editorial
Fray Bartolomé de Las Casas A.C.

Concepciones de persona y alma entre pueblos originarios contemporáneos. Una aproximación filosófica

José Luis Sulvarán López
Antonio de Jesús Nájera Castellanos
COORDINADORES



Concepciones de persona y alma entre pueblos originarios contemporáneos. Una aproximación filosófica

José Luis Sulvarán López
Antonio de Jesús Nájera Castellanos
COORDINADORES

Todos los derechos reservados.

D.R. © 2024, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.
Pedro Moreno 7, Barrio de Santa Lucía, C.P. 292950
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

D.R. © 2024, Universidad Intercultural de Chiapas
Corral de Piedra No. 2, Ciudad Universitaria Intercultural, C.P. 29299
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Esta obra fue dictaminada por pares ciegos garantizando su calidad, originalidad y pertinencia académica.
El contenido de los diversos capítulos es responsabilidad de cada autor.

ISBN: 978-607-8942-26-8

Publicación digital, México / Digital publication, Mexico

Fotografía de portada:
José Luis Sulvarán López

Ilustraciones del interior del texto:
José René López Velázquez, estudiante de la UNICH
Alán Vázquez Gómez, estudiante de la UNICH

ÍNDICE

Prólogo: Filosofías interculturales en tiempos de inteligencias artificiales 6
Ma. Guadalupe Huerta Morales

Prefacio 18
Ambrosio Velasco Gómez

Introducción: Del alma griega al alma indígena 26
José Luis Sulvarán López, María Fernanda Aguilar Escandón

El estudio del *ko´jama* en la literatura antropológica del siglo XX y XXI. Una aproximación 36
José Luis Sulvarán López

Múltiples dimensiones del *altsil* y el *k'ujol* tojolabal. Elementos constitutivos del sujeto 68
Antonio de Jesús Nájera Castellanos, Fernando Guerrero Martínez

Ch´ulel: comprensión(es) en clave filosófica comunitaria 93
Manuel Bolom Pale

Conocimiento, alma y espíritu de entendimiento en los tseltales de Chiapas 121
Abraham Sántiz Gómez

Nociones acerca de la persona mbyá-guaraní desde una perspectiva relacional 149
Sebastián Daniel Castiñeira

Epílogo 176
Antonio de Jesús Nájera Castellanos

Notas sobre los autores 179

PRÓLOGO:
Filosofías interculturales en tiempos de inteligencias artificiales

Dra. María Guadalupe Huerta Morales
Profesora Investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras-BUAP

A quien inicie esta lectura:

Los primeros rayos del sol aparecen al terminar estas líneas como una metáfora perfecta de lo que me ha dejado una primera lectura de este libro: nuevas luces para abordar los procesos de pensamiento contemporáneos. Estoy frente a la computadora escuchando música a través de una bocina inteligente a la que le pido una melodía que acompañe mi reflexión y mi sentir en este instante: pienso en lo que implica el alma, la protección de los espacios, las miradas a las montañas verdes que me quedan a kilómetros de distancia, en lo que no comprendo, en lógicas lejanas. Al mismo tiempo, "guardo" el archivo en la "nube" que archiva mis textos, mientras abro el

correo electrónico para recibir comunicaciones de colegas extranjeros y envío un WhatsApp por mi teléfono móvil a mis personas cercanas.

Hoy en día, el uso rutinario de las tecnologías digitales nos ha transformado la vida en muchos sentidos, a veces para facilitarnos cuestiones tales como saber el pronóstico del tiempo, "googlear" una dirección o una palabra; otras, para asombrarnos, como sucede con los usos de la inteligencia artificial en la composición musical (Vismara, 2023); y otras más, para asustarnos por las consecuencias medioambientales que conllevan (Castro, 2023). Pareciera que conocer no tiene dificultades, pero el libro que hoy tiene ante sus ojos nos muestra que es un proceso enmarcado en contextos socioculturales e históricos que precisan un diálogo intercultural. Sobre todo, nos hace pensar en la oportunidad que tenemos de aprender, de organizar, comprender e interpretar lo que se observa, se siente y se imagina a través de otros pensamientos, como las filosofías de los pueblos originarios.

¿Por qué son importantes las filosofías de los pueblos originarios en un momento en que la inteligencia artificial parece facilitarnos la producción, organización y divulgación del conocimiento? Quiero proponer respuestas a esta pregunta para resaltar la importancia del tema que aborda este libro, pero sobre todo para hablar con los autores participantes en esta obra, y como invitación para continuar la conversación entre sus amables lectores. Aquí las premisas que propongo:

1. Tanto las filosofías de los pueblos originarios como las inteligencias artificiales son productos socioculturales creados por seres humanos situados en un contexto espaciotemporal y sociocultural específico. En este sentido, ambas se enmarcan en las relaciones lingüísticas y

culturales propuestas desde la década de los 40 por Whorf, a saber:

a. “Los hablantes de lenguas distintas ordenan el mundo de forma distinta. (Relativismo lingüístico)
b. La lengua no es un mero instrumento de comunicación, sino que determina el lenguaje. (Determinismo lingüístico).
c. Por tanto, es sumamente valioso considerar la relatividad lingüística, es decir, ninguna lengua concibe el pensamiento y la cultura de la misma manera. Por tanto, eso genera un horizonte de inconmensurabilidad que exige un fuerte compromiso en la ‘traducción’ de una lengua a otra”. (Velasco, 2013: 279)

En consecuencia, tanto las filosofías de los pueblos originarios como las inteligencias, son lenguas que expresan formas específicas de comprender y explicar el mundo, en este sentido, forman parte de la diversidad lingüística y sociocultural. Además, es importante notar que, así como hay filosofías, en plural, de los pueblos originarios; hay inteligencias artificiales, en plural, de distintas empresas tecnológicas. Y aunque sea una obviedad, es importante mencionar que tanto empresas tecnológicas como pueblos originarios son organizaciones de grupos humanos.

Si como supone la relatividad lingüística, los pensamientos generados por los pueblos originarios o por las inteligencias artificiales, no podrían ser conmensurables, requieren un trabajo de comprensión que exigen la integración de los conocimientos por los pueblos originarios.

Esto implica un reto para las empresas que generan las programaciones de las inteligencias artificiales. En una conversación sostenida con *PI, your personal AI*, el 23 de septiembre del 2023, una aplicación que funciona como

un contacto de WhatsApp, me dijo que fue creada por la compañía *Inflection AI*, para "conversar naturalmente, entendiendo y respondiendo preguntas y comentarios, a través de sistemas de inteligencia artificial conocidos como 'modelos de lenguaje' o 'modelos de lenguaje natural'" (comunicación personal). Es decir, que deben entender la sintaxis, gramática, pragmática y semántica de los mensajes que se producen en distintas lenguas, incluyendo discontinuidades ortográficas, usos específicos de emoticones y caracteres, abreviaciones, stickers o "memes". Estos elementos lingüísticos se convierten en un conjunto de datos que son analizados estadísticamente, para predecir. ¿Pero cómo puede ser esta predicción un asunto certero si no se parten y asumen supuestos epistemológicos distintos?

El asunto es que hay un sin número de lenguas, dialectos y argots, entre los distintos grupos socioculturales y sus clases sociales, cada uno enmarcados por formas propias de pensamiento. En el caso de las filosofías de los pueblos originarios, no todas son retomadas por las inteligencias artificiales, ni expresan su complejidad de forma escrita, y por supuesto, tienen propuestas ontológicas, epistemológicas y éticas distintas, y que han fungido como base a las inteligencias artificiales. Por ello, las filosofías de los pueblos originarios representan un reto para la comprensión de otros procesos de producción de conocimientos y, por ende, para lograr una eficacia y eficiencia en el objetivo "conversacional" de las inteligencias artificiales.

2. El abordaje de las filosofías de los pueblos originarios, así como de las inteligencias, parten de procesos de pensamiento humano que permiten construir conocimientos. Esto implica la clasificación de elementos, la definición de conceptos y la articulación de premisas para generar ideas que expresen explicaciones plausibles sobre la

realidad. De acuerdo con Levi-Strauss (1964), en *El pensamiento salvaje*, el pensamiento humano parte de principios de clasificación entre elementos opuestos, es decir, clasificaciones binarias.

