

LENGUAJES DE UNA NUEVA REVOLUCIÓN LENGUAS INDÍGENAS DE CHIAPAS Y SUS CONCEPCIONES DE LA POLÍTICA

Alfonso Hernández Gómez

INTRODUCCIÓN

Es bastante reconocida la importancia que los movimientos sociales de raíz indígena han desempeñado en los últimos 20 años en el panorama político de América Latina, así como sus aportaciones a nuevas formas de entender la política. Los ejemplos en México, Ecuador, Bolivia y Guatemala, han despertado el interés por comprender cuál es la razón y racionalidad que anima a estos movimientos que, en las últimas décadas, han redefinido la forma de comprender el Estado y a la misma *praxis* de emancipación. Los métodos, principios y lenguajes utilizados por los movimientos indígenas han sido objeto de análisis para las ciencias sociales y los estudios de filosofía política latinoamericanos; se ha visto en ellos algo nuevo, necesario de entender y practicar. Parece ser que estos movimientos, de forma inesperada, exponen al mundo estrategias y principios de lucha social que, al haberse visto relegados únicamente al plano étnico, no se habían tomado en consideración; véase como

ejemplos la afirmación de las diferencias, la multiculturalidad, la democratización de los estados y la posibilidad de organizar políticamente a la sociedad de forma descentralizada.

Ante una eventual transformación social en México, las aspiraciones de una nueva sociedad habrán de tomar en cuenta a los pueblos originarios. Las demandas de estos pueblos marginados cobran ahora un carácter universal, pues al redefinir las nociones comunes de poder y política pasan a formar parte de un principio básico de cambio social y cultural. Estos movimientos redefinen la construcción del Estado nación monoétnico y homogéneo latinoamericano y proponen alternativas a la crisis de legitimidad que atraviesa dicha estructura política en América Latina. En ello radica la importancia de conocer a los movimientos sociales indígenas.

Con esta reflexión nos proponemos comprender a los movimientos políticos de raíz indígena, desde la cosmovisión y la filosofía presentes en sus propias lenguas. El objetivo principal es estudiar la forma en que los pueblos indígenas entienden al ser humano, la sociedad y la cultura, analizando cómo deriva de dicho entendimiento su forma de hacer política y su propuesta de reconstrucción nacional y cultural para América Latina. De este modo nos encontraremos frente a nuevas formas de hacer política y de relacionarse con el poder. La transformación social que plantean los pueblos indígenas inicia con una nueva concepción del ser humano y del mundo que nos rodea. Ahí es donde el estudio de 'la lengua' nos descubre un horizonte más a los que se dejan traslucir con el análisis antropológico, político, histórico o sociológico. Las lenguas manifiestan una cultura y una concepción de la idea del mundo y la sociedad.

Nuestra base es una metodología lingüística con la que, a través del estudio de las lenguas de los pueblos de Chiapas, en especial la tojolabal y la tzotzil, y analizando términos y usos del lenguaje, se brinda una óptica de estudio para los movimientos sociales en América Latina. Esto es, vamos a reinterpretar conceptos de filosofía política, como democracia y

justicia, así como a relacionar a la ética con la política. El eje de la propuesta política de este pensamiento indígena es la concepción de la *Madre Tierra*, la cual tendremos presente a lo largo del texto, mostrando su interacción con el quehacer político y su determinación en la comprensión de la sociedad y la cultura.

El enfoque etno-lingüístico de este estudio parte de considerar la importancia que tiene el lenguaje en el conocimiento de una cultura. Entender las lenguas tzotzil y tojolabal de Chiapas nos permite adentrarnos en la lógica y el pensamiento de estos pueblos, ver el mundo desde su perspectiva al escuchar sus palabras. Desde el lenguaje se vuelven asequibles tanto nuevas concepciones del mundo como las relaciones que los hablantes establecen con su mundo natural y social.

Acercarse por medio de la lingüística a los procesos de lucha indígena en América Latina, presupone una intención anticolonialista que respeta la alteridad cultural de los pueblos y sus propias formas de ver el mundo. La lingüística es la herramienta para un análisis filosófico de los conceptos que se encuentran presentes en los pueblos indígenas, menospreciados por la filosofía tradicional y académica. Es, también, el ejercicio de rescatar y valorar la voz de los pueblos, aprendiendo de ellos así como reconociendo sus aportes a nuestro mundo. La motivación personal para realizar este trabajo es ética y política, es un acto de amor y de libertad.

Este estudio brinda elementos de análisis para una comprensión de la política diferente a la que posee la modernidad, partiendo del análisis de los conceptos de los pueblos indígenas de Chiapas. La modernidad es una forma de pensamiento y de vida, en la cual predomina el esquema occidental de pensamiento propio del racionalismo, impuesto por la colonización al mundo indoamericano. Las culturas indígenas guardan relaciones con su pasado y con el mundo distintas a las del mundo occidental; han resistido con sus propias formas de vida y con sus lenguajes a la colonización del modo de vida y pensamien-

to moderno. La crítica se hará patente cuando comprendamos sus cuestionamientos al Estado y a la cultura en que viven en Latinoamérica, como excluidas de la modernidad latinoamericana.

Así, vamos a visibilizar las elaboraciones teóricas y discursivas de los pueblos indígenas de Chiapas desde las categorías propias de su pensamiento y de sus términos. Con ello se busca poner en práctica una metodología que, a través del estudio de las lenguas, permita la comprensión de los movimientos sociales indígenas y de los conceptos claves en sus luchas de liberación. Este estudio es heredero de los trabajos de Carlos Lenkersdorf¹ y de su enfoque y aproximación por medio de la lingüística a la filosofía de los pueblos de Chiapas.

