

PRÁCTICA DE LA LIBERACIÓN: UNA MIRADA DESDE LA FILOSOFÍA MAYA-TOJOLABAL HOY

Lucía De Luna Ramírez¹

¿CUÁL ES LA IMPORTANCIA DE ESTUDIAR
LA PRÁCTICA DE LIBERACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA
MAYA-TOJOLABAL EN LA ACTUALIDAD?

Ante la crisis económica, política y social actual, se advierte la necesidad de dirigir la mirada hacia las alternativas que se presentan con características diferentes a las del modelo neoliberal —y también de tendencias “progresistas” y “desarrollistas”— con propuestas encaminadas a la instauración de una convivencia inclusiva lejana del proyecto individualista de la economía de mercado, como es el caso de la Filosofía Maya-Tojolabal.

Siendo que la alteridad rechazada sobre la filosofía indígena —como ha mostrado el trabajo de Carlos Lenkersdorf y Miguel León Portilla—, puede abrir camino para la reformulación

¹ Maestra en Filosofía, UNAM. Correo electrónico: deluna.lucia@gmail.com

de conceptos con formas diferentes a las que operan en la actualidad, con la intención de replantear una práctica de liberación que tenga como base la filosofía de los pueblos originarios.

Aún existe desconocimiento sobre las propuestas filosóficas que surgen de los pueblos originarios, en los que se encuentran diferentes cosmovisiones, es decir, formas de cómo se explica y entiende la relación con el mundo, con todo lo que nos rodea. Las cosmovivencias llevan a la práctica la comprensión del mundo presente en las cosmovisiones. Es decir, el pensamiento que interpreta al mundo —las cosmovisiones— se manifiesta en el actuar —cosmovivencias—, lo cual, abre caminos para la construcción de una filosofía liberadora que logre una sociedad justa.

De ahí surge la apuesta por replantear el análisis de la práctica de liberación, entendida como toda acción enfocada hacia la libertad. De ahí la importancia de incluir los principios organizativos de la filosofía maya—tojolabal en la actualidad, en respuesta a los conflictos organizacional y comunitario, producto del modelo neoliberal.

Actualmente observamos cómo los pueblos originarios son violentados por los intereses capitalistas que, con la pretensión de introducir “progreso” y “modernización”, como “procesos civilizatorios”, atentan contra su riqueza cultural, como nos dice Sergio Bagú “es del más elevado sentido ético”.² Por ello, es preciso revalorar estas formas diferentes de entender y vivir la realidad, sus cosmovivencias, desde la práctica de liberación. De aquí se desprende la pregunta ¿cuál es la relevancia de dirigir la atención hacia la filosofía maya-tojolabal?

² Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia contemporánea de América Latina*, México, Grijalbo, CONACULTA, 1992, p. 215.

BREVE HISTORIA DE LA IMPOSICIÓN DE UN MODELO
ÉTICO, ECONÓMICO, SOCIAL Y POLÍTICO A PARTIR
DE LA COLONIA EN AMÉRICA LATINA (DE SEPÚLVEDA
A HEGEL)

Partiendo de la historia de colonialismo que se vivió en América Latina, y cuyos efectos permanecen en la actualidad, observamos la imposición de la visión europea del mundo, como producto del modo de producción capitalista y sintetizando el Occidente, de la suma del helenismo romano-cristiano, sobre una visión diferente, la de los pueblos originarios.

Con la colonización surge el debate por la naturaleza humana de los indígenas. En este sentido, Juan Ginés de Sepúlveda —para quien los indígenas eran bárbaros por no ser cristianos— consideraba la imposición como una *guerra justa*, pues cumple su papel civilizatorio en las regiones ubicadas, de acuerdo con la visión eurocéntrica prevaleciente, en un estadio pre-moderno.

Así se muestra la modernidad, como creadora de mecanismos de exclusión. De acuerdo con ellos, la humanidad se adecúa al poder imperial, por lo cual, surge la clasificación del ser humano a partir del criterio occidental. De este modo, todo lo que esté fuera de dicho modelo occidental —la alteridad— es considerado inferior.

La modernidad conlleva la consolidación de los Estados-nación. Estos —como mencionan Michael Hardt y Antonio Negri— son “el regalo envenenado de la liberación nacional”,³ al implicar una nueva subordinación, esta vez al orden económico internacional, y que constituye un mecanismo de construcción del “ciudadano ideal” que podemos observar en las tesis iusnaturalistas.

³ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, España, Paidós, 2005, p. 152.

Como plantea Hobbes, en el contexto de la naturaleza egoísta del hombre, el Estado se caracteriza por el sometimiento a un poder, y es éste el que determina lo justo y lo injusto, valiéndose de diversos mecanismos para la regulación del Estado, como es el infundir temor, cuya constante presencia se manifiesta de diferentes formas, en la actualidad, tal recurso para la reducción sistemática de la “complejidad” en nuestras sociedades, ha legitimado el uso de la fuerza como medio de control hegemónico.

Así, la modernidad se instaura a partir del siglo XVI, como fenómeno mundial que da lugar al surgimiento de filosofías hegemónicas, en las que la universalidad no permite diferencias; en el marco de una racionalidad instrumentada, de acuerdo con la cual, las personas velan por sus intereses individuales, justificando el orden capitalista donde la pobreza es un elemento necesario en la organización social, como parte de lo que es considerado un equilibrio natural del reparto de la riqueza.

Se observa que filósofos como Descartes restringen el conocimiento al considerar que sólo el *yo* individual puede poseerlo. Asimismo, Kant jerarquiza la forma de ser de los hombres en relación con la distinción entre dos órdenes, el natural y el inteligible, con el fin de conocer qué es el hombre para derivar de ahí lo que debería de ser.

Las implicaciones del carácter universal en la filosofía kantiana jugaron un papel determinante para la conformación del sujeto práctico en la modernidad, lo cual, en primera instancia, se puede observar en la *Crítica de la razón pura*, donde Kant plantea que la razón tiene leyes eternas e inmutables, por lo que busca que todo conocimiento se observe a la luz de la crítica de la razón pura, como un autoconocimiento o autocrítica de la razón.

Con esta idea de la existencia de una verdad eterna, no es de extrañar su caracterización de razas, en la que se considera a la raza blanca como modelo para las demás por suponer que, a

diferencia de otras, la civilización europea da prioridad a la razón sobre las pulsiones.⁴ Como menciona Emmanuel Chukwu-di Eze en su ensayo *El Color de la razón: La idea de “razas” en la antropología de Kant*, “la particularidad de la existencia europea es tanto lo “empírico”, como el modelo de humanidad (ideal), de la humanidad universal; de forma tal que los otros son más o menos humanos o civilizados (“educable” o “educado”) en tanto se van aproximando al ideal europeo”.⁵

Así, filósofos europeos justificaron el despojo de tierras que realizaron desde su continente en las colonias y presentaron al orden liberal burgués como justo y natural. De ahí que Hegel hable de la importancia de negar la independencia del hombre con la naturaleza —esto implica una elevación por encima del elemento natural— y afirmarla como parte suya. Por ello, al ser el Otro la negación de la vida de un hombre, hay necesidad de convertirlo en propiedad de ese hombre mediante el trabajo.

Según Hegel, el dominio de la cultura europea sobre otras fue porque poseía el espíritu de Dios y al ser los europeos quienes poseen la conciencia de sí, la cual muestra racionalidad, espiritualidad y moralidad, es por la autoconciencia como se entra al reino de la verdad. De esta forma, se entiende que el paso de la conciencia a la autoconciencia sea un proceso ético que sólo se alcanza en el reconocimiento entre unos y otros. Por ello, sólo es libre quien es consciente de sus necesidades, pues el Espíritu se encarna en un pueblo y eso le da derecho a gobernar a los demás.

⁴ Cfr. Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza editorial, 1991.

⁵ Emmanuel Chukwu-di Eze, “El Color de la razón: La idea razas en la antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilador Walter Mignolo, Buenos Aires, Signo, 2001, p. 30.

Así, se manifiesta el eurocentrismo del cual parten las reflexiones hegelianas. Con base en ellas se considera al hombre europeo como el poseedor del espíritu, de la razón, de la historia y el que tiene el deber de imponer su cultura a todo lo que sea diferente, considerándolo como inferior.⁶

Dicha forma de pensar, excluyente y jerarquizada, es un elemento que justifica la colonización. Con ella se impuso un modelo ético, económico y político que continúa presente en la actualidad, como la trágica huella de un orden egoísta que se transforma y expande, acomodándose a las particularidades de cada momento histórico, en una lógica de subordinación permanente, que niega la alteridad.