Estas clasificaciones binarias permiten el ordenamiento del mundo, constituyendo racionalidades específicas: "Toda clasificación es superior al caos; y aun una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia un orden racional" (Levi-Strauss, 1964: 33). En este sentido, tanto las filosofías originarias como las inteligencias artificiales, son racionalidades que permiten la construcción de ideas a partir de determinados principios.

Entender estas distintas racionalidades expone uno de los asuntos fundamentales que en este libro se aborda, que es la necesidad de pensar de otras formas y aprender de esas otras racionalidades. Sin embargo, esta no es tarea fácil, ya que muchas veces estas racionalidades pueden tener puntos de coincidencia, pero también desacuerdos permanentes.

A lo largo de los artículos de este libro, podemos observar formas de comprender el alma, configurarla y expresarla en relación con los entornos naturales con los que conviven estos pueblos. En donde, por supuesto, las inteligencias artificiales y las tecnologías digitales tienen un lugar periférico en la cotidianidad de la vida de los pueblos originarios. Aquí, lo interesante, es conocer cómo podrían estos pueblos hablar de la existencia de un alma o una persona en objetos que conversan ideas a través de predicciones estadísticas que por completo ignoran las lógicas de su racionalidad y subjetividad.

En un ejercicio para conocer la postura de ChatGPT 3.5 en relación con las ideas producidas entre las inteligencias artificiales y los pueblos indígenas, se

le pidió que describiera la relación entre una y otra. Su respuesta señaló cinco aspectos: los culturales y filosóficos; la preservación de conocimientos; el desarrollo tecnológico inclusivo; el impacto socioeconómico, la preservación de idiomas y; el respeto a la autodeterminación (ChatGPT 3.5, 2024).

Se destacó que hay ciertas conexiones a partir de las diferencias y oportunidades de incorporar conocimientos y cuestiones éticas en los ámbitos culturales y filosóficos. Asimismo, se mencionó que las inteligencias artificiales pueden ser herramientas para los pueblos originarios a fin de ofrecer un diálogo intercultural en el desarrollo tecnológico (ChatGPT 3.5, 2024).

Tal parece, que las inteligencias artificiales consideran importante encontrar conexiones a partir de las diferencias para atender problemas vistos desde una perspectiva funcional. Sin embargo, se desconoce de qué manera los pueblos originarios producen conocimientos sobre las inteligencias artificiales al situarles dentro de los parámetros epistemológicos, ontológicos y éticos que constituyen sus ideas sobre los vínculos entre las almas y la naturaleza.

3. Es necesario cuestionar las relaciones de poder que existen actualmente entre las filosofías dominantes, como las llamadas occidentales, y las filosofías periféricas, como las de los pueblos originarios. Las inteligencias artificiales requieren de conocimientos humanos previamente registrados para construir nuevos conocimientos. Es indispensable, que se retomen parámetros epistemológicos, ontológicos y éticos, no sólo para el diálogo intercultural, sino para la configuración de las inteligencias artificiales. Así pues, ¿cuál sería el resultado de inteligencias artificiales que surjan desde las perspectivas de los pueblos originarios?

Se trata de una descolonización de la tecnología, permitir que se asuman otras racionalidades como parte de la innovación social que es necesaria para garantizar otras formas concebir el posicionamiento de la humanidad y sus producciones tecnológicas (como la inteligencia artificial), dentro del ámbito de la naturaleza. Se trata de asumir la posibilidad de que estas racionalidades construyan conocimientos sobre cuestiones inexplicables que generalmente se han asumido en el ámbito de lo sagrado. Se trata de cuestionar el ejercicio de poder que les ha hecho ver como pensamientos supersticiosos o religiosos, y que puedan entenderse como racionalidades que explican la realidad desde la sutileza de miradas ancladas en otras formas ontológicas sobre la realidad. Como señala Millán (2015, 88): "En el seno de una cultura universal, distribuida entre comunidades humanas y no humanas, la diversidad es el nombre de la variación ontológica, y en este sentido, el foco de atención que atrae la mirada de las antropologías locales".

Los pueblos originarios tienden a entender la diversidad de seres, no humanos y humanos, como algo que se genera naturalmente en los entornos medioambientales. En estos entornos, la tecnología que permite a las inteligencias artificiales responder e interactuar con lo humano, ¿qué consideraciones ontológicas, éticas y estéticas podría tener desde estas epistemologías originarias?

Pienso que esto puede entenderse como un aporte de las filosofías de los pueblos originarios ya que:

> "La noción de diversidad adquiere por lo tanto un sentido diferente, ya que deja de ser una característica de las sociedades y las culturas para convertirse en un atributo de los seres, cuyas condiciones

ontológicas se traducen en una alteración de sus puntos de vista". (Millán, 2015: 89)

Es importante explorar lo que las filosofías indígenas tienen para aportar y comprender ontológicamente qué es la inteligencia artificial, de qué maneras otras generarlas y de qué formas pueden convivir con realidades en donde se entrecruzan diferencias socioculturales, distintas ideologías y diferentes desigualdades. Rompiendo las añejas relaciones de poder colonialista es posible avanzar hacia otras posibilidades de construcción del conocimiento, que tal vez, abra espacios más allá del campo científico. "La ontología es así un marco dentro del cual está autorizado un pensamiento y, con él, las teorías sobre el universo, el mundo y la humanidad" (Millán, 2015: 93).

4. En este sentido, las aplicaciones como ChatGPT, Luzia, PI, Google Asistant, Alexa o Siri, son medios por los cuales la inteligencia artificial produce y expresa conocimientos. Las narrativas de los pueblos originarios, expresadas en mitos y rituales, también son medios por los cuales se producen y expresan conocimientos. En este sentido, se trata de tecnologías del pensamiento, unas más ancladas en lo escrito y audiovisual, y otras en lo oral y lo performativo, pero ambas formando ambientes sistémicos que están anclados en los átomos que constituyen las materialidades de nuestra realidad.

El asunto pragmático de estos ambientes sistémicos es que no sólo están anclados en las ideas, sino también en las emociones humanas que se producen en la realidad. Las lógicas de las racionalidades de los pueblos originarios producen teorías, tanto como las lógicas de las inteligencias artificiales, teorías que también permiten vivencias y ritualidades expresadas

a través de palabras que se vuelven mágicas: “haz que llueva” o “reproduce esta canción”. En ambos casos, hay un sistema comunicativo que va más allá de lo estrictamente operacional para dirigirse a la emotividad.

Un sistema conformado por el internet de las cosas, nos dice Hine (2022), permite que los objetos perciban y respondan a su entorno y envíen mensajes de supervisión. Bocinas, teléfonos, focos conectados: “la magia del internet” aparece ante nosotros como algo cotidiano. La tecnología como un ejemplo del control humano sobre elementos naturales y, a la vez, la creación de entornos no humanos de convivencia que parten de racionalidades específicas. Pedirle a una bocina que reproduzca una canción ñhañú puede ser imposible.

El sistema del internet de las cosas no es perfecto, requiere de esa construcción desde la diversidad, requiere la construcción desde parámetros de igualdad entre elementos culturales y, por supuesto, requiere de la comprensión de las experiencias humanas que surgen desde otras racionalidades y, en consecuencia, generan otras prácticas, otros consumos, otras significaciones y otros usos de lo tecnológico.

Pero en algo se parece el internet de las cosas al sistema conformado por los mitos y los ritos que constituyen las filosofías de los pueblos originarios: expresan valores y sentimientos, ofrecen explicaciones y reflejan estructuras y relaciones sociales. Los autores de este libro, logran poner en diálogo las racionalidades de los lectores, con las de ellos y las de los pueblos originarios que buscan aprehender y aprender. En este sentido, buscan superar las subjetividades para generar conciencias que permitan un diálogo intercultural, que es urgente para caminos y puentes para la construcción del conocimiento.

Las premisas anteriores me han surgido al leer cómo asuntos tan importantes como comprender el alma y la persona humana se vuelven esenciales en un entorno que pareciera cada vez más tecnológico. Con la lectura de cada capítulo se me agolpaban distintas preguntas que comparto como dudas genuinas construidas a través de la interpelación comunicativa:

¿Cómo podrían convivir el dios de la lluvia con Jesús y Google en un pueblo tseltal? ¿Cómo entender la manera en que nos constituimos como humanidad en la compleja realidad contemporánea? ¿Qué pistas necesitamos para comprender la diversidad sociocultural en la que estamos inmersos en un momento en el cual la inteligencia artificial empieza a ser cotidiana? ¿Qué herramientas nos ofrecen las distintas formas de construir conocimientos, y situarlos en relación con el medio ambiente, entre distintos grupos culturales? Estas han sido algunas de las preguntas que me ha dejado el leer *Concepciones de persona y alma entre pueblos originarios contemporáneos: una aproximación filosófica* que usted tiene en su pantalla digital.