Dada la dificultad que supone la auto-representación de los pueblos indígenas en sus propios procesos de lucha, nos propondremos trabajar los conceptos que conforman sus percepciones de la realidad. En sus idiomas se conservan saberes distintos a los de la modernidad, una cultura impuesta tras siglos de dominación colonialista, y, de esta forma presuponen una alternativa ante el desgaste del modelo de esta modernidad, tanto política como culturalmente.² Para esto, partimos del

¹ Los más sobresalientes y mejor conocidos son: *Filosofar en clave tojolabal*, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, *Diccionario Español-tojolabal*. Todos ellos se encuentran en la bibliografía.

² Para una visión más clara del tema de la crítica a la opción cultural de la modernidad, consúltese la obra de Bolívar Echeverría. Para este autor la modernidad no es sólo una perspectiva epistemológica o de racionalidad, sino un modelo civilizatorio que pone en juego todo un sistema de valores y tradiciones que forman parte de una cultura, la cual se impuso a las culturas colonizadas, como la indígena en América Latina. La modernidad es así una cultura que busca desplazar las formas de vida alternas que se conservan en las tradiciones de los pueblos originarios. Es por ello que los pueblos que han resistido a la imposición de este modelo cultural, sus tradiciones, lenguajes y su misma historia, llevan la impronta de la alteridad a este paradigma moderno. Las concepciones de los pueblos escapan al marco categorial de la

supuesto de que se requiere de una mirada interior, una búsqueda de las palabras que nacen de su sabiduría y hablan de una nueva revolución. La alteridad del pensamiento indígena guarda la potencialidad de ofrecer opciones de reconstrucción social: otra lógica crea otro mundo. Se hace patente que desde la periferia cultural del sistema global, se constituyen nuevos discursos y prácticas políticas. Esta alternativa social y cultural representa un principio de liberación que, de forma consciente, los pueblos indígenas manifiestan en su discurso de transformación social y política.

Muchas son las preguntas que surgen con este trabajo: ¿de qué forma nos acercamos a los movimientos indígenas, como manifestaciones de la Otridad?, ¿cómo nombran los pueblos sus propias formas de hacer política?, ¿qué entienden los pueblos originarios por política? A ello quisiéramos responder.

El lenguaje es portador de sabiduría, transmisor de cultura y vehículo de las prácticas sociales. En estos tiempos en que la emergencia de los movimientos liberadores de los pueblos parece ser lo único que puede generar una nueva revolución social a nivel continental, es preciso comprender sus lenguas y así lograr una verdadera y más profunda comunicación con éstos. Los pueblos indígenas de México y América Latina tienen aún mucho por dar a conocer y podemos aprender de ellos.

MADRE TIERRA: LA VIDA, LA SOCIEDAD Y LA CULTURA

Para analizar el zapatismo lo más cerca posible a la comprensión del mundo de los pueblos que lo componen, es necesario tomar en cuenta la significación que para ellos tiene la Tierra, en mayúsculas, como Madre Tierra, con un alto valor simbólico

modernidad política, por lo cual se puede considerar su propuesta como una crítica y alternativa ante ésta.

y material que hace una primera referencia a la relación con el mundo y la sociedad. ¿Cuáles son las relaciones que existen entre este concepto y la filosofía de los pueblos originarios de Chiapas y cómo operan en la política de éstos? Vamos a encontrar el modo en que la idea de la Madre Tierra se halla presente en sus concepciones de la sociedad y de la constitución de la cultura, brindando ideas de lo político adaptadas a esta concepción general de la vida.

La Madre Tierra es una realidad que engloba a todos los seres por igual, pues los une por medio de un principio vital, que Lenkersdorf ha analizado en la lengua tojolabal y es denominado: *'altsil*; que significa el “corazón”, el “alma”, el elemento que anima a todo lo vivo. De esta forma, la auto-percepción de los sujetos, en relación al mundo, es integral-holística, ya que se concibe como parte de un todo, unido por el *'altsil*. Ahora se analizarán los términos, conceptos y palabras, que en el lenguaje de los pueblos refieren a esta realidad, relacionándolos con sus prácticas sociales y culturales. De este modo es posible esbozar la filosofía sustentada en la cosmovisión de los pueblos de Chiapas. Dicha cosmovisión no parece ser una filosofía o una concepción crítica de la realidad, no en un primer momento. La diferencia radical de dicha significación sólo es perceptible a contraluz de la cosmovisión moderna de la naturaleza. La tierra (en minúsculas) es un objeto entre otros, propio sólo para la utilización. La Tierra, para los pueblos, es la vida y está viva; desde esta idea eje, se ha elaborado el discurso propio del zapatismo, en el cual la Madre Tierra juega un papel central y determina los objetivos de los movimientos indígenas. El problema fundamental consiste en reconocer la vida en la naturaleza y su importancia en relación a la vida humana, tal y como lo conciben los pueblos que trabajamos. El problema de la crisis ambiental actual responde a la insuficiencia de un paradigma de conocimiento, que tiene su génesis en la ciencia moderna: “Esta crisis es, además, la crisis de la cultura y de la humanidad y también de las ciencias, del modo en como

el clima cultural de una época impregna la forma de ser del mundo y de estar en el mundo, desconociendo que esa manera o visión ha llegado a los límites de la propia reproducción de la vida sobre el planeta.”³

Los pueblos indígenas de Chiapas tienen una concepción de la vida y la naturaleza profunda, opuesta al sistema económico de destrucción moderno. La oponen no sólo para defender su propio interés económico o geopolítico, sino motivados por un principio básico de sus culturas, llevando a cabo una lucha que tiene como fin último y contenido esencial la valoración de la vida en nuestro planeta. De ahí deriva el conflicto entre las cosmovisiones, intereses, formas de pensamiento y de relacionarse con el mundo que la modernidad establecida posee y, por otra parte, las que culturas no occidentales, como la de los pueblos originarios de Chiapas, defienden. Ante tal panorama, entendemos mejor el sentido de las luchas de estos pueblos y su posición marginal respecto a la modernidad; por la falta de cabida de las culturas indígenas, desde sus propias diferencias, en el mundo contemporáneo.

