto con las tortillas que hace la mamá o las hermanas, de ahí que el aprendizaje sea parte del proceso aprender-haciendo y aprender-jugando, y es uno de los momentos en que se les puede preguntar ¿cuántas piezas hizo?, y contestar utilizando la forma de contar esa unidad, los primeros intentos.

Hasta aquí hemos visto que el proceso de aprendizaje de los niños es a través de la observación y la práctica, pues no se le enseña directamente o detalladamente, ellos ven y hacen una réplica de lo que ven, crean sus propios modos de aprender de tal forma que se sientan cómodos y si no les resulta como ellos quieren es cuando solicitan el apoyo tomando la iniciativa de querer aprender hasta sentirse satisfecho o le salga bien las cosas.

Esta etapa también va acompañada no solo por la aprendizaje-juego-trabajo, en el cual los padres intervienen de algún modo, ya que es una edad en la que se comienzan a socializarse con niños o niñas de la misma edad, al jugar en espacios donde se encuentren con agua y tierra para simular ser alfareras buscando formar cuerpos deseados con sus pequeñas manos porque ahí hablan las manos o simulan un juego de roles como réplica de lo que observan y aprender a diario en el hogar, de ahí que al interior de las comunidades se pueda encontrar generalmente a las niñas jugando a ser madres cargando un olote-muñeca o un rollo de tela hecha por la mamá.

En lo que se refiere al trabajo, los niños y las niñas se van involucrando poco a poco en las actividades de la cosecha, como una forma de jugar-trabajando, por ejemplo, recolectar los chayotes, recoger mazorca, observar cómo se siembran las semillas, forma de contar las cosas, calcular la porción de masa para hacer las tortillas, etc, actividades que se van incrementando conforme los niños y las niñas van creciendo. La interacción durante el trabajo es importante ya que es una forma de ir aprendiendo las formas y los modos de realizarlos, en la milpa, por ejemplo se aprende el proceso que se debe seguir para la siembra, la forma en que se siembra, los nombres de los tipos y variedades del

maíz, el significado de los colores, sobre las plagas, etc., siendo ésta un aprendizaje autodidacta, ya que a los niños no se les explica cómo lo pudiesen hacer en un salón de clases, sino a través del rol que fungen en apoyar en la milpa.

A partir de los siete u ocho años aproximadamente, el niño ya se le conoce como *ch'in kerem* o pequeño niño y *ch'in ach'ix* o pequeña niña, a esta edad las labores ya se encuentran divididos de acuerdo a su género, así se les asignan responsabilidades tanto en el hogar como en el campo, debido a que en este periodo ya hay una mejor comprensión de las cosas y de las expresiones, ya que los niños pasan muchas horas fuera de la casa y las niñas en el espacio doméstico. Es común que se haga referencia de la llegada de la conciencia; es decir, *yakalix julel xch'ulel*/ya está llegándole su a conciencia, pues ya habrá aprendido algunas tareas fundamentales como hacer la milpa, cuidar la casa, cargar leña, se peinan solos, salen a cazar, etc., todo aquello que ha aprendido cuando era *ala ach'ix* o *ala kerem* a través del juego.

Entre los once años a las personas se les conoce como *ch'iel ach'ix*/pequeña muchacha y *ch'iel kerem*/pequeño muchacho, siempre y cuando no hayan tenido relaciones sexuales y estén solteros, por ello cuando la persona se acerca a la siguiente etapa se le dice *yakalix ta ach'ixubel*/se está convirtiendo en una muchacha, debido a que a esta edad inicia la menstruación en el caso de la mujer, así como, el hecho de que ya haya aprendido a realizar mejor las actividades en el hogar y en el campo.

La siguiente etapa se le conoce como *ach'ix* /muchacha, joven y a *kerem*/muchacho, joven y soltero, aquí la madurez sexual ha llegado y la persona ya tiene la capacidad de realizar las cosas sin que se les solicite, sus roles están mayormente delimitados y a punto de lograr el status de adulto. Es aproximadamente a los doce años en el que el estatus de adulto llega a la persona quien está para formar una familia. Antes de llegar a ser hombre o mujer, la etapa que le sigue es *ch'iel ants*/mujer joven y *ch'iel winik*/hombre joven, que no se haya casado aún y esté entre los trece o catorce años.

En el momento en que algún *ch'iel ach'ix* o *ch'iel kerem* se convierte en hombre y mujer respectivamente; es decir, *winik*¹⁴ y *ants*, es:

14 En el diccionario etimológico de las lenguas mayas realizado por Terrence Kaufman (2003), *winik* comprende los significados de hombre, gente, persona, ser humano, y hacerse hombre.

Cuando el desarrollo emocional y corporal llega a su plenitud, la persona tseltal se autodenomina winikubon: me hice hombre; antsubon: me hice mujer/madre, para indicar el grado de madurez que han alcanzado, por lo tanto, se consideran personas completas porque han llegado a la plenitud del uso del lenguaje, del pensamiento y del control de sus sentimientos, además de que se han convertido en padre o madre, en cabeza de familia. (Sánchez, 2007a, p. 29)

Después se les conoce como *yolel ants* y *yolel winik*, esto hace referencia cuando se llega a la mitad de la vida; es decir, mitad del ser hombre o mitad del ser mujer, esto quiere decir que el hombre o la mujer ha alcanzado una construcción de conocimiento casi completo, ya que en esa etapa no está tan mayor y está entre los treinta o cuarenta años.

Posteriormente la persona llega a ser *ch'iel mamal* o *ch'iel me'el* es decir yakalix ta me'lubel, ykalix ta mamlubel/se está convirtiendo en anciana, se está convirtiendo en anciano. Los términos que se usan para anciano y anciano son *mamal* y *me'el*, esto quiere decir que, al llegar esta etapa, la persona se les tiene mayor respeto porque son ellos quienes tienen acumulada la sabiduría y su *ch'ulel* es fuerte, tal como lo plantea Bolom Pale en su estudio realizado entre los tsotsiles de huixtán, Chiapas:

Las gentes de edad llegan a una condición de privilegio gracias a su memoria. En cada medio ambiente psicosociocultural que está presente en cada individuo, en forma de valores, creencias, percepciones y conciencia y, esto determina en gran medida el pensamiento humano, donde genera ideas y actitudes diferentes. (Bolom Pale, s/a)

Entre los tseltales, los ancianos o abuelos, juegan un papel muy importante como transmisores de conocimiento, pues ellos son los portadores de la sabiduría y filosofía las cuales transmiten a través de la oralidad y permite tejer el presente con el pasado.

Finalmente, el ser humano se convierte en algo sagrado por todo el conocimiento que trae consigo, aprendizajes y formas de ver el mundo, por ello al llegar a ser personas mayores se les conocen como *ch'ul mamal* y *ch'ul me'el*, sagrado-abuelo y sagrada-abuela respectivamente. El *Jch'ul me'el* o *jch'ul mamal* son las personas que han alcanzado los ochenta más años de

vida y las cuales también an alcanzado formarse como personas íntegras, completas que apprehendieron a convivir con la naturaleza y la colectividad.

El *ch'ul mamal* y la *ch'ul me'el*, son los portadores de los conocimientos y que los van transmitiendo de generación en generación, de ahí que si le le pregunta a los jóvenes, mujeres u hombres de cómo adquirieron sus conocimientos, seguramente responderán: *ja' la jnopbey te jme' jtate*/ le aprendí de mis padres, *ja' la kich'bey stalel te jme' jtate*/ recibí el modo de vida de mis padres, *ja' la ka'iy bit'il yal te jme' jtate*/ sentí-escuché las palabras de mis padres, *ja' la snojpteson te jme' jtate*/ me ayudaron a aprender mis padres o *jich la snojpesonik*/ así me ayudaron a formarme, o que la gente de la comunidad expresen *ja' la snopbey te sme' state*/lo aprendió de sus padres, *ja' mete la yak'botik jnoptik*, *ja'me la yak'botik kiltik*/ellos nos dieron o nos heredaron nuestro aprendizaje, ellos nos heredaron a través de nuestra mirada, tal como lo plantea Manuel Bolom, en el caso de los tsotsiles:

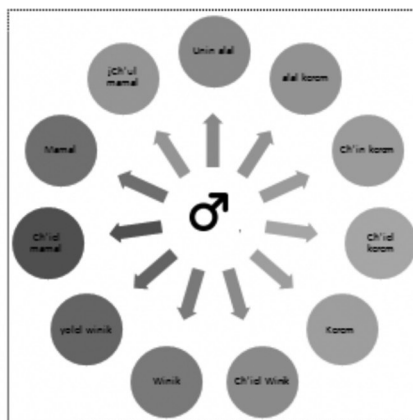
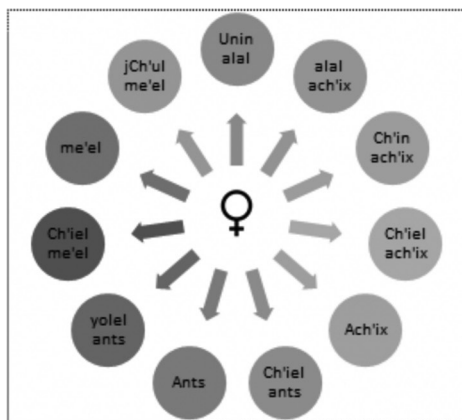
Una mamá tsotsil no transmite a sus hijas sus conocimientos acerca de la elaboración de los comales, ollas, comida, sino que la niña aprende observando y practicando, esto se da mediante preguntas cuando hay un intercambio de saberes. Más aún, sobre todo al principio, si no se hace bien, por ejemplo, un comal, una olla, un tejido, la mamá no se apresura a regañar o dar indicaciones, ni siquiera lo compone, sino que ponen de junto el resultado del trabajo con la que elaboró la mamá. Así, ella misma irá dándose cuenta de sus errores y los irá corrigiendo, mejorando en la práctica, hasta lograr ese saber que aspira. Un padre tampoco transmite a sus hijos sus saberes en las distintas actividades, sino que el niño observa y práctica, y va aprendiendo por sí mismo; si se equivoca, el papá deja que él mismo se dé cuenta, es un medio 86 para que el niño llegue a tener su *ch'ulel*, ya que si lo regaña posiblemente deje de apasionarse por esa actividad que está realizando (Bolom Pale, , 2019, p. 85-86)

Por ello, El *ch'ul mamal* y la *ch'ul me'el* son los sabios de las comunidades; es decir, son los portadores de los valores y de la memoria colectiva en sus diferentes manifestaciones, por lo que se convierten en dignos de respeto y valoración social.



Ch'ul me'el y ch'ul mamal. Guadalupe Sántiz (30 de abril 2012)

Los siguientes esquemas muestran todas las denominaciones de las etapas de crecimiento del hombre y la mujer tseltal.



Etapas de crecimiento del hombre y la mujer tseltal. Elaboración propia

El ordenamiento del pensamiento tseltal es un saber integral, ya que parte desde las vivencias en relación a la naturaleza, mismas que se evidencian en el momento en que se integran todos los conocimientos sin distorsionar la lengua en el medio en que se vive y habla la cultura. El aprendizaje

desde la familia, como un proceso cíclico y gradual, se va tejiendo como elemento fundamental con la vivencia en la comunidad, siguiendo con el auto-adiestramiento, la expresión y el acompañamiento e intercambio a través de la vida y en la sociedad, pues el proceso está en todo momento de la vida y de ésta manera se puede ir construyendo nuestro talel como seres humanos, vivenciando la lengua y la cultura.

Por ello el transcurrir del tiempo la persona franquea por diferentes estados, es decir, la persona y su ch'ulel pasan por un cambio. En las fases de crecimiento corporal son más que evidentes los cambios físico-emocionales por los que atraviesa la persona: de alal, bebé, transita a kerem, niño; de winik, hombre, a mamal, viejo; de ach'ix, muchacha, a ants, mujer, hasta me'el, madre y/o vieja. Al mismo tiempo estas etapas del crecimiento denotan el desarrollo de la fuerza del ch'ulel. (Sánchez, 2007b, p. 29)

Aprender nuestros saberes, es aprender el trabajo, observando en silencio lo que hacen los demás; por lo tanto, el aprender haciendo es uno de los aspectos más relevantes en que el niño pueda ir adquiriendo los conocimientos a través del intercambio de experiencias, y me refiero a experiencias por todos los elementos que están inmersas en ellas.

De esta manera, para lograr la construcción de su *talel* de una persona en tseltal, está asociado con todo lo que aprender y aprehende a lo largo de su vida, de tal modo que logra construir sus conocimientos a través de lo que va interiorizando en su corazón en armonía con el entorno natural, cultural y espiritual.

Conclusión

Las construcciones del conocimiento entre los tseltales se relacionan con el proceso de formación de persona, la cual se busca que desde pequeños se pueda transmitir los saberes, valores y actitudes para que sean respetados al interior de la comunidad.

Los conocimientos se van construyendo de manera permanente fundamentada en la memoria individual y colectiva, de tal modo que el aprendizaje es de forma progresiva relacionado con la edad. La oralidad y la

memoria son dos variables en este proceso, ya que a través de ello se ha podido conocer, crear, recrear, construir y compartir un sinfín de testimonios sobre la cultura tseltal lo que ha permitido fortalecer la identidad y la memoria, lo cual adquiere mayor importancia cuando quien los sistematiza es miembro del pueblo originario en referencia, ya que a partir de los referentes epistémicos reflexiona sobre la relevancia del proceso de construcción de conocimientos y desenvolverse en él convirtiéndose en el sustento de su forma de aprehender siendo miembro de su colectividad, fortaleciendo con ello el desarrollo de una conciencia comunitaria que le sirvan a lo largo de la vida.

Referencias de consulta

- Alonso, R. A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler ... [et al.]. prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras, - 1a edición digital - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Lima: Programa Democracia y Transformación Global (PDTG); Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); La Habana: Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Coimbra: Proyecto Alice - Espejos Extraños, Lecciones Insospechadas; Tomo I Guadalajara: Taller Editorial La Casa del Mago, 2018.
- Bolom Pale, Manuel. (2019). Chanubtasel-p'ijubtasel Reflexión filosófica de los pueblos originarios, CRESUR-UNICH, México.
- Comboni Salinas, S., & Juárez Núñez, J. (2013). Las interculturalidad-es, identidad-es y el diálogo de saberes. *Reencuentro. Análisis de Problemas Universitarios*, (66), 10-23.
- Kaufman, Terrence (2003) Diccionario etimológico maya preliminar. <http://www.famsi.org/reports/01051/pmed.pdf>
- Maurer Ávalos E. (2011). ¡Los tseltales aprenden sin enseñanzas! *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, XLI (3-4), 65-71.
- Ortiz, H. G. (2002). Definiciones propuestas para la psicología transcultural. *Psicología Transcultural*, 1, 1-13.
- Paoli, Antonio (2011). Comunidad tzeltal, ecosistema cultural y juego simbólico. *Tramas (México, D.F.)*, (34), 179-203.

- Paolo, A. (2006). Aprender la lengua y la cultura tseltal. *Reencuentro. Análisis de Problemas Universitarios*, (47), 55-63.
- Sánche Carrillo, Ó. (2007). Cuerpo, Ch'ulel y Lab. Elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, (4), 0.
- Urdapilleta Carrasco Jorge y Parra Vázquez Manuel. (2016). Aprendizaje tseltal: construir conocimientos con la alegría del corazón. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XIV, (2), México, 85-100.

Lengua, cultura y comunidad. Elementos para comprender el pensamiento Zoque

Jaime Arias Gómez¹

Introducción

Este trabajo tiene como propósito exponer una aproximación teórica de los elementos que dan significado al vivir con armonía entre los humanos y con la madre tierra desde la cosmovisión zoque. El contexto comunitario en el que se expone esta reflexión está definido en Nuevo Carmen Tonapac, Chiapas. Es una población que ha alterado su modo de vida y su producción económica en el tiempo histórico. Actualmente existen dos comunidades con el mismo nombre pero asentadas lejana y geográficamente en zonas territoriales diferentes en Chiapas, México. Términos como nuevo y viejo sellan identidades en cada localidad, incluso en la nominación de estas poblaciones. La primera está localizada en el municipio de Chiapa de Corzo y la segunda en el municipio de Chapultenango. Surge esto por la emigración forzada ocurrida en 1982 por la erupción del Volcan Chichón o Chichonal. Para algunos zoques fue imposible regenerar la comunidad zoque en otras tierras lejanas, otros optaron retornar en su tierra de origen. Esto marcaría relaciones dinámicas binomiales entre la lengua y la cultura que proyectan en cada población.

Partimos de la idea básica que la lengua y la cultura se relacionan mutuamente, pero existen tensiones que crean otras dinámicas de interrelaciones al analizar en lo histórico, individuo y comunitario. Este documento presenta los diferentes elementos desde la perspectiva cultural zoqueana para concebir las formas de vida que se encuentran en la memoria colectiva de los zoques. Está estructurado con cinco apartados, más una sección de conclusión. El primero se denomina *Lengua, cultura, historia y comunidad: conceptos enlazados pero diferentes*, que tiene como propósito presentar el cuerpo teórico de los conceptos principales del presente trabajo. El segundo tiene como nombre *Lectura histórica de los zoques*, el cual describe la trayectoria histórica de la vida de los zoques, desde los fines arqueológicos para lograr comprender su espacio geográfico en Chiapas. El tercero se llama *Distribución actual del*

1 Académico de la Universidad Intercultural de Chiapas. Correo: j_ahora@hotmail.com

pueblo zoque, que presenta la localización geográfica de los zoques actuales en Chiapas. El quinto lleva por nombre *La comunidad cultural zoque*, que describe las particularidades de la vida humana de la etnia zoque de Nuevo Carmen Tonapac para detallar una aproximación general de su cosmovisión cultural.

Es un escrito que exhibe un estudio cercano sobre la coexistencia del hombre zoque con la naturaleza y su relación dinámica para mejorar el contexto de vida de las nuevas generaciones en la región de Chiapas, por lo que invita a seguir construyendo en la reanimación de un modelo de vida ya existente desde lo histórico y cultural de los pueblos.

Lengua, cultura, historia y comunidad: conceptos enlazados pero diferentes

La lengua y la cultura, ambos conceptos permiten ser vinculados y situados como trasfondo para entender los orígenes históricos de la comunidad o sociedad. Según Girón (2006), los dos son aspectos interconectados, que no es posible el uno sin el otro porque no podrían actuar sin la presencia del primero o del segundo. Estos dos conceptos entrelazados, el primero de acuerdo con Vygotski (1979), es un conjunto de signos y palabras que sirve a los sujetos como medio de contacto social y el segundo es por parte de Touraine (1999), quien la conceptualiza como “construcciones que se transforman constantemente con la reinterpretación de nuevas experiencias” (p. 173). Las reproducciones de las relaciones sociales del individuo son periódicas en la vida comunitaria, nos relacionamos a través de tratos sociales para generar transformaciones de nuestras vidas, que indiscutiblemente la lengua y la cultura participan en esta conversión. Según Medina (1998), permite la continuidad de la tradición histórica de un pueblo.

Los signos y símbolos que usamos para propiciar la comunicación social es resultado de la construcción de la vida que a través de la historia individual y colectiva se da en la convivencia social. En este contexto, puede indicarse que el pueblo zoque es una cultura que a través del tiempo se ha transformado para reinterpretarse socialmente tanto interna y externamente, con la intensión de amoldarse en la modernidad. Vemos que se integra otro elemento conceptual para la comprensión de un pueblo; la historia. El producto es una triada integrado por la lengua, la cultura y la historia, pero

con definiciones diferentes que permiten comprender las comunidades y sociedades actuales de los zoques, incluso sus orígenes históricos, porque:

a pesar de que se niegue, la historia indígena existe, y no sólo como hechos del pasado. Nuestra historia no se inicia ni termina en 1519. Nuestra historia nace antes de la era cristiana. Las sociedades indígenas tuvieron un desarrollo independiente del mundo occidental durante miles de años... En este contexto, es importante señalar que los indígenas existían en América desde hace 25 mil años, de los que están ausentes de la historia oficial mexicana tan sólo 460 años (Reyes, 2005).

Si bien la evolución de la sociedad le ha permitido pasar de una comunidad a una sociedad moderna, hoy en día renace nuevamente el empleo del término *comunidad*. Actualmente la aplicación de este término tiende a generalizarse y se le asignan funciones como estructura social moderna. Se utiliza “para caracterizar una amplia gama de grupos cuyos intereses respectivos comparten un sentido de identidad, valores e intereses específicos, y una definición de funciones o papeles sociales concretos con respecto a los demás” (Hunter y Whitten, 1976, p. 177). La conformación de comunidades hoy en día se puede realizar con diversos intereses humanos, incluso en nuestra convivencia social es posible percatarse que existen presencias de distintas construcciones sociales que comparten intereses comunes, como la comunidad indígena zoque, siendo común en ella la lengua, la cultura y la movilidad individual-colectiva en una región, lo que provoca encuentros sociales; esto es lo que Causse (2009) conceptualiza como el espacio en el que un grupo humano desarrolla su vida y las interacciones que en esta intervienen.

Vemos entonces que individuo y comunidad parecen conceptos contrarios, pero no, individuo y sociedad son una unidad. En la modernidad es indispensable involucrar al individuo con la comunidad, buscar la integración humana hacia el comunalismo. Sobre estos conceptos, Zárate (2005) sostiene individuo y sociedad forman una unidad indisoluble, en cambio individuo y comunidad aparecen siempre opuestos. El comunalismo actual lo que establece entonces sería una nueva relación entre estos dos conceptos.

La comunidad se da en los encuentros sociales que realizan las personas en su contexto cultural y social. Esta vinculación es una actividad de “integración social...en circunstancias de copresencia” (Giddens, 1984, p. 106).

Los sujetos cumplen acciones vinculatorias diarias. Es allí donde la lengua llega a ser parte fundamental de dichos encuentros cara a cara entre personas y miembros de la comunidad. Estos encuentros, según Giddens (1984), “se forman y reforman en la duración de una existencia diaria... se organizan en las intersecciones de conciencia práctica y conciencia discursiva... se mantienen sobre todo por medio del habla, por medio de una conversación cotidiana” (p. 106).

Entonces, podemos emplear el término *comunidad* para comprender a las comunidades indígenas, como:

una unidad territorial con espacios internamente delimitados y jerarquizados: barrios o secciones, anexos, parajes y sitios, etc. Está habitada por personas con una serie de valores y normas; personas que en buena medida comparten una concepción del mundo, hablan principalmente una misma lengua indígena y se organizan de acuerdo con normas particulares para lograr objetivos comunes, entre los que destacan los de preservar y reproducir a la propia comunidad (Ávila, 2003, p. 1).