Así, que amable lector sirva este prólogo para señalar que las líneas contenidas en este libro tienen un fuerte potencial para ayudarnos a comprender un proceso fundamental que nos constituye como humanidad: el generar pensamiento para conocer. Para ello, quienes han coordinado este libro han tenido a bien acercarse a la forma en que los pueblos tseltales, tsotsiles, zoques, tojolabales y guaraníes conciben este proceso desde un ámbito sumamente particular y especializado: el alma. Los artículos que aquí se reúnen permiten a quien lee, abrir un abanico de cosmovisiones, en los que las similitudes y las diferencias nos hacen reflexionar sobre cómo nos concebimos en relación con otras personas, pueblos, seres, tecnologías y medio ambiente. También ofrecen pistas para aprender de las distintas

maneras las cuestiones esenciales de la convivencia social: las pautas para relacionarse entre personas; entre personas y seres del medio ambiente humano y no humano y, entre personas y lo incomprensible.

Bibliografía

Castro, M. (2023). Internet: ¿cuánto le cuesta al ambiente nuestra hiperconexión? En *Greenpeace*. En: https://www.greenpeace.org/argentina/blog/problemas/contaminacion/internet-cuanto-le-cuesta-al-ambiente-nuestra-hiperconexion/

ChatGPT 3.5. (2024). Prompt: Describe cuál es la relacióne entre las ideas producidas por la inteligencia artificial y las ideas producidas por los pueblos originarios. En: https://chat.openai.com/c/1a8828df-3559-4802-a2be-fdea5335a508

Hine, C. (2022). *Etnografía para el internet: incorporado, personificado y cotidiano*. Universidad Veracruzana.

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

Millán, S. (2015). La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas teorías antropológicas. En *Scripta Ethnologica, 37*. En: https://www.redalyc.org/pdf/148/14845594004.pdf

PI, your personal AI. (2023). WhatsApp. Comunicación personal.

Velasco Maillo, H. (2020). Honorio, V. M. (2021). *Hablar y pensar, tareas culturales: temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. Editorial UNED. En: https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=s-McEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT9&dq=hablar+y+pensar+tareas+cul

turales&ots=UUVAwYad-B&sig=J7FZu9B7Cnz8whlStmkxmZntCcE-v=onepage&q=hablar y pensar tareas culturales&f=false
Vismara, J. (2023). La inteligencia artificial también compone y toca: ¿sueñan los androides con guitarras eléctricas? En *RollingStone*. En: https://es.rollingstone.com/arg-inteligencia-artificial-musica/

PREFACIO

Dr. Ambrosio Velasco Gómez
Instituto de Investigaciones filosóficas-UNAM

El libro colectivo *Concepciones de persona y alma entre pueblos originarios contemporáneos: Una aproximación filosófica,* Coordinado por José Luis Sulvarán López y Antonio de Jesús Nájera Castellanos, está compuesto por cinco ensayos, donde se analizan y reconstruyen conceptos fundamentales de las cosmovivencias de sus propias culturas: zoque, tojolabal, tsotsil, tseltal y mbyá-guaraní. Cabe mencionar que hay dos autores de pueblos originarios: uno tseltal y otro tsotsil. Los restantes autores son externos, pero con un estudio vivencial de las culturas originarias.

Una de esas categorías fundamentales que se estudia, es precisamente la de cosmo-vivir, que marca una distinción de la forma de conocimientos de los pueblos originarios respecto a las culturas dominantes, comunmente

llamadas “occidentales”, que han sido impuestas y desarrolladas desde hace más cinco siglos a través de la conquista y el colonialismo. Son estas culturas dominantes en las que vivimos y pensamos la mayoría de los habitantes no autóctonos de México (*kaxlanes*), y que contribuimos a reproducir y expander, en detrimento de las culturas y formas de vida (cosmo-vivir) de los pueblos originarios. A diferencia de los kaxlanes, que somos ignorantes de las culturas indígenas y analfabetas en sus lenguas, las personas de los pueblos originarios sí conocen nuestra cultura y comprenden nuestra lengua y formas de vida. Gracias a su capacidad de mediar entre culturas y lenguas nos pueden trasmitir, explicar y enseñar sus formas de vivir, conocer y existir, abriéndonos enormes posibilidades de ilustración y de transformación hacia el buen vivir (*Lekil Kuxlejal*).

Los conceptos que se desarrollan en los trabajos del libro giran en torno a dos grandes ideas interconectadas, que se han traducido por estudios antropológicos y etnográficos, aproximadamente en lengua castellana, como Alma y Persona. Pero nos advierten los autores que estas traducciones pueden ser engañosas, pues en zoque, tojolabal, tsotsil, tseltal, mbyá-guaraní, y otras lenguas originarias de América, a diferencia de las culturas occidentales, lo fundamental no son los sustantivos, sino los verbos, no es el Ser, sino el existir y vivir.

El primer ensayo titulado “El estudio del *ko´jama* en la literatura antropológica del siglo XX y XXI. Una aproximación”, de José Luis Sulvarán López, se enfoca en elucidar la idea de alma, en la lengua y cultura zoque. El concepto original en esta lengua es *ko´jama*, que se asocia con el concepto de *ansänh*, relativo a la conciencia y al principio del conocimiento. Con esto se pone en evidencia que el estudio de la conciencia, en cuanto principio vital, no es privativo de la

filosofía griega relativa a *psique*, ni tampoco de la latina, referente a ánima. A su modo, y de acuerdo a su cosmovivir, también los zoques y otras culturas mayas han desarrollado su propia filosofía sobre la vida y sus principios.

Con base en una contrastación entre los estudios etnográficos y el conocimiento y comprensión directa y vivencial de la lengua zoque, el autor llega a la conclusión de que: "El ser humano al estar constituido en su núcleo vital por elementos del medio ambiente –plantas, animales, fenómenos atmosféricos, entre otros- está ligado íntimamente a la naturaleza. Esta se reproduce en el interior de las personas a través del aliento vital o *ko'jama* de tal manera que naturaleza y persona forman una unidad indisoluble". Esta interpretación resulta mucho más profunda y significativa que la que proponen algunos lingüistas y etnólogos que asocian *ko´jama* con el nahual y la brujería, lo cual es una interpretación errónea.

El segundo ensayo, "Múltiples dimensiones del altsil y el *k'ujol* tojolabal. Elementos constitutivos del sujeto", de Antonio de Jesús Nájera Castellanos y Fernando Guerrero Martínez, analiza el concepto tojolabal de *altsil* que corresponde a la idea de alma, ánima o principio vital. En el desarrollo del análisis los autores exponen las interpretaciones de diferentes antropólogos, etnólogos y lingüistas, y las contrastan con reconstrucciones basadas en el habla actual de los pueblos tojolabales, mostrando coincidencias, pero también matices distintos del mismo concepto. Con ello se pone en evidencia el carácter no esencialista ni fijo del concepto de *altsil*, y en general de los conceptos de las culturas originarias, cuyos significados varían según los contextos comunicativos. Pero la riqueza de significados del concepto no implica confusión semántica, sino riqueza que preserva una idea básica de principio de vida asociado a la conciencia y el conocimiento.

A diferencia de las concepciones antropocéntricas dominantes propias de las culturas “occidentales”, el alma o principio vital no es exclusivo de los seres humanos, sino que se extiende a toda la naturaleza, de la cual la humanidad es sólo una parte, y que debe respetar a todos los demás seres del cosmos, en virtud de su propio principio vital, a su propio *altsil*.