Deseamos ahora resaltar un aspecto relativo a la esfera del conocimiento y el pensamiento indígena relacionado con este punto: la filosofía indígena es esencialmente ética, ya que tiene como principio básico el sustento de la vida. Este pensar la vida tiene una característica fundamental y maravillosa que le determina: no sólo se refiere a la vida humana en particular, sino que tiene una amplitud mayor: es una ética de la vida de la Tierra en general y de todos los seres vivos de la Naturaleza. La ética se amplía con esta concepción de la sabiduría maya, en la cual el respeto a la vida es integral; incluye a todos los seres, pues todos los elementos de la natu-

³ Carlos Galano, *Complejidad, diálogo de saberes, nuevo pensamiento y racionalidad ambiental*, Buenos Aires, Ediciones del Posgrado Educación Ambiental para el Desarrollo Sustentable-Facultad de Humanidades-UAEM, 2006, p. 1.

raleza tienen una individualidad y subjetividad que debe ser valorada y respetada. Por tanto, con dignidad: "... la reflexión filosófica no puede limitarse a la naturaleza viva, sino que tiene que extenderse también a todo lo que tenga corazón/vida en el contexto cósmico."⁴

Si la vida se extiende al todo circundante, entonces somos parte de un todo que funciona de modo interconectado, ya que cada integrante del universo desempeña un papel activo dentro de la totalidad orgánica de la vida. No estamos separados del mundo, sino que formamos un sistema interdependiente, en el cual la Madre Tierra tiene un papel central. Así lo dice uno de los comandantes zapatistas, expresando en sus propias palabras esta idea de la interconexión de todo lo existente: "Pensamos que nosotros no somos diferentes de la naturaleza, somos de la Naturaleza, formamos parte de la naturaleza; y por lo tanto, la naturaleza no es de nosotros; la tierra, por ejemplo, no es de nosotros: somos de ella, lo que es de la tierra, somos de ella; y todo lo que existe, *somos seres de la misma* [...] y hasta lo invisible, nosotros los indígenas sí la respetamos..."⁵

A este respecto, la "Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra" (redactada en Cochabamba, Bolivia, en abril del año 2009, con el concurso de movimientos indígenas, ecologistas y activistas del mundo entero) está enraizada en la filosofía tradicional aymara y quiché, resaltando con claridad esta idea de la *extensión cósmica de la vida*, en consonancia con los principios de la ética de la Madre Tierra de los pueblos de Chiapas que estamos analizando:

⁴ *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2005, p. 73.

⁵ Palabras del comandante Moisés, en entrevista en la Escuela Nacional de Antropología e Historia el 23 de marzo del 2001, *Palabras del color de la tierra*, parte 1. En http://www.youtube.com/watch?v=FDp0RfJFn_c

Artículo 1: LA MADRE TIERRA

1. La Madre Tierra es un ser vivo.
2. La Madre Tierra es una comunidad única e indivisible, autorregulada, de seres interrelacionados que sostiene, contiene, y reproduce todos los seres.
3. Cada ser se define por sus relaciones como parte integrante de la Madre Tierra.
4. Los derechos inherentes de la Madre Tierra son inalienables en tanto derivan de la misma fuente de existencia.⁶

Como podemos apreciar en este documento, las ideas expresadas en cada punto refieren a esta vitalidad e interconexión de los seres que habitan la Tierra, entendida como un todo. La concepción indígena de la ética es orgánica, holística y considera el bienestar de la persona humana (fin último de la ética) en interrelación con todo lo existente: para ella, el bienestar individual no puede prescindir del de nuestro ambiente. Extendiendo esta idea a la sociedad: el bien individual está en relación recíproca con el bienestar colectivo. Un paradigma de ciencia que resulte destructor de la vida no puede sostener su legitimidad y ha de abrir paso a nuevos modelos científicos y de creación de conocimientos. La misma Madre Tierra nos impone un nuevo criterio de verdad tanto en la ética como en la política.

El sistema capitalista determina un uso instrumental y económico de la naturaleza y de los seres humanos; generando una legalidad consecuente con tal uso, que es guiada por intereses ajenos a la vida misma, es un sistema deshumanizante y carente de ética. Por otra parte, de forma marginal y soterrada, los pueblos originarios defienden su relación con la tierra, determinante para sus culturas, oponiendo a la cultura modernocapitalista que trastoca sus formas de vida un pensamiento que denota una relación espiritual con la naturaleza.

⁶ En <http://www.derechosdelanaturaleza.org/website/files/2011/01/Declaracion-Universal.pdf>

La justicia y amor a la vida de los pueblos originarios, alimentada por una sabiduría ética milenaria, se confrontan a la moralidad imperante del sistema político y económico, conducida por el proyecto del neoliberalismo: una ética del dinero. La humanidad entera afronta en estos momentos una grave crisis ecológica: la Madre se duele del maltrato recibido. Los poderosos del mundo, cínicamente se preguntan: ¿cómo cuidar el ambiente? Pero es una pregunta retórica ya que a su vez mantienen intacto el sistema de producción y consumo excesivo y no-sustentable, aferrándose a un crecimiento económico como en una carrera sin sentido que nos lleva al vacío: es el resultado de la idea de *progreso*. Los intereses económicos de una parte de la humanidad se sobreponen al sustento mismo de la vida en el planeta ¿Cómo lo solucionaremos? Los pueblos mayas y muchos más nos anuncian otro tiempo, uno que permita devolver el equilibrio esencial del ser humano como parte integrante de un todo, no como su destructor. El problema radica en una concepción del mundo y de la naturaleza; es un esquema de pensamiento profundamente arraigado en la cosmovisión moderna de la naturaleza.