De ahí la importancia de estudiar las propuestas filosóficas que surgen de las diferentes formas de vida que constituye la humanidad; poner atención en otras voces que hablan de una sociedad diferente. Dándoles la oportunidad de mostrarse como alternativas coherentes y posibles para la sociedad actual.

En la filosofía maya tojolabal podemos encontrar los elementos que pueden componer una práctica de liberación, la cual, dé prioridad a la convivencia frente al individualismo, como manera de formar sociedades justas, guiadas por decisiones enfocadas al establecimiento de un bien común.

⁶ “El verdadero escenario para la historia mundial se halla por lo mismo en las zonas templadas y con especialidad en la parte norte [...] El mundo insular entre la América del Sur y Asia evidencia una palpable inmadurez física”. G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia*, Argentina, Claridad, 2005, pp. 67-68.

¿QUÉ ES LO QUE CONSTITUYE UNA PRÁCTICA DE LIBERACIÓN?

Entendemos la práctica como un elemento presente en la humanidad. En el momento en que el ser humano construye su entorno afirma su existencia. Lo edifica al relacionarse con todo lo que existe. En este sentido, es claro que la práctica implica una transformación de la realidad al tratarse de la relación permanente con el Otro —la alteridad— pues no se puede ser sin el Otro, ni trascender en el solipsismo, ni construir algo nuevo sin interacción con el Otro. No obstante, la práctica puede ser tanto liberadora como reproductora de dominación.

Es claro que hay diferentes maneras de percibir el mundo, de esa percepción particular que tenemos todos depende el contexto en el cual nos desarrollamos. Por ello, se entiende la manera de percibir un mundo que se asume dominante de otros —por ser la aprobada por grupos de poder de acuerdo a su conveniencia— sea la única aceptada y promovida para generalizar a la población. Razón de que quienes perciben de manera diferente el entorno sean excluidos y atacados, y conseguir la homogenización con los demás.

En todo esto, tienen un papel fundamental las diversas formas de percibir y concebir o explicar el cosmos, es decir, las cosmovisiones; que se reflejan en el modo de ser y de actuar —al estar enraizadas en las creencias constitutivas del pensamiento, hábitos o costumbres, acciones cotidianas—, las cuales, muestra a los ojos múltiples colores del universo.

A su vez, esas visiones del mundo se expresan en cosmovisiones, cuando los comportamientos se dirigen hacia las direcciones sugeridas por las cosmovisiones. En otras palabras, en el momento en que la carga ideológica y cultural, con la cual se explica la realidad —lo que llamamos cosmovisión— se hace presente en el actuar cotidiano —al expresarse en la relación

activa con los demás— en el momento de reflejarse en la práctica, se trata de una cosmovivencia.

La palabra *vivencia* viene del latín *vivere*, la cual, expresa el tener vida o existir. Alude a la experiencia de vida, al modo de vivir. Se entiende como conjunto de acciones, comportamientos, pensamientos y sentimientos de un sujeto o grupo de ellos que permiten distinguirlo de los demás, es decir, identificarlo. Así, las cosmovivencias expresan en vivencias cotidianas, la forma como se conciben, sienten y perciben los sujetos el mundo.

De la práctica surge la filosofía, que llega a ser liberadora cuando en la relación comunitaria se encuentra la libertad, en el momento en que cobra conciencia de que la comunidad libera. Es decir, es claro que las relaciones comunitarias, donde prevalece el equilibrio, sólo se alcanzan cuando se entiende a esa comunidad como fuente de libertad; al comprender la necesidad de la libertad de todos para que cada persona pueda disfrutar de ella. Pues la libertad individual parte de la colectiva.

De esta manera, sin entender la alteridad como utilidad, se asume la responsabilidad que se tiene con la vida que nos rodea. Es decir, se trata de un rompimiento con el sistema vigente—el egoísmo del neoliberalismo—. Se alcanza esta riptura en la relación de emparejamiento y equilibrio con el entorno, es así como se puede hablar de libertad.⁷

De acuerdo con Emmanuel Levinas, nos constituye como seres humanos esa responsabilidad de servicio al Otro, la cual, al ser *a priori*, conlleva responder sin haber realizado antes un compromiso para actuar. Se trata de la fraternidad humana anterior incluso a la libertad. De ahí que el “hacer algo” por el Otro se presente como una obligación del ser humano.