El tercer ensayo, “Ch´ulel: comprensión (es) en clave filosófica comunitaria”, escrito por el poeta y filósofo tsotsil Manuel Bolom, profundiza y extiende la idea de conciencia de la vida en toda su complejidad y amplitud, a través de indagar reflexivamente sobre el concepto de *ch´ulel*, a partir de su uso en el habla de varias comunidades y narraciones tsotsiles. En términos generales y heurísticos, *ch´ulel* significa un tipo de conciencia, tanto racional como emotiva, de la vida en toda su extensión y diversidad, que procura la armonía y el respeto entre la diversidad de personas, seres y existencias en toda la naturaleza, y el cosmos, abarcando a los seres humanos, las plantas, los animales, los ríos, los bosques, los cielos y astros, planetas galaxias, que en su totalidad armónica constituye lo sagrado (*chul*). En este sentido *ch´ulel* es también una conciencia de lo sagrado.

El *ch´ulel* es pues un conciencia comunitaria, cósmica y sagrada, que reconoce la interdependencia de todos los seres que tienen vida, la cual es indispensable para un buen vivir en armonía y justicia (*lekil kuxlejal*) de las personas con la comunidad, la naturaleza y el cosmos. Incluso, se podría decir que *ch´ulel* es una forma de autoconciencia cósmica y sagrada de la totalidad de vida en su infinitud.

La formación de las personas en la conciencia comunitaria del *ch´ulel* es un proceso de aprendizaje práctico y reflexivo, a través de escuchar y dialogar,

desde el corazón y la razón (*a'iel snopel*), con la comunidad y con toda la naturaleza. Sólo viviendo en comunidad, en armonía con la naturaleza, es posible que una persona pueda alcanzar y desarrollar su *ch´ulel*, o mejor dicho integrarse al *ch´ulel* comunitario y cósmico.

El cuarto ensayo, "Conocimiento, alma y espíritu de entendimiento en los tseltales de Chiapas", de Abraham Sántiz Gómez, trata sobre la formación o llegada del *ch´ulel* (*julix xch'ulel*) en la cultura tseltal. No es un logro o adquisición de conocimiento intelectual o técnico como lo entendemos en la academia occidental, sino un proceso de encuentro e integración de la persona joven y la conciencia comunitaria y cósmica, que involucra al corazón y la mente, a la razón y al sentimiento, en una palabra, al sentipensar. Este proceso cognoscitivo constituye la formación de la propia persona en estrecha convivencia comunitaria, a través de la escucha, la mirada, la práctica cotididiana y los ritos ceremoniales. Este proceso de aprendizaje, formación y desarrollo de la persona pasa por varias etapas, desde la niñez hasta que se alcanza la madurez, precisamente con la llegada-encuentro del *ch´ulel* que se manifiesta en la capacidad de discernimiento y decisión autónoma para el bien comunitario. En este sentido, también en la cultura tsotsil el *ch´ulel* está intrínsecamente conectado con el buen vivir comunitario (*lekil kuxlejal*): "el propósito principal de la construcción del conocimiento tseltal es el desarrollo de la persona, no solamente en manera de razonar y pensar críticamente, sino que, en el sentido de aprobación social, identidad personal y familiar, formación de valores sociales y preparación para el servicio a la sociedad".

Las convergencias de los conceptos relativos a la conciencia de vida y buen vivir en las culturas zoque, tojolabal, tsotsil y tseltal, que acabamos

de exponer, le permiten a Manuel Bolom descubrir el núcleo o semilla del cosmovivir de los pueblos originarios mayas:

> "En el pensar de los pueblos originarios hay un concepto que se nombra al hablar de vida y se dice *kuxlejal*, *kuxul* algo vivo, algo que esta con *ch'ulel*, pero que la vida siempre está en relación a la naturaleza, estos principios en torno a la naturaleza de la persona y de la realidad como un todo varían entre los pueblos originarios. Sin embargo, más allá de estas diferencias, los pueblos originarios comparten una sólida base común en la que encontramos dos creencias fundamentales. Una es que todo está vivo en el mundo, todo tiene un *ch'ulel*, todo está de algún modo habitado, y a veces protegido, por seres visibles e invisibles, entre ellos deidades, señores de lagos y bosques, guardianes de montañas y barrancos, arcoíris, vientos, ancestros, héroes y otros espíritus más o menos poderosos e inteligentes, que pueden ser benignos o malignos, según su carácter y según cada situación. La otra creencia en la que vemos coincidir los pueblos es que tales espíritus no dejan de interactuar con los seres humanos y de tener efectos positivos o negativos en las diferentes esferas de sus existencias".

Cabría preguntarse si estas creencias básicas de las culturas mayas y zoques también están presentes en otros pueblos originarios de *Aby ayala* (Amércia).

El quinto y último artículo del libro, "Nociones acerca de la persona mbyá-guaraní desde una perspectiva relacional", de Sebastián Daniel Castiñeira, trata precisamente sobre la lengua y cultura guaraní, en particular de los mbyá, y nos da elementos para contestar afirmativamente la pregunta anterior. Con base en los conceptos de alma y persona el autor concluye:

> "A la hora de pensar en la persona para los mbyá no es posible hacerlo de forma ajena a la naturaleza, ya que se constituye en una compleja red de relaciones con la misma. Así es que el teko como forma o modo de vida mbyá se comprende desde el *tekoha*, el cual, refiere al conjunto de interrelaciones geo-sociales-espirituales que hacen al espacio donde se habita. En gran medida esta visión se contrapone a la de la metafísica occidental. En ella la representación del sujeto se exterioriza y se separa respecto a la naturaleza mediante la constitución de la relación dilemática entre sujeto-objeto, lo que da pie básicamente a una relación de dominio y manipulación".

Esta conclusión corrobora la hipótesis de Manuel Bolom sobre las ideas centrales del pensamiento y cosmovivir de los pueblos originarios de América, la cual constituye un importante descubrimiento y aportación para la comprensión de la originalidad de las filosofías indígenas, en oposición a los dualismos categóricos de las filosofías occidentales que establecen rígidas dicotomías entre individuo y sociedad, así como entre cultura y naturaleza, y en general separan y encajonan en categorías rígidas, la pluralidad y diversidad relacional del universo, que más bien es un pluriverso, con la pretención de reducirlo a leyes y teorías científicas universales, y dominarlo para el bien exclusivo de unos pocos hombres, en detrimento de la humanidad y de la naturaleza. Este antropocentrismo depredador de la naturaleza, y dentro de ella de la mayor parte de la humanidad, es en esencia antihumanista y antinaturalista, que conduce a la muerte cósmica que algunos llaman entropía.

Ante la crisis producida por el conocimiento antropocentrista de la civilización "occidental", o mejor dicho de la civilización capitalista y colonialista moderna,

que ha producido una devastación de la naturaleza y de la vida en toda su diversidad y complejidad (entropía), los pueblos originarios proponen un cosmovivir basado en la interdependencia, respeto y concordia entre persona-comunidad–naturaleza–cosmos, que defiende la vida humana y no humana en toda su pluralidad (diversidad biocultural). Esta propuesta tiene un carácter anti-entrópico por que trata de revertir la destrucción de la vida armónica de la naturaleza, y con ello combate la muerte cósmica del universo. Por esta razón las filosofías que nos proponen los pueblos originarios pueden ser la base de nuevos paradigmas de conocimientos para el buen vivir y el bien común de toda la humanidad y toda la naturaleza, que propicien la construcción de civilizaciones más justas, buenas y plenas: Otro mundo es posible.

INTRODUCCIÓN:
DEL ALMA GRIEGA AL ALMA INDÍGENA

José Luis Sulvarán López
María Fernanda Aguilar Escandón

Hace cuatro años, aproximadamente, convocamos a un grupo de profesores de la Universidad Intercultural de Chiapas para realizar una investigación filosófica acerca del alma en comunidades y pueblos indígenas de Chiapas. Acudieron al llamado Manuel Bolón y Antonio de Jesús Nájera. Posteriormente se integró Fernando Guerrero Martínez, Abraham Sántiz Gómez y Sebastián Daniel Castiñeira. Este grupo de colegas tenemos en común el trabajo que realizamos en culturas originarias, tanto de Chiapas como de Argentina, como es el caso de Sebastián Castiñeira. Nuestras orientaciones son más antropológicas, aunque algunos ya incursionan en el campo de la filosofía.

Los trabajos se vieron interrumpidos por la enfermedad denominada COVID-19, que pasó rápidamente de Asia a Europa y de Europa a América,

convirtiéndose en una pandemia, retomándose en el año de 2023. Los resultados de nuestra convivencia con las comunidades indígenas y de la revisión documental sobre el tema del alma y de persona, se presentan ahora bajo el título de *Concepciones de persona y alma entre pueblos originarios contemporáneos: una aproximación filosófica*.