La cuestión ambiental, más que una problemática ecológica, es una crisis del pensamiento y del entendimiento, de la ontología y de la epistemología con las que la civilización occidental ha comprendido el ser, a los entes y a las cosas; de la racionalidad científica y tecnológica con la que ha sido dominada la naturaleza y economizado el mundo moderno [...]. La racionalidad ambiental que nace de esta crisis abre una nueva comprensión del mundo, que incorpora el límite de lo real, la incompletitud del ser y la imposible totalización del conocimiento.”⁷

Sólo entendiendo la necesidad de esta relación de respeto y amor a la tierra, seremos capaces de reparar tanto mal que le

⁷ Enrique Leff, *La complejidad ambiental*, México, Siglo XXI, 2000, p. 28.

hemos hecho; sólo pensando de otro modo nuestro sitio y acción en el mundo, podremos detener la destrucción que caerá sobre la humanidad si transita por el mismo camino: disolución posible de lo humano, latente en la barbarie.⁸

La respuesta que nos ofrecen los pueblos está en su concepción de la vida y la Naturaleza, la cual es posible entender a través de la comprensión de su cultura, presente en sus lenguas y en la forma de nombrar el mundo. La relación que los pueblos de Chiapas establecen con las montañas, los ríos, los árboles y las cosechas de maíz es vital y sagrada. Los términos para nombrar los elementos y fuerzas de la naturaleza tienen, en el idioma tzotzil cuyo ejemplo veremos, una denominación sagrada. *Balumil*, es la tierra; el término que indica que algo es sagrado se dice: *Ch'ul* (“es la veneración de una cosa, percibida con los ojos y el corazón, que proporciona el valor más grato”)⁹ se aplica para hablar del alma (*Ch'ulel*); de la tierra (*Ch'ulBalumil*); de la montaña (*Ch'ulvits*) y hasta del viento, los animales y los árboles.¹⁰ Toda esta denominación a la naturaleza, a través del filtro de lo sagrado, es la manera en que los pueblos de Chiapas entienden su relación con el mundo y con el medio ambiente, que penetra hasta las relaciones sociales y comunitarias. La vida es sagrada.

En el pensamiento de los pueblos tzotzil y tojolabal cada elemento de la naturaleza y del mundo es una entidad vivien-

⁸ Al ver los bosques y selvas deforestadas, los ríos y lagos secos, la “marea negra”, el horizonte de nuestra ciudad teñido de gris o los inmensos cráteres que las minas abren en las montañas sagradas; las preguntas que atacan al corazón y el pensamiento son: ¿cómo vamos a remediarlo, cómo sanar la Tierra y sanarnos nosotros mismos? ¿Cómo no seguir avanzando al precipicio y poder heredar vida al futuro?

⁹ Miguel Hernández Díaz, *Pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, México, FFYL-UNAM, 2000. Glosario, p. 145.

¹⁰ Todas estas denominaciones son extraídas de la tesis de maestría de Miguel Hernández Díaz, *Pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, México, FFYL-UNAM, 2000. p. 128.

te, con corazón y sentimientos; cada ser y cada elemento de la naturaleza está animado en su participación con todo lo vivo. Los animales y plantas, las montañas, cuevas y ríos, el fuego, el viento y el sol; todos ellos son seres vivos, entidades con un ciclo y una co-relación con los seres humanos, expresan una experiencia de comunidad entre todos los seres, una red de encuentros y conexiones, de reciprocidad entre cada parte de esta realidad. Así podemos percatarnos cómo se delinea la idea de equilibrio entre todo lo existente, lo cual en el curso de este ensayo se encontrará traducido a la misma organización social y política de los pueblos, en la forma de horizontalidad.

“Nosotros los humanos habitamos, pues, en un cosmos que vive”.¹¹ En los pueblos mayenses de Chiapas, y en otros del mundo, la noción de la Tierra como “Madre” tiene una larga historia y raíces profundas. No es una idea vaga, sino toda una concepción de la vida, del cosmos y del sitio del ser humano en su relación con el mundo. En la lengua tojolabal (cambia según las variantes dialectales) se le nombra *Jajnantiklu´um* “Nuestra madre la tierra”; la Madre, la que da vida y ampara.

La Tierra es un ser vivo y, como tal, un organismo; en éste, cada elemento participa de la vida, así como en nuestro cuerpo cada célula es una partícula que siente, que es receptiva a lo que pasa en ella y a lo que le hacemos. Todo está animado, todo lo que nos rodea existe en una interacción recíproca y al mismo nivel, todo tiene *corazón o a´ltzil*, todo se encuentra eslabonado para conformar una infinita red de seres que manifiestan la vida en su plenitud. La concepción animista del cosmos se relaciona con la política, trasluciendo la interrelación de todos los miembros de la sociedad cósmica. La sociedad, concebida como un Todo, funciona cuando cada una de sus partes está conectada.

¹¹ El significado de estos términos y su análisis en el contexto tojolabal, se encuentra en la obra de Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 30.

Nuestro punto de partida será la premisa de que cualquier tipo de relación que establezcamos con el mundo es producto de una concepción cultural determinada. Cada concepción varía de acuerdo al contexto social, el medio ambiente, la lengua, etc. La concepción que tienen los pueblos indios de Chiapas concuerda plenamente con la relación de interdependencia tan estrecha que mantienen con el Todo circundante. Inscrita en sus lenguas late la idea de la vitalidad del universo, consideran que todas las partes integrantes de este mundo, incluidos nosotros, los seres humanos, somos componentes de una misma esencia. Cada parte de este universo es una especie de mónada en la cual se condensa la vida primera y última; todo tiene “corazón”, todo está animado por este motor múltiple y siempre en movimiento. La palabra *altil* denomina a este corazón presente en todas las cosas, un principio de la vitalidad de cada parte del mundo que une al universo entero.