Sobresale, entonces, que existen relaciones de actividades humanas con la naturaleza, pero asimismo reguladas por políticas de asignación de derechos y obligaciones:

se constituye en el espacio natural y privilegiado que agrupa al conjunto de sus miembros, como un solo cuerpo que dispone de instrumentos propios para elegir sus mandos y los términos de referencia que norman prácticas sociales y que dan vida y sentido dinámico, a toda una gama de instituciones propias y principios colectivos, desde los cuales se norma la convivencia y se construyen futuros posibles (Ávila, 2003, p. 2).

El resultado es que la conceptualización de la comunidad indígena es territorializada e histórica, pero limitada por fronteras precisas que comparten actividades de convivencia fraternal, incluso conflictiva con otras comunidades. La relación de los miembros comunitarios, que a través del tiempo se vinculan con otras comunidades lejanas, ocasiona indiscutiblemente, durante su retorno, transformaciones tanto en el individuo como en la comunidad, motivo por el que “ya casi no conocemos comunidades tradicionales” (Touraine, 1999, p. 171).

Sin embargo, existe una presencia indisoluble en la comunidad, el poder. Este último, según Villoro (1997), en:

...la comunidad sería el antídoto del poder particular. Si poder es la capacidad de imponer la propia voluntad sobre los demás, la nación de comunidad implica que ninguna voluntad particular se imponga sobre la del todo, si se realiza cabalmente nadie puede imponer su voluntad sobre los demás (p. 365).

Por lo tanto, es necesario “establecer nuevas formas de dominación con o sin hegemonía” (Zárate, 2005, p. 73), que permita la “reconstrucción de la comunidad y la renovación de sus instituciones, principalmente de gobierno, como los cabildos” (Zárate, 2005, p. 80), ya que “el poder en sistemas sociales que disfrutan de cierta continuidad en tiempo y espacio presupone relaciones regularizadas de autonomía y dependencia entre actores o colectividades en contextos de interacción social” (Giddens, 1984, p. 52). Rosaldo (2000) señala que “la cultura y el poder se han entrelazado en un mundo y en el ambiente institucional donde diversos grupos interactúan y buscan plena libertad y justicia social en condiciones de desigualdad” (p. 18). Es así como en las comunidades el ejercicio del poder persiste, desde lo comunitario históricamente.

Este documento su eje central de estudio comunitario proviene de la cultura zoque, en un contexto de la vida actual de Nuevo Carmen Tonapac. Es la antesala para la comprensión del individuo con la comunidad en el ambiente vivencial de esta etnia, al tomar en cuenta el trayecto de vida colectiva e histórica, incluso arqueológica con su esencia cultural y social de este pueblo. Este último punto será abordado en el siguiente apartado de este trabajo.

Lectura histórica de los zoques

Clark y Blake (1993) comentan que hace 4000 años los mokayas (gente de maíz, termino mixe-zoque) poblaron la zona del Soconusco de Chiapas, por los indicios arqueológicos encontrados ahí, como restos de mazorcas y granos de maíz de esta cultura. Los mokayas pertenecieron a una etnia que culturalmente es más antigua que los olmecas. Clark y Blake (1993) señalan

que estas personas eran hablantes de lo que los lingüistas han designado como protomixe-zoque. Al parecer son los primeros agricultores sedentarios de Mesoamérica; son precursores de la agricultura en otras culturas posteriores; así, “los olmecas no fueron tanto la gran cultura madre, sino más bien la primera gran cultura mestiza de Mesoamérica” (Clark y Blake, 1993, p. 39).

Acosta (2011) menciona que, de acuerdo con indicios arqueológicos encontrados en Ocozocoautla y Chiapa de Corzo, existe una etnicidad relacionada con grupos mixe-zoqueanos para los habitantes de la región desde aproximadamente 1400 años A.C. y que continuaron poblando hasta la llegada de los españoles. Por tanto, la etnia zoque actual tiene una relación cultural e histórica con los mokayas, dado que la arqueología, con sus indicios, la ha vinculado geográfica e históricamente en el sureste de México. Sin embargo, existen escasos documentos etnográficos que registren esta cultura antes y durante la conquista española.

Navarrete (1970), Norman (1993) y Lisbona (2000) documentaron cronológicamente a la cultura zoque. Sin embargo, el primero comenta que “sobre su origen no sabemos absolutamente nada. No existe ninguna fuente indígena prehispánica que los mencione y los cronistas españoles se muestran parcos respecto a ellos” (p. 207). El segundo indica que “los zoques han sido visitados muy poco por etnógrafos de campo. La mayoría de las personas que han recabado datos entre ellos han tomado los puntos e intereses etnográficos como secundarios a otras consideraciones” (p. 50). El tercero explica que “para la mayoría de las etnias que conforman el Estado de Chiapas no hay problema identificar su pasado, pero si existen algunas y debates para afirmarlo con respecto a los zoques” (p. 22). Existen escasos documentos que registra históricamente la etnia zoque, lo que dificulta en este ámbito la investigación.

Navarrete (1970) menciona que el mejor testimonio directo sobre algunas costumbres antiguas del pueblo zoque se encuentra registrado en el siglo XVI. Pero aclara que existen otros documentos antes de este siglo que los consideran ambiguas, dado que se habla de los indios de las provincias de Chiapas o simplemente los chiapanecos. Para Norman (1993) y Lisbona (2000) 1873 es el año en que sale a la luz en calidad de notas generales uno de los primeros trabajos sobre la historia de los zoques de Chiapas:

Los zoques en el siglo XVI estaban limitados en el noroeste por los mexicanos Ahualulcos del este de Veracruz y oeste de Tabasco, al norte por los mexicanos cimatanos y los chontales del oeste central de Tabasco y los choles del noroeste de Chiapas, al este por los chiapanecas de la Depresión Central, mexicanos y los tzotziles, al sureste por los huave y zapotecas y al oeste por los mixes (Norman, 1993, p. 59).

Esto nos provee recurso literario para incorporar la cultura zoque en la modernidad como una sociedad que ha cambiado su estructura comunitaria, pero que a través del tiempo histórico ha logrado proteger ciertas características en la actualidad y otras han sido modificados tanto lingüístico y culturalmente.

Distribución actual del pueblo zoque

Según Navarrete (1970) en 1930 había en México 20,602 habitantes zoques; Norman (1993) indica que en el mismo año en Chiapas existían 14,840 personas pertenecientes a la misma cultura y para 1950 creció a 22,950 habitantes. Sin embargo, este último autor señala que en aquella época existían aldeanos que se encontraban en vías de aculturación y la renuencia a admitir hablar esta lengua, motivo de datos faltantes en esas fechas (tabla 1). En la actualidad, según el INEGI (2010), el estado de Chiapas tiene 53,839 habitantes que hablan la lengua zoque y además ésta representa una de las cuatro lenguas más habladas en la entidad.

Tabla 1. Municipios de Chiapas habitados por la etnia zoque en 1930 y 1950

Municipios	1930	1950
Amatán	368	362
Copainalá	2560	2320
Chapultenango	1536	2663
Chicoasén	-	112
Coapilla	-	364
Francisco León	1449	2523

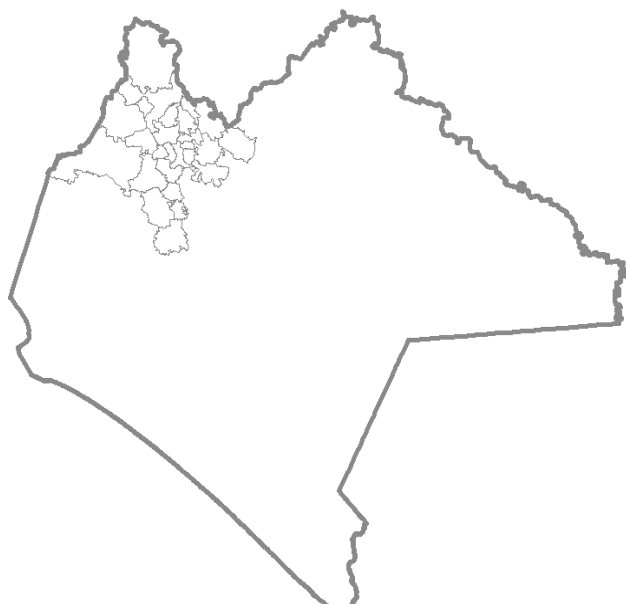
Huituipán	112	2348
Ixhuatán	191	833
Jitotol	415	2231
Nicapa	128	-
Ocotepec	1181	287
Ostuacán	650	-
Osumacinta	-	18
Pantepec	1415	1364
Rayón	738	1320
Solistahuacán	-	2343
Solosuchiapa	-	459
Tapalapa	697	1210
Tapilula	759	227
Tecpatán	1569	1419
San Fernando	269	57
Tuxtla Gutiérrez	641	498
Otros	162	-

Fuente: Elaboración propia con base en Norman (1993).

Los datos lingüísticos de 1930 y 1950 proporcionados por Norman (1993) permiten delimitar geográficamente la cultura zoque en Chiapas en esas temporalidades (figura 1). La geografía territorial se localiza en una misma región cultural. La dispersión étnica aún era de menor gado.

Su distribución geográfica se centraba en una región en específica de Chiapas. Esto permitía mayor trayectoria de desplazamiento de los zoques dentro de la misma zona para usar la lengua que los identifica, así como compartir experiencias de vida con el mismo código lingüístico.

Figura 1. Municipios zoques en 1930 y 1950



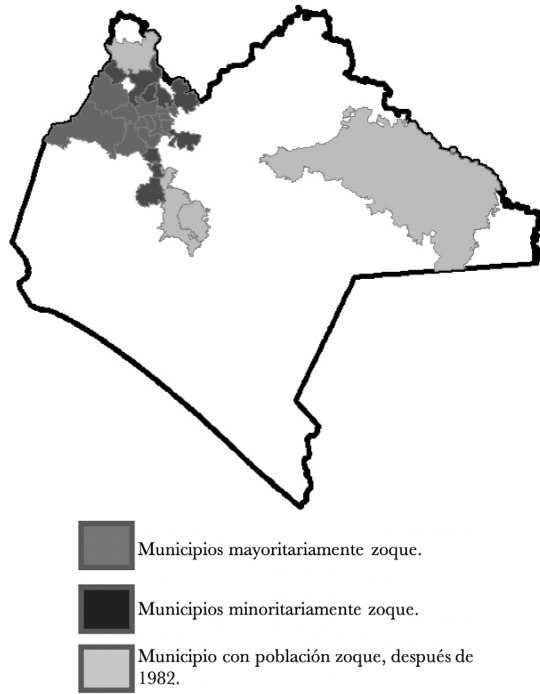
Fuente: Elaboración propia con base en Norman (1993) e INEGI (2013).

Reyes (2007) comenta que la erupción del volcán Chichonal exhibió la situación socioeconómica y cultural de los zoques; antes de este suceso catastrófico esta etnia era ignorada totalmente en Chiapas. Después de ese hecho natural las poblaciones zoques se desplazaron a otras regiones chiapanecas, por lo que su lengua tuvo efectos negativos, dado que hubo una disminución real de monolingües. Reyes (2007) proporciona datos poblacionales sobre los zoques, los cuales permiten una clasificación cultural de esta etnia con una nueva configuración regional (figura 2). Después de 1982 surgen nuevas poblaciones, que prácticamente quedaron en la periferia de la antigua región zoque, al ser fundadas “fuera del área cultural zoque” (Reyes, 2007, p. 145), por lo que esto afectó la modificación de su producción de bienes económicos y estructura social.

Los desplazados al encontrarse con otras localidades distintas a su región cultural zoque generaron otras formas de dinámica social. La mayoría desconocía otros ambientes culturales y de producción agrícola. Este caso natural en los habitantes zoques produjo adaptaciones lingüísticas y cul-

turales que a futuro serían la base fundamental para la sobrevivencia en distintas regiones de Chiapas.

Figura 2. Municipios con presencia zoque actualmente



Fuente: Elaboración propia con base en INEGI (2013) y Reyes (2007).

La distribución actual del pueblo zoque es muy reducida y dispersa en Chiapas. La tabla 3 permite contrastar la población zoque, al distribuirse en otros municipios y, por ende, adoptar nuevas formas de ordenamiento social. Después de la erupción del volcán Chichonal en 1982 se situaron en otros municipios del estado, fuera de su entorno territorial y cultural.

La tabla 3 visualiza el municipio de Chiapa de Corzo, como localidad que ha permitido el asentamiento de una cultura zoque en la modernidad. Es en esta población de origen histórico cultural zoque está localizada Nuevo Carmen Tonapac, su descripción histórica y social será en la siguiente sección de este documento.

Tabla 3. Municipios en Chiapas con población zoque

Mayoritariamente zoque	Minoritariamente zoque	Municipios después de 1982
Chapultenango	Jitotol	Juárez
Francisco León	Amatan	Chiapa de Corzo
Ocotepec	Ixtacomitán	Acala
Pantepec	Pichucalco	Ocosingo
Tapalapa	Solosuchiapa	-
Copainalá	Chicoasén	-
Tecpatán	Osumacinta	-
Coapilla	Tuxtla Gutiérrez	-
Ixhuatán	-	-
Ostuacán	-	-
Tapilula	-	-
Rayón	-	-

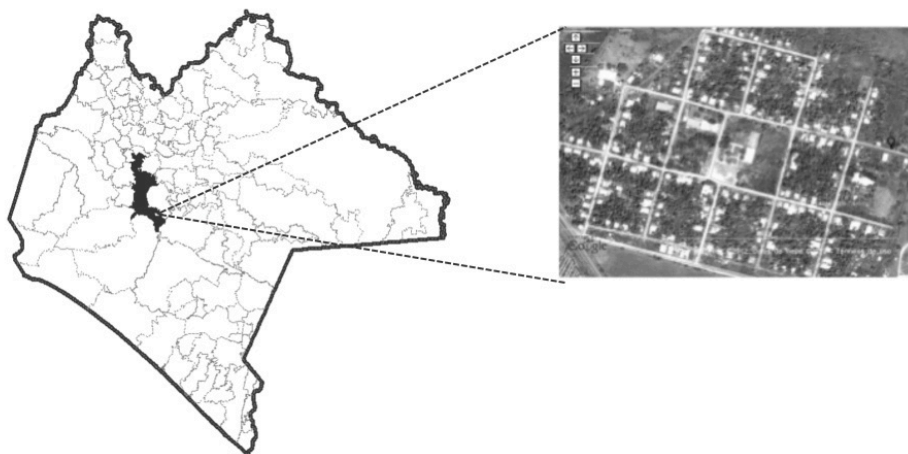
Fuente: Elaboración propia con base en Reyes (2007).

Nuevo Carmen Tonapac, Chiapa de Corzo

Esta localidad tiene origen cultural zoque; sus habitantes son provenientes de Carmen Tonapac del municipio de Chapultenango, Chiapas. Fue re-fundada en 1982, después de la erupción del volcán Chichonal. El nombre de Carmen Tonapac tiene un significado literal en español: *cenizas de huesos*, sincretizado con la lengua castellana y zoque. La primera está en relación directa con el nombre de la Virgen del Carmen, la cual se celebra cada 16 de julio en la localidad mencionada; el segundo término proviene de la lengua zoque *to'na*: cenizas y *pajk*: hueso.

De acuerdo con el INEGI (2010), Nuevo Carmen Tonapac está localizada en las coordenadas 16°41'44" Norte y 92°57'21" Oeste (figura 7), a una mediana altura de 560 metros sobre el nivel del mar. Sus límites son, al Norte, la colonia Juan del Grijalva; al Sur, Nucatílí, y al Noreste la colonia Haciendita; tiene una extensión territorial de 975 hectáreas.

Figura 3. Ubicación geográfica de Nuevo Carmen Tonapac



Fuente: Elaboración propia con base en INEGI (2013).

Según Reyes (2007), Nuevo Carmen Tonapac en 1983 contaba con una población de 1,074 habitantes. Actualmente el INEGI (2010) indica que está poblada aproximadamente con 1010 personas. Este retroceso numérico poblacional fue ocasionado por diversos factores. En la nueva localidad, situada geográficamente con recursos naturales diferentes, incluso climáticos, se tuvieron que modificar los modos de producción agrícola, por lo que algunos zoques decidieron retornar a sus lugares de origen o migrar a otras regiones chiapanecas, incluso fuera del estado. Este reacomodo socioeconómico generó también mortalidad en la población zoque; nuevas enfermedades devastaron la vida de muchas personas:

El proceso de adaptación y transformación fue lento. Poco a poco empezaron a conocer las nuevas tierras, los cultivos aptos y los climas. En épocas de lluvia migraban a centros urbanos como Cancún, Huatulco o a los estados de Tabasco, Oaxaca y Veracruz, a emplearse como obreros de la construcción, después regresaban a las labores agrícolas y, eventualmente, visitaban a algunos familiares ubicados en otros asentamientos. Asimismo, enfrentaron enfermedades nuevas... (Reyes, 2007, p. 149).

Anteriormente el territorio de Nuevo Carmen Tonapac era identificado por los pobladores vecinos como finca El Rodeo. Es un terreno plano, atra-

vesado por un riachuelo temporal que no permite emplear el agua continuamente para la agricultura o la ganadería. La tabla 4 muestra los censos elaborados en Nuevo Carmen Tonapac de 1990 hasta 2010. El primer dato censal indica que contaba con 796 personas; este número poblacional resulta menor al compararlo con el del año 1983 indicado por Reyes (2007). La migración y las enfermedades continuaron disminuyendo su población. En el año 2000, en tan solo 10 años, aumenta 116 personas y en 2010 incrementa 96 personas. Debido a la situación económica del país las parejas jóvenes optaron planificar un reducido número de hijos en la familia.

Tabla 4. Eventos censales en la población zoque

Evento Censal	Fuente	Total de Habitantes	Hombres	Mujeres
1990	Censo	796	368	428
1995	Conteo	911	430	481
2000	Censo	911	432	479
2005	Conteo	1006	481	525
2010	Censo	1010	481	529

Fuente: Elaboración propia con base en INEGI (2010).

Actualmente, Nuevo Carmen Tonapac cuenta con servicios básicos tanto en lo educativo como en lo sanitario. Las escuelas de tipo preescolar, primaria, telesecundaria y telebachillerato, de acuerdo con sus planes educativos, no involucran el aprendizaje de la lengua zoque, es decir, son monolingües al emplear exclusivamente la lengua castellana. La localidad cuenta con una clínica de salud del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) para atender enfermedades de casos comunes y asimismo llevan el control de registro de los programas sociales que ofrece el Estado; sin embargo, para enfermedades severas se trasladan a las localidades urbanas más cercanas.

Nuevo Carmen Tonapac es una localidad rural con 37 años de creación. Durante este lapso de tiempo su población se ha integrado con otras localidades vecinales, adoptando otros hábitos culturales, sin embargo, ha permanecido ciertas expresiones étnicas que se distingue con la lengua

castellana; la lengua zoque. Daniels-Fiss (2008) comenta que cada lengua representa una visión diferente del mundo en el que vivimos sin importar la lengua que sea. Principalmente, cuando un pueblo:

ha vivido durante varios siglos desarrolla una filosofía en torno a la vida y a la muerte; respecto a lo conocido y a lo desconocido; frente a sí mismo como un conjunto de seres humanos, y frente a los demás seres que pueblan y habitan la Tierra, como la Madre Común (Díaz, 2004:366)

Hasta aquí se ha presentado el recuento de los principales conceptos teóricos que resaltan en este documento y también de la evolución geográfica y cultural de la etnia zoque. Estos elementos entrelazan la comprensión de una población que a través del tiempo evoluciona social y culturalmente con la presencia de las fronteras culturales para adaptarse en la modernidad. La cosmovisión del pueblo zoque en este documento es un aproximado desde el entendimiento interno de la comunidad zoque de Nuevo Carmen Tonapac.

Lengua y cultura en Nuevo Carmen Tonapac

La realidad empírica se ha obtenido de la comunidad de Nuevo Carmen Tonapac. Frente a una comunidad corporativa y cerrada se observa este lugar también corporativo, pero necesariamente abierta a causa de una frontera de estrecha relación comunitaria e interdependencia con sus demás vecinos. Bajo estas condiciones podemos hacer una semejanza y diferencia entre lengua y cultura en la elegida localidad.

Los habitantes de Nuevo Carmen Tonapac se encuentran en continuo desplazamiento. Es común ver las personas realizar actividades de rutinas tanto interna y externa de la comunidad. Antes que el sol da sus primeros luces, las personas son visibles en específico los hombres transitan en la comunidad hacia el campo agrícola de la misma localidad. Este movimiento de las personas también se proyecta fuera de los entornos comunitarios. El traslado social es dinámico y continuo para el individuo zoque, porque establece contactos con otras localidades tanto rurales y urbanas.

Es común que los zoques de Nuevo Carmen Tonapac se desplacen a la cabecera municipal de Chiapa de Corzo y de Tuxtla Gutiérrez. Estas dos

localidades representan un espacio social y económico diferente a la que provee su comunidad. El trayecto de viaje con vehículo transcurre con un tiempo moderadamente corto; el primero aproximadamente 15 minutos y al segundo 30 minutos. Durante estas diligencias se enfrentan con otras experiencias de vida respecto a su cultura. En este contacto social emplean con mayor grado la lengua castellana. Para los zoques de Nuevo Carmen Tonapac el uso del idioma español es el medio que permite acceder en el ámbito económico.

La tabla 5 permite visualizar las dos localidades con diferentes datos económicos: Chiapa de Corzo y Tuxtla Gutiérrez². Los porcentajes presentes en el esquema son a nivel municipal. Vemos que la actividad terciaria representa para ambas localidades el acto de mayor relevancia, por lo tanto, son proveedores de servicios, lo que contrasta con el sector primario. Resalta que la población de Nuevo Carmen Tonapac se concentra en la segunda ciudad, por contar con mayor recurso económico, salud y educación. Esta ciudad cuenta con 537,102 habitantes y a nivel municipio tiene 553,374 habitantes, es decir, apenas 0.97% está fuera del núcleo urbano. El peso demográfico de esta urbanidad también tiene otros contextos. De acuerdo con la Oficina de Investigación en Desarrollo Humano [OIDH] (2014), el Índice de Desarrollo Humano (IDH)³ es de 0.801, uno de los más altos a nivel regional, por lo que la población tiene acceso a muchos servicios para su beneficio social y económico. Esta población en el ámbito regional, representa 76.16% de la población urbana. Esto repercute en una diversidad de población con sus respectivos usos de sus lenguas.