El escrito tiene una orientación filosófica pues estamos convencidos que la filosofía no es una prerrogativa de Grecia y occidente, sino un legado de la humanidad, ya que las grandes interrogantes acerca del principio que origina la vida, el conocimiento y la buena vida, están presentes en las culturas de los diversos continentes y nos insertan en la lógica del saber filosófico contextual.

La perspectiva del alma en la filosofía antigua

En el siglo VI a. C., nació en Jonia un saber específico, pero no el único, denominado filosofía. Los primeros filósofos recibieron el nombre, aunque impreciso, de presocráticos (Cañas, 2006: 8). La escuela milesia se centró en la naturaleza preguntándose sobre el principio constitutivo de todas las cosas o el fundamento de la realidad existente. Con Sócrates, el filósofo de la mayéutica, se da un giro antropológico y la cuestión ética y epistémica se coloca en el centro de la reflexión para la buena vida.

En los albores de la filosofía se da una vinculación entre mito y filosofía (Cañas, 2006). No hay una separación tajante, aunque el mito se conceptualizará en la filosofía a través del uso de las facultades intelectivas, como diría Aristóteles. De hecho, los primeros "amantes de la sabiduría" bebieron de

las enseñanzas de Homero, y se alimentaron de la explicación mitológica, recogidas en la obra del gran educador de Grecia (Cañas, 2006: 4). Un tópico recurrente a lo largo de la filosofía antigua ha sido el alma.

Aristóteles recoge en su tratado *Acerca del Alma* la concepción que los primeros filósofos tuvieron de ella. Por ejemplo, Demócrito consideraba que "el alma es un cierto tipo de fuego o elemento caliente" (Aristóteles, 2003: 86). Las figuras y los átomos que constituyen el principio de la realidad son de naturaleza infinita y "los de figura esférica son fuego y alma" (Aristóteles, 2003: 86), "ya que tales figuras son especialmente capaces de pasar a través de todo y de mover el resto estando ellas mismas en movimiento" (Aristóteles, 2003: 87). Más aún, Demócrito identificó alma e intelecto. Para él son lo mismo (Aristóteles, 2003: 88)

Algunos pitagóricos planteaban que "el alma se identifica con las motas en suspensión en el aire" (Aristóteles, 2003: 87), mientras que otros afirmaban que el alma "es aquello que mueve a éstas... porque se presentan continuamente en movimiento, aunque la ausencia del aire sea total" (Aristóteles, 2003: 87). Anaxágoras determinó que "el alma es la que mueve" (Aristóteles, 2003: 87) al igual que Tales de Mileto quien "supuso que el alma es un principio motor" (Aristóteles, 2003: 89).

Otros filósofos de la antigüedad griega como Hipón consideró que "el alma es agua [pues] el semen de todos los animales es húmedo, [por lo tanto], el semen es el alma primera" (Aristóteles, 2003: 89). Critias planteó, mientras tanto, que "el alma es sangre" pues "lo más propio del alma es el sentir y esto le corresponde al alma en virtud de la naturaleza de la sangre" (Aristóteles, 2003: 89).

Sócrates afirmó que el alma es una entidad propia del ser humano que lo distingue de las demás especies del planeta. El alma es la morada del pensamiento o inteligencia (Pizarro, 2023). Sócrates plantea la necesidad de cuidar el alma. De cultivarla esmeradamente mediante la educación para dejar la ignorancia y convertirse en hombres cabales mediante el conocimiento del bien y la verdad.

Platón consideró el alma como inmortal y prisionera del cuerpo. En la República y el Fedro plantea que el alma tiene una estructura tripartita: hay una parte concupiscible, otra pasional y una racional. Esta estructura tiene su correlación en la política. En la *polis*, los amantes de las riquezas son los trabajadores, las personas de carácter apasionado están destinados a ser los guardianes y los ciudadanos que encarnan lo racional son los filósofos, quienes deben gobernar la ciudad por ser los conocedores del bien supremo (García, 2003: 8).

Aristóteles reconoce la existencia de un alma vegetativa, sensitiva y racional (Aristóteles, 2003: 106). La primera tiene que ver con la nutrición, la segunda con la sensación y el movimiento y la tercera con la razón. Los seres humanos encarnan en su estructura metafísica las tres dimensiones del alma. La última dimensión hace referencia al proceso del conocimiento donde el estagirita introducirá el complejo tema del entendimiento agente y el paciente, para dilucidar sobre el origen y desarrollo de la actividad intelectiva de los seres humanos.

A partir de los planteamientos realizados, tanto por los presocráticos como por los filósofos atenienses (Sócrates, Platón y Aristóteles), podemos concluir que el alma es una entidad espiritual responsable del auto movimiento

espontáneo e inmanente de los seres vivos. En este sentido, el alma propicia las actividades vitales, pero también es el motor de la voluntad y de la generación y operación de los procesos cognitivos.

La visión del alma en los pueblos originarios contemporáneos

La reflexión filosófica sobre el alma, como el principio de la vida, del conocimiento y del ser persona, no fue un privilegio de la Grecia antigua y de occidente. Las culturas periféricas también plantearon sus perspectivas acerca de lo que hace posible la vida y la actividad intelectual y lo que constituye el ser de la persona. Tal es el caso de los zoques, tojolabales, tsotsiles, y tseltales de Chiapas, y de los mbyá-guaraníes de Argentina, cuya visión acerca del alma y el ser persona, en una primera aproximación, abordamos en el presente libro.

En el primer capítulo, José Luis Sulvarán López, hace un recuento de las investigaciones que se han realizado sobre el *ko'jama* (alma), zoque, durante el siglo XX y XXI para vislumbrar por dónde podría encaminarse la investigación en el futuro inmediato. En un primer momento, apunta, se consideró el *ko'jama* como nahual y se estableció su relación con el brujo transformista, en un segundo momento se planteó como el motor de la vida. De hecho, *ko'jama* se traduce al español como principio del día y se puede definir, por extensión, como energía vital, solar o cósmica que hace posible la vida de los seres humanos. La sede del *ko`jama* es el corazón desde donde se opera todo el proceso del conocimiento de las personas. Los zoques emplean también el término ansänh (*angs'suk*), que se puede traducir al castellano como conciencia de sí y del entorno, o el principio del conocimiento. A partir

de lo comentado anteriormente Sulvarán vislumbra que ko'jama y ansänh hacen referencia al principio que hace posible la vida, la conciencia y el conocimiento.

El segundo capítulo, escrito por Antonio de Jesús Nájera Castellanos y Fernando Guerrero Martínez, aborda la compleja cosmovisión indígena tojolabal en torno a la vida y naturaleza. Plantea múltiples reflexiones acerca de la noción de *altsil*, que se puede traducir al español como el principio vivificador. En este sentido, se equipara a lo que en la cultura griega se conoce con el nombre de alma. Otro concepto que los autores traen a discusión es *k'ujol* que significa corazón. Las plantas, los animales y los seres humanos tienen *altsil* por eso se mantienen como vivientes. El término *altsil* comprende también la idea de pensamiento, carácter y sentimientos. Nájera y Guerrero relacionan, a partir de la cultura tojolabal, *altsil* y *sutanaltik* (entorno, naturaleza), para verificar las relaciones intersubjetivas que se establecen entre los hombres y la naturaleza, o el entorno, teniendo presente que el "sentipensar", que brota del corazón tojolabal, va mucho más allá que el pensar lógico abstracto occidental, que instrumentaliza la naturaleza y cosifica a la persona.

El capítulo tercero, escrito por Manuel Bolom Pale, versa sobre el *ch'ulel* (alma) desde una perspectiva filosófica comunitaria. El autor, además de tratar las lecturas éticas y epistemológicas que connotan la realidad del *ch'ulel* identifica las visiones ontológicas subyacentes al concepto, a partir de la construcción cultural del pueblo tsotsil. El *ch'ulel* vincula al hombre, pero sobre todo a la colectividad con la naturaleza, poniendo de manifiesto la comunión profunda de la persona con el cosmos. El *ch'ulel* es la "célula y el universo" que hace posible la vida y que ontológicamente nos indica "que

todo lo que nos rodea es parte consubstancial a nosotros". De ahí que los tsotsiles, desde la infancia hasta vejez, guarden en su corazón y manifiesten en la práctica, el respeto a los diversos seres de la naturaleza con los cuales cohabitan. *Ch'ulel* y naturaleza son la fuente de todo cuanto existe: de la vida, la reflexión y la armonía. Bolom nos invita a "volver la mirada a los conocimientos ancestrales", que nos permita "retornar a la sabiduría", a lo "sagrado" y a la naturaleza, "para abandonar la ilusión racionalista que todo lo divide, todo lo niega y nada lo contempla".