⁷ El emparejamiento es entendido como la relación igualitaria entre todo lo que conforma el cosmos, mujeres, hombres, plantas, animales y todos los demás no-objetos. Esta relación igualitaria parte de la comprensión y el respeto a la voz del Otro.

Para Levinas, el respeto dirige hacia la realización de la sustitución, lo cual, implica el apartarse de la seguridad que le brinda el mantenerse indiferente ante las injusticias que padece el Otro, la “víctima”; para posicionarse en el mismo campo de batalla en el que se encuentra ese Otro. Al solidarizarse con él comparte su vulnerabilidad. Esto se deriva del afrontar la responsabilidad de unirse a las voces que reclaman justicia y que por ello son perseguidas.

Al respecto, Enrique Dussel plantea:

El traidor es muy semejante a lo que Walter Benjamín describe como el que irrumpe en el “tiempo ahora” (jetzt-zeit) como el “Mesías”. El Mesías es el maldito y el traidor desde el punto de vista de sus antiguos amigos en el sistema dominante [...] el Otro es el “enemigo radical” porque exige al sistema, a la totalidad, una completa inversión de sus sentido [...] El *meshíakh* de W. Benjamín justifica ahora con una sabiduría anti-sistémica [...] contra la “sabiduría de los sabios”, sus antiguos amigos, la praxis liberadora de los enemigos del sistema, que ya no son los enemigos del *meshíakh*.⁸

Así, el Mesías —el liberador— es un traidor por iniciar la práctica contraria a los intereses del sistema hegemónico, y que en algún momento también fueron suyos, al decidir llevar a cabo una sustitución, de la cual habla Levinas, renuncia a los beneficios dados por el sistema a todos aquellos que legitiman con sus acciones las medidas tomadas por el poder dominante para alcanzar lo que le conviene.

El Mesías ahora forma parte del Otro, porque lo ha comprendido y traiciona sus antiguos intereses para hacer suyos los del Otro. Se da la sustitución, se pone en contra de todo lo per-

⁸ Enrique Dussel, “El deseo metafísico en Levinas como solidaridad” en revista *Anatéllei se levanta*, año XI, núm. 18, Córdoba, diciembre 2007, pp. 46-47.

mitido, lo aceptado, lo legal, lo adecuado, lo legalizado por “los sabios”, el sistema. De esa manera, infringe las leyes que antes defendía y ponía en práctica; es decir, inicia una defensa a favor de los “enemigos del sistema”, todos aquellos que luchan por un cambio de orden al buscar la transformación de la realidad. El Mesías es aquel que impulsa el cambio, que marca el camino a seguir por los oprimidos para alcanzar la liberación del sistema que los somete.

Desde la perspectiva tojolabal, la práctica de liberación no se limita a una substitución en que uno asuma el papel de liberador de los demás, pues la liberación es conjunta, no se puede hablar de liberación sin considerar el emparejamiento entre todos, tampoco de Otro que esté fuera de los demás —como partes separadas— pues en la cosmovisión tojolabal todo lo viviente forma parte complementaria del cosmos.

En todo caso, podríamos entender a ese Otro como alguien que esta fuera del contexto de opresión y busca liberar. No dudamos que quienes no han tenido la vivencia de dicha exclusión puedan alcanzar una inculturación —comprender con la vivencia una cultura, aceptarla como suya y formar parte de ella—.

Tampoco dudamos que el inculturado busque solidarizarse para terminar con la dominación que padece dicha cultura. Sin embargo, para los tojolabales no puede haber alguien que ocupe el papel del liberador —el mesías— individualmente, pues la liberación es una vivencia que sólo cobra sentido en el emparejamiento con todo lo que existe en la comunidad.

El planteamiento en la cita de Dussel manifiesta que antes de convertirse en mesías —el Otro liberador— es enemigo de aquellos que están sometidos por el sistema y, al darse la transformación en la aceptación de su responsabilidad mediante la solidaridad, entonces se convierte en el mesías, rehén que se substituye y deja de ser enemigo de los oprimidos para conver-

tirse en el enemigo del sistema, dándose así la práctica liberadora, la cual, parte de ese mesías liberador de los oprimidos.

En el contexto tojolabal no se considera a nadie como su enemigo —ni siquiera en su lengua existe esta palabra—. El dejar de ser enemigo de unos para convertirse en enemigo de otros puede generar un círculo vicioso en donde se atacan las diferencias, que se aleja de la liberación, pues, sería como caer en otra exclusión cuando lo que se pretende es salir de ella.