Tabla 5. Población económicamente activa ocupada

Municipios	Porcentaje primario	Porcentaje secundario	Porcentaje terciario	No Especificado
Chiapa de Corzo	21.05 %	21.68 %	55.80 %	1.46 %
Tuxtla Gutiérrez	1.50 %	17.16 %	80.36 %	0.98 %

Fuente: INEGI (2010).

2 Este municipio al igual que Chiapa de Corzo, están localizadas en la región económica Metropolitana. Ambas localidades se encuentran en el territorio chiapaneco.

3 Es un cálculo de productos de índices: de salud, de escolaridad y de ingreso a nivel municipal.

En la tabla 6 se puede observar que existe una relación directa entre el número de población con la cantidad de hablantes de lenguas indígenas. Tuxtla Gutiérrez con 553,374 habitantes, de los cuales 11,252 personas hablan lenguas indígenas. Chiapa de Corzo, muestra datos numéricos realmente menor. Las diferencias numéricas son significativas entre el primero y el último municipio. Existen relaciones de crecimiento en cada municipalidad y se refleja en el número total de habitantes hablantes de lenguas indígenas.

Tabla 6. Población y hablantes de lenguas indígenas

Municipio	Población	Hablantes de lenguas indígenas
Tuxtla Gutiérrez	553,374	11,252
Chiapa de Corzo	87,603	3,391
Total	640,977	14,643

Fuente: Elaboración propia con base en INEGI (2010).

Es evidente que tenemos una diversidad lingüística en Chiapas, por lo tanto, desde la perspectiva intercultural, según Coronado (1999), se propone que las lenguas reciban un trato igualitario y el empleo de estas deben alentarse tanto en el espacio privado como en el público. Se trata de romper la condición hegemónica de una lengua en las relaciones interculturales para evitar la desaparición de algunas o su utilización solo en espacios privados. De acuerdo con Coronado (1999), “en algún momento un espacio social específico puede ser reducto de la lengua materna, pero en otro puede convertirse en un espacio transmisor de la segunda lengua” (p. 25).

El espacio está integrado por actividades humanas; es allí donde la lengua interviene para generar interrelaciones humanas, por lo que la comunicación es un instrumento que conduce actos humanos. En estas intersubjetividades la lengua materna o la segunda lengua también se regulan en el tiempo. Además, la lengua es un factor elemental para el proceso de reproducción cultural de los grupos sociales, incluidas las actividades económicas, como la agrícola. Coronado (1999) sostiene que la lengua tiene una asociación directa con las prácticas culturales locales: las fiestas, experiencias curativas, actividades y rituales agrícolas. Por tanto, el desuso de una lengua trae consigo modificaciones de las actividades humanas en relación

con la naturaleza y esto repercute en el territorio. Uno de los tantos resultados es la alteración de las interrelaciones de las personas con la tierra.

En relación con la cultura, existen grados de prácticas culturales que permiten identificar la herencia de los zoques. Entendemos que la cultura siempre está en constante cambio y que los individuos se encuentran con nuevas experiencias, pero, a pesar de esto, aún persisten rasgos valiosos de la cultura ancestral. Las nuevas generaciones en Nuevo Carmen Tonapac comúnmente emplean la lengua zoque con menor grado, pero reproducen otros rasgos de su cultura.

La tabla 7 muestra el comportamiento de la lengua y cultura zoque en dos comunidades zoques. Recordemos que Viejo Carmen Tonapac se localiza en la región zoque, por lo que esta población está rodeada por otras localidades zoques. Esto repercute con mayor grado el uso de la lengua zoque en los habitantes durante la convivencia tanto interna y externa de la vida social de la localidad. Lo que genera también un alto nivel de expresiones culturales propias del pueblo, es decir, la lengua es productora cultural en un contexto inseparable desde su historia comunitaria.

Tabla 7. Interrelaciones de lengua y cultura

Comunidad	Lengua zoque	Cultura zoque
Viejo Carmen Tonapac	^	^
Nuevo Carmen Tonapac	v	^

Se emplean dos símbolos distintos para representar el grado de interrelación: ^, mayor grado y v, menor grado.

Fuente: Elaboración propia con base en las observaciones realizadas en febrero de 2018.

Después de la erupción del volcán Chichonal, las expresiones lingüísticas y culturales se modificaron creando otras características de interrelaciones con la lengua y la cultura. En Nuevo Carmen Tonapac, la lengua tiene un uso menos cotidiano, pero en las dinámicas culturales se manifiestan de distintas maneras. Tal pareciera que la unicidad de conceptos se está alejando. Esta localidad en la modernidad es visible en los jóvenes emplear

el tambor para reproducir sonidos característicos de la música zoque y asimismo sus pares expresan los bailes distintivos de su propia cultura en el *yomo etze* (baile de la niña zoque). Durante la comunicación con sus demás iguales emplean la lengua castellana. El comportamiento lingüístico y cultural es una relación totalmente distinta a su antecesor histórico comunitario en Viejo Carmen Tonapac.

La lengua castellana tiene uso frecuente para la relación social en Nuevo Carmen Tonapac; permite el intercambio económico y de conocimientos y, para algunos, dignifica a la persona y a la comunidad. Por tal razón, esta localidad muestra una tendencia al olvido de la lengua zoque y el predominio en la vida tanto privada y pública con la lengua castellana. Es decir, Nuevo Carmen Tonapac se encuentra en proceso acelerado hacia el bilingüismo.

La comunidad cultural zoque

En la cultura zoque encontramos que la vivencia de las personas y el contacto con la naturaleza está representada con el *ijtkuy*. La acción de la vida del individuo con la intervención de su cosmovisión comunitaria es un acto cultural. Decimos que un sujeto zoque nacido en el pueblo de Chiapa de Corzo trae consigo su cultura de Nuevo Carmen Tonapac.

El siguiente fragmento interrogativo en la lengua zoque fue obtenida en las conversaciones habituales de los zoques de Nuevo Carmen Tonapac ¿*jurä ijtu mij ijtkuy?*, que su traducción literal en la lengua castellana sería ¿dónde está tu vida? Esta interrogante dirigida a un hablante de la lengua zoque tiene como respuesta con el *ijtkuy* con reinterpretación de experiencias de su vida tanto individual y colectiva, con dimensiones históricas y sociológicas hacia un espacio físico. Por su puesto la lengua juega un papel fundamental, porque en el discurso lingüístico zoque, la acción del sujeto y el habla se vinculan con el origen propio del habitante zoque.

El *ijtkuy* es característico y tiene sentido para el individuo zoque dentro de su hábitat cultural. El habitante de Nuevo Carmen Tonapac está dispuesto a defender sus tradiciones de su propia comunidad que se ha producido históricamente por sus antecesores cuando tiene contacto con otro territorio distinto al suyo. Se adapta a las costumbres visibles en la vida propia de

la comunidad, pero que puede modificar otros comportamientos como en el uso de la lengua zoque en su vida diaria, porque es mermado dentro y fuera de la localidad.

Los pobladores de Nuevo Carmen Tonapac al ver ingresar a personas ajenas a la comunidad, reaccionan empleando como primera lengua la castellana. Este es un esfuerzo al que se someten, utilizar la lengua zoque les otorgara una clase de inferioridad. La sumisión a la persona que emplea la lengua castellana aún es persistente. A pesar de eso, reconocen que esta lengua les permite desenvolverse mayormente dentro de la comunidad y al emplearla, obtienen más integración social y cultural. Está en el proceso de bilingüismo; no tardará tanto en emplear la lengua castellana primordialmente como medio de comunicación social. Sin embargo, los adultos mayores promueven la revalorización y su uso en las nuevas generaciones, dado que esto permite comprender mejor la realidad y los comportamientos de la vida cultural del pueblo.

En Nuevo Carmen Tonapac el retorno de sus jóvenes no implica grandes obstáculos. Incluso son bien recibidos los que provienen de otros lugares zoques; por lo que, los miembros de la comunidad confieren mayor libertad de acceso a los que conocen o a quienes muestran interés respecto a la cultura y hablan la lengua zoque.

La localidad Viejo Carmen Tonapac que es antecedente cultural de la actual comunidad es posible en sus habitantes observar el sentido del corporativismo. Se mantuvieron distantes hasta el grado que no se sentían de ningún otro sistema que agrupe un número de pueblo ni deseaban encontrar semejanzas culturales con otras comunidades comparables al suyo. La migración la consideraban como una acción casi imposible. La situación en las decisiones individuales y colectivas cambiaron después de la erupción del volcán Chichonal. Un individuo zoque nacido en la Nuevo Carmen Tontpac siente el deber suyo generar las expresiones culturales, por tal razón participa y sigue en forma activa las tradiciones perfiladas por sus antecesores en la modernidad de su población.

Vemos que en el *ijtkuy* en Nuevo Carmen Tonapac, en la actualidad se encuentra más el tipo de comunidad abierta. Nuevo Carmen Tonapac es

comunitaria fincada en una población diversa, que no solo es un grupo de individuos unidos con un interés común. Tampoco es un punto de referencia estadístico, es una agrupación social que tiene capacidad de desarrollar sus símbolos propios a través del tiempo histórico, en donde incluso interviene el uso de la lengua y las expresiones culturales en distintos pueblos.

Pueblo y comunidad, constituyen una forma de organización social, donde intercede la experiencia de vida del hombre en esta época moderna, que aún es necesaria su estudio. El *kunhkuy* es la ilustración histórica y física del pueblo, es el esquema geográfico y organización de la sociedad zoque. *Ijtkuy* y *kunhkuy*, dos entidades conceptuales presentes en la vida contextual del individuo zoque. El primero como la expresión cultural y la segunda como el sistema social. Ambos están enlazados, pero mantienen significados diferentes en el contexto zoqueano.

En el enunciado ¿jurä ijtu mij kunhkuy? (dónde está tu pueblo) el hablante zoque de Viejo Carmen Tonapac tendrá como respuesta äjn kunhkuy ajmä (mi pueblo es Chapultenango). Para el caso de Nuevo Carmen Tonapac será Chiapa de Corzo. La intención del sujeto zoque para responder con esta expresión lingüística recurre a un territorio interrelacionado con personas y bienes materiales que están organizados bajo un sistema social complejo, ambos mantienen una entera transferencia de actividad cultural y biofísica mediante el contacto social. En el *Kunhkuy* existe el trato dinámico y diverso del *ijtkuy*, se proyecta con esencia la multicomunidad en un mismo espacio social.

Lo que antes era imposible el acto de desplazamiento de los zoques a otras regiones distinta a su origen, en la actualidad esta es casi normal. Con la llegada de tramos carreteros pavimentados que conectan a la zona urbanizada ha agilizado el intercambio social y económico. La juventud son los más aficionados a este tipo de ambiente social. Es visible con mayor frecuencia que los jóvenes de Nuevo Carmen Tonapac realicen acto de convivencia social con otras localidades vecinas, por lo que existe una apertura comunitaria. Se han emparentado con los habitantes de Nucatili, Nueva Esperanza y Juan de Grijalva, por mencionar algunas comunidades que están actualmente en las fronteras territoriales de los zoques. Aunque la primera localidad emplea con mayor frecuencia para comunicarse la lengua tsotsil,

la segunda y la tercera emplean prácticamente la lengua castellana. Por tal razón, los habitantes de Nuevo Carmen Tonapac conceden con agrado la relación social; se consideran en la actualidad como parte del mundo exterior. Es común ver relaciones de intercambio cultural y social, dado que su población requiere el progreso social y educativo. Ellos han sostenido una lucha constante por preservar su cultura y el orden social, de acuerdo con los cambios urbanos, pero vemos aquí que la comunidad siempre se transforma en función de los contextos socioculturales de otras localidades.

Esta situación de movilidad social coloca a los habitantes zoques de Nuevo Carmen Tonapac en competencia abierta con otras poblaciones, al introducirse personas foráneas y radicarse en esta comunidad. Genera otra dinámica que no estaban acostumbrados, por lo que las actividades culturales se modifican con mayor rapidez. Uno de los escenarios posibles es la intensión individual al tomar nueva residencia en esta localidad se encuentra con la tensión constante de ser juzgado con la caracterización cultural de la comunidad zoque. El *ijtkuy* está profundamente enraizada históricamente en la localidad y ausentarse de esta es complicada. Por lo tanto, el intercambio de residencia es necesario anticipar estas cuestiones de la vida zoque, a menos que sea por necesidad.

El *ijtkuy* está basado con el *mujsokyuy* (sabiduría zoque), la visión colectiva del pueblo zoqueano, que ha sido heredado por sus antecesores abuelos. *Mujsokyuy* es la visión de los zoques incorporado desde la deidad. Los abuelos de nuestros antepasados permanecen en la memoria zoque. A través de la oralidad permite el acceso a la palabra de los antiguos hombres. Es decir, existe una diferencia de entidades para la deidad y lo humano:

De hecho, en lengua nativa existen dos palabras para hacer referencia a lo hermoso, lo bello, lo agradable, e incluso lo sabroso: *suñi* y *sa'sabä*. La primera expresión es de uso común; la segunda, de uso reverencial, y está reservada a las deidades. Solo a los dioses puede otorgárseles la categoría de excelsos; los humanos han de conformarse con ser simplemente bellos Reyes (2011, p. 84).

El *mujsokyuy* ofrenda el *ki'psokyuy* (pensamiento). El primero se promueve en la colectividad y el segundo en el plano individual, ambos están enteramente relacionados como un organismo que es capaz de modificar

su metabolismo y a la vez crear sinergia. En una comunidad zoque sus integrantes proyectan diversidad de pensamientos. Cada zoque genera un pensamiento distinto con sus iguales, coexiste en constante conflicto por la unificación de la comunidad. El zoqueano con el uso del lenguaje propio puede provocar la vida en sociedad zoque, en esta situación la lengua genera comunicación y promueve la socialización de las personas.

El uso de la lengua (*ore*) en Nuevo Carmen Tonapac es por esencia natural e histórica y se distingue con las demás lenguas de las localidades situadas en la misma región. Aunque en esta localidad actualmente es común conversar con personas que emplean con mayor grado la lengua castellana y sobre todo en los jóvenes. No es el mismo interés de aprendizaje en sus habitantes en relación con el lenguaje del poblado que antecedió el origen de esta comunidad; Viejo Carmen Tonapac. Vemos entonces, que la lengua es cambiante y dinámica desde el ámbito de la colectividad.

En la cotidianidad de la vida de los zoques en Nuevo Carmen Tonapac está presente la oralidad, que es la comunicación diaria de los sujetos. Esta rutina de vida en el empleo del lenguaje oral forma parte de la actividad diaria para la integración social. Para los abuelos en su hábitat natural la oralidad es la relación con el poder y las interferencias sociales que puede producir para alterar la cotidianidad del *ijtkuy*. Ellos son analfabetos en la escritura zoque, porque en el contexto que hacen la vida no es esencial. Con esto decimos, que la oralidad se reproduce desde el génesis del *ijtkuy*, es el primer orden de contacto biofísico con la naturaleza. Esta puede existir sin la escritura, pero esta segunda no sucede lo mismo con la primera.

El *ore* es un sistema de expresión antiguo. Halliday (1989) respecto al origen del uso de la lengua comenta que corresponde con otras características de la especie humana, tales como el andar erguido y el uso de instrumentos, todo lo cual data de alrededor de un millón de años. En este transcurso de tiempo también se ha germinado el *ore* con el *ijtkuy* en partículas para posteriormente crear las normas completas que se relacionan intrínsecamente de una comunidad.

En el sentido orgánico de la capacidad humana está presente el *tzame* (lenguaje) por lo que es adquirido el *ore* como un sistema lingüístico con símbo-

los fuertemente diferenciados, que se distribuye geográficamente pero no limitado por estas razones últimas. El *ore* se presenta como un hecho social. El individuo zoque en Nuevo Carmen Tonapac lo obtiene por la simple cuestión de que existe cuando nace y ejerce con una acción coercitiva derivada de la conciencia colectiva, por tanto, altera y genera un *ki'psokyuy*, pero derivado por el *mujsookyuy*.

Los sabios abuelos intervienen con el *ore* para comunicarse con la biosfera y equilibrar la relación de entidades naturales. Es con la categoría *masanh ore* presentado por el zoque con palabras elegantes y ancestrales para provocar la dinámica binomial humano y deidad, se encuentra dentro de lo sagrado y privado, es la palabra antigua que provoca acciones diferentes frente a lo habitual de la vida. Se emplea también el *kujanh ore* como la comunicación entre los zoques en el contexto público y accesible para los zoques, es el primer lenguaje de contacto adquirido para usarlo en la cotidianidad de las acciones de la vida de Nuevo de Carmen Tonapac.

En un sentido cognoscitivo el *tzame* puede manifestar diversas variaciones durante la comunicación con el otro sujeto. De emplear el *jowitzame* que son palabras sin razones durante la comunicación hacia el individuo, hasta el abatimiento o exaltación el contexto de vida zoque mediante palabras floridas, denominado como el *jäyätzame*. Vemos que del *sunyitzame* (palabras bonitas) al *sa'satzame* (palabras hermosas), el primero como lo finura que surge entre los zoques, el segundo como la perfección establecida para los abuelos ancestrales. Ambos se encuentran en la memoria colectiva de la etnia zoque.

No es por nada que la lengua zoque sea identificada como *Oretzame*. Decimos que es la interacción cotidiana del zoque actual frente al *mujsookyuy*. Es el enfrentamiento que vive con sus pares en la sociedad zoqueana y con la naturaleza misma donde habita. Lo biofísico está completado con los sentidos que integra significados del contexto actual con lo histórico en un mundo paralelo y simultáneo. Las entidades naturales y espirituales tienen trayectoria de existencia y comunicación permanente. La fauna y la flora pueden comunicarse entre ellas mismas y con el hombre; en las leyendas y cuentos zoques hacen indicativos de estos encuentros.

Por tanto, para provocar la abundancia y vivir bien en la comunidad zoque se suele relacionar con *najsacopajk* (madre tierra). Es la que provee fortuna y escases al hombre para estar en armonía con los demás y con la misma tierra. Todo esto en un ciclo continuo de vida con la convivencia entre las entidades naturales y espirituales. Es vivir bien entre los hombres y lo que provee la madre tierra, es incitar el *sa'sa sunyipä ijtkuy* (el buen vivir).

Todo lo que existe y habita en *nasakopajk* le pertenece. Para coexistir es necesaria su respeto y armonía con la concepción de intercambios de *wen-di* (ofrendas) entre la tierra y el hombre, es una relación de reciprocidad. Devolver a la tierra lo que nos ofrece; el alimento y la vida misma. Las expresiones culturales actuales en Nuevo Carmen Tonapac están presentes frecuentemente el acto de ofrendar desde una perspectiva religiosa occidental, en un dominio de ambiente católico. Es Reyes (2011) quien comenta sobre los rituales de invocación zoque que:

Los costumbreros conforman un sector religioso que practica un catolicismo muy particular, con fuerte influencia de la visión indígena de sus deidades ancestrales. El largo y violento proceso de evangelización que han experimentado los pueblos no ha podido borrar del todo las prácticas antiguas de la religión natica, a lo sumo se ha resignificado, pues la concepción y práctica cultural de sus ritos obedece a la visión que tiene del Supramundo y del Inframundo. Para ellos, sus dioses están vivos, y algunas veces visten ropaje de santos católicos. Sin embargo, desde la perspectiva cristiana se suele identificar a sus dioses bajo la figura del Diablo, por lo que sus invocadores son acusados de ignorantes, idólatras o brujos (p. 91).

Hasta aquí hemos abordado el tema de la cultura y lengua del pueblo zoque. Se han vertido desde la experiencia propia y colectiva de la cultura zoque. Las visitas con sus miembros comunitarios realizadas en Nuevo Carmen Tonapac y Viejo Carmen Tonapac, ofrecieron el fondo y la forma para articular el presente documento. Es una aproximación de las vivencias culturales y se encuentra en proceso de construcción desde el ámbito académico.

Conclusiones

Lengua y cultura mantienen una interrelación activa entre ambos. Existe grados distintos de encuentros en estos dos elementos, incluso pueden estar distanciados. En Nuevo Carmen Tonapac, es una cultura cambiante y dinámica, que actualmente se proyecta el uso de dos lenguas en un mismo territorio, la lengua castellana y la lengua zoque. Es un bilingüismo que está siendo promovida por las nuevas generaciones. Esto es por la relación directa que mantiene con el sector urbano y en esta prevalece el uso de la lengua castellana como medio de acceso al poder económico y la inclusión a otra vida social distinta a la cultura zoque. Renace otras formas de vida que puede modificar la vida actual de los zoques con el *sa'sa sunyipä ijkuy*.

El *sa'sa sunyipä ijkuy* es una significación de vida para los zoques. Es algo más que un concepto teórico y se encuentra con las dimensiones del *ijkuy*, *kunhkuy*, *ore*, *tzame*, *mujsokyuy*, *ki'psokyuy* y *el nasakopajk*. Es la práctica de vida que en tiempo de desconcierto es necesaria su reavivación y conciliación con la modernidad. Esta se prolifera conforme se comparte, se ofrenda y es así como la hemos adquirido de los abuelos ancestrales y que hoy en día ha sido desplazado por otros modelos de vida que nos infunden.

Referencias de Consulta

- Ávila, A. (2003). La reforma constitucional de San Luís Potosí de septiembre de 2003. México: Autor.
- Causse, M. (2009). El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y lingüístico. *Ciencia en su PC*, (3), 12-21.
- Clark, J. E. y Blake, M. (1993). Los mokayas. En Esponda, V. M. (Comp.), La población indígena de Chiapas. Chiapas: Gobierno del Estado-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Coronado, G. (1999). Porque hablar dos idiomas... es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México Plural. México: CIESAS y CONACYT.
- Daniels-Fiss, B. (2008). Learning to be a nehiyaw (Cree) through language.