Veremos lo que esto significa para los tojolabales. El hecho se expresa por el término *altil*, *corazón* que es el vivificador de todos y de cada uno, por eso no hay nada que no tenga *altil*. Es decir, la vida no está solamente presente entre los humanos, la fauna y la flora, sino también en nubes y aguas, cuevas y cerros, tierra y astros, ollas y comales¹²

En la concepción náhuatl del cosmos, el corazón está asociado a la vida desde la raíz etimológica de las palabras: *yolliztli*-vida; *yolotl*-corazón; así, también en la concepción maya todas las partes del mundo participan de este corazón que anima todo lo viviente. De esta manera, podemos comprobar que tal idea no está delimitada a una cultura particular, sino que es parte constitutiva de las culturas precolombinas maya y azteca, en las lenguas mayenses y en el náhuatl:

¹² Carlos Lenkersdorf, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, México, IIFL-UNAM, 2006, p. 126.

En el caso del corazón, hay una doble procedencia: YOL (cosa redonda) > YOL (corazón, “la bola”) > YOL (vida) > YOLLO (corazón, “la vitalidad”): de ambas formas hay derivación que indica entidad anímica y que designa aptitudes mentales y sentimientos. El paso de YOL (vida) a YOLLOTL (corazón, “la vitalidad”) se da por medio del sufijo –YOTL, que forma un abstracto.¹³

La Madre Tierra tiene un papel central en la interconexión de todo lo existente. A través del corazón anima y participa de todo lo vivo; al ser el sustento del equilibrio vital, se requiere un modo de relación, de respeto y de reciprocidad con ella. Origen y término, *arkhé*¹⁴ en flujo constante, la realidad es la continua interacción en armonía entre las plantas, los animales y los seres humanos; por ello el pensamiento maya chiapaneco está compenetrado con la realidad sensible y material. La racionalidad maya se desenvuelve y tiene su campo de acción en la naturaleza misma, en su corriente de vida. La relación de interdependencia e intersubjetividad es el sustento mismo de su pensamiento, de su ontología, tal como nos lo explica el filósofo tzotzil Miguel Hernández:

El individuo tzotzil frente a los animales y plantas se expresa con las palabras que ofrece desde su corazón, que revelan la *voluntad de ser sujeto ante los otros*. [...] Decíamos que en el pensamiento maya se dice que el humano no es el único sujeto frente a las cosas que tienen vida y las que no la tienen en esta tierra. Los ancianos de diversas etnias han dicho que también los otros seres

¹³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nabuas*, México, IIA-UNAM, 2004, t. II, p. 222.

¹⁴ Término griego, frecuentemente usado por los filósofos presocráticos, que denomina: origen o principio. La filosofía griega nació como búsqueda de la *arkhé* de todas las cosas. En ese sentido, hay el mismo interés filosófico primigenio en el pensamiento de los pueblos mayas de Chiapas.

(incluyendo las rocas que tienen corazón), se les considera como otros que sienten.”¹⁵

La cosmogonía maya del *Popol Vuh* también nos habla de este corazón como principio generador, al mencionar a los creadores como una pareja de abuelos, el principio femenino y el masculino colaboran mutuamente en la creación del universo, equilibrando con su fuerza la generación de la vida. Estos dioses eran el *Corazón del Cielo-Corazón de la Tierra*.¹⁶

CONCEPTOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA INDÍGENA

Para saber qué es la política, precisamos entender la naturaleza humana y la sociedad, ya que nos encontramos siempre ante una multiplicidad cultural. La concepción de la sociedad y del individuo, en los pueblos originarios, no se construye sobre la base de la dicotomización *Natura-Cultura*, ya que ambas están contenidas en la definición más amplia de la *J'nantiklu'um*, y todos pertenecen a ella por tener *corazón*. La sociedad humana es parte integrante de la naturaleza: no hay una cultura diferenciada de la naturaleza, todos somos parte integrante de la misma *comunidad cósmica de la vida*. Esto tiene implicaciones en la ética, que desde esta perspectiva resulta ser una ética política.¹⁷

¹⁵ Miguel Hernández Díaz, *Pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, 2000 (tesis de maestría, FFYL-UNAM, México) p. 27.

¹⁶ *Popul-Vuh: las antiguas historias del quiché*, México, FCE, 1988. El *corazón*, en el latido primordial de su presencia, reúne al universo y le hace partícipe de una misma vibración, resonando en todos los seres vivos; siendo el soplo primigenio de la vida, su fuente y secreto.

¹⁷ La cosmovisión indígena concibe al ser humano como parte integrante de la Naturaleza; el pensamiento occidental monolítico, define la cultura en contraposición al mundo natural, como acción simbólica que transforma su

Ya que la personalidad individual está determinada por la co-responsabilidad con todos los componentes de la comunidad y del cosmos, el sujeto se define en relación a la comunidad y no como moralidad subjetiva, individualista. La comunidad de la que expresan a cada momento su pertenencia, para los pueblos indígenas de Chiapas, no es sólo la sociedad humana, es una comunidad cósmica en la que participan todos los seres con los cuales convivimos en nuestras vidas. La referencia a la Madre Tierra expresa este sentimiento de identidad colectiva.

Hay un uso del lenguaje que manifiesta esta concepción de la sociedad en relación al concepto de interdependencia que quiero puntualizar ahora en este análisis. La frase por la cual los tojolabales conciben la manera de equilibrarse y conformar la intersubjetividad, en la horizontalidad de todos los miembros, es *lajanlajan`aytik*—que para ellos significa literalmente: “estar parejos”, o a la *equidad* en nuestros términos.¹⁸ Esta intersubjetividad del “equilibrio” incluye también a todos los demás miembros de su mundo, es válida para cualquier integrante de la multitud de elementos de la naturaleza.