La liberación más bien implicaría el respeto a esas diferencias que permiten la complementariedad y al poner fin a las exclusiones, construir —con la diversidad— la libertad. Esto se explica a partir de la concepción de igualdad presente en su filosofía, la cual, hace posible la relación de respeto en la vida comunitaria. En ella se toman en cuenta las aportaciones de todos los miembros —entendiendo que se trata de un biocosmos, es decir, toda la vida que nos rodea y de la cual somos parte—. Es por ello que no hay nada que se considere superior. No hay estructuras jerárquicas, pues todos los miembros de la comunidad comparten una igualdad que los hermana y hace coparticipes de la construcción de la realidad.

Para los tojolabales no hay Otro externo a los demás que se tenga que substituir para formar parte de la comunidad, pues todo ya forma parte de ella y se encuentra en el mismo plano vivencial. Por lo mismo, en la liberación no hay protagonistas desde la perspectiva individual, pues todos son los que al asumir el papel que les corresponde —y al reconocerse— como miembros de la comunidad, participan en ella y la construyen. Van creando y manteniendo su libertad. Cada uno hace lo que mejor sabe hacer para contribuir al equilibrio de esa comunidad biocósmica.

Tratando de acercándonos a la filosofía tojolabal, entendemos la práctica de liberación como toda acción que busca la libertad, comprendida esta última como el vivir inclusivo, sin

opresión o exclusión. Es decir, en complementariedad, en comunidad. Como la vida que es posible por el emparejamiento con el biocosmos. En este sentido, sólo se puede hablar de práctica de liberación cuando se trata de una relación inclusiva con los demás, una relación que a su vez libere.

A lo largo de la historia se ha hablado de la presencia constante de un sistema impositivo que hace urgente la búsqueda de libertad, la necesidad de una práctica de liberación para transformar el orden injusto que oprime a las sociedades en la actualidad. A este respecto menciona Dussel: “buena parte de la humanidad es «víctima» de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el «dolor», «infelicidad», «pobreza», «hambre», «analfabetismo», «dominación»”.⁹ Así, surge la pregunta, en el contexto de la comunidad tojolabal ¿de qué tienen que liberarse los tojolabales?

PRÁCTICA DE LIBERACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA MAYA-TOJOLABAL HOY

Para conocer un poco la práctica de liberación tojolabal hablaremos en especial de uno de sus principios organizativos, lo que ellos entienden como el principio de vida que todos los sujetos poseen, el *’altsil*.

El *’altsil* se entiende como el corazón o la vida que tiene todo lo que nos rodea. Es decir, para los tojolabales todo tiene corazón, todo vive. Dice Carlos Lenkersdorf al respecto: “Nosotros, los humanos, [...] somos una especie entre muchas otras y, por ello, nos conviene ser humildes y no prepotentes

⁹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, España, Trotta, 2009, p. 310.

como si el mundo y la naturaleza estuvieran a nuestra disposición”.¹⁰

Es claro, desde la concepción occidental, que los animales y las plantas son seres vivos, la diferencia con la concepción tojolabal no sólo radica en la convicción de que todo lo considerado como objetos inanimados (piedras, fuego, tortillas, etc.) tengan vida, sino que al tenerla también esos no-objetos se relacionan con nosotros y adquieren realidad y existencia, nos interpelan, por ello los humanos somos capaces de iniciar diálogos con todo ello, lo cual, posibilita la construcción de la comunidad.

Este diálogo con los demás no-objetos se puede observar en su relación con la Madre Tierra, a la cual se le habla con cariño por ser la dadora de vida. Esto se puede observar en el siguiente poema:

| | |
|--------------------------|--|
| jachenek´isakxajasnich | Flores blancas de frijol; |
| waxya´a´ochukjab´as´olom | te embellecen, te adornan; |
| lekwaxkilawantikoni | te admiramos, Madre vos, |
| jelanupkalanantikoni | tan bella sos, oh mamacita, |
| waxamak´layotikoni | y nos sostienes con amor |
| talnayotikonjaya´ni. | y con amor protégenos. |
| jnantiklu´umyojjnantik | oh Madre, compañera sos. ¹¹ |

Al estar los miembros de la comunidad cósmica emparejados —en el sentido de que nadie es superior a nadie— no hay relaciones de subordinación. De ahí se entiende que la naturaleza no sea explotada ni tratada como posesión que sólo sirve tal medio para alcanzar el fin del enriquecimiento o el bienestar individual —como en el individualismo posesivo—. ¹²

¹⁰ Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 5.