- Diaspora indigenous and minority education, 2(3) Recuperado de <http://www.tandfonline.com/page/looking-for-something>
- Díaz, F. (2004). Comunidad y comunalidad. Recuperado en [http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad in.-y-0comunalidad.pdf](http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad-in-y-0comunalidad.pdf)
- Giddens, A. (1984). La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración. Madrid: Amorrortu Editores.
- Girón, A. (2006). La lengua como instrumento de aprendizaje escolar. Recuperado de <https://docplayer.es/1857911-La-lengua-como-instrumento-de-aprendizaje-escolar.html>
- Halliday, M. A. K. (1989). Spoken and written language. Oxford: Oxford University Press.
- Hunter, D. E. y Whitten, P. (1976). Enciclopedia de antropología. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2013). Mapa digital de México para escritorio [CD-ROM]. México: Computational Statistics.
- Lisbona, M. (2000). En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura. Chiapas: CELALI.
- Medina, A. (1998). La comunidad en la encrucijada. Un atisbo a las relaciones entre etnia y clase social en los Altos de Chiapas. Ponencia presentada en el Primer Coloquio Paul Kirchhoff. México: UNAM.
- Navarrete, C. (1970). Fuentes para la historia cultural de los zoques. Anales de antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, VII, 207-246.
- Norman, T. (1993). Los zoques. En Esponda, V. M. (Comp.), La población indígena de Chiapas. Chiapas: Gobierno del Estado-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Oficina de Investigación en Desarrollo Humano. (2014). Índice de desarrollo humano municipal en México: nueva metodología. México: PNUD.
- Reyes, L (2011). Rituales de invocación a deidades ancestrales zoques. Recuperado en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272011000200006

- Reyes, L. (2005). Historia y grupos indígenas. Recuperado en <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n17/n17a11.pdf>
- Reyes, L. (2007). Los zoques del volcán. México: CDI.
- Rosaldo, R. (2000). Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social. Ecuador: Abya-Yala.
- Touraine, A. (1999). ¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global. México: FCE.
- Villoro, L. (1997). El poder y el valor. Fundamentos de una ética política. México: FCE/El Colegio Nacional.
- Vygotski, L. (1979). El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. Barcelona: Crítica.
- Zárate, J. E. (2005). La comunidad imposible. En Lisbona, M. (Coord.). La comunidad a debate (pp. 61-85). México: El Colegio de Michoacán y UNICACH.

Apuntes en torno a la música en Latinoamérica a partir del pensamiento de Rodolfo Kusch

*Nelson Santibáñez Rodríguez*¹

A modo de introducción y justificación: la música y la filosofía

El interés por desarrollar una comprensión racional sobre la música –de talante filosófico–, en general, se encuentra impulsado y, hasta en cierto punto exigido, por una característica fuertemente marcada en la producción musical contemporánea, es decir, por la propuesta y desarrollo de la música en tanto arte radicalmente conceptual.

Para comprender mejor esa articulación, cabe recordar que la música puede ser concebida –a *grosso modo*– como una combinación de sonidos y silencios; en una combinación que “exige” un sustrato de teoría, es decir, una conceptualización mínima, que sirva para “ordenar” la presencia o ausencia de uno u otro de estos elementos constitutivos. De ahí que sea posible, al menos como posibilidad teórica, una música eminentemente conceptual, es decir, una expresión musical cuyo objetivo principal no sea la obra en sí misma sino la ejemplificación concreta de un concepto².

Lo anterior, atrae fuertemente a un tipo de filosofía que se afana en la revisión y cuestionamiento crítico de las nociones y modelos conforme a los cuales se ha constituido el llamado sujeto contemporáneo. Cuestionamientos que han postulado la re-definición y re-articulación de sí misma, al punto de ser comprendida ya no como filosofía sino como pensamiento y, aún más, como pensamiento situado en Latinoamérica³; articulando una propuesta en la que –entre otros– conceptos como los de “sujeto”, “autor” y “obra” no permanecen ilesos⁴.

1 Profesor de Filosofía y Religión. Candidato a Magister en el programa Magister Interdisciplinario en Estudios Latinoamericanos, mención Filosofía, de la Universidad de la Serena. Correo: nelsonsantibanez@gmail.com

2 Cf. Barthes, R. “*Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos y voces*”. Editorial Paidós. Barcelona. 1986.

3 Fonet-Betancourt, R. “*Interculturalidad y filosofía en América Latina*”. Concordia. Serie monografías N° 36. Aachen. 2003. Pág. 9-24.

4 Romero, Sergio. “*Filosofía desde la caleta, algunas formas de filosofar*”. Editorial Municipali-

Esa atracción contrasta con el escaso interés filosófico que ha generado la música en otras épocas y en otros contextos geográficos; un ejemplo de tal desinterés y minusvaloración lo encontramos en la filosofía de Kant, específicamente en su *Crítica de la facultad de juzgar*. En esta obra la música es conceptualizada y situada en un lugar inferior con respecto a otras manifestaciones artísticas, debido a la representación excesiva de su materialidad: según Kant, la música “habla a través de muchas sensaciones sin concepto y, por lo tanto, no deja algo para meditar como la poesía”⁵.

En ello, cabe resaltar que casi toda la reflexión de Kant respecto a la música se dirige esencialmente a su dimensión material, lo cual reviste para el pensamiento latinoamericano un gran interés, pues los trabajos y desarrollos con la materialidad del sonido —por ejemplo, la denominada “música concreta” y luego en la “música electrónica”—, serán acontecimientos decisivos a favor del carácter conceptual y, en algunos casos, casi místico que adquiere la música en el siglo XXI.

La música, afirma Kant, “es más goce que cultura”⁶, debido a que, según él, las facultades cognoscitivas —el entendimiento y la imaginación— serían estimuladas por la música mínimamente. Según Kant, en la música la subjetividad es conducida desde ciertas sensaciones hacia ideas indeterminadas; ideas difusas que, por lo tanto, se disuelven antes de terminar de desplegarse; por lo que incluso las sensaciones mismas, que la música provoca, consisten en impresiones transitorias que se disipan rápidamente. En definitiva, para Kant la música no da casi nada que pensar⁷. Respecto a ello, percibimos que él no logra identificar, ni menos proponer, una diferencia —precisa y necesaria— entre el ruido y el sonido; o, en otras palabras, no llega a percibir la dimensión subjetiva de la música.

Somos conscientes —y concedemos este punto a Kant— de que la condición propiamente material del sonido musical predomina casi siempre; haciendo de la música un estímulo que tiende a ser pasajero, tal y como

dad de La Serena. La Serena. 2017. Pág. 19-34.

5 Kant, Emanuel. “*Crítica de la facultad de juzgar*”. Monte Ávila Editores. Caracas. 1992. Pág. 235.

6 Kant. Op. cit. Pág. 236.

7 Ibid. Pág 237ss.

lo es –en general– el sonido disipándose en el espacio. En tal tendencia a la expansión puede llegar, incluso, a ser “invasiva” y “desatinada”. En palabras del propio Kant:

“A la música le está asociada una cierta falta de urbanidad, en cuanto que, sobre todo según las cualidades de sus instrumentos, difunde su influjo más lejos de lo que se le pide (hacia la vecindad) y de tal modo se impone, por decir así, quebrantando la libertad de otros, ajenos a la sociedad musical; lo que no hacen las artes que hablan a los ojos, pues no hay más que desviar los ojos cuando no se quiere acoger su impresión”⁸.

Esta tendencia a la expansión espacial de la música –hacia la “invasión de lo vecino”– destaca precisamente esa materialidad por la que la música puede devenir simplemente en ruido, dando una aparente fragilidad a su dimensión estética. Claramente Kant, al enfocarse en la dimensión material –por lo tanto externa del sonido musical– concibe al “espacio” como el “lugar” más propio del despliegue de la música, sin hacer ninguna referencia al “tiempo”. En este sentido se comprende que la música no ofreciera un atractivo filosófico para Kant, pues al no considerar su dimensión temporal, la música tiende a no tener relación fluida e interna con la subjetividad de quien está en contacto con ella.

En cambio, para el pensamiento filosófico latinoamericano, la música se presenta como un campo donde el espacio –léase la geografía, telúrica y humana de Latinoamérica– y el tiempo –léase las historias: pasadas, presentes y, paradójicamente, futuras, de nuestros pueblos– son un *a priori* imprescindible, a partir del cual abordar la conceptualización filosófica de la música en y para nuestro continente.

Ahora bien, por otra parte, para aproximarnos a entender –y en algún sentido justificar– el por qué la música puede llegar a ser un campo de reflexión e investigación filosófica en y para Latinoamérica; resulta esclarecedor recordar que a partir de la crisis de los esencialismos y universalismos que la reflexión occidental experimentó a partir de mediados del siglo XX⁹ –crisis que fue una crisis eminentemente filosófica, en tanto cuestionó

8 Idem. Pág. 237.

9 Cf. Cordua, C. “Wittgenstein. Reorientación de la Filosofía”. Dolmen Ediciones. Santiago de

la estructura propia del pensar occidental¹⁰— se tendió a conceptualizar lo que ha de entenderse por música como aquello que una comunidad humana determinada designa como su música.

Esa conceptualización propone y le asigna a la música —en tanto campo de reflexión— un carácter eminentemente antropológico, que tiende a situar en el centro —como razón de posibilidad— la presencia de los hombres y de las mujeres que habitamos este continente; ello, buscando fomentar un ejercicio reflexivo que hace foco en la singularidad, con el resultado de resaltar la dimensión expresiva de la realidad tenida por música.

También, es posible percibir que la aproximación filosófica hacia la música en y para Latinoamérica, supone que en el campo mismo de tal reflexión se despliega una cierta autoconciencia, es decir, se puede postular que la música misma es portadora de un concepto, al menos fundamental, acerca del quehacer artístico; lo cual sería —eventualmente— la razón de posibilidad de la autonomía del arte.¹¹ Tal autoconciencia se vería claramente explicitada en las obras que se despliegan a modo de *arte poética musical*.

De hecho, es posible afirmar que el estudio sistemático de la música y sus condiciones y manifestaciones —devenido en musicología— se constituye como disciplina en virtud de tal autonomía que comporta la música. Sin tal autoconciencia, proyectada en autonomía, cualquier atisbo de teorización no sería posible, pues el objeto de reflexión no se escindiría ni respecto a sí mismo ni sobre su contexto, por lo que no se haría patente su corporalidad artística ni su espesura histórica.

En definitiva, lo que queremos señalar como justificación para proponer a la música como campo de reflexión filosófica desde y para Latinoamérica, es que la autoconciencia señalada —devenida en auto presencia latinoamericana— está presente en la reflexión desde y para la música y en la producción misma de la faena musical¹².

Chile. 1997.

10 Cf. Giannini, H. *“Breve historia de la filosofía”*. Editorial Catalonia. Santiago de Chile. 2012.

11 González, J. P. *“Pensar la música desde América Latina”*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. 2013. Pág. 23-94.

12 Ibíd. Pág. 105-128.

El pensamiento de Rodolfo Kusch

Frente a tal pretensión y sabedores de la espesura de lo involucrado, percibimos que cualquier intento de respuesta por la pregunta sobre el sonido y la música, en el contexto de la cultura en Latinoamérica, ineludiblemente, ha de suponer el esfuerzo de hacerse cargo –al menos conceptualmente– del continente mismo en su *totalidad*.

Respecto al desafío que conlleva la posibilidad de asumir esa *perspectiva de totalidad*, es que recurrimos al pensamiento de Günther Rodolfo Kusch, como entramado de soporte, para esbozar algunos surcos de respuesta a la pregunta propuesta. Procuramos en esto, *pensar con Kusch* y evidenciar cómo su pensamiento se posiciona en el entorno cultural y geográfico latinoamericano.

Evidentemente, *pensar con Kusch* implica *dejarlo hablar*; lo que implica, a su vez, identificar ciertos presupuestos y conceptos kuscheanos, que nos ayuden a reconocer los asuntos centrales de su pensar y que, de forma propositiva, nos permitan articular algunos *horizontes de respuesta* sobre la pregunta por el cómo suena la cultura endémica de nuestro continente.

En este empeño, el mencionado “*dejarlo hablar*” es algo que parece engañosamente sencillo, aunque no lo es: los textos de Kusch están llenos de palabras que entretejen símbolos –muchas veces crípticos– a través de los cuales su pensamiento va encontrando diversas formas de desplegarse, explicarse y de ejemplificarse; en la forma y en el fondo, el estilo de su escritura es provocador. Provoca presentando y arrimando problemas de corte ontológico, axiológico, político e identitarios, todo ello en el marco del cuestionamiento respecto de un pensamiento filosófico propiamente americano¹³.

Tal marco de referencia teórica nos sitúa fluidamente en la línea de la pregunta por la *identidad* y la *cultura* latinoamericanas –lo que, en nuestro escrito particular, deviene en preguntar por el *sonido* latinoamericano–.

13 Ver, por ejemplo, Kusch, R. “*Obras Completas*”. Tomo IV. Editorial Fundación Ross, Ciudad de Rosario. 2000. Pág 187-286.

Al respecto, aún a riesgo de imprecisiones taxonómicas, podemos establecer por lo menos dos grandes conceptualizaciones de la *identidad*¹⁴ y de la *cultura*¹⁵ latinoamericanas —léase en nuestro caso: *sonido* latinoamericano— a saber: la noción de *mestizaje*¹⁶, que en nuestro caso equivaldría al concepto de *sonido mestizo*; y la noción de *subalterno*, que nuevamente lo devenimos en la noción de *sonido subalterno*. Ambas conceptualizaciones reconocen en lo latinoamericano un problema identitario sin resolver.

Evidentemente el concepto de *mestizaje* tiene una mayor presencia en el pensamiento latinoamericano, principalmente desde el pensar de Vasconcelos y hasta Echeverría. Sin embargo, la comprensión de lo *subalterno* también es parte de la reflexión contemporánea y ha sido recogida por propuestas y desarrollos latinoamericanos de diverso origen y linaje epistemológicos¹⁷.

A partir de todo ello, nuestro intento de reflexionar —desde la perspectiva de su método— tenderá a ser una interpretación de lo propio por lo “otro” —en la lógica de la *alteridad* propuesta por Lévinas¹⁸— y, al mismo tiempo, tenderá a ser una interpretación de lo “otro” por lo propio, a través de lo que la Filosofía de la Liberación llama el *método analéctico*¹⁹.

Aproximación a las nociones de identidad y cultura

Entendemos, junto con Rodolfo Kusch, que aquello que llamamos *identidad* y *cultura* comprenden una *totalidad situada*; la conceptualizamos así porque nos resulta evidente que el individuo —en tanto portador de una cierta *identidad personal*— no termina en la frontera de su propia piel, si no que su ser se extiende —devenido en *identidad cultural*— en su modo de pensar, en su

14 Kusch, R. Tomo III. Pág. 7-86.

15 Ibíd. Pág. 135-170.

16 Kusch, R. Tomo I. Pág. 25-70.

17 Cf. Dussel, E.; Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Editores). “*Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y Latino (1300-2000)*”. 3ª Edición. Editorial Siglo XXI. México. 2009.

18 Lévinas, E. “*Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*”. Editorial Trotta. Madrid. España. 1999.

19 Dussel Et Alt. Op. Cit. Pág. 325ss.

lenguaje, en su modo de vivir y en los instrumentos e instituciones creados o aceptados por él y su grupo; entre los cuales cabe ubicar las manifestaciones culturales sonoras.

La *cultura* y la *identidad*, así concebidas, son una *totalidad situada*, que participa de un carácter dinámico, que tiende a fluir de individuo en individuo –abriendo las posibilidades de portar cierta *identidad colectiva*–; y, también, la *cultura* y la *identidad* fluyen de cosa en cosa: de llamo en llamo, de valle en valle, de pampa en pampa –abriendo con ello las posibilidades de una *geo-cultura* y, eventualmente, de una *geo-identidad*–²⁰. En palabras del propio Kusch:

“La cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre.

Entonces, la consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo “universal”, sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo. Uno es el “ser” de mi consistencia y el otro es el “estar” en ella. ¿Y cuál de los dos sería prioritario, el estar emergido o sumergido?... El problema cultural propiamente dicho consistirá en conciliar los dos aspectos, en encontrar el símbolo que reúna los opuestos”²¹.

Ahora bien, en esto, si bien compartimos la noción de que *identidad* y *cultura* no son nociones que se comprenden cabalmente sólo en el nivel consciente; creemos que es oportuno hacernos cargo, al menos parcialmente, de una dimensión de ellas que se presenta menos evidentemente ante nuestra conciencia; es decir, queremos reflexionar en torno a lo sumergido; a saber, queremos reflexionar en torno a una racionalidad intrínseca –interior y subterránea– de nuestra cultura; la que se cristaliza en nociones esenciales, las cuales son reconocidas y valoradas como categorías previas y necesarias para orientarnos a acceder y reconocer un lenguaje sonoro común, a partir del estar en nuestra América. Por ello es que comenzaremos nuestra aproximación específica a través del concepto kuschiano del *pensar seminal*.

20 Kusch, R. Tomo III. Pág. 251-263.

21 Óp. Cit. Pág. 171-172.

Lo indígena y el sonido *seminal*

En términos generales, podemos decir que el pensamiento de Rodolfo Kusch, respecto de Latinoamérica, implica abordar a nuestro continente a través del despliegue de un tipo particular de pensamiento, caracterizado por él como *pensamiento indígena*. Éste será un “algo”, una especie de noción transversal, presente en todas y todos quienes habitamos este continente, es un “algo” que “*todos llevamos adentro*”²². Kusch es críptico al respecto y nos lleva a conceptualizar –en trazo grueso– a *lo indígena* como el trasfondo de una especie de esencialidad americana²³. Estimamos, por tanto, que es correcto situar *lo indígena* en la base del *sonido genuino y endémico* de Latinoamérica.

En relación a ello, Kusch se refirió a lo indígena, a lo indio, a lo quechua-aimara o a lo andino, como categorías equivalentes e intercambiables para designar a lo precolombino, es decir, a lo originariamente americano.

En esta área, su formación y conocimiento de lo indígena, en tanto categoría antropológica, se fundamentó básicamente en autores como el antropólogo José Imbelloni –conocido por la formulación de la teoría de las “siete migraciones” que busca explicar el poblamiento inicial de nuestro continente²⁴–; en los indigenistas Luis Valcárcel, Uriel García, Miguel León-Portilla y José María Arguedas; en su lectura de cronistas como Guamán Poma de Ayala y Santa Cruz Pachacuti²⁵; y, principalmente, en su propio trabajo de investigación etno filosófica en comunidades quechua-aymaras en el noroeste argentino y en el altiplano boliviano.

22 Kusch, R. Tomo II. Pág. 473-490.

23 Ibid. Pág. 263-274.

24 José Imbelloni (Lauria, Italia, 1885 - Buenos Aires, 1967). Destacado naturalista y antropólogo, uno de los principales promotores de la paleo antropología sudamericana. Realizó estudios de Medicina en la Facultad de Perugia y de Antropología en la Universidad de Padua, donde, en 1920, se doctora en Ciencias. En 1921, viaja a Argentina para, por oposición, ganar el puesto de profesor suplente de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Trabajó en torno a problemáticas de la Paleo etnología argentina. En el conjunto de su obra, defendió la teoría de los aportes demográficos desde el sudeste asiático para el poblamiento de América; para ello, estudió a siete grupos diferentes de población emigrantes a América, en épocas diversas y por vías de penetración diferentes; publicando en esta línea “*La esfinge indiana*”, en 1926; y “*El Poblamiento primitivo de América*”, en 1943. (Ver: Orta Nadal, R. “*El panorama mental de la protohistoria en José Imbelloni*”. Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, Departamento de Antropología. Rosario. 1968. Pág. 131 ss.).

25 Óp. Cit. Pág. 21 ss.

Por lo tanto, como primera constatación, podemos afirmar que el pensamiento kuschiano comporta una cierta extrapolación de generalización, que va desde lo *indígena andino* a lo *originario americano*²⁶.

Tal extrapolación, que puede parecer una noción algo gratuita e injustificada –en tanto presupone que algunos elementos del mundo quechua-aymara se expresan necesariamente en otras culturas indoamericanas– adquiere otro sentido si consideramos, junto con Guillermo Bonfil Batalla, al concepto de *lo indio* en América como una categoría propia de la situación colonial²⁷, es decir, si consideramos que la noción de *indio*, tal y como es concebida por Kusch, tiene su origen histórico en el proceso en el que los conquistadores renombraron, encubrieron y sumergieron, en una única identidad subalterna, a la inmensa variedad cultural, lingüística, social y física de las poblaciones americanas, anteriores al año 1492; hasta entonces, ningún concepto abarcaba de forma uniforme a la totalidad de la población de nuestro continente.

Lo indio, por tanto, es señalado por Bonfil Batalla como una categoría *meta étnica*, que no expresa ningún contenido específico, más allá de expresar una relación de pura subalternidad respecto de quien la enuncia. Según Bonfil Batalla:

“De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea, ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio y su gran madre y comadrona es el dominio colonial”²⁸.

Con posterioridad a ello, la noción de *lo indio* es asumida y re semantizada por teorías que asumen esta nominación colonial –en tanto categoría de identidad efímera– como categoría inicial en el tránsito hacia la liberación²⁹. En este uso, se advierte que, efectivamente, la pluralidad originaria

26 Ibid. Pág. 21-42 y 216-254.

27 Bonfil Batalla, G. “El concepto de indio en América: una categoría en situación colonial”. *Anales de Antropología*. Revista del instituto de investigaciones antropológicas. Vol. 9. UNAM. 1972. Pág. 105-124.

28 Ibid. Pág. 112.

29 Dussel Et Alt. Op. Cit.

y originante se traslada, hasta cierto punto, hacia la uniformidad colonial resultante de los procesos de aniquilación y aculturación forzosa, por lo que no es posible entender o caracterizar a la cultura indígena como una prolongación lineal o supervivencia del período pre colonial. Pero tampoco, según Bonfil Batalla, desde la posibilidad opuesta: “*Puede concluirse que el proceso colonial hiciera tabla rasa de las diferencias preexistentes entre las sociedades sojuzgadas*”³⁰.

Creemos, en esto, que la equivalencia con que Kusch se refirió a lo indígena, a lo indio, a lo quechua-aimara o a lo andino, se orienta en esa doble situación: comprende, por un lado, la diversidad cultural original y originante de los primeros habitantes de nuestro continente; y comprende, simultáneamente, los procesos de su homologación colonial.

En resumen, solo parcialmente podemos yuxtaponer *lo originario* y *lo indio*, en el conjunto del pensamiento de Kusch. Aún más, en los hechos, la imposición de *lo indio* por sobre *lo originario* es rudimentaria e inconclusa en tanto es ineficaz. Según el pensador argentino: “*Lo foráneo invade gradualmente las estructuras raciales, las capas de autoctonía creciente, pero sin tocar mayormente la última que es la india*”³¹.