En la concepción tojolabal de la realidad, la sociedad humana se vincula de forma amable con las demás “sociedades de la naturaleza”, ya que cada ser humano y cada componente de la naturaleza tienen una dignidad propia que debe respetarse. Todos nos encontramos en el mundo de modo “parejo”, entablando vínculos con todos los miembros de la comunidad integral de la vida. El estudio de la lengua tzotzil y tojolabal denota

mundo, considerando el grado de dominio que sobre la naturaleza se ejerza como un índice de progreso humano. El concepto de *cultura* está asociado de este modo al de *civilización*, el cual se refiere sobre todo al avance técnico-científico, “racional”, de una sociedad que se ejecuta tanto sobre la naturaleza como en el dominio de otras sociedades humanas. La determinación negativa en la relación Sujeto-Objeto (del sujeto racional sobre los objetos *otros*), relación de subordinación, está a la base de este concepto de cultura.

¹⁸ Lenkersdorf, *La semántica...*, p. 106.

este componente de forma clara en la idea de *˘altsil*, principio de vida en el cual todos participan. Todos somos parte de una misma realidad vital, estamos interconectados y pertenecemos a una misma comunidad, de forma horizontal.

El término “emparejamiento” tiene variantes que permiten apreciar sus relaciones con la cultura y la sociedad humana. En el ámbito propiamente político, en una asamblea por ejemplo, el equilibrarse es condición previa del acuerdo y la forma de concebir las relaciones sociales. La misma palabra *lajan*, puede derivar en una multiplicidad de significados, relacionando de ese modo Madre Tierra-sociedad-cultura. En los diferentes usos de la palabra, se muestran los ejemplos que en la estructura lingüística representan la relación de interdependencia entre ambos: el ser humano y el mundo, la sociedad y la naturaleza. En el siguiente ejemplo veremos la correspondencia de la misma palabra, por un lado, en cuanto a la relación directa con la tierra y, por otra parte, con el acto de llegar a acuerdos y equilibrar la sociedad: ‘En tojolabal el concepto de cultura-agricultura sí tiene palabra correspondiente, se trata de *˘a ˘teltajalu ˘umi*-trabajar la tierra.’¹⁹

Trabajar la tierra, prepararla para la cosecha, se menciona con el término: emparejar-*˘alajan*; el mismo al emparejamiento interpersonal en las asambleas. Vemos la correspondencia del trabajo en la tierra (del *lajanum*-agricultor, el emparejador) con el esfuerzo político de la participación simétrica en la toma de acuerdos comunitarios, que busca reunir todas las distintas voces en un solo acuerdo. La política tiene así esta correspondencia con el trabajo de la Tierra para cultivarla; el político es también una especie de agricultor, ya que, desde esta perspectiva, la sociedad humana está en conexión y simetría con la tierra, es parte de ella. La comunidad es también un campo de cultivo y aquel que trabaja la tierra realiza el mismo trabajo político

¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

en la sociedad: emparejar la multiplicidad de las individualidades para en ellas depositar las semillas de la vida comunitaria.

Siguiendo el análisis lingüístico, la frase en tojolabal que expresa el haber alcanzado un acuerdo comunitario es *’ojjlajjb’ajtik*- literalmente: “nos emparejaremos a nosotros mismos”, “nos pondremos de acuerdo”; el verbo principal es *jlaj*, expresa la pluralización de esta igualdad. Esto implica no sólo la condición del acuerdo, sino también el acuerdo mismo. La comunicación sólo es posible cuando los participantes del diálogo se encuentran en condiciones de equidad, tal como se han cansado de demostrar la ética del discurso y el mismo Habermas con su teoría de la acción comunicativa. La discusión de ideas y toma de decisiones requieren del *lajanlajan* como condición previa para alcanzar consensos. La misma palabra *lajan* hace mención de la simetría en la participación de las asambleas y del objetivo de la comunicación: el acuerdo, el entendimiento mutuo, el llegar a los corazones de todos; que es, finalmente, parte integrante de una misma esencia: la vida de la Madre Tierra.

El trabajo político en las asambleas consiste en sembrar y cosechar en la comunidad, tal y como se trabaja en la Tierra; la sociedad es parte integrante de la comunidad cósmica, y el trabajo que se da en la sociedad se corresponde al que se ofrece al cultivar el suelo en el que se nació y que da vida. La labor política que se realiza en el *lajanlajan’ajtik*, es la misma que realiza el *lajanum*, cuando se prepara la tierra para sembrar: unir los corazones para en ellos sembrar las palabras, que florecerán en los acuerdos que darán sus frutos en el bienestar común, en tzotzil el *Jlekilaltik*.²⁰ El *lajan* se da tanto en la Tierra como en la sociedad, la política es también un trabajo ligado a la reproducción de la vida de la comunidad, y toma como refe-

²⁰ Para una explicación más detallada de este término, consúltese: Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales...*, p. 31.

rencia para su quehacer la forma en que se requiere trabajar la Tierra, para que ella nos de vida.

Otro término paradigmático de esta idea es el de “pueblo”, que en la lengua tzotzil y tzeltal se denomina: *lum*;²¹ es la misma palabra que sirve para designar a la Tierra, tanto en tojolabal: *Nantiklu ʼum*; como en tzotzil y tzeltal: *balumil*; en ambos términos encontramos la palabra *lum*. Se hace patente que la pertenencia a la Tierra define al pueblo, ya sea como espacio geográfico de una comunidad humana; o designando al ‘pueblo’ como una categoría social que hace referencia a una colectividad unida en su condición de vida, perteneciente a una misma cultura. El ‘pueblo’ es la Tierra, pertenece a ésta y se define de acuerdo a la misma “Madre”. De nuevo, otro aspecto se nos revela en la lengua tzotzil, así como la “tierra” y el ‘pueblo’ tienen términos que se corresponden, también la acción de sembrar está presente en la constitución de la cultura y la sociedad.