El autor del capítulo cuarto, Abraham Sántiz Gómez, a partir de la categoría local *ch'ulel* y su perspectiva teórica documentada, analiza de manera específica cómo se construye el proceso epistemológico entre los tseltales. Para ello se auxilia de la categoría que denomina *julix xch'ulel*, que puede traducirse al castellano como la "llegada del espíritu de entendimiento". Sántiz vincula dicha categoría con el alma o espíritu. Cuando el individuo ya tiene ch'ulel se considera una persona cabal o completa capaz de un juicio maduro en el ámbito del conocimiento y de las tomas de decisiones personales y comunitarias. El autor afirma que *julix xch'ulel* posee gran potencial para reflexionar y comprender lo relacionado con la perspectiva del desarrollo personal en el contexto cultural de los tseltales; incluyendo, el proceso de construcción y aprendizaje del conocimiento situado, a través de la experiencia y el impulso al cambio social, y al establecimiento del buen vivir como una filosofía que nace del *ch'ulel* en la medida que este conecta con la naturaleza y la comunidad, estableciendo relaciones armoniosas para una buena coexistencia entre los diversos seres que cohabitamos la tierra.

El capítulo quinto, y último, escrito por Sebastián Daniel Castiñeira, trata sobre la noción de persona entre los mbyá-guaraní. Es un tema sumamente

importante dado que en la época colonial se consideró a los indígenas como carentes de alma y en consecuencia no alcanzaban el estatus de persona, sometiéndolos, por tal motivo, a tratos inhumanos. El autor señala que la concepción de persona mbyá-guaraní está fincada en un carácter relacional y que, por lo tanto, "la reciprocidad como forma de amor mutuo y vínculo con lo sagrado es la que da lugar a un nosotros guaraní". Los dioses son los que otorgan el *ñe'ẽ* (Palabra alma), por lo tanto, hay un parentesco no solo entre los humanos sino también con lo divino. Sin embargo, la realidad del mal se hace presente en la vida comunitaria y en general en la historia humana. Los mbyá-guaraní explican esta situación a partir de una segunda alma que empieza a desarrollarse a partir del nacimiento. Esta alma se denomina *ãngue* y significa "el modo de ser imperfecto". Cabe destacar, además, que la flora y la fauna poseen alma y que por lo tanto la relación del hombre con la naturaleza debe fincarse en el respeto. La noción de persona de los mbyá-guaraní, rompe la concepción dualista del ser humano, la división naturaleza persona y la superioridad del hombre sobre las demás especies del planeta como lo ha establecido históricamente la filosofía griega y occidental.

Los diversos capítulos escritos, a partir de diferentes tradiciones culturales, tanto del sureste mexicano como de Argentina, coinciden en que la persona está constituida de cuerpo y alma; pero no mantienen una concepción dualista como en la filosofía de los atenienses sino una visión unitaria de la persona; pero inserta en una lógica comunitaria de la vida, frente a una perspectiva individualista, impulsada por el pensamiento griego y occidental, que llega a su climax en la filosofía moderna con el "*ego cogito ergo sum*" de Descartes. La persona, gracias a el alma o energía vital, se convierte en un viviente, pero también, en un sujeto "sentipensante" porque su accionar cognitivo no brota del cerebro, como en occidente, sino del corazón, esta

capacidad epistémica, aunado a su carácter relacional, lo predisponen a un aprendizaje que se gesta comunalmente para enriquecerse con la experiencia epistemológica de los participantes en el circuito comunitario.

El alma como energía vital -y no como esencia en el sentido de la filosofía griega- constituido de diversos elementos de la naturaleza que poseen alma, nos conectan directamente con las plantas y los animales, constituyendo una red impresionante de vivientes, que bien podríamos denominar red cósmica de la vida, que diluye la falsa ilusión de que el hombre está por encima de las demás especies del planeta, para ubicarnos en una visión biocéntrica de la existencia, donde todas las especies del planeta nos necesitamos para cumplir con nuestra vocación de seres vivientes en comunión.

De aquí brota una especie de imperativo ético para el cuidado de la naturaleza porque estamos emparentados y, en consecuencia, debemos cuidar el mundo de la obsesión capitalista que convierte en mercancía todo lo que toca, degradando el existencial natural presente en la realidad humana. También emerge una nueva ontología que nos indica que todo lo que nos rodea, todo lo que tiene alma y corazón, es consubstancial a nosotros y que, por lo tanto, somos naturaleza en comunión, aunque hayamos desarrollado las habilidades propias de las culturas en sus diversos contextos.

Finalmente, el libro está escrito en castellano, pero los títulos, resúmenes y palabras claves están en las lenguas originarias de los poblados donde se realizó el trabajo de indagación. Esperamos que en el futuro podamos escribir los textos de manera bilingüe para contribuir al fortalecimiento de la lengua y la cultura de los pueblos y comunidades con los que mantenemos una investigación vinculada.

Bibliografía

Aristóteles (2003). *Acerca del alma*. Asesor de la sección griega: Carlos García Gual. Revisor de la traducción: Alberto Bernabé Pajares. 5ª reimpresión (1978). Biblioteca clásica Gredos. Madrid, España.

Cañas Quirós, Roberto (2006). El origen de la filosofía en Grecia: la unidad del hombre con el cosmos. En *Revista Espiga*. Núm. 13. Universidad Estatal a Distancia. San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica.

García Gual, Carlos (2003). *Cuerpo y alma. De Homero a Platón*. Universidad Complutense, Madrid, España. En: http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/gual10.pdf

Pizarro Herrmann, Álvaro. Entrevista sobre el libro: *Ensayo sobre el cuidado del alma en Sócrates*. Radio de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. En:https://www.pucv.cl/uuaa/socrates-fue-el-primer-filosofo-en-decir-que-el-alma-es-algo

EL ESTUDIO DEL KO'JAMA EN LA LITERATURA ANTROPOLÓGICA DEL SIGLO XX Y XXI. UNA APROXIMACIÓN

Te' ko'jama'is 'yamakyuy kätuse wina jama'omobä ijtkuyomo y yätibä te' ame'oram: Tumä tomanhokutye[1]

José Luis Sulvarán López

Usyanhpä jaye

Yä ma'yokuy, jujtzye kyojampase ko'jama'is 'yamakuyis y jujtzye kyojampase komusku jakyuyi'is kätuse wina jama'omobä ijtkuyomo y yätibä te' ame'orampä, yä tumäbä mayoku wätzä'kutye jujtye mujspasenhomo y wäkä mujsä te' jamemijta ntä kijpskuyomo ke jutzyebäre' te' ko'jama, teserike, mujsoku jaye'omo te'y patpa jurä kejpamä toto' jaye'omo majktasijps ko

[1] Agradezco de todo corazón al profesor Nicolás Velasco su colaboración en la traducción al zoque del título, resumen y palabras claves del presente trabajo.

metza ame' ame'omoram, wäkä mujsä tzamä, tzampase ne'nhkä'omoram, jurä mujspamä ntä tzamanhäya yä kojama'is te' 'yanhmakuy te' tzuni pänis nye'ram. Yä tzameram jene usyanhomori ne 'yamayajubä tumä metzabä te' komujsoye'is, teserike mumu te' jayeram ja ijräbäre sone, ujsyanhtij te' ijtubä. tekoroyante yätij ne syutu wäkä ijtanhäyä sone yä kyomujskuy wäkä mujskosta'nä' yä kojama'is nye'bä 'yijtkuy y jujtzye te' yojspabä tumtumäkoroya' ntä kyijspkuyomoram.

Tzame'is pyatkuy: Kojama'is te'kyomujskuy, myusokuy, kijpskuy, kejpase, ko'jama.