En definitiva, más allá de tales desplazamientos semánticos, al hablar sobre el *pensamiento indígena*³², Kusch lo caracteriza —a lo largo de su obra— a partir de la noción de lo arcaico o antiguo y, preferentemente, a partir de la noción de “*pensamiento seminal*”³³. En ambas formulaciones, resalta la articulación de una conducta o modo de vida que se apoya y que sostiene una *comprensión particular de la existencia*, endémica de ésta parte del mundo.

La noción de *lo seminal* es preclara en ese aspecto, pues destaca la contraposición entre dos modos de pensar y vivir: uno occidental —caracterizado como “*causal*”— y otro indígena, originario y endémico —identificado como “*seminal*”—. Entonces, lo seminal, lo arcaico y lo antiguo se contrastan y, en

30 Óp. Cit. Pág. 115.

31 Kusch, R. Tomo II. Pág. 85.

32 Ibíd. Pág. 383-401.

33 Ídem. Pág. 473-490.

varios sentidos, se oponen con lo causal, lo moderno y lo actual. Es interesante recordar, en este punto, que el término *seminal* remite al latín *semen*, *seminis*, de la familia etimológica de sembrar, que se puede traducir como semilla y hace referencia al origen, al germen, a la fuente, a lo originante; en otras palabras, a aquello que procura crecer desde la tierra, en esta tierra³⁴.

En este punto –a partir de lo dicho y casi parafraseando a Kusch– podemos proponer que una de las condiciones del sonido verdadero de Latinoamérica es ser un *sonido seminal*, es decir, ser un sonido que expresa aquello que *asciende* desde la tierra, en esta tierra; un sonido que *suen*a y *resuen*a en los valles y quebradas; un sonido que hace presente sonoramente el *lento y continuo crecer* de las selvas; un sonido que se despliega al *compás* de los mares y océanos que bañan nuestro continente; un sonido que acoge y expresa la *presencia de los animales* que viven en nuestra tierra.

Pero sobre todo, del sonido verdadero de Latinoamérica es *sonido seminal* en la medida que da cuenta sonoramente de la presencia histórica y concreta de los hombres y mujeres que habitamos esta tierra. Reiteramos, la condición de posibilidad de un sonido verdaderamente latino americano es la de ser un *sonido seminal* y lo es –o llegará a serlo– en la medida que exprese, vehicule y proyecte la vida de los hombres y mujeres que habitamos esta tierra.

Habitar que, en tanto *manifestación sonora seminal*, es entre otros sonidos: el gimoteo de criaturas recién nacidas; el ruido de las diversas cadenas que han oprimido a los hombres y mujeres en esta tierra, las palabras de amor –susurradas en las diversas lenguas vernáculas–; las canciones de fiestas que celebran la vida y la muerte; las súplicas y oraciones a las diosas y dioses de esta tierra; las súplicas y oraciones al Dios de Jesucristo; la diana que llama a la guerra; las campanadas que llaman a la paz; y –valga el oxímoron– es, también, el *sonido del silencio* al que fueron empujados, por la fuerza, las y los primeros habitantes de nuestro continente: el sonido del silencio de las y los que ya no habitan. Silencio que es superado, de tanto en tanto, por el *rumor telúrico* que se mueve entre las mujeres y los hombres latinoamericanos³⁵.

34 Ibid. Pág. 491-504.

35 Cf. Neruda, Pablo. “*Canto general*”. Editorial Seix Barral. Santiago de Chile. 2011.

Sonido: dialéctica, hedor y pulcritud

A partir de la contraposición que Kusch plantea entre el *pensar causal* y el *pensar seminal*. Queremos, en este punto, destacar el rol del concepto de dialéctica. Siendo comprendida ésta, a modo general, como una especie de juego de los contrarios que tienden a implicarse ³⁶.

El concepto de dialéctica –en tanto recurso retórico y conceptual– está presente en varios momentos de la obra de Kusch. Este uso recurrente del concepto no es en ningún caso un uso de talante platónico ni hegeliano sino que es, de forma implícita, un concepto heredero de la tradición heraclíteana, es decir, es un uso mucho más polémico que ontológico³⁷. Intuimos, también, que lo implícito en la noción de *dialéctica* –en el contexto del pensar de Kusch– es un esfuerzo por eludir la noción de *superación por síntesis*, tan característica en la conceptualización que propone Hegel ³⁸.

Tal vertiente implícita, también resulta significativa pues releva no solo su conocimiento de la tradición filosófica centro-europea, sino la propia exigencia teórica de proponer una perspectiva sobre la *tensión* y la *relación de los contrarios* que busca evitar una lectura teleológica –en la línea de la proyección de un desarrollo lógico susceptible de ser previsto–; privilegiando, más bien, el ejercicio de la mediación a partir de otra forma de relación de los contrarios, que no persigue meramente la síntesis sino que se concentra en las razones de posibilidad de las proyecciones e implicancias de las oposiciones.

Al respecto, es posible profundizar en las razones de posibilidad de las oposiciones a partir de dos conceptos fundamentales en el pensamiento de Kusch, es decir, a partir de los conceptos opuestos de *hedor* y de *pulcritud*. Cabe destacar, que estos dos conceptos están incardinados en una serie de nociones propuestas por el autor, junto a sus respectivos opuestos, tales como: la *irracionalidad*, la *pobreza*, el *miedo*, la *ira*, la *invalidez*, la *marginalidad*, entre varias otras; que le permiten a Kusch resaltar la existencia de una

36 Wittgenstein, Ludwig. "Investigaciones filosóficas". Editorial Trotta. Madrid. 2016.

37 Kusch, R. Tomo II. Pág. 617-673.

38 Cf. Hegel, G. W. F. "*Fenomenología del espíritu*". Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1985.

constante dicotomía, que expresa y vehicula un problema de carácter fundamentalmente ontológico e identitario³⁹.

Específicamente en la oposición entre los conceptos de *hedor* y *pulcritud*; por una parte, al decir de Kusch, el *hedor* impregna lo irracional, la pobreza, el miedo, la ira y la marginalidad de lo típicamente latinoamericano. El *hedor* es una suerte de *nota transversal* —posible y concreta— que el autor identifica con lo popular, con lo endémico y, a modo paradigmático, el *hedor* es asociado a lo *indígena*.

Por el contrario, la *pulcritud* participa de las *razones de posibilidad de los contrarios* en la medida que representa una contra cara del *hedor*; la *pulcritud* es una imposibilidad en la medida que es una suerte de ideal que no se alcanza y que tiende a orientarse a una búsqueda externa y puramente formal. La *pulcritud* es la metáfora de la situación en la que se encuentra un sujeto racional, civilizado y bancario; la situación de un ser que procura —a todo costo y a todo evento— dominar su voluntad y amoldar a su antojo el mundo.

En ello —volviendo a la pregunta que interroga por el *sonido de Latinoamérica*—, a partir de lo señalado en este punto, podemos decir que —valga la sinestesia— el sonido propio de Latinoamérica es un *sonido que hiede*. Y lo hace, en la medida que trasunta los sonidos propios y característicos de lo irracional, la pobreza, el miedo, la ira y la marginalidad de lo típicamente latinoamericano. Así, en el sonido de Latinoamérica se tiende a hacer presente, eventualmente con más fuerza que en otras latitudes geográficas, la posibilidad de que —a través de él— se transmita mucho más que sonidos y silencios.

En el sonido de Latinoamérica se deja *oler*, por tanto, la realidad histórica de los hombres y mujeres de esta tierra y, en particular, se huelen en él las condiciones verdaderas del existir en este continente. Manifestando en ello, una cara de la realidad latinoamericana que el sonido oficial —de talante pulcro— tiende a excluir.

Tal condición de *indocilidad olfativa del sonido de Latinoamérica* lo sitúa constantemente a contrapelo del *canon sonoro pulcro* y lo sitúa en una situación que,

39 Kusch, R. Tomo II. Pág. 593-604.

al decir de González, procura una invariable tendencia a la exclusión y a la negación.⁴⁰

En esto, por una parte, el *sonido que hiede* suele ser expulsado hacia los márgenes sonoros, hacia la periferia simbólica y práctica; en un esfuerzo –desplegado desde la pulcritud sonora– para asimilarlo al puro ruido marginal⁴¹; y, por otra parte, el componente de indocilidad olfativa que comporta el sonido de Latinoamérica –por impregnación– tiende a debilitar las fronteras y distinciones sonoras, especialmente cuando se cristaliza en música; con lo que se posibilita la relajación de los límites –tanto de géneros disciplinares, como políticos y geográficos– y posibilita, también, la asunción creativa de las aparentes fronteras entre géneros y especies musicales. Todo lo cual, hace que el sonido que hiede se movilice y mute, pasando de ser un *sonido-objeto* a ser un *sonido-proceso*⁴².

El sonido del mero *estar-siendo*

Las razones de posibilidad dadas en la oposición entre *hedor* y *pulcritud* se inscriben, a su vez, en el entramado de una urdiembre más amplia y más compleja, que viene a representar el nudo central del pensamiento de Kusch, a saber: la relación entre el *ser* y el *estar*.

En el contexto general del pensamiento kuschiano, el problema de oposición entre el *ser* y el *estar* se juega bajo el sentido fundamental de que no es *el juego mismo* el problema, sino que se resalta que –necesaria e ineludiblemente– *ya se está inmerso en tal juego*; es decir, la asunción de que se está en tal juego, invierte la *voluntad de ser* hacia la *facticidad dada en el mero estar*⁴³.

La presencia de la idea de juego en el pensamiento de Kusch lo atribuimos a las nociones inscritas en la llamada *teoría de los juegos del lenguaje* que desarrolló Wittgenstein en su obra *Investigaciones filosóficas*⁴⁴. Ésta conceptualiza-

40 Óp. Cit. Pág. 81-104.

41 Cf. Lévinas, E. *"Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad"*. Editorial Trotta. Madrid. España. 1999.

42 González, Óp. Cit. Pág. 129-148.

43 Kusch, R. Tomo III. Pág. 353-371.

44 Cf. Wittgenstein, L. *"Investigaciones filosóficas"*. Editorial Trotta. Madrid. 2016.

ción es importante en la propuesta teórica de Wittgenstein, sin embargo, es difícil de delinear con exactitud y aun cuando hay antecedentes de comparaciones entre el lenguaje y determinados juegos –por ejemplo, con el ajedrez– se trata de un neologismo en el contexto del estudio del lenguaje⁴⁵.

Con esta teoría, Wittgenstein –en un movimiento que acompaña, en el plano lingüístico, al pensamiento ontológico de Kusch– tiende a desplazar el foco de atención analítica desde las relaciones entre las palabras y el mundo, hacia las posibilidades de tales relaciones, dadas en un marco de acciones que se orientan hacia un fin y que son establecidas entre interlocutores que emplean instrumentos lingüísticos convencionales, creados, en contextos lingüísticos organizados según juegos de reglas⁴⁶.

En definitiva –y retomando a Kusch– en la medida que estamos anclados y desplegados en el *estar*, cualquier consideración sobre el *ser* queda relegada por estar fuera de regla y queda en un segundo orden de posibilidad explicativa. Esto nos permite comprender, al menos inicialmente, el lugar del *estar* como fundamento filosófico del pensar de kuscheano.

En esa línea, Kusch cuestiona la paradoja occidental plasmada en el *principio de no contradicción*, planteada en términos del *ser* y el *no-ser*⁴⁷; proponiendo, a modo de superación de tal contradicción clásica, su concepto fundamental: el “*estar-siendo*”; con el que apela a un tercer nodo de comprensión, naturalmente abierto a la problematización de la autenticidad de la experiencia en el mundo latinoamericano⁴⁸.

Con el concepto “*estar-siendo*”, Kusch pretende resolver la oposición entre contrarios dada entre el *ser* y el *no ser*, mediante el expediente de la concentración en las oposiciones. En esto, podemos decir que Kusch llevó a cabo –con éxito de coherencia y de potencia explicativa– una *analítica existencial* sobre lo

45 Cordua, C. “Wittgenstein. Reorientación de la Filosofía”. Dolmen Ediciones. Santiago de Chile. 1997. Pág. 265-266.

46 Kusch, R. Tomo II. Pág. 631-640.

47 Giannini, H. “Breve historia de la filosofía”. Editorial Catalonia. Santiago de Chile. 2012. Pág. 134-138.

48 Kusch, R. Tomo II. Pág. 649-661.

popular y lo indígena⁴⁹; insistiendo, en ello, en una constante indicación de una existencia particular y endémica de estas tierras; la cual es cualificada como *un algo* en constante tensión y que es descrita con adjetivos pareados y contrarios, tales como: *hedienta-pulcra, parda-blanca; popular-burguesa*⁵⁰.

Con ello Kusch procura tensionar una noción de existencia desde *una posición específica*, es decir, asume la tensión explicitando su lugar de reflexión. Esta explicitación de la *localización del pensar* es probablemente otro de los ejes esenciales en su filosofía. Para Kusch el sentido del *lugar* de reflexión no es baladí y es inicialmente establecido por la aproximación del *pensamiento situado* en un *contexto geo-cultural* dado⁵¹.

Tal condición de *geo-culturalidad*, se relaciona con los modos de pensamiento y de existencia que han acontecido y acontecen de forma diversa en estas tierras. Kusch desarrolla, con esta noción, un sendero para el pensar que lo enlaza con el paisaje en el que se despliega. Son decidoras, en esta perspectiva, sus reflexiones a partir de la ciudad y su periferia o bien sus descripciones de las montañas, la puna y la pampa; éstos son los paisajes y asuntos geográficos que rodean y contienen, de forma amable y cariñosa, su pensar⁵².

Podemos decir, en este punto, que el sonido característico de nuestra tierra es el que suena y resuena a partir del *sonido del mero estar-siendo*, es decir, es el sonido donde lo expresado sonoramente no toma lo culto y lo popular como una necesaria disyuntiva entre lo uno o lo otro, sino que lo vehicula como una posibilidad de diálogo armónico, al cual están convocados tanto lo uno como lo otro, en una sucesión variopinta de sonidos, silencios y conceptos.

Tal *sonido del mero estar-siendo*, en nuestra conceptualización del mismo, tiende a poner en juego el concepto de la *negación* como método; y sostiene que —valga la paradoja— la negación es, en definitiva, la afirmación implícita de algo. En particular,

49 Cf. Heidegger, M. “*Ser y tiempo*”. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1997. § 54-60.

50 Kusch, R. Tomo II. Pág. 617-630.

51 *Ibíd.* Pág. 89 ss.

52 Kusch, R. Tomo IV. Pág. 273ss.

creemos que la operación de negación sonora es, entre varias cosas, una sustracción de la verdad, que abre el campo de la indeterminación sonora⁵³.

Así, el *sonido del mero estar siendo*, en tanto sonido endémico de Latinoamérica, se articula como un todo complejo donde fluyen y confluyen sonidos de tensiones, de contrarios, de negaciones, de discursos y anti-discursos; conformando un todo anclado en el *mero estar siendo*. Son los sonidos de los hombres y las mujeres que los emiten, perciben y disfrutan, mientras están ubicados en un contexto geo-cultural dado.

Con ello, *las posibilidades de comprensión sonoras latinoamericanas* que nos posibilita el pensar de Kusch, tanto teóricas como fácticas, no sólo se circunscriben al ámbito intelectual sino que es un sonar y un resonar que están enraizados y alimentados por el *saber popular*⁵⁴. En ese saber, las y los ancianos, que *están siendo* tales, son quienes transmiten las sabidurías; son ellos y ellas quienes hablan en *palabras grandes*, siendo las y los dioses originarios y/o el Dios de Jesucristo quienes las que legitiman y permiten la conservación de las mismas. Por ello, el sonido de Latinoamérica es un *sonido antiguo*, que antóloga eras pasadas y las actualiza en la música latinoamericana del hoy.

Finalmente, la noción de sonido latinoamericano que proponemos a partir del pensamiento de Kusch, se trata también de una noción que postula un sonido que procura permanecer, no través de un persistir forzoso, sino a partir de la gratuidad de un *mero estar siendo*, que se vuelve razón de posibilidad para su alojamiento correcto en la geografía de América. Alojamiento que es, sobre todo, espacio de cobijo. Hay pues, en el *sonido del mero-estar-siendo*, un lugar para el todo, para lo uno y para lo otro, un contexto de confianza en el vivir. Es posible – creemos– vivir y estar juntos; en el mero disfrute del sonido de nuestra tierra, en el aquí y en el ahora.

A modo de insistencias finales

En este punto del escrito y a la luz de las ideas desarrolladas en él, es posible establecer algunas consideraciones, las cuales –más que como conclu-

53 Cf. Kusch, R. Tomo II. Pág.641-649.

54 Ibíd. Pág. 216-253.

siones que procuren “cerrar” teóricamente alguna de las materias abordadas— han de ser entendidas como pistas abiertas, en la medida que son propuestas como surcos claramente susceptibles de ser profundizados.

En primer lugar, manifestar que, luego de las nociones expuestas, mantenemos la opinión de que frente a la posibilidad de asumir una perspectiva de totalidad, respecto a la pregunta que interroga por el sonido de Latinoamérica, es oportuno y fructífero recurrir al pensamiento de Rodolfo Kusch como entramado de soporte para esbozar algunas pistas de respuesta a la pregunta señalada.

También cabe indicar que seguimos señalando que las nociones de *cultura* y la *identidad* son una *totalidad situada*; la que participa de un carácter dinámico que tiende a fluir de individuo en individuo —abriendo las posibilidades de portar cierta *identidad colectiva*—; y que también, tal y como las concebimos, la *cultura* y la *identidad* tienden a fluir de cosa en cosa —abriendo con ello las posibilidades de una *geo-cultura* y, eventualmente, de una *geo-identidad*—.

Específicamente respecto a las características del sonido de Latinoamérica —a partir de la noción de *pensamiento seminal*— proponemos que una de las condiciones de tal sonido es la ser *seminal*, es decir, la de ser un sonido que expresa aquello que *asciende desde la tierra* en esta tierra; un sonido que acoga y exprese la *presencia de la geografía, la flora y la fauna* que se despliega y vive en nuestra tierra. Pero sobre todo, del sonido verdadero de Latinoamérica proponemos que es *sonido seminal* en la medida que da cuenta de la *presencia sonora de los hombres y las mujeres* que habitamos esta tierra.

También, postulamos que —a partir de las razones de posibilidad de la oposición de los conceptos kuscheanos de *hedor* y de *pulcritud*— otra de las condiciones del sonido de Latinoamérica es que —valga la sinestesia— es un *sonido que hiede* y postulamos que adquiere tal condición en la medida que trasunta los sonidos propios y característicos de lo irracional, la pobreza, el miedo, la ira y la marginalidad de lo típicamente latinoamericano. En el sonido de Latinoamérica se dejará *oler*, por tanto, la realidad histórica de los hombres y las mujeres de esta tierra y, en particular, en él se huelen las condiciones auténticas del existir en este continente.

Finalmente, queremos postular —a partir de la noción del *estar-siendo*, con que Kusch busca superar el principio de no contradicción, tan propio de la tradición filosófica occidental centro europea— que el sonido característico de nuestra tierra es el que suena y resuena a partir del *mero estar siendo*, es decir, es el sonido donde lo expresado sonoramente no toma lo culto y lo popular como una necesaria disyuntiva entre lo uno o lo otro, sino que lo vehicula como una posibilidad de diálogo armónico, al cual están convocados tanto lo uno como lo otro, en una sucesión de sonidos, silencios y conceptos.

Así, el *sonido del mero-estar-siendo*, se articulará como una realidad sonora compleja, donde fluirán sonidos de tensiones, de contrarios, de negaciones, de discursos y anti-discursos; conformando un todo anclado en el *mero estar siendo sonidos* de los hombres y mujeres que lo emiten, perciben y disfrutan, mientras están ubicados en un contexto geo-cultural dado: nuestra América.

Para finalizar y a modo de síntesis, queremos recobrar la pretensión de globalidad, con que asumimos estas reflexiones, a través de consignar unas palabras de Rodolfo Kusch que nos parecen especialmente significativas a la hora de profundizar los surcos teóricos aquí señalados:

“...es preciso recobrar una AMÉRICA PROFUNDA,
que se dé más allá de la opinión ligera
y se convierta en la base de nuestra vida.
Una AMÉRICA que deje de ser un escenario
para convertirse en la tierra nutricia
de donde brote nuestra vida.
Una AMÉRICA así nos hace falta
Para reasumir nuestra humanidad
y nuestra solidez,
como para empezar de nuevo...”

Referencias de Consulta

- Barthes, Roland. *“Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos y voces”*. Editorial Paidós. Barcelona. 1986.
- Bonfil Batalla, G. *“El concepto de indio en América: una categoría en situación colonial”*. Anales de Antropología. Revista del instituto de investigaciones antropológicas. Vol. 9. UNAM. 1972. Pág. 105-124.
- Cordua, Carla. *“Wittgenstein. Reorientación de la Filosofía”*. Dolmen Ediciones. Santiago de Chile. 1997.
- Dussel, E.; Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Editores). *“Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y Latino (1300-2000)”*. 3º Edición. Editorial Siglo XXI. México. 2009.
- Fornet-Betancourt, R. *“Interculturalidad y filosofía en América Latina”*. Concordia. Serie monografías N°36. Aachen. 2003.
- Giannini, Humberto. *“Breve historia de la filosofía”*. Editorial Catalonia. Santiago de Chile. 2012.
- González, Juan Pablo. *“Pensar la música desde América Latina. Problemas e interrogantes”*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile. 2013.
- Hegel, G. W. F. *“Fenomenología del espíritu”*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1985.
- Heidegger, Martin. *“Ser y tiempo”*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1997.
- Kant, Emanuel. *“Crítica de la facultad de juzgar”*. Monte Ávila Editores. Caracas. 1992.
- Kusch, Rodolfo. *“Obras Completas”*. 4 Tomos. Editorial Fundación Ross, Ciudad de Rosario. 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *“Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad”*. Editorial Trotta. Madrid. España. 1999.
- Neruda, Pablo. *“Canto general”*. Editorial Seix Barral. Santiago de Chile. 2011.
- Orta Nadal, R. *“El panorama mental de la protohistoria en José Imbelloni”*. Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, Departamento de Antropología. Rosario. 1968.
- Wittgenstein, Ludwig. *“Investigaciones filosóficas”*. Editorial Trotta. Madrid. 2016.