¹¹ *Ibidem*, pp. 306-307.

¹² Como lo señala C. E. Macpherson, John Locke justifica el individualismo posesivo al considerar los bienes y la vida como parte del derecho natural de los

Para los tojolabales nadie puede estar bien si los demás no lo están, si el biocosmos no participa de ese bienestar, por ello, la Madre Tierra no se explota despreocupadamente —como sí lo hacen las grandes empresas capitalistas— sino por el contrario, se cuida como a una madre con la cual comparten la vida que se da en el mundo y por lo que es posible la libertad en esa comunidad cósmica.

Este *'altsil*, característico de la cosmovisión de los mayas tojolabales, explica que más allá de hablar de la existencia de democracia, su convivencia se puede entender como una cosmocracia, al tratarse de relaciones equilibradas con un cosmos que vive, pues de acuerdo con su cosmovisión sólo existen sujetos, de tal manera que mujeres y hombres no se pueden sentir superiores a ningún otro no-objeto. Por lo cual, tampoco actúan así en sus cosmovivencias.

Se habla de una cosmocracia como intento de explicar la convivencia, participación e interrelación cósmica que comparten los tojolabales con todo lo que les rodea. Desde la perspectiva tojolabal, las relaciones no sólo se hacen entre seres humanos que excluyen a los que consideran objetos, sino que siempre se trata de relaciones sujeto-sujeto. Con esto se entiende que la práctica de liberación está presente día a día en sus vivencias intersubjetivas con el cosmos del que forman parte. Al no haber ninguna superioridad sobre lo demás permite el mantenimiento de la libertad entre unos y otros, así no puede haber cabida para la opresión.

hombres. No únicamente se está considerando a la naturaleza como una mercancía de la cual el hombre es dueño y tiene el derecho de extraer riqueza, sino que a la vez justifica que sea sólo un grupo de personas (de acuerdo con Locke “las más productivas”) las que puedan acumular y acaparar los bienes y con ello la riqueza. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, México, Alianza, 2004; Macpherson, C. E., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.

Al entender que todo forma parte de la comunidad por tener *'altsil* —vida, corazón y palabra—, también lo que compone el biocosmos es parte fundamental, por ello, se habla de comunidad cósmica, porque no son exclusivamente los humanos los que determinan el caminar de la comunidad. Los tojolabales han entendido que forman parte de un orden caracterizado por la diversidad de voces que se expresan y participan.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En el contexto tojolabal, al vivir en la comunidad inclusiva no tienen que liberarse de ninguna opresión infligida por alguno de sus miembros, pues cada uno forma parte de la comunidad precisamente por buscar el *lekilaltik* —la sociedad justa y armónica—. Este, al alcanzar el equilibrio, no permite que uno se sienta superior a los demás y busque dominarlo o excluirlo, causarle algún dolor o provocar infelicidad; la tristeza de uno es la tristeza de todos y de esta manera se rompe con el equilibrio. Por ello, el *lekilaltik* es autorregulado por todos los miembros de la comunidad cósmica.

De ese modo, ejercen una práctica de liberación. Tienen la vivencia en su cotidianidad al realizar cada acción para el bien de la comunidad, y mantener esa libertad que permite el equilibrio del biocosmos que conforma la comunidad. En este sentido no entendemos la liberación como estática, es una construcción y reconstrucción constante que se va adecuando a las particularidades de cada tiempo.

Por ello, se entiende que la práctica de liberación de los tojolabales pueda ser tomada como una guía para nuestra liberación en el contexto caótico de nuestras ciudades neoliberales. Es claro que no puede haber un punto de comparación entre lo que se vive en las comunidades tojolabales y lo que se vive en

las grandes ciudades; en las que el individualismo y el egoísmo propician el constante deseo de ser superior y dominar a los demás de alguna manera, lo cual, está presente desde que nacemos, al educarnos para competir, para ser “mejores” y dejar atrás a los demás, a pensar sólo en nosotros mismos, aprender a vivir creyendo que no necesitamos de nadie para ser felices.

Sin embargo, no podemos excluir la posibilidad de apropiarnos de algunos principios que hacen de la comunidad tojolabala tan cercana a la idea de una sociedad justa y a la que aspiramos a alcanzar. Si bien los tojolabales no tienen de qué liberarse, sí tienen la vivencia de una práctica de liberación. Ésta nos puede servir de guía para quienes sí tenemos de qué liberarnos.