En tzotzil el pueblo, como sociedad, se dice: *Teklum*, palabra compuesta de dos términos; por un lado *lum*, que como ya mencioné refiere a la tierra, y *tek*, que es el verbo sembrar. De esta forma la referencia a la sociedad, al “pueblo”, es el estar sembrado en la tierra, la identidad es la pertenencia a la tierra de donde se procede. De este modo, en la lengua tzotzil hay correspondencias entre la tierra y la sociedad. De hecho, la misma sociedad se define según la familia: *naklej*- familia; *naklejetik*- ‘nuestra familia’ o sociedad; y *tso ʼmnaklejetik*- co-

²¹ Tomado de diccionarios especializados en la lengua tzotzil y tzeltal: Laughlin, Robert, *The great tzotzil dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1975.

Alfredo Zapata Guzmán, *Vocabulario tzeltal-español*, México, Servicios educativos para Chiapas, 2002. También me he basado en Agustín Ruíz Sánchez, *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*, Chiapas, Instituto Lingüístico de Verano, 1978.

munidad.²² Vemos cómo en la cosmovisión de estos pueblos la individualidad humana está vinculada primero con la Tierra, y luego se extiende a la comunidad en general. La sociedad no se concibe como entidad autónoma de la naturaleza, sino como componente y producto de la tierra. La política tendrá también este carácter de vínculo y relación estrecha entre la dimensión humana y la cósmica.

Para finalizar este análisis de las lenguas de los pueblos de Chiapas, se analizará la definición de subjetividad, fundamental en cualquier estudio de la sociedad. La subjetividad es un concepto de la Modernidad que ha sido el punto de toque y axis de la concepción del ser humano. El sujeto moderno, desde Descartes, es un ser individual atomizado, que reafirma su identidad de modo racional. Las categorías para comprender la subjetividad son las mismas que aplicamos al sujeto de la sociología, como subjetividad social, sujeto histórico o ciudadano. Un análisis de la subjetividad nos dará luces sobre las categorías necesarias para entender los procesos sociales en este análisis comparativo de las lenguas y la cultura indígena en relación con la moderna, y los vínculos que surgen con la política. El sujeto político es quien puede operar cambios en la sociedad. La concepción que tengamos de la identidad subjetiva nos dará las bases para pensar al individuo y su papel en el mundo. Nuevos tipos de subjetividades e identidades, que asoman en el pensamiento tojolabal y tzotzil, nos dan herramientas conceptuales para pensar de modo distinto al sujeto moderno y su relación con un cambio en la humanidad. Nuevas subjetividades crean nuevas sociedades.

En el pensamiento cartesiano, la fórmula *cogito ergo sum* expresa el paradigma de la identidad subjetiva moderna, constituida en la esfera del pensar, del *cogito*, en contraposición implícita a una exterioridad material o *res extensa*. La identidad es autorreferencial, en el sentido de que la certeza de la

²² Hernández Díaz, *op. cit.*, pp. 130-132.

propia existencia, y esencia, proviene de la misma interioridad del sujeto, de su *principio de razón*, como facultad autónoma y desligada del mundo concreto.

A través de una comparación lingüística, quiero buscar las formas de constitución de la identidad en el pensamiento tojolabal y en el de la modernidad; pues son, en relación a la concepción de la subjetividad, tanto fundamentos de la racionalidad como manifestaciones culturales. Al realizar este análisis, podremos darnos cuenta de la importancia filosófica de la concepción de la Madre Tierra, veremos también sus implicaciones en la sociedad y en la noción antropológica existente en la filosofía de los pueblos indígenas.

Para los indígenas mayas, si pudiéramos encontrar una aproximación a esta fórmula, se expresaría de la siguiente manera: *a'ltzilergo' aytik*, donde "*a'ltzil*", además de la vida, representa también la capacidad de pensamiento, de discernimiento y entendimiento profundo; y *'aytik* expresa "somos", el conjunto de los seres vinculados por este corazón: el *nosotros* en último término. La identidad de los tojolabales no es individual sino colectiva, es una identidad que concibe la unicidad desde la diversidad.

Estos rasgos de la identidad son ciertamente una forma muy alejada de los esquemas lógicos occidentales de la identidad, ya que ésta, desde Grecia, se concibe como la plena identificación de los seres consigo mismos, identidad del ser con su propio concepto, una mismidad que constituye una diferencia sustantiva respecto de la exterioridad múltiple.

La identidad, concebida de esta manera, es un modo de la conciencia que se define según la correspondencia única del concepto con su propio significante: no podemos ser al mismo tiempo sí mismo y otro, la identidad se funda en el principio básico de no-contradicción, según el cual no es posible ser y no ser al mismo tiempo: no puedo ser una persona individual y colectiva en un mismo acto, no puedo ser Yo y Otro.

Podemos entender las diferencias fundamentales entre la cultura occidental, moderna, y la de los pueblos originarios de Chiapas introduciéndonos más en la propia lógica de los pueblos originarios, los cuales se están enfrentando a la lógica de la conquista y de la modernidad.

La forma de pensar es todo lo contrario a lo que dijo Descartes: “pienso luego existo”, es decir, existo luego pienso. [...] La manera de pensar consiste en existir para percibir las cosas en nuestro entendimiento, y determinarla por nuestra voluntad. Así, el maya debe estar presente para poder sentir lo que ve e imaginar sus pasiones e incluso concebir cosas puramente inteligibles, son maneras diferentes de apreciar...²³

Tener entendimiento, desde el pensamiento tojolabal, es propio del ámbito del “corazón”, del sentir; una intelectualización integral que lo mismo incluye el ámbito del pensar racional como el del sentir emocional, la intuición sensible y la empatía: no hay contradicción ni dicotomías entre cuerpo y psique.