Conversación y diálogo: hospitalidad y acogida. Una experiencia antropológica de la convivencia.

Marcos Elizondo Vega¹

A modo de introducción

Estas líneas a modo de ensayo fueron creadas teniendo en el pensamiento al filósofo chileno Humberto Giannini (1927-2014) y algunas ideas del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979). El encuentro dialógico entre dos pensamientos y la reflexión de las experiencias es un acontecer filosófico que linda con el placer, como en el jardín de Epicuro, donde entre amigos y compañeros el placer de la conversación es ‘darle rienda suelta’ al pensamiento.

Entre el diálogo y la conversación, la reflexión filosófica se nutre de los elementos comunes del diario vivir. En este tenor la reflexión cotidiana de Giannini es una que piensa la sociedad chilena de la década de los ochenta en Chile y que versa en torno a preguntarnos por cómo dar cuenta de lo que nos acontece a través de nuestras experiencias. La mirada del profesor chileno se orienta entonces a indagar en una arqueología de la experiencia, donde

“En primer lugar, digamos que ‘arqueología’ describe un camino, un método, determinado de investigación. Lo dice la palabra misma ‘arje’: el método que se pregunta por *los principios*, y en una profundidad análoga a aquella en que trabaja el arqueólogo: el subsuelo de la realidad. Así, emplearemos el término tanto en el sentido etimológico: método que da razón de los fundamentos, de los principios; como en un sentido simbólico-histórico: la vía que conduce a cosas soterradas en el tiempo. Invisibles para una conciencia. (...)”

Hacia otro lado se mueve nuestra búsqueda: hacia un hipotético subsuelo de principios sumergidos en esa experiencia individual; sumergidos y que, sin embargo, echan sus raíces hasta el fondo de ella, incomprensible para sí misma; se mueve, en fin, hacia el subsuelo de una experiencia común.”²

1 Profesor de Estado en Castellano y Filosofía por la Universidad de La Serena, Chile. Correo: marcoselizondovega@gmail.com

2 Giannini, Humberto. *La “Reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. 5° edición. Ed. Universitaria. Santiago de Chile. 1999. Pág.15.

Desde la experiencia común, aquella con la cual tropezamos en el ‘subsuelo de la realidad’, mis intuiciones estarán orientadas a reflexionar la experiencia común en el subsuelo cultural que circula en torno a ‘el mate’, dicha experiencia se remonta a indagar una interpretación que se inicia en el lugar que conocemos como la Patagonia chilena, en la gran comunidad austral de Chile, tanteando en las vivencias la búsqueda del tiempo perdido de aquello que ha acontecido y el valor que nos ha significado. No es mi afán agotar la temática que nos reúne dentro de estas líneas, sino más bien, tratar de conjugar algunas ideas que develen su pertinencia en la vida cotidiana. Me he cuestionado si es posible hablar de una experiencia antropológica de la convivencia tomando como base la cotidianidad sin caer en un subjetivismo a ultranza, pregunta implícita a lo largo del texto que no cesa por insistir en su comprensión, puesto que la filosofía no es más que preguntarnos por lo vivido y el valor interpretativo en que ha acontecido en nuestra existencia.

El segundo eje que moviliza estas reflexiones gravita en torno al pensamiento del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1927-1979), el cual nos orienta a interrogarnos en la pregunta por la cultura y por la filosofía como una construcción de carácter cultural. El horizonte crítico que se nos expone tiene sus bases en la comprensión de que el pensamiento es una creación que adquiere significado al interior de un contexto cultural (comunidad). El sujeto del filosofar es ante todo el sujeto cultural (geocultural).

“De ahí la importancia de la geocultura. Esta supone filosóficamente lo fundante, por una parte, y lo deformante y corrupto, por la otra, respecto de cualquier pretensión de universalidad. O, más bien, es la denuncia de la deformación de una universalidad que pretende ser tal, pero también la posibilidad de una universalidad paradójicamente propia.

La geocultura de un pensar filosófico lleva entonces a una estructura no racional, porque se sitúa más allá de la filosofía, donde se produce la fricción entre el así llamado espíritu y el suelo que le sirve de sostén, en su doble faz como deformación, pero también como fundamento.

La idea de fundamento en la filosofía es, en realidad, un derivado del concepto de suelo, en el sentido de “no caer más”, de estar parado en el suelo, o de estar, como *stare* o estar de pie (*Stehen* en alemán). Y este estar parado es un estar dispuesto ante la circunstancia a fin de poder instalar la existencia.”³

3 Kusch, Rodolfo. *Obras Completas*. Vol. III. Editorial Fundación Ross. Rosario -Provincia de Santa Fe. Argentina. 2000. Pags.258-259.

La experiencia común y la geocultura son los grandes tópicos que movilizan estas interpretaciones. El centro de nuestras reflexiones gravitará en torno a la costumbre de “beber mate” en la comunidad Austral de Chile (Región de Aysén).

La Hora del Mate

Para el hombre y la mujer austral, la vida se presenta continuamente bordeada por el trabajo; por un lado el del campo y de los animales; y por otro, el de la casa y la familia. Una vida para algunos rudimentaria, agreste, tosca, insignificante; para otros, una respuesta existencial a sus necesidades, anhelos y sueños, una vida edificada en el simple vivir. Es en esta ‘simple vida’ donde transcurren momentos a los cuales algunos echamos mano para encontrar ciertos rastros y huellas que hablen de nuestra ubicación en la realidad que nos ha tocado vivir. Uno de esos momentos, yo lo he encontrado en el mate...

La expresión “mate” tiene su origen en el vocablo quechua *mati*, que quiere decir calabaza, los conquistadores españoles lo usaron para referirse a lo que los guaraníes llamaban *coigüá* (*káa* = yerba, y agua, *gua* = es un sufijo de procedencia), que quiere decir “*lo que pertenece a la yerba*” o “*lo de la yerba*”. El ritual de infusión practicado por los indígenas resultaba una suerte de amenaza para los españoles que desconocían tal práctica y sus efectos. Por ello es que se condenó a los “tomadores” de mate, por considerarlos “harganes”, sosteniendo que este rito paralizaba el trabajo durante muchas horas al día, sin otra justificación que el “ocio”.

El “mate” es una bebida que consume continuamente el hombre y la mujer de campo y principalmente el sujeto de estas tierras, así como también al interior del norte de Chile (también es costumbre en Argentina, Uruguay, Paraguay, Brasil, Perú y Bolivia). Sin embargo, muchas veces no se expresa como una simple bebida o como una ‘simple necesidad’ a la cual se tiene que dar remedio; es también el primer eslabón en que la experiencia común se abre a la posibilidad de una experiencia en comunidad. Quizá por ello suele decirse que ‘el mate’ es un lenguaje que incluso simboliza un acontecimiento del diario vivir: la hora del mate (que puede ser en cualquier instante del día). Es en este momento, en que nos “detenemos” a ‘compartir’ la costumbre que nos habla cuando somos invitados a *servise* un mate, si no deseamos

hacerlo, es un “deber” implícito el aceptar al menos el primer mate como signo de cortesía, una vez aceptado se lo puede “agradecer”, ante lo cual no se nos servirá más. Si lo rechazamos de buenas a primeras, es visto como un agravio al dueño de casa, incluso se puede pensar que existe cierta enemistad entre éste y la visita.

“Servirse un mate implica una ceremonia: Un estado de ánimo; sentir el deseo de hacerlo, (no es necesario tener sed para ello); implica contar con tiempo suficiente y hacer participar al grupo de amigos o familiares, si se está acompañado. Tomar mate solo, en soledad, también implica un ritual ceremonial... Preparar el mate, calentar el agua, botar la yerba usada que normalmente contiene el mate, ponerle yerba nueva, probar la temperatura del agua, comenzar a gustar los mates, lentamente, sin apuro alguno; mientras tanto, conversar con la concurrencia; comentar los acontecimientos del día; hablar del clima, acordarse de los amigos, de los vecinos, en fin... (...) si se está solo, seguramente, quien prepara su mate, mirará por la ventana, si son mates madrugadores, oteará el horizonte buscando las nubes y la dirección del viento, para pronosticar el tiempo que viene, como experto metereólogo; de eso, dependerán las actividades del día. (...) Sí, tomar mate, solo o acompañado, es una ceremonia: Acciones, gestos, reflexiones, palabras en silencio, respuestas en silencio, contemplación con el mate en la mano...”⁴

En esta primera instancia, observamos que la “ritualidad” que envuelve el mate se da en un espacio de “compartimiento” antes que suplir la simple necesidad de beber. “Matear” cobija en sí un acto de convivencia que reduce las diferencias para situarse en el puro y simple compartir una conversación, noticias, “pelambres”, comentarios de la vida cotidiana. Manuel Ortiz, un estudioso de la vida popular, dirá lo siguiente:

“[El mate] lo usan a todas horas y en todas las estaciones: a las nueve de la noche como cena; en el invierno como remedio contra el frío, en el verano como remedio contra el calor y hay viciosos y viciosos que lo usan después de almuerzo y de comida, a manera de postre y como auxilio de la digestión (...) El mate, por otra parte, al mismo tiempo que es lazo de unión, es signo de diferencia entre las clases sociales: prueba innegable de aristocracia es tomarlo en vasija y con bombilla de plata (...) señal de origen no tan noble es usarlo de loza fina o de porcelana, de los que se venden hoy en cualquier almacén, e indicios ciertos de villanía son la bombilla de hojalata y el mate

de calabaza (...) El mate y el brasero son compañeros inseparables, sobre todo en el invierno. El primero calienta por dentro y el segundo por fuera y este doble calor establece intimidad, infunde confianza.”⁵

El primer mate marca también una hora precisa, aquella en que se adentra a la contemplación de las labores del día, a sabernos en presencia del crepitar del fuego e internarse en la quietud y el descanso matutino, a admitir la profundidad y lo oculto de lo vivido o lo imaginado, presentándose como un espacio en que se entrega a aventurarse a la comprensión de las experiencias desde un “mero estar”⁶ –como diría Rodolfo Kusch.

Conversar un mate

El “mate” como encuentro o como oportunidad de “estar-en-recíproca-presencia” –utilizando palabras de Martín Buber–, no pertenece al calendario o a las agendas. No entraña causalmente un tiempo, un horario o una apariencia que se mueve en la cotidianidad. Lo que se nos presenta aquí esencialmente, es que el acto concreto de “beber el mate” está subordinado a lo que se realiza alrededor del mate: lo importante son las circunstancias que gravitan en torno al mate; el mate podríamos pensar que es tan solo una excusa para sentarse a conversar. Podemos pensar incluso que el acto de “matear” lo moviliza un lenguaje que nos invita a un “más-allá” del decir, y que en su conversación (en la pura ‘conversa’) se nos permite la experiencia de la convivencia de una comunidad por medio de un objeto que la simboliza; “La trascendencia no es un concepto es un símbolo” nos recuerda Pannikar⁷. En el mate obra algo de trascendente cuando las circunstancias así lo atestiguan.

La conversación será la experiencia común por excelencia: “asiento y conversación gratis” dice el adagio popular. El placer del mate circula en la conversación que sostenemos con los demás o con nosotros mismos.

5 Manuel Ortiz. *Cartas de la Aldea*. Ed. Zigzag. 4ª edición. Santiago de Chile. 1948. Págs. 181 y 182. Citado por Luis Vitale en *Interpretación Marxista de la Historia de Chile*. Tomo VI. Lom Ediciones. Santiago de Chile. 1998. Pág. 142.)

6 Para mayores referencias, ver Rodolfo Kusch. *América Profunda*. Libro I: “Definición del “mero estar”. 2ª edición. Editorial Biblos. Buenos Aires. Argentina. 1999.

7 Panikkar, Raimon “La interpretación intercultural” en *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, S.L. Madrid. España. 2002. Pág. 27.

Giannini nos señala algo al respecto:

“La conversación surge por el placer de ella misma, y a falta de este placer, se disuelve. (...)”

Conversar es acoger. Un modo de la hospitalidad humana. (...)”

Para que este placer sea pleno, la conversación ha renunciado desde siempre a las exigencias y propósitos del diálogo. En contraste con la estricta delimitación de éste, en contraste con su avanzar sistemático y coherente, la conversación es abierta, por su propia naturaleza. No se programa (¿No sería eso matarla?). Ni se le asigna una partida o una llegada. (...)”

Gratuita en su origen, inconcluyente en su término, la conversación es, como la calle, el paradigma de lo abierto, de lo imprevisible.”⁸

Es al interior de la conversación donde se valoriza el algo que decir. En el diálogo se privilegia el cómo decir:

“desde un punto de vista objetivo, ha de estar regido por el principio de verdad. No sólo quiere el diálogo. Se lo quiere justamente para alcanzar por su intermedio una experiencia común, esto es, un conocimiento teórico y una valoración práctica de las cosas que constituye un criterio válido para zanjear dificultades.”⁹

Kusch nos diría:

“La situación del pensar culto y del pensar popular parecieran simétricamente invertidas. Si en el pensar culto predomina lo técnico, en el popular éste pasa a un segundo plano y en cambio predomina lo semántico. En suma, si en los sectores populares se dice *algo*, en el sector culto se dice *cómo*. (...) Es natural que haya correlativamente un *algo* y un *cómo* en el decir, pero no es natural que ambos se distancien y se sobrevalore el *cómo* sobre el *algo*. (...) El pensamiento popular constituye antes que todo una situación óptica cristalizada en una afirmación ética. A esto apunta el *algo* de que hablábamos, o sea lo semántico que predomina sobre la técnica, el cómo hacer.”¹⁰

Según esto, la *experiencia conversacional*, entendida como una creación cultural, va más allá de la individualidad del productor, porque el producto de

8 Op.Cit. Págs.82-83.

9 Ibíd. Págs. 74-75.

10 Op. Cit. Pág. 9-10.

lo dicho existe dentro de una contextualidad que se plasma como una creación cultural y es la comunidad quien se encarga de valorizar, de dotar de sentido. El mate, parafraseando a Kusch, se transformaría en una situación óptica donde la experiencia conversacional se abre a la hospitalidad como una afirmación ética.

Desde esta perspectiva, la experiencia conversacional es inicialmente una experiencia formadora, en el decir de Schwartzmann:

“Entendemos, pues, por experiencia formadora, el sentir la convivencia como legítima sólo en cuanto todo en ella subordinase al deseo de influir en los demás. Podría decirse, entonces, que la oposición individuo-comunidad tiende -idealmente- a desaparecer, tan pronto como el individuo elabora el contacto con el prójimo a través de su vivencia formadora y es, por así decirlo, impulsado por ella.”¹¹

Sin embargo, una experiencia conversacional me parece más abierta que la impulsiva formación que nos expone el pensador chileno. La conversación no se limita a un modo o forma determinada de comunicación de una subjetividad a otra, en ella también damos cuenta imprevistamente de lo que nos acontece; desplazándose a un ámbito cualitativo, donde se afirma el valor al sentido de lo que acontece en nuestra existencia. La experiencia conversacional cobra presencia no como un mero elemento comunicador de vivencias, sino más bien como uno reintegrador, es decir, se mueve de una experiencia subjetiva a un acontecimiento de sentido comunitario:

“el mate también ha sido espacio para el aprendizaje, para el conocimiento de la vida o de otros derroteros en que el intercambio significó aperturas a otros mundos del espíritu o la oportunidad para profundizar sobre alegrías, dolores o hechos que la memoria trae de continuo en cada sesión en que cebadura tras cebadura se hila el presente o se distiende el futuro. En una ronda de mates se comprenden los rigores sociales, las circunstancias de una sociedad que se organiza en torno de fines comunes o se atisban los desacuerdos que suelen provenir del exterior al centro familiar en que se discurren cuestiones de relevancia ciudadana.”¹²

11 Shwartzmann, Félix: *El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la convivencia*. Editorial Universitaria S.A. Santiago de Chile. 1992. Pág. 216.

12 Op. Cit. Pág. 5

Así como también:

“una vuelta hacia el tiempo pasado, época de meditaciones en que todo se convierte en acto inmóvil, la detención del instante, la fotografía feliz de un espacio despojado de aflicciones.”¹³

Símbolo y mate

Dentro de este contexto, el sentido de amparo y sustento sólo puede comprenderse dentro de una trama simbólica establecida por la conversación situada en comunidad (en este caso la “comunidad austral de Chile”), que mide en él su asiento existencial de encuentros. Sin esta trama significativa y apertura a la comunidad, el “mate”, se transformaría en una mera conceptualización, que cumpliría una funcionalidad determinada.

Es interesante pensar lo que se nos muestra en la experiencia del encuentro que se da “en” y “a partir” del mate, porque lleva en sí, un mero *dar-se* a la experiencia de “hablar y escucharse”, de dar-se-al-otro, gratuidad también de la conversación. Lo que malamente comprendemos como socialización.

La circularidad es el sistema que nos plantea este encuentro, básicamente donde un sujeto parte de la mediación, pero entendida no como si fuera un instrumento, sino más bien como ubicación, un centro. El mate se “ubica” y se sacraliza a partir de las mediaciones que él o los sujetos realizan; y es en esta mediación, donde el sujeto lo valora como centro de juicios valóricos. “Todo esto corresponde al ámbito propio del símbolo que es elaborado por el sujeto a fin de conferir estabilidad al centro simbólico que sirva de mediación entre las culpas, y que se revierte como constitución hacia el sujeto.”¹⁴

Es así como observamos la cualidad de develarnos e instalarnos entre lo oculto y lo concreto, es decir, entre la trascendencia de los sentidos y la cotidianidad de sentirnos “parte-de”. En otras palabras, hacemos de “la hora del mate” un rito, donde ponemos en juego los objetos, los sujetos y los

13 Ídem.

14 Rodolfo Kusch; “El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico”, en *Kusch y el pensar del América*. Ed. Fernando García Cambeiro. 1989. Buenos Aires. Argentina. Pág. 167.

sentidos con el afán del puro compartir y compartirse, de comunicar una realidad diferente de ellos, pero en ellos presente. Es en esta trilogía, donde se presencia el sentido comunicativo de la experiencia. En suma, hacemos del compartir, una experiencia conversacional; que se preocupa por entregar sentidos a las cosas que se comunican puesto que están situadas en un contexto cultural y ceremonial que el sujeto vive a diario.

El baluarte que se presencia en este rito cotidiano del hombre, se encuentra en que a través de éste, el sujeto es capaz de sentirse abrigado en su existencia, lo que le permite acceder a otras realidades y cobijarlas en sus experiencias. ¿Hablamos, entonces, de un espacio intercultural que se proyecta a partir de una instancia (intra) cultural situada? Quizá. El “mate” reaparece ante nosotros (sin perder su materialidad) como sentido, como aquel espacio abierto al encuentro, gravitando en un “algo que decir” entre lo determinable y lo indeterminable (entre lo concretamente dicho y lo que trasciende a lo dicho): el primero (objeto) sirve accidentalmente de sostén, mientras que el segundo funda de sentidos¹⁵: basta con la expresión “vamos a conversarnos unos mates” para que en ella se deslice una disposición de ánimo distinto, una invitación sin lujos ni complejidades.

Pero ello necesita de un nexo comunicativo que enlace, por un lado, lo que expresan y transmiten las experiencias. Un *saber germinativo* que habla de creencias y valores de una comunidad determinada; y por otro, que señale lo determinable, lo objetivo de la cosa; en otras palabras que participe de la cosa y de aquello que no lo es; de este modo, el mate se hará presente en una experiencia donde opera la creatividad, entre sujetos y objetos concretos, pero cuyo fin tiene el cometido de vehiculizar, comunicar sentidos, no cosas; hasta crear un lenguaje.

Este nexo adquiere sin lugar a dudas, la corporeidad del símbolo, pues es éste el que

“(...) se **sitúa** en la zona media entre el “objeto” en su pura individualidad, y aquello que lo provee de su sentido “cultural”. Dicho de otro modo, es “la intersección” entre lo “determinable” y lo “indeterminable”. En este sentido, el símbolo cultural “es un complejo en cierto modo cosificado -dice

15 Ver Kusch, Rodolfo; *América Profunda*. Librería Hachette. Buenos Aires. 1962. Pág. 192

Kusch— que participa de la cosa y de todo lo que no es cosa, llevando una respuesta profunda que hace a la existencia del sujeto.””¹⁶,

ya que se instala entre el “objeto” (en su pura individualidad) y la cultura (que lo provee de su sentido); cargando consigo lo semántico del decir como aquello donde se expresa el vivirse cultural e intersubjetivamente desde su situacionalidad.

La naturaleza simbólica y situada que arraiga este rito, permite que el sujeto comience una tarea riesgosa y ardua: poblar el mundo de sentidos. Este poblamiento, ecúmene, alfabetización, implica una de las funciones más íntimas y reveladoras del ser humano: el testimonio; pues es aquí donde radican las palabras que se ponen en juego diariamente, un juego en donde el hombre debe entregarse (dar-se) plenamente a una actitud comunicativa, una subjetividad en la cual funda su cotidianidad, cuya unidad cualitativa se expresa por medio de la hospitalidad.

Mate y diálogo

Un diálogo crítico en filosofía, como lo expresa el profesor Raúl Fornet-Betancourt, es uno que comprende que

“La contextualidad de la filosofía tiene que ver con ese esfuerzo por elevar el tiempo, la época o la historia correspondiente al nivel del discurso reflexivo para dar cuenta de la posibilidad de sentido en todo curso del tiempo. Pero esto significa (...), un doble diálogo: diálogo con el ocurrir mismo de lo histórico contextual y diálogo con las interpretaciones.»¹⁷

El diálogo con las interpretaciones acontece particularmente en el ámbito de la cultura y particularmente en la visión intercultural expuesta hasta aquí, en palabras de Fornet-Betancourt:

“no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y

¹⁶ González G. Gustavo; «“Cultura” y “Sujeto Cultural” en el pensamiento de Rodolfo Kusch», en *Kusch y el pensar desde América*. Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. Argentina. 1989. Págs. 27-28.