Resumen

Este ensayo, sobre el estudio del ko'jama en la literatura sobre antropología del siglo XX y XXI, es un recuento de lo que se ha indagado y reflexionado acerca de la visión del alma, la conciencia, el conocimiento y temperamento en la cultura zoque de Chiapas. Metodológicamente nos supeditamos a una revisión bibliográfica que abarca los últimos 82 años para señalar, desde nuestra perspectiva, por dónde podría seguir avanzando el estudio de la filosofía del alma de los tsuñi pondan. El tema ha sido estudiado por pocos investigadores y en consecuencia los escritos son escasos. De ahí que el tema requiera de una mayor indagación en campo para precisar la naturaleza del alma y sus funciones vitales e intelectivas.

Palabras claves: filosofía del alma, conocimiento, conciencia, temperamento, alma.

Introducción

Los zoques de Chiapas en general, y los de Rayón, Tapalapa y Chapultenango en particular, atribuyen el fenómeno de la vida, el temperamento (forma de ser), la conciencia y el conocimiento al *ko'jama* y al *ansänh* (*angs'suk*[2]). El primer concepto se puede traducir como energía vital y el segundo como luz ancestral. En este sentido, *ko'jama* hace referencia al alma, del latín ánima que significa principio que infunde vida. La noción es equiparable a lo que los griegos, en su afán por explicar la realidad de la vida y de la mente, denominaron *psyche*. Mientras que *ansänh* indica la conciencia o el principio del conocimiento.

El estudio del principio de la vida y de la conciencia, o del conocimiento, no ha sido una prerogativa de la cultura grecolatina, las culturas periféricas también explicaron el fenómeno de la vida y del proceso del conocimiento. En África, Asia y América Latina, en las culturas anteriores a las conquistas coloniales de las grandes metrópolis, se encuentran reflexiones en torno a lo que hace posible las actividades vitales y del pensamiento. Tal es el caso

[2] La palabra zoque, que hace referencia a la conciencia o a la capacidad de las personas para el conocimiento de su entorno, y la posible actuación sobre este, los autores que se citan la escriben como *ansänh* o *angs'suk*; pero le dan significados distintos. Por ejemplo, Norman D. Thomas traduce *angs'suk* como alma, mientras que José Trinidad Cordero Jiménez traduce *ansänh* como "puerta de luz o luz ancestral" que estaría interconectado, desde mi particular punto de vista, con la idea de conciencia o capacidad para adquirir conocimientos. La escritura indistinta de *angs'suk* o *ansänh* en la literatura zoque anterior a la década de los noventa del siglo XX obedece a que todavía no se había establecido una normatividad comúnmente aceptada para la escritura del idioma.

de los zoques de Chiapas. Sus perspectivas acerca de *ko'jama* y *ansänh* han sido estudiadas tangencialmente por Wonderly (1946), Thomas (1974), Reyes (1988), Harrison *et al*. (1981), Lisbona (1998), Sulvarán & Ávila (2014), y Newel (2018), y de manera más sistemática por Cordero (2018).

En este sentido, el presente capítulo, sobre el estudio del *ko'jama* en la literatura antropología del siglo XX y XXI, es un recuento de lo que se ha detectado y reflexionado acerca de la concepción del alma y el conocimiento de parte de los autores citados. Metodológicamente este trabajo está supeditado a una revisión bibliográfica que abarca las últimas ocho décadas. Como ya se comentó, el tema ha sido estudiado por un reducido número de investigadores, en consecuencia, los escritos han sido escasos y no lo suficientemente profundos.

El objetivo del presente escrito fue investigar lo que se ha escrito acerca del *ko'jama* zoque y, en un primer acercamiento, dilucidar la dirección que podría tomar la investigación en el futuro. Se espera que este trabajo anime a los investigadores del área zoque a profundizar, de manera específica en la filosofía del alma, y de manera general, en la posibilidad de la reconstrucción de la filosofía sistemática de los *tsuñi pondan*.

I. El área zoque

En el México prehispánico los zoques se establecieron en las montañas del noreste, las planicies occidentales y las costas del Soconusco, de lo que en la actualidad es el estado de Chiapas; también habitaron una porción del sur de Oaxaca, Veracruz y el noreste de Tabasco (Velasco Toro, 1975: 49; Shumann,

1985: 114). Se calcula que poseían un área que oscilaba entre los 12 mil a 15 mil kilómetros cuadrados (Villa Rojas, 1975: 18).

El extenso territorio zoque precolonial fue disminuyendo paulatinamente debido a las diversas incursiones que sufrieron por parte de otros pueblos autóctonos y, posteriormente, de los invasores españoles. Así, los aztecas irrumpieron en territorio zoque entre los años de 1484 a 1502, tomando posesión de la franja costera del Soconusco y del norte del actual Tabasco.

Además, sufrieron presión sobre sus tierras por parte de los chiapanecas, quienes estaban asentados al sureste de la comarca zoque (Velasco Toro, 1975: 49). La conquista española redujo significativamente sus territorios, perdiendo también su independencia al ser sometidos a nuevos gobernantes e instituciones económicas, políticas y religiosas.

El trabajo recoge las principales investigaciones que se han realizado sobre la perspetiva del ko'jama zoque en Rayón, Tapalapa y Chapultenango.

Tah ca'ma (municipio de Rayón)

Rayón, se ubica en la región V, hacia las cadenas montañosas del norte de Chiapas. Las coordenadas de la cabecera municipal son: 17º 12' 03'' de latitud norte y 93º 00' 42'' de longitud oeste; tiene una altitud de 1 340 metros sobre el nivel del mar. En lengua zoque Rayón se conoce con el nombre de Tah ca'ma cuya traducción al castellano es "en roca cavada" (Sánchez, 2009: 5).

Tah ca'ma cuenta con una población de 10 866 habitantes (INEGI, 2020). El 30.1% de las personas vive en pobreza extrema y el 55.2% en pobreza moderada. La población considerada vulnerable, por carencias sociales de acceso a la seguridad social, a los servicios básicos en la vivienda y a los servicios de salud, alcanzó un 9.86% (CONEVAL, 2020).

La mayoría de los habitantes del municipio de Rayón profesa la religión católica. Hay presencia de católicos costumbristas que han conservado y transmitido elementos claves de la cultura antigua a través de las instituciones coloniales que heredaron de sus antepasados (Aramoni, 1992). Uno de estos elementos culturales claves es la concepción de *ko'jama* y de *ansuk'*, como constitutivos esenciales de la persona.

Künü'mü (municipio de Tapalapa)

Tapalapa se localiza en las cordilleras del norte de Chiapas. Sus coordenadas son: 17º 11' 22'' de latitud norte y 93º 06' 12'' de longitud oeste. El nombre zoque del pueblo de Tapalapa es *Künü'mü*, que traducido al castellano significa "agua subterránea, lugar de cochinilla o de colorante líquido" (Sulvarán, 2013: 28; Villasana, 1986: 14).

Künü'mü tiene 4 547 habitantes. De ellos, 3 754 se comunican habitualmente en zoque (INEGI, 2020). El 27.2% viven en situación de pobreza extrema y el 51.7% en pobreza moderada. La población vulnerable por carencias sociales, como falta de acceso a la seguridad social, a los servicios básicos en la vivienda y a la calidad y espacios de la vivienda, representa el 18.2% (CONEVAL, 2020).

Tapalapa es una comunidad profundamente religiosa donde la fe católica y una religiosidad popular se fusionaron con el paso de los años. Existen creencias en personajes sobre naturales como la Abuela viento, el Salvaje y los duendes, entre otros, que atacan a las personas que deambulan solas y a deshora de la noche en los caminos o los montes. Hay, además, una fe firme de que las personas están constituidas no sólo de *komumubä* (cuerpo), sino también de *ko'jama* (alma, energía vital), y que estas dos entidades forman una unidad, de la persona consigo misma, y también con el cosmos.

Ajway (municipio de Chapultenango)

El municipio de Chapultenango se ubica al noroeste del estado de Chiapas, en las montañas del norte. Tiene una altitud de 640 metros sobre el nivel del mar. Colinda al norte con Pichucalco e Ixtacomitán, al este con Solosuchiapa e Ixhuatán, al sur con Tapilula, Pantepec, Tapalapa y Ocotepec y al oeste con Francisco León. Chapultenango significa "lugar fortificado de chapulines". En lengua zoque el municipio se conoce con el nombre de *Ajway* y se traduce al castellano como "lugar de canoas".