Los tojolabales alcanzan su libertad en cada vivencia cotidiana, se liberan sin que exista un poder opresor dentro de la comunidad que los obligue a buscar la libertad. Y a su vez trabajan comunitariamente para seguir construyendo esa libertad. Sin quedar estáticos se transforman en favor del bien común y la sobrevivencia. Son libres y no se buscan enemigos. En este sentido se puede hablar de una resistencia para mantener su libertad comunitaria y no permitir que nadie la dañe al intentar manipular o modificar lo que son.

A partir de esto podemos afirmar que no siempre debe haber opresión para que exista una práctica de liberación. La práctica de liberación en este sentido es el trabajo por y para ser parte de la libertad y el equilibrio con todo lo que existe —el biocosmos— del que se forman parte siempre; es decir, encaminados hacia el fortalecimiento del *nosotros*.¹³

¹³ El *nosotros* es el principio organizativo de los tojolabales, el que mantiene la relación complementaria con todos los miembros de la comunidad cósmica. Parte de la individualidad de cada sujeto que tiene su función específica y por lo cual debe aportar lo mejor de sí partiendo siempre de la búsqueda por el bien de todos. En el *nosotros* no se pierde el yo individual sino que se complementa con los demás para formar la comunidad justa. No obstante hay que tomar en cuenta que aunque dentro

Consideramos que el punto de partida para alcanzar una democracia participativa, a ejemplo de las comunidades inclusivas de los tojolabales, es el saber escuchar para comprender, interpelar y participar complementariamente con los demás. A partir del saber escuchar, se puede alcanzar el *nosotros* en el que está presente el trabajo comunitario, el emparejamiento con todo lo que nos rodea sin sentirnos superiores a nadie, para alcanzar así una sociedad justa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, Raúl, “Consideraciones sobre reconocimiento y exclusión”, en *Reconocimiento y exclusión*, Alcalá Campos, Raúl, comp., México, UNAM, FES Acatlán, Plaza y Valdés, 2008.
- Amin, Samir, *Eurocentrismo*, México, Siglo XXI, 1989.
- Bagú, Sergio, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia contemporánea de América Latina*, México, Grijalbo, CONACULTA, 1992.
- Bauman, Zygmunt, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, España, Siglo XXI, 2003.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, México, UACM/ÍTACA, 2008.
- De Sepúlveda, Juan Gines, *Tratado. Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996.
- Dri, Rubén, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*, tomo II, Argentina, Biblos, 2006.

de las comunidades tojolabales no haya un poder opresor, sí lo hay fuera de ella, a su alrededor y muchas veces es éste el que intenta romper ese *nosotros* e introducirlos dentro de la lógica capitalista, a lo cual hacen frente fortaleciendo el *nosotros* de la comunidad cósmica día a día.

- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 2009.
- _____, *Filosofía de la liberación*, México, Primero editores, Colección Construcción Filosófica, 2001.
- _____, *Para una ética de la liberación Latinoamericana II*, Argentina, Siglo XXI, 1973.
- _____, “El deseo metafísico en Levinas como solidaridad” en *Anatéllei se levanta*, año XI, núm. 18, diciembre 2007.
- Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, España, Paidós, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____, *Filosofía de la historia*, Argentina, Claridad, 2005.
- Emmanuel Chukwudi, Eze, “El Color de la razón: La idea razas en la antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, comp., Walter Mignolo, Buenos Aires, Signo, 2001.
- Hobbes, Tomas, *El Leviatán*, México, FCE, 2008.
- Illich, Iván, *La convivencialidad*, México, Joaquín Mortiz, Planeta, 1985.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, México, Taurus, 2009.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- _____, *Filosofar en Clave Tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- _____, “Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI”, en *Pensares y quehaceres Revista de políticas de la filosofía*, núm. 1, México, 2005.
- _____, “Vivir sin objetos”, en *El saber filosófico. Tópicos*, núm. 3, coords., Martínez Contreras Jorge, Ponce de León Aura, México, Asociación Filosófica de México, Siglo XXI, 2007, p. 67-74.

- _____, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 2008.
- _____, *El diario de un tojolabal*, México, Plaza y Valdés, 2001.
- Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, España, Sígueme, 2003.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, México, Alianza, 2004.
- Macpherson, C. E., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.