¹⁷ Raúl Fornet-Betancourt. *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Colección Palimpsesto Derechos Humanos y Desarrollo. 2001. Pág. 301.

de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio compartido determinado por la con-vivencia.”¹⁸

En este sentido el otro, desde la visión intercultural, deja de ser visualizado como alguien “interpretable”, es decir un objeto de mi interpretación, para irrumpir como un “intérprete”, un sujeto que me ofrece una perspectiva desde la cual yo mismo me puedo (re)interpretar y ver. En otras palabras, es lo que Fonet-Betancourt denomina la “*respectividad*” término anclado originalmente por Xavier Zubiri:

“el pensamiento intercultural es -en términos de Fonet-Betancourt-esencialmente “respectivo”, esto es, direccionado hacia el otro. El pensar intercultural es caer en la cuenta de que la propia palabra filosófica se da en relación a otra. No se basta a sí misma.

Poner mi pensamiento en perspectiva intercultural implica dejar que sea analizado, interpretado por otro. Mi pensamiento queda expuesto. En el pensar intercultural hay siempre riesgo, pues significa aceptar poner en juego la seguridad conceptual de nuestra filosofía, aquella que aceptamos y ejercemos “normalmente”. Pensar respectivamente es dejarse decir. Es así como el otro adquiere un estatus diferente: de posible objeto de mi reflexión pasa a ser sujeto, intérprete. (...) El pensar intercultural provoca así un cambio en el sujeto. Ahora no se trata de un sujeto que “conoce al otro”, sino de sujetos que se “conocen con el otro”. ”¹⁹

Una comunidad dialógica logra acceder a esta experiencia de aferrarnos a nuestra subjetividad y al modo en que habitualmente comprendemos nuestra existencialidad. En otras palabras, re-creamos cualitativamente nuestra situacionalidad que se pone de manifiesto en la decisión de sentirnos pertenecientes de “algo”, que pasa primordialmente en el modo cómo participo de la realidad y en cómo ésta se expresa en nosotros.

El mate es una experiencia que no se expresa como un objeto, una cosa, o simplemente como ‘remedio’ a una necesidad biológica, sino que participa del sujeto mismo, de su historia; en otras palabras, se traslada a la profun-

18 Ibíd. Pág. 47.

19 Santos-Herceg, José. *Conflicto de las interpretaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. 1° edición. Fondo de Cultura Económica Chile S.A. Chile. 2010. Pág. 237.

didad sacramental del diálogo que me “e-voca situaciones, pro-voca reminiscencias y me convoca hacia el sentido que ella encarna y expresa.”²⁰

Esta manifestación simbólica-cultural no vale en sí misma porque la crean los individuos (sociales) o porque ellos la transforman en parte de sus experiencias personales (subjetiva); sino porque en ella se expresa una comunidad. En el mate se simboliza la actualización de una experiencia comunitaria y cultural. Hablamos entonces de una experiencia dialógica, ya que es aquí donde la comunidad está al tanto de su situacionalidad –su ubicación– como singularidad cualitativa y religadora de una experiencia.

El mate: antropología de la convivencia

Es en esta situacionalidad, precisamente, donde es posible encontrarnos frente a una cocina a leña, que abriga comúnmente el interior de la casa debido a las inclemencias climáticas. Si estamos ubicados en el campo (rancho) los perros del dueño estarán cobijados alrededor del fogón. Una mesa se encontrará a un costado de la cocina, el lavaplatos siempre limpio nos demuestra el orden de la dueña de casa, una cortina separará este ambiente de los dormitorios, las ventanas son pequeñas, pero tras ellas uno puede observar el enorme patio de la casa. El olor a humo se impregna en las ropas, a un costado de la cocina se encuentra una caja de madera que alberga los leños que alimentan el fogón. Un cajón cerrado (a modo de baúl), construido por el dueño de casa, hace de sillón. Y es ahí donde habitualmente, el dueño de casa o la dueña de casa, descansa la rutina diaria de su trabajo, tras la cocina o el trabajo de campo. El comedor se encuentra en uno de sus costados junto con las sillas acogiéndose al fragor del fuego. Sobre la cocina a leña se encuentran un par de ollas, cacerolas, y una pava²¹ que en unos de sus bordes humea un leve vapor, insinuando una lenta espera. El agua en su interior no se deja hervir, porque dicen los entendidos que el agua hervida ‘cuece la yerba mate’, y si servimos así el brebaje (mate hirviendo) será interpretado como signo de odio para quien lo recibe, por eso se mantiene en uno de los costados un jarro con agua para ir disminuyendo la temperatura del agua de la pava.

20 Boff, Leonardo. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. Editado por Indo-American Press Service de Colombia. Bogotá, Colombia. Agosto de 1981. Pág. 20.

21 La pava es una tetera pequeña que se utiliza para calentar el agua que se ocupará para el mate.

El lento crepitar del fuego, es testigo del tiempo que pasa este sujeto frente a su cocina tomando ‘mate amargo’. Todo transcurre así, ‘mateando el tiempo’, como si el tiempo cósmico (mundano o casual) se confundiera con el tiempo propio o vivencial. Y en verdad, porque es aquí donde converge la vida entera: lo que va del pasado hacia el futuro, como también, lo que en el porvenir va ha dar al pasado a través del presente, un torbellino que nos lleva y conmueve a confundir la linealidad del tiempo.

Más que “matar” el tiempo, lo que se nos expresa aquí es una condición distinta de la categoría “tiempo”. La expresión ‘matar el tiempo’ implica en la vida cotidiana un ‘estar en espera’, momento propedéutico ‘para-lo-que-vendrá’. Interesante es observar que el pueblo Mapuche en nuestro país (Chile), acuden al “mate” para esperar la celebración del *Nguillatun*: “El quehacer en las ramadas se reduce a tomar “mate”, comer cuando se autoriza y esperar la ceremonia.”²²

Aún más significativo es lo que nos indica Leonel Lianlaf:

“El tiempo mapuche tiene que ver con la lengua, donde no hay un adelante y atrás sino un eterno devenir. En la conjugación verbal el pasado está adelante y el futuro está atrás de la palabra en presente. “La concepción occidental del tiempo –señala Leonel Lienlaf, poeta mapuche– es lineal, en tanto que la indígena es una concepción circular y al mismo tiempo evolutiva. El occidental trabaja para el mañana. Yo veo al hombre winka cómo se abalanza al futuro. Se inventa metas a cumplir porque si no tiene un mañana se angustia. En cambio para el mapuche el tiempo es lento, tranquilo, porque no existe el futuro en términos de meta. El pasado está adelante, al frente, porque es lo que yo estoy viendo. En cambio, el futuro no lo veo porque lo tengo atrás. Tengo conocimiento de que me va a llegar pero no me preocupa el futuro. El pasado tan poco pero lo tengo, lo sé y lo repito porque lo estás viendo. Y si lo estoy viendo puedo cantarlo. Por eso se canta el pasado.”²³

La ceremonia del *Nguillatun*, responde a un concepto básico: “yo te doy, tú me das. Pero con justicia”²⁴, una ceremonia que se sustenta en el ‘devolver lo tomado’. La circularidad, no sucumbe al paso del tiempo, ni tampoco

22 Sierra, Malú: *Mapuche. Gente de tierra*. Editorial Sudamericana Chilena. 2000. Pág. 41.

23 Ibíd. Pág. 58.

24 Ibíd. Pág. 32.

se nubla en el futuro, tan sólo se expresa desde un presente, presente que deviene a transfigurar el tiempo en pura reciprocidad de estar, de ahí se comprende el sentido circular del tiempo, pues está instalado, ubicado, sentado existencialmente donde todo circula, en rededor de él.

Por el mero hecho de estar-en-presente, permaneciendo y gravitando en un centro, el mate deviene a la circularidad del encuentro de un existente con su existencia. El tiempo del mate simboliza la totalidad y arraigo de un encuentro, que se enuncia en la inclusión de lo pretirado (el pasado que está en curso de venir hacia el presente) y el porvenir en el simple presente del estar-en-casa. Extraña suerte reúne aquí atávicas presencias como un penitente retorno al origen, quizá la misma actitud de aquel viejo guaraní que bebe su *mati* para aumentar la inmunidad, limpiar la sangre, retardar los efectos del envejecimiento y de la enfermedad, combatir la fatiga, estimular la mente y tratar el insomnio, prolongando un sueño que se vive en la circularidad del *caiguá*, pues a la larga, todo pertenece a este ademán litúrgico, no importando el tiempo ni el espacio. Entonces y sólo entonces, es posible comprender que el rito se consagre en el pasar de mano en mano, porque ‘fue el mate el que hizo la rueda y no la rueda la que trajo el mate’.

Quizá por eso dice el refrán patagónico: “El que se apura en la Patagonia, pierde.” La creación de encuentros requiere no sólo un cuidado sino también la lentitud del crecimiento. La rapidez con la cual percibimos el tiempo no sólo se expresa en la velocidad de nuestras acciones, sino que también la prisa en la que establecemos nuestras relaciones. El tiempo en la Patagonia está expuesto a las circunstancias geográficas y climáticas del mismo modo que la experiencia humana. El tiempo por tal es algo que gravita en torno al valor de las circunstancias, al igual que el mate y la conversación. Es en este tiempo circunstancial donde se experimenta la acogida y la conversación, la contemplación del paisaje y la reflexión de la experiencia humana. La pérdida de velocidad es la ganancia del tiempo circunstancial, de ahí su demora, su lentitud y el modo en que transita alrededor de las circunstancias.

Sin previo aviso, los perros salen al encuentro tras los toridos (ladridos) vigilantes de una persona que se encuentra frente a la alberca de la casa. El dueño de casa se incorpora lentamente, echa un vistazo hacia fuera y sale

al encuentro del visitante. Un ‘Buenas Don...’ son las primeras palabras tras un silencio expectante. Luego, la ‘visita’ alude al tiempo, los animales, el estado de las cosas, como tratando de “ordenar” el mundo. Al mismo tiempo en que se conversa, ambos se auscultan, se observan, se podría decir que hasta se analizan, como intentando reconocer en el otro, aquello que se les oculta. Después, y casi como un acto de camaradería, se invita a pasar a la visita.

El dueño de casa, va tras su mate, lo ‘da vueltas’, y comienza a preparar uno nuevo. La visita acomoda una silla junto a la cocina. Luego, tras cebar la yerba, el dueño de casa se dispone a sentarse en su lugar habitual. Una corrida tras otra, hace que la conversación se disponga más cordialmente. El visitante da a entender el motivo de su visita, mientras el dueño de casa aprovecha por preguntar por las noticias de aquellos lugares de donde proviene.

La hora del mate, poco a poco comienza a envolverla una lógica confusa, silenciosa, un camino extendido hacia un territorio abierto, una realidad expuesta a la experiencia, es por ello, que no nos extraña que salga a nuestro encuentro en cualquier momento: en el campo, al abrigo de una fogata, en un rancho, una casa; donde nos damos al momento de detenernos, distraernos, demorarnos, extraviarnos, conversar, ofrecer, ofrecerse.

En esta explanada el mate se convierte en un lenguaje ingenuo (campechano), que se dice a sí mismo, por cuanto no lleva necesariamente a un más allá de lo que es, pero que, sin embargo, podemos sumergirnos en su propio significado, un momento abierto hacia adentro. No ha de sorprendernos entonces que su naturaleza entraña contraseñas que son comprensibles desde la situacionalidad en que sólo se vivencia su puro sentir, trocándose en un mensaje singular, en una palabra desde la cual es posible ‘dar cuenta’ de la ‘acogida’ de quien se sumerge en su rutina²⁵.

Tal rutina, se presencia significativamente en el ritual del visitante como una experiencia que participa y constituye el evento de la bienvenida.

25 El término de rutina lo entenderé transitoriamente como ‘ruta’, al modo como lo señala Humberto Gianinni en su texto *La reflexión cotidiana. Hacia una antropológica de la experiencia*. 5ª edición. Editorial Universitaria. Temas de Filosofía. Santiago de Chile. 1999.

La condición de *visitante* encarna dentro de zona Patagónica, una forma de hospitalidad, así como también la manera de acoger la humanidad. De alguna manera el visitante, viene a suplir la necesidad de comunicación con los seres queridos, con las noticias, los quehaceres o simplemente de la vida que se sucede en otros rumbos. La escritora, Danka Ivanoff, oriunda de estas tierras, describe la forma particular en que se “dan” las visitas al interior de las costumbres patagónicas del siguiente modo:

“Durante mucho tiempo la XI Región de Aysén fue una zona aislada y más aislada resultó ser la zona de la cuenca del Lago General Carrera y del Backer. Con el aislamiento, las personas vivían en pequeñas comunidades, compuestas muchas veces sólo por una familia y muy de tarde en tarde recibían a visitas, ya sea compradores de ganados, trabajadores ocasionales (tumberos) o vecinos. El ritual de la visita es digno de conocerse. (...) Pasado mucho rato el dueño de casa preguntaba ¿en qué anda Don? Y le visitante contestaba, ya sea comprando animales, de paso o buscando trabajo. Luego de haber entrado en confianza, era habitual que la conversación se prolongara hasta el atardecer y cuando el visitante hacía ademán de despedirse, el dueño de casa lo convidaba diciéndole. No se vaya amigo, alójese, desensille y pase, y con esto lo invitaba a alojar, a descansar el caballo y a ser bienvenido en el hogar. Si la casa tenía alguna comodidad se le entregaba al huésped una habitación, caso contrario se le hacía un lugar en la cocina a fogón en donde el visitante tendía los cueros (hacía una cama con los aperos de su montura y durante la noche mantenía la fogata de la cocina a fogón encendida con la abundante provisión de leña que allí le dejaban). Las visitas solían ser bastantes largas y el visitante, según el motivo de la visita, hacía descansar su caballo y alimentarlo en tanto él compartía con la familia en donde era bienvenido ya que era un nexo ente el campo y otro lugar y así podían enterarse de los acontecimientos sucedidos en el pueblo o la provincia según el lugar desde donde provenía la visita. La despedida no era protocolar, sencillamente, el visitante, agotado el tema de la conversación una mañana cualquiera ensillaba su caballo, arreglaba sus pilcheros y luego se despedía agradeciendo la hospitalidad.”²⁶

26 Ivanoff Wellman, Danka. *Cinchanto Pa'no aflojar (Dichos, palabras y costumbres de la Patagonia Chilena Oriental)*. Ediciones Cruz del Sur de la Trapananda. Obra Cofinanciada por el Fondo de Desarrollo de las Artes y la Cultura Regional. Ministerio de Educación. Coyhaique. Chile. 2001. Págs. 47-48.

Me permito realizar un breve alcance sobre esto último. La visita podemos también apreciarlo en la cultura mapuche, lo que conocemos como *pentukunes*:

“esos ritos que se usaban cuando se iba de visita. En el campo las distancias son grandes y los viajes se preparan con mucha anticipación. Al llegar donde el hermano, el tío, el pariente, se cantaban recitando lo ocurrido durante el viaje, sin omitir los detalles. Eran piezas de oratoria. No era una conversación sino una creación. (...) Esas visitas –narra Leonel Lienlaf– eran ocasión para el arte. No una conversación fría, como las que tenemos ahora. Era todo un cántico, un ritual. Por eso el mapuche es poético porque su lenguaje es artístico y ceremonial. Primero hablaba el dueño de casa, que recibía a su huésped con honores. Se sentaban en el suelo, frente a frente, con su paila de harina entre las piernas y conversaban cantando los hermanos. Terminaban con el OOOOOOOOOOOOH, que es el grito del Nguillatun. Él que venía de visita contaba sus experiencias, todo lo que tuvo que hacer para llegar hasta aquí. Solían estar conversando sólo sobre el viaje toda la mañana. Después del almuerzo seguían hablando de las cosechas, la familia, los animales. Las visitas duraban dos días y no se visitaban muy a menudo. **Entrar a otra casa es algo importante. La casa es sagrada y no cualquiera entra. Tiene que ser sagrada porque es donde uno tiene su energía, su forma, todo lo de uno. Entonces las visitas son una ceremonia.** Eso ya se perdió pero yo alcancé a ver dos. Todavía es ceremonioso pero no se canta...”²⁷

El otro como bienvenido

Hablar de lo ‘acogido’, es comenzar a entender las relaciones humanas como una ceremonia de bienvenida, desde la apertura hacia el otro. Alguien que acoge en la casa sagrada (‘estar-domiciliado’) y alguien que es bienvenido (‘ser-visita’).

El estar-domiciliado representa una categoría fundacional, que simboliza el recogimiento cotidiano del retorno a sí mismo, al hogar, que es germinación: “donde uno tiene su energía, su forma, todo lo de uno”. El domicilio (estar-en-casa) según la interpretación del Gianinni lo encontramos en tanto que

27 Op. Cit. 31, el ennegrecido es nuestro.

“La rotación cotidiana se configura alrededor del punto *al* que se regresa siempre y *desde* cualquier horizonte. Este punto gana, entonces, la calidad de eje de todo el proceso. (...) El domicilio representa, entonces, ‘una categoría’ fundamental (...); categoría que no deberá ser asociada en ningún caso a imágenes de convivencia familiar, a tradiciones y afectos. Ser-domiciliado, lo es el hombre cavernario, de Platón, o es el anacoreta -inmensamente domiciliado, diríamos-, el mendigo que se guarece bajo los puentes; el nómade, con su tienda ambulante; el universitario de provincia que vive en pensión; la asilada, en el prostíbulo; el conscripto, en el cuartel.”²⁸

El domicilio, en este sentido no es lejano a un retorno al *ethos*, aquella primigenia guarida, madriguera o el nido, lugar desde donde también nos encontramos con la ética. El Ser-domiciliado al que alude Giannini es una condición de toda vida y que el ser humano no goza de esta exclusividad, pero somos nosotros quienes lo convertimos en una necesidad de “ubicación” o “colocación” existencial que demandamos para sostener nuestras vidas.

El domicilio es el primer refugio frente a las fuerzas que mueven el mundo, la primera resistencia y quizá la primera creación cultural al otorgarle el don de existir. Un lugar que resignifica la espacialidad en el habitar. El habitar deviene al domicilio, ‘estar en casa’. Es en este lugar donde habitualmente, nuestra vida deja de ser social, para convertirse en personal, donde incluso lo sagrado puede manifestarse como también una subjetividad abierta a la contemplación del mundo.

El domicilio como arraigo cultural (desde un punto de vista intercultural), surge desde la comprensión geocultural que instala Rodolfo Kusch:

“Para Kusch, el “punto de vista geocultural” hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural. Fundamentalmente consiste en considerar que todo espacio geográfico -todo “hábitat”- está siempre ya “recubierto” por el “pensamiento de grupo”, y que éste, a su vez, está siempre “condicionado por el lugar”. De modo que no cabe hablar de “geografía” y “cultura”, sino de “unidad geocultural”.”²⁹

28 Op. Cit. 23-24.

29 Langón, Mauricio. “Una perspectiva geocultural de la convivencia” en *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago. Chile. 2006. Pág. 93.

Para Dina Picotti, nos explica Santos-Herceg:

“La aceptación del arraigo cultural del filosofar es lo que hace posible la interculturalidad. En virtud de esa asunción el pensar se vuelve un acto de “comunidad”, dando origen a una suerte de sujeto comunitario. Ya no más sujeto cartesiano, dominante, sino comunidad en el pensar. Con ello no sólo se supera el individualismo propio de la filosofía europeo-occidental, sino que se altera incluso el modo de relación con lo que dicha tradición filosófica llama “objetividad”. ”³⁰

El ser-visita, es aquel que nos llama por detrás; el que nos interpela con un hablar distinto, ‘desde detrás de su forma’-como nos lo dice Lévinas-, pues carece de nombre, de designios o de apariencias cuando su rostro se arroja a nuestra mirada. Ser-visita es el que siempre se acoge a la esperanza de bienvenida, donde la bienvenida es objeto y sentido al mismo tiempo de la experiencia del Otro.

Sin dudas que este “reconocimiento” del Otro, no puede separarse -siguiendo a Lévinas- del reconocimiento concreto del Otro en el mundo, es decir, no puede desconocerse la dimensión ética que alberga este reconocimiento. Sin embargo, éste no podemos comprenderlo en el sentido en que el Otro desea o quiere “ser-alguien” frente a la mirada de los demás, ni tampoco entenderlo en el sentido de quererse (o desear) verse tratado del mismo modo que aquel que lo observa. Reconocerse es un modo en que trascendemos la esfera de lo íntimo y privado, para arrojarnos a la perplejidad del estar-en-mutua-presencia. No es un mero reconocimiento objetivo, sino el modo en que la presencia humana sale al encuentro de su humanidad.

El visitante es aquél que nos devela nuestra propia miseria³¹, pues en él se encarna nuestra atávica y originaria indefensión, nuestra incertidumbre, nuestro miedo de pasar ausentes frente a la mirada de otro. Es por ello tal vez, que su vida es un viaje constante, un viaje al origen, un éxodo que busca retornar a su centro labrador, su suelo diría Kusch: un viaje desde detrás de su venida. ¿Pero acaso no debería leerse en este éxodo un simple llegar

30 Op. Cit. 237.

31 Nuestra labilidad, nuestra caída, tal como lo expresa Paul Ricoeur en su hermoso libro *Finitud y Culpabilidad*.

a casa, donde el visitante sale al encuentro de su llegada? Un éxodo que se vivencia como el retorno al hogar. Su *venida*, no hace otra cosa que testimoniar su éxodo. Viene a nuestro encuentro como un rostro que habla del retornar a casa, un retorno donde cobra significado su existencia; por tal, su éxodo debe comprenderse como la actualización existencial del hombre que ha vuelto a su centro originario, al puerto inicial de su viaje. Es por ello que la visita no llega, porque llegar habla de la meta que se ha propuesto conseguir, es decir como la finalización de la jornada, lo concluido. Más bien, la visita, se expresa en la ‘venida’, ya que es en esta donde radica su inicio, el epicentro de su historia, sus recuerdos, el simple estar-en-casa, desde donde surge un hablar distinto. Donde “Hablar es, ante todo, esa manera de venir desde detrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura.”³², y es en este hablar cuando las relaciones se fundan en la comprensión insondable de la venida, del rostro encarnado del éxodo que la comunidad se encarga de acoger: He aquí su bienvenida.