Para decir “pienso”, los tojolabales pronuncian: “dice mi corazón”; el entendimiento llega por un sentimiento no intelectualizado y más inmediato, una intuición pura que logra una comprensión profunda y de identificación con lo que se conoce o quiere conocer. Vemos de esta forma como el *a'ltzil* representa, además del principio vital, la esencia del ser humano, al vincularlo con el pensamiento y la capacidad de la razón. Si el ser humano en su capacidad pensante tiene uno de los fundamentos de su ser, si su identidad se la representa según su capacidad racional, en el pensamiento indígena esta capacidad, nuestra esencia, está vinculada al principio vital del cual participan todos los demás seres, que es el corazón, el *a'ltzil*. Y así, éste se convierte en el principio básico y fun-

²³ *Ibid.*, p. 19.

damental de identidad del ser humano, pues no solo anima a los seres vivos, sino que provee el entendimiento, que es la base de la comunidad humana como cultura. Ahora bien, esta característica de entendimiento es, repito, integrante de un cosmos, de una totalidad a la cual se pertenece; por lo que la cultura y la esencia del ser humano no están contrapuestas a la Naturaleza sino que son parte integrante de ésta: la Cultura es Natura.

CONCLUSIONES

Este breve análisis de las lenguas de los pueblos de Chiapas mencionados, demuestra la densidad de su pensamiento y de sus propuestas. Tales pueblos han generado iniciativas y movimientos de gran relevancia, como el EZLN. Aprender la cultura de los pueblos que sustentan un movimiento tan importante históricamente, que ha replanteado las formas tradicionales de hacer política de las izquierdas, basado en una filosofía indígena, nos brinda la oportunidad de abrirnos a más expresiones de este tipo.

De este modo, presentan nuevos conceptos y categorías que nos ayudan a entender la política de otra forma, tal como la entienden los pueblos indígenas. Las prácticas de los pueblos en sus movimientos de liberación, en sus demandas de reconocimiento y en los procesos de auto-representación en el plano político y de autogobierno, son fruto de dichas concepciones, arraigadas en sus propias culturas y de una fuerte tradición. Los conceptos de los movimientos sociales de carácter moderno, son herederos de concepciones del mundo que han demostrado ya su insuficiencia. La misma parálisis de procesos de transformación social, basados en los mismos esquemas de pensamiento, es evidente en muchos movimientos sociales en América Latina.

La apertura a nuevas formas de pensamiento ofrece la oportunidad de ampliar nuestra visión de la política y de las posibilidades de generar nuevos movimientos sociales que respondan a las actuales circunstancias. Las discusiones sobre la democratización del Estado, la inclusión de las diferencias en la organización social, el cuidado del medio ambiente y su relación con el bienestar de la humanidad, son las interrogantes más urgentes de nuestro tiempo. Los pueblos indígenas responden de manera anticipada a dichos problemas de la humanidad.

Hoy son muchos los movimientos de carácter y composición indígena que visibilizan estrategias y prácticas políticas que no se habían llevado a cabo. Comprender dichos movimientos desde su propia cultura, expresada en sus lenguajes, significará hacerlo mejor y permitirá aprender de ellos.

Esta es una metodología que puede aplicarse en el caso de cualquier movimiento que desde la periferia del sistema global, moderno, capitalista y de carácter neo-colonial, busca transformar las estructuras de la sociedad. Estudiar la cultura y filosofía de los pueblos responde a la necesidad de abrirnos a nuevos pensamientos. En el pensamiento indígena se opera un desplazamiento muy interesante en la racionalidad, ya que las capacidades intelectuales no se emplean para el dominio de la naturaleza, sino en un mejor modo de relacionarnos con el todo del que formamos parte; es una racionalidad imbuida en el cosmos.

Estas son las características propias del pensamiento de los pueblos indígenas respecto a la sociedad. Son concepciones que se plantean claramente como opciones filosóficas, antropológicas e incluso científicas, ya que nos descubren las pautas de un *logos* distinto, que nos ofrece conceptos para encarar los retos que se presentan a la humanidad entera.

La concepción de la Madre Tierra y todas las posibilidades que representa ha sido el eje de este trabajo, pero falta mucho más que estudiar y conocer de las concepciones de los pueblos indígenas. El conocimiento de sus lenguas está aún muy poco

difundido entre quienes estudiamos dichos movimientos sociales, pero es posible hacerlo. Esta propuesta es un acercamiento a una nueva forma de pensar y ver el mundo, necesaria ante la crisis de los modelos prevalecientes en la sociedad actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra Antropológica IV. Formas de gobierno indígena*, México, FCE-INI, 1991.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta [eds.], *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- CCRI-EZLN, *Declaraciones de la Selva Lacandona*, en www.palabra.ezln.org.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, UNAM/El equilibrista, 1999.
- García de León, A., *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, México, ERA, 2000.
- Hernández Díaz, Miguel, *Pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, 2000 (tesis de maestría, México, FFYL-UNAM).
- Laughlin, Robert, *The great tzotzil dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1975.
- Leff, Enrique, *La complejidad ambiental*, México, Siglo XXI, 2000.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- _____, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2005.

- _____, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, México, IIFL-UNAM, 2006.
- _____, *B'omak'umaltojab'al-kastiya=Diccionario tojolabal español*, México, Plaza y Valdés, 2009.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, IIH-UNAM, 2006.
- López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nabuás*, México, IIA-UNAM, 2004.
- Michel, Guillermo, *Ética política zapatista: una utopía para el siglo XXI*, México, UAM-X, 2003.
- Ruíz Sánchez, Agustín, *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*, Chiapas, Instituto Lingüístico de Verano, 1978.
- Soriano, Silvia [coord.], *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*, México, UNAM/Eón Ediciones, 2009.
- Sousa, Boaventura de, *Una epistemología del Sur*, México, CLACSO/Siglo XXI, 2009.
- Zapata Guzmán, Alfredo, *Vocabulario tzeltal-español*, Tuxtla Gutiérrez, Edición Servicios educativos para Chiapas, 2002.