Un aspecto relevante es si su presencia encarna el continuo éxodo, el devenir del hombre, su libertad se comprenderá esencialmente como renuncia: renuncia de sí, renuncia de apropiación, desposeimiento. Sin embargo, este éxodo, no debe ser visto de forma negativa, el éxodo del cual hablo, es el mismo el que vivencia literariamente Don Quijote que:

“Al salir de su casa se da a la luz, se arranca del ámbito en que sus proyectos germinaron, entra en el mundo y, excluido ahora de la sociedad aldeana (...), queda expuesto a los fracasos que duelen, a los grandes ventarrones de una vida vivida por vocación.”³³

El éxodo es el retorno a casa que confía en lo que se decía antiguamente, que todos somos hijos de Abrahán, donde “ser hijo de Abrahán es ser hijo de una libertad que se apoya en el otro, es estar desinstalado y vivir únicamente de su referencia al otro.”³⁴

32 Emmanuel Lévinas. *Humanismo del Otro Hombre*. Caparrós Editores, S. L. Madrid. España. 1993. Pág. 45.

33 José Echeverría. *Libro de Convocaciones. I: Cervantes, Dostoyevski, Nietzsche, A. Machado*. 1ª edición. Anthropos Editorial del Hombre. 1986. Págs. 16 - 17.

34 Susin, Luis Carlos. “Identidad como apropiación y narcisismo. Una crítica al paradigma de la identidad.”, en Revista Internacional de Teología Concilium. Editorial Verbo Divino. N° 285. España. 2000. Págs. 277 - 278.

En alguna medida nuestra vida ciudadana y la cultura occidental participa de este éxodo, pero entendido como empoderamiento, porque entiende el mundo como un vacío que debe sostenerse o llenarse con cosas o dominios, al igual que Colón, de ahí su miedo diría Kusch, miedo a la inseguridad de las metas que se propone, miedo al fin, a su detención, su muerte. Para superar este vacío, nuestro el éxodo consiste en afirmar el ser o si se quiere en la aserción de la acción. El mundo nos llama a responder, porque lo hemos convertido a nuestra imagen y semejanza, un mundo hecho a nuestra medida.

Creemos que nuestro éxodo es como el viaje de Ulises. El viaje de Ulises, desde que comienza es un viaje de vuelta, una nostalgia en busca de su hogar. Él es testigo y protagonista de un viaje que enfrenta a un ser humano con la soledad, la fuerza de los dioses que se imponen nefastamente a su llegada a casa, de las diferencias de toda suerte que depara su recorrido. En cierta forma Occidente y toda esta cultura de la cual somos parte (directa o indirectamente), se comporta como esta aventura, tal y como lo afirma Lévinas contundentemente, la aventura de Occidente no es una aventura auténtica, es un círculo cerrado en torno a la *mismidad*, donde el *yo* es el centro y el fin en sí mismo. No se sale para retornar, sino para recrear un mundo que ya le es adverso, de ahí el deseo de realizar un nuevo orden, que hable de sus logros y acciones. Viene a ocupar un lugar para reafirmar su ser. Pero ¿acaso no nos sucede a nosotros mismos cuando retornamos de algún viaje y llegamos a casa, y casi en un acto de regocijo decimos: ‘¡Por fin estoy en casa!’ ¿Acaso nuestro retorno a lo mismo se vive de forma distinta? ¿Acaso esta vuelta a lo mismo, que es nuestra casa, es el único, por no decir el último lugar en el cual podemos auxiliarnos o ampararnos de la intemperie del mundo? Sin dudas, es una odisea y una comprensión del mundo que difiere del ser visita. Dos respuestas diferentes frente a la enorme carga de sentirnos des-constituídos en el mundo ¿Acaso el problema no es el mismo para la visita como para nosotros: el tratar de retornar a mirar el mundo desde una situacionalidad que nos permita estar en plenitud?

El ser-visita, lleva consigo una carga distinta: La carga de estar-domiciliado. No se puede comprender su retorno sin que exista en su interior el recogimiento del mero estar en casa. Su renuncia consiste en esto: primero, resistirse al tránsito vacío en busca de una finalidad, pues su camino

es hacia el origen; ello conlleva a, segundo, abandonar la búsqueda de su ser pues implica vivir en lo acabado, lo finito de la existencia humana, de ahí su decisión de ‘dejarse estar’, pues ello representa lo inacabado, a lo que en el día a día es posible construir, es situar la convivencia y la vida en la esperanza de lo todavía-aún-no realizado, por ello se comprende la enorme capacidad de encantar la vida, porque su vida, su convivencia es actualización de sentidos.

Retomando nuestro argumento. La visita se nos presenta desde una distancia que viene a nuestro encuentro. El estado de ánimo se va modificando paso a paso, luego, frente a él, se le observa, buscando una respuesta que nunca viene, pero sabemos que ésta presente. Después, todo se convierte en saludos, una conversación trivial, hasta el momento en que se señala el motivo de la visita.

La aprobación o rechazo del visitante se torna cada vez más difusa cuando nos detenemos a traducir el diálogo imbricado entre cebador y visitante. La sutileza de la expresión (o debiera decir diálogo) cultural se presencia en este sentido como mágica e irreal para quien se instala en la cocina del dueño(a) de casa. Basta la ubicación, la forma, la colocación o el modo en que se *sirve* el mate, para desentrañar un mensaje oculto, inefable para algunos, que encarna esta comunicación.

Resulta interesante el término *servir*, no es una acción de cortesía, sino más el acto de estar atento a que el mate sea el adecuado, cuidar la yerba. El servir, desglosa entonces, no sólo un acto de utilidad, entiéndase como ‘atender a la visita’, sino también como acto generador de relaciones, donde servir encarna el dar-se al otro y es en este dar-se donde podemos percatarnos de la aceptación o rechazo de nuestra presencia. No existen malas palabras, ni ademanes que gesticulen agresión o violencia, el dueño(a) de casa sólo le priva del privilegio al huésped de ser ‘bien servido’ el mate, señal que pone de manifiesta la distancia que prevalece entre uno y otro. El cuidado de servir el mate es cuidar el alimento que acoge al visitante. El cebador y visita se ‘toman todo el tiempo del mundo’: el tiempo del mundo desaparece alrededor del valor de la lentitud en que se forjan los encuentros, un tiempo germinativo, quizá por eso también, ‘el que se apura en la Patagonia, pierde’.

El mate, se convierte en la casa del cebador y en la apertura domiciliaria del visitante. Se convierte en acogida y amparo, en vehículo dialógico de la relación que posee un ser humano con el otro (ser-invitado), el cual no da espacios a la incomunicación, omisión o negación, sólo se medita a ex-poner-se frente al mate, dejando que éste hable de su aceptación o rechazo. Desde esta perspectiva, cobra real importancia el rito del cebador (cebar el mate), pues en su actitud expresa la idea de mantenimiento (alimento), de cuidado y estar atento a ‘algo’ en estado floreciente. Su actitud no se medita sólo entonces a llenar el mate con agua caliente, sino de mantener ese mate en condición de alimento, de ahí la organicidad de la vida en su interior, de aquí la germinación y el nacimiento que conlleva la relación.

Sin embargo, puede pensarse que subsiste aquí una determinada tensión. Y en cierta medida se da, debido a la condición aparente de ‘desamparo’ que gravita en el visitante. De hecho, podemos detenernos en la figura del visitante como un transeúnte, buscando un lugar donde permanecer, donde cobijarse y alejarse de la aspereza en que cae la naturaleza que lo rodea, pero ello sería quedarnos sólo en la mera forma de la cual hablábamos. La tensión existente entre el rechazo/aceptación se entrega -se da más bien- en la renuncia de las oposiciones de amparo/abandono, o debiera decir, auxilio/orfandad.

La labilidad del visitante se expone y a la vez se disipa; primero, en el juego de miradas entre el dueño(a) de casa y él, signo de desenmascaramiento mutuo, de presenciarse expuestos el uno al otro, donde el dueño de casa “reconoce” en la *visita* su propia indefensión; y segundo, brindar un sustento (mantenimiento) alimenticio desde el cual se construye la comunidad. No resulta extraño que, junto con el mate, el cebador saque unas “tortas” o un pedazo de carne con cual acompañe la jornada.

La lectura de cada uno de estos signos resulta develadora si entendemos a que el mate es el primer encuentro con el otro, la primera “invitación” que se realiza al otro a ‘compartir un mate’ y por tal el primer espacio que se abre a la comunicación, una invitación hacia lo mutuo, la mutualidad del compartir (‘devolver lo tomado’)

Es en este espacio donde el ser-visita se presenta como aquél que viene a atestiguar la realidad. Habitualmente la visita que llega a las casas o los ranchos patagónicos, es alguien que ha visitado distintos lugares, por tal al

llegar a una nueva casa, el dueño de ella, (tras la conversación) se entera de lo que ha ocurrido en otros lugares. De alguna manera, la visita viene a ser un vehículo comunicador, en un código que filtra información sobre la vida de otros, en otros lugares y en otros tiempos. De ahí la importancia significativa de la visita como comunicador, y más aún, como expresión histórica de la mutualidad que transcurre en el mundo. Su venida manifiesta la presencia del estar-en-el-mundo. Y es en el rito del visitante donde culturalmente encontramos una instalación ética en la vida patagónica: el cuidado de la hospitalidad.

Es en esta bienvenida a la cual el “cebador” asiste inclinado. Porque él también es capaz de vivenciarse en el viaje del visitante, porque probablemente él también ha tenido que jugar al mismo juego, salir para huir deliberadamente de la vida. Por ello es que el cebador se despoja de su forma para convertirse en presencia que responde al emplazamiento de la visita.

La bienvenida y sus dimensiones

En esta perspectiva, es donde la visita (el otro) como bienvenida, «ahonda en la singular dialéctica de la experiencia del prójimo»³⁵ hasta dejarse traslucir en una antropología de la convivencia y una ética.

Con todo, es importante señalar que la experiencia del visitante reúne dentro de sí dos momentos, dos sentidos: primero, como fundamento de la vida en comunidad, y segundo, como principio heurístico del conocimiento histórico, cultural y social.

Para lograr comprender al visitante como fundamento de la vida en comunidad, es menester situarlo en la experiencia cotidiana que se vivencia en el mate.

El mate se instala como una creación cultural que se ‘en-carga’, “cuida la experiencia dialógica”, de ser vehículo de sentidos, pues existe una trama contextual que hace de sostén en donde “conviven” tanto ella (el mate) y el sujeto cultural (visitante y cebador). El mate (y su diálogo) no acontece en el vacío, pues es la comunidad el que lo sostiene haciéndola propia y diferenciándola de otras expresiones culturales.

35 Op. Cit. Pág. 187.

“Según Kusch -en palabras de Gustavo González Gazquéz-, la comunidad no sólo “presiona”, sino que también “se deja presionar” por la novedad de la obra. La obra en su plasmación reenvía los sentidos que la comunidad, a través del autor, había referido. Es así que toda obra constituye una mediación simbólica a través de la cual el pueblo “se reconoce”. La creación, entonces, es una triple relación entre un sujeto, un objeto y la comunidad que contextualiza y autorrefiere sus símbolos. Cada obra expresa una circularidad simbólica en la que la comunidad actualiza sus sentidos (presiona) y los reconoce como propios (im-presiona).”³⁶

El mismo Kusch observará que “la cultura no vale porque la crean los individuos o porque haya obras, sino porque la absorbe la comunidad, en tanto ésta ve en aquélla una especial significación.”³⁷

Lo dicho viene a reforzar la idea del mate como experiencia dialógica, pues se presenta como una apertura cultural en la cual la comunidad -en este caso restringido a la experiencia cebador/visitante- se redescubre, actualiza su condición originaria (seminal). En palabras de Félix Schwartzmann:

“la sensación de encontrarse interiormente próximo a los orígenes, la unidad del trauma primario de lo natural condiciona una peculiar experiencia de la temporalidad: su pura percepción o afirmación es concebida, en sí misma, como auténtico valor.”³⁸

De aquí desprendemos el sentido ritual de reunirse a compartir un mate entre cebador y visita:

“El rito, precisamente, es esa “puesta en juego” de un gesto, una costumbre o un discurso, que se ensaya desde la tangibilidad del presente, y que por lo tanto lo resignifica, según las circunstancias y los sujetos implicados en cada momento.”³⁹

36 Op. Cit. Pág. 24.

37 Rodolfo Kusch. *Geocultura del Hombre Americano*. Editorial Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. Argentina. 1976. Pág. 116.

38 Op. Cit. Pág. 233.

39 Op. Cit. Pág. 26

Sin dudas que aquí opera una forma distinta de plantear nuestras relaciones cotidianas (sociales, culturales e históricas), una operatividad donde deben radicarse las bases para una antropología filosófica, aunque soy partidario de una antropología de la convivencia, pues es en ésta donde se encarna la posibilidad de comprender la acogida de lo humano a nuestra existencia.

Cebador y visita no hacen más que testimoniar y testimoniarse en el plano del simple “estar-en-casa”, que es al fin de cuentas “retornar a la vida comunitaria”. “El sentido del testimonio parece entonces invertido; el término [testimonio] ya no designa una acción de palabra, la relación oral de un testigo ocular sobre un hecho presenciado; el testimonio es la acción misma que atestigua en la exterioridad al hombre interior mismo, su convicción, su fe.”⁴⁰ De aquí, la importancia del ser visita, pues no sólo viene a atestiguar la horizontalidad frente al Otro (el cebador, dueño de casa), sino también abre el espacio confesional de reconocernos mutuamente.

En este sentido, Schwartzmann diría que «la descripción de las peculiaridades de la convivencia puede servir de principio heurístico para distinguir lo particular en las formas de comunidad y el ideal de vida que las penetra y las anima»⁴¹, peculiaridades instaladas en la manera como la comunidad se abre paso en la historia (personal y social) y en la forma como las testifica.

Pero en ello radica un fundamento aún mucho más sustantivo. La manera en que se testimonia la vida cotidiana en comunidad se entrega más en el sentir antes que en ver (como en el caso del visitante en la vida patagónica). Es en este sentir donde, me parece, que la vida en comunidad da repuestas a la organicidad del mundo y a su vinculación vital con los demás.

La visita en la ciudad

Hasta el momento, nos hemos detenido en cómo el visitante de la zona austral se presenta en la casa del cebador; quizá sea oportuno el revisar brevemente la forma común que adquiere la figura del visitante en la ciudad.

40 Paul Ricoeur. *Texto, testimonio y narración*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1983. Pág. 22.

41 Op. Cit. Pág. 195.

La visita de la ciudad, de alguna forma, se comporta desde una experiencia en la cual se desprende de todo valor personal, hasta convertirse en un simulacro. No es extraño, entonces, prepararnos para ‘atenderla’. Nos ponemos de acuerdo a qué hora y lugar se debe llegar, para así dar comienzo a los preparativos, a saber: vamos al supermercado a comprar algunos comestibles, los cuales se adquieren en algunas oportunidades ‘especiales’. Cuando llegamos a la casa, comenzamos a ordenar y organizar un ambiente confortable, cómodo, en donde la visita se sienta grata, “como en casa”. Arreglamos las cosas: cada elemento posee u ocupa un lugar determinado, en otras palabras, organizamos o cambiamos el “orden” habitual de nuestra “casa” para ‘atender’ a nuestro invitado, como si el orden “real de nuestra casa” nos avergonzara o reflejara aquello que no deseamos que se vea. De alguna manera nos esmeramos con todos nuestros arreglos en ocultar nuestra “subjetividad”, nuestro caos, nuestro propio hedor, así tampoco es extraño que abramos todas las ventanas, rociemos desodorantes ambientales, prendamos velas, etc.; al fin de cuentas, hacemos todo e incluso hasta lo imposible por traer a nuestra presencia un ambiente perfecto donde la “pulcritud” sea dueña y señora de la casa. Finalmente, una vez organizado todo para la visita, dedicamos todo nuestro esmero a la tarea de atenderla de la manera más cordial y razonable posible, en una suerte de ambiente objetivado, que a la larga se convierte en una manera de no afectarnos, de estar nosotros cómodos y que la visita se “sienta como en casa”.

No cabe dudas que si no hiciéramos todos estos ‘preparativos’ habríamos hecho evidente la condición del simple “estar-en-casa”. Pero como nos sentimos avergonzados, despojados y harapientos de lo que somos frente a los demás, es menester ‘demostrar’ nuestro ideal de “buenos anfitriones”, que consiste en ser pulcros y aparentemente perfectos.

De alguna manera ‘creamos’, ‘inventamos’ una “casa” que no es la nuestra, donde los objetos cobran más importancia que nosotros mismos. Atender a la visita, ya no pasa si ha sido “bienvenida”, acogida o amparada; más bien si ha sido ‘tratada’ en conformidad a cómo se ha organizado su llegada. En otras palabras, nuestra experiencia urbana cae en la ‘superación’ de nuestra realidad, porque nos avergonzamos de lo que somos en nuestra interioridad. De ahí nuestros afanosos arreglos, nuestro acicalamiento, nuestra importancia en servir productos exclusivos, que salen del margen habitual

de nuestro pan diario, de ahí también se delata nuestro miedo, el tratar de superar nuestra realidad en la dinámica del “ser-alguien” diría Kusch, o si se quiere por medio del “encubrimiento del Otro” (Dussel).

Y, sin embargo, la conversación será la dueña y señora de la tertulia. Tanto en la austeridad del mate como en el agasajo de la ciudad la conversación es el ‘modo’ en que se testimonian las experiencias de vida. Si el primero testimonia un acto ético (cuidado de la hospitalidad), el segundo testimonia los hechos (la atención a las cosas). Ambos testimonios son la respuesta que hemos construido culturalmente en el ejercicio de la convivencia.

Es en el ámbito conversacional donde “La verdadera dimensión del estar no más, debe ser entendida a nivel del miedo”⁴². Es en este alcance, donde la experiencia (comunitaria) del visitante se instala como una respuesta y una reflexión que acoge el ‘compartir un mate’.

La experiencia de la visita participa de un mismo miedo original: “el ámbito del saber del no saber”⁴³. En la ciudad, como una forma de controlar la incertidumbre del encuentro se programa con antelación electrónica o telefónicamente, ante lo cual el dueño(a) de casa podrá inventarse una excusa para no recibarnos o bien dirá la verdad o bien nos recibe en su casa.

‘Atender’ a la visita en la ciudad se sustenta en nuestra capacidad de aparentar un orden perfecto por intermedio de los objetos que disponemos para contrarrestar nuestro propio miedo, en la Patagonia se mantiene aún en el encantamiento, en el juego del ‘servir’, donde ‘servir’ viene más bien a acoger al otro (la visita), es por ello que en el viejo y solaz rito del mate, no sólo viene a testimoniar un acto de fe (en la ética de la hospitalidad), sino también, la instalación de un pensamiento de grupo, de ahí que este ‘servir’ no supone una superación de la realidad del otro, sino una conjuración, una estrategia para vivir en torno al bienestar comunitario. Esta es una de las distancias que ‘pueblan’ la realidad, una de objetos, de utilidades; mientras, la otra, nos ‘sirve’ para vivir.

42 Op. Cit. Pág. 27

43 Ídem.

Así, al hablar de la experiencia del visitante, es sentirla y comprenderla como un ‘escenario simbólico’, es decir, como la manera en que nos interpretamos frente a nuestra realidad, desde donde es posible instalarse existencialmente en una convivencia cultural que frente a la misma dificultad que se nos expone en el vivir, entregamos distintas respuestas.

Bibliografía

- Boff, Leonardo. Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos. Editado por Indo-American Press Service de Colombia. Bogotá. Colombia. 1981.
- Buber, Martin. ¿Qué es el hombre? 5ª edición en español. Traducción. Eugenio Ímaz. FCE. México. 1964.
- Carrasco Muñoz, Baldemar. Aysén. Tierra con sabor a mate. Hualpén. Chile. 2011.
- Dussel, Enrique. 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad. Colección Academia. N° 1. Plural Editores. Facultad de Humanidades Y Ciencias de la Educación-UMSA. La Paz. Bolivia. 1992.
- Echeverría, José. *Libro de las convocaciones I: Cervantes, Dostoyevski, Nietzsche, A. Machado*. 1ª edición. Antropos Editorial del Hombre. Barcelona. España. 1986.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Editorial Desclee de Brouwer, S.A. Colección Palimpsesto Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao. España. 2001.
- Giannini, Humberto. *La “Reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. 5ª edición. Ed. Universitaria. Santiago de Chile. 1999.
- Ivanoff Wellman, Danka. *Cinchando Pa’no aflojar (Dichos, palabras y costumbres de la Patagonia Chilena Oriental)*. Ediciones Cruz del Sur de la Trapananda. Obra cofinanciada por el Fondo de Desarrollo de las Artes y la Cultura Regional. Ministerio de Educación. Coyhaique. Chile. 2001.
- Kusch, Rodolfo. *Obras Completas*. Fundación Ross. Rosario-Provincia de Santa Fe. Argentina. 2000.
- Geocultura del Hombre Americano*. Editorial Fenando García Cambeiro. Buenos Aires. Argentina. 1976.
- América Profunda*. Editorial Biblos. Buenos Aires. Argentina. 1999.

- Lévinas, Emmanuel. *Humanismo del Otro Huombre*. Caparrós Editores, S.L. Madrid. España. 1993.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Taurus ediciones, S.A. Madrid. España. 1969.
- Texto, testimonio y narración*. Traducción de Victoria Undurraga. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1983.
- Shwartzmann, Félix. *El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la convivencia*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1992.
- Sierra, Malú. *Mapuche, Gente de tierra*. Editorial Sudamericana Chilena. Santiago de Chile. 1992.
- Varios Autores. *Kusch y el pensar desde América*. Editorial Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. Argentina. 1989.
- Varios Autores. *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, S.L. Madrid. España. 2002.
- Vitale, Luis. *Interpretación marxista de la Historia de Chile*. Tomo IV. LOM Ediciones. Santiago de Chile. 1998.
- Revista Internacional de Teología Concilium. Editorial Verbo Divino. N° 285. España. 2000.

Este libro forma parte de la colección *Pensares Filosóficos*, proyecto elaborado conjuntamente por la *Universidad de La Serena* (ULS, Chile) y el *Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa* (CRESUR, México), merced a un *Convenio de Cooperación* firmado por ambas instituciones el 14 de noviembre del 2016, que ha rendido otros frutos, tales como la inauguración el 28 de julio de 2017 de la Cátedra Internacional de Educación Intercultural dedicada al filósofo argentino, “Rodolfo Kusch” (1922-1979), la cual encuentra su lugar natural en el Departamento de Educación de la Universidad de La Serena.

Se trata de una de las cuatro colecciones de *Pensares* que verán la luz en los próximos meses. Las otras serán: *Pensares Interculturales*, *Pensares Políticos* y *Pensares Pedagógicos*. Sentimos que, de esta manera, estamos contribuyendo a generar un espacio reflexivo esencial para el desarrollo de las ideas en el contexto latinoamericano.