Chapultenango cuenta con 7 472 habitantes, de los cuales 3 737 son mujeres y 3 735 son hombres. Hay un promedio de 1 722 viviendas particulares, de las cuales el 20.7% tiene piso de tierra (INEGI, 2020), y 2 174 habitantes del municipio viven en pobreza extrema y 4 324 en pobreza moderada. En total 6 498 viven en situación de pobreza. El municipio está considerado como de grado de marginación alto (Informe anual sobre la situación de pobreza, 2022).

La población de Chapultenango que habla alguna lengua indígena es del 79.77%. Del total de los habitantes que se comunican en alguna lengua indígena el 98.7% habla zoque, mientras que el 0.9% habla tsotsil. (INEGI, 2020). En el municipio las personas creen en individuos sobrenaturales como los *abu*, unos seres gigantes, ancestros de los zoques de Chapultenango que son guardianes del pueblo. También consideran que los seres humanos están constituidos de *ko'jama* y *ansuk*.

II. Estudios tangenciales sobre el *ko'jama*

Los estudios sobre el alma en la cultura zoque, hasta antes del año 2018, fueron tangenciales, es decir, no formaron parte de una investigación relacionada directamente con la temática. En el 2018 apareció el primer trabajo que aborda de manera directa el estudio del *ko'jama*, es el primer estudio sistemático llevado a cabo por José Trinidad Cordero, zoque oriundo de Chapultenango, Chiapas.

El *ko'jama* como *nahual*

La existencia del *ko'jama*, energía vital o alma, se confirma de manera general en los trabajos etnológicos, particularmente en el registro de relatos tradicionales de la cultura zoque. Uno de los primeros estudios del área zoque lo realizaron Donald B., y Dorothy M. Cordry (1941), editado en inglés y traducido al castellano por Andrés Fábregas Puig en 1988, aborda el estudio de los trajes y tejidos de los zoques. El estudio se ubica en un contexto amplio de la cultura zoque.

En concreto, el apartado relativo a leyendas y creencias, registra una historia que hace alusión directa a la existencia de los nahuales. El personaje central es una mujer llamada Felisa quien se encuentra en el interior de la casa, al abrir la puerta se sorprende porque un gran perro negro saltó sobre su cabeza arañándole la mejilla y cuando el animal abandonó la casa la golpeó en la pierna provocándole un moretón. El perro desapareció y se hizo presente la vecina, entonces Felisa concluyó que la vecina era un *nahual*. (Cordry; Cordry, 1988: 100). Esta afirmación se asentaba sobre la evidencia irrefutable que había vivido en propia persona.

Los Cordry constataron que la creencia en los nahuales estaba generalizada entre los zoques. La existencia de personas que se transforman en animales para acechar a sus presas formaba parte de su idiosincrasia. Registraron que usualmente los nahualistas se convertían en perros, gatos o burros. Aunque los Cordry no elaboraron un estudio acerca del *ko'jama* sí dejaron testimonio de su existencia en al menos un relato tradicional. Estos investigadores interpretaron el *ko'jama* como nahual.

En un documento titulado *Textos en zoque sobre el concepto de nagual*[3] Ernesto López -informante bilingüe de Wonderly- oriundo de Copainalá, traduce genéricamente *ko'jama* al castellano como nagual y lo entiende como "el espíritu que cada persona tiene y que sale del cuerpo en sueños", además plantea la similitud con alma o anima ya que forma parte inseparable de cada

[3] A lo largo de este documento se escribe en general nahual; sin embargo, en el documento de Wonderly y otros autores citados, se escribe nagual y lo mantengo así porque en dichos textos se escribe de esa manera.

ser humano (Wonderly, 1946: 97-98). El concepto nagual se aplica también al espíritu animal que tienen algunos brujos quienes, con determinados rituales, se convierten en fauna para realizar brujería.

Wonderly afirma, a partir de la información proporcionada por su informante, que los brujos se pueden transformar en tigre, lagarto, garroba, águila, entre otros. Estos naguales pueden ser débiles o fuertes, los primeros no tienen residencia fija, deambulan de un lugar a otro, los segundos viven en *jamana ipstäk*, un lugar mítico cuyo significado en castellano es "veinte casas", y se ubica en las montañas cercanas al municipio de Pueblo Nuevo. Es la residencia de muchos naguales. Las personas que moran allí mueren jóvenes.

Norte ipstäk es otro lugar mítico que se localiza en las montañas aledañas a Ocozocuautla. Los naguales que parten de *jamana ipstäk* para asumir cargos en *norte ipstäk* son los más felices, una vez que ingresan a este lugar ya no salen hasta la muerte. Estos naguales viven hasta una edad avanzada y en este lugar encontramos viviendo a los naguales de los hechiceros, entre otros (Wonderly, 1946: 98).

Aquí hay que clarificar *ko'jama* y nagual, caracterizar a cada una de estas entidades, el camino para ello es realizar un profundo trabajo de campo entrevistando a las personas mayores para reconstruir el concepto de *ko'jama* para diferenciarlo de nagual, en la cultura zoque de Chiapas.

Envidia, brujería y alma

Normand D. Thomas (1974), aborda de manera sistemática la interconexión lógica entre envidia, brujería y organización ceremonial. Señala que el contexto de la envidia está marcado por la existencia de un territorio ecológicamente pobre que limita los recursos disponibles para sus habitantes. En este sentido, la sequía y tormentas invernales permiten una sola cosecha de maíz al año, que es insuficiente para el sostenimiento de una familia.

La situación se complica por el uso de tecnología ineficaz para el aumento de la producción agrícola y por la presión demográfica sobre la tierra (Thomas, 1974: 61-39), además, el acceso a los escasos recursos está desigualmente distribuido (Thomas, 1974: 69-73). Por lo tanto, "el compuesto de pobreza general y de estructurada competencia por los recursos, crea una situación social en la que la percepción, incluso de los menores signos de abundancia en otros, genera celos. Estos son estereotipados por el zoque de Rayón bajo la denominación española de envidia" (Thomas, 1974: 75).

Las fuentes que propician envidias entre los vecinos zoques son: el contar con un techo de tejas en lugar de uno de paja, poseer un mayor acopio de leña y una cosecha más abundante de maíz.

> "La extensión del concepto también incluye los medios para obtener riqueza. Así… el hombre con muchos hijos varones que lo pueden ayudar en la milpa está expuesto a ser envidiado por un hombre que sólo tenga hijas; una tierra para cultivo de maíz de mejor calidad provoca iguales sentimientos". (Thomas, 1974: 75)

La envidia puede provocar hacer actos de brujería que lleven a enfermar a las personas. En este sentido, "la teoría predominante y la única ampliamente sistemática de enfermedad que prevalece entre ellos, es la que se refiere a la pérdida del alma, en la que su creencia en la brujería está sólidamente fundada" (Thomas, 1974: 78).

En esta parte Thomas aporta algunos elementos importantes sobre la teoría de la pérdida del alma. Afirma, en primer lugar, la existencia de un alma para cada persona, es individual, a cada sujeto le corresponde una. En segundo lugar, señala que ésta puede separarse del cuerpo de las personas bajo circunstancias especiales, por ejemplo, en el sueño. En tercer lugar, apunta que el alma puede ser capturada por un espíritu de la naturaleza o por una persona que se dedica a la hechicería. En cuarto, anota que el alma puede sufrir un trauma en manos del perverso. En quinto, asienta que la enfermedad del alma puede reaparecer por un periodo de meses o años y, en sexto y último lugar, establece que la salud del alma se recupera arrojando incienso o humo sobre el enfermo, siendo más efectivo que el tratamiento con hierbas (Thomas, 1974: 78).

Para los zoques el alma se puede perder fundamentalmente por tres razones (Thomas, 1974: 78-85):

1. Por un susto provocado por una caída, por un fenómeno meteorológico, por sonidos extraños escuchados en la noche, por la aparición de animales y por ver un cadáver de una persona fallecida violentamente. Las personas que se ven impactadas por estos hechos y que sufren espantos pueden perder su alma. La persona al correr por el miedo la deja atrás provocando una disociación de cuerpo-alma que le impedirá llevar una vida normal.

2. Por un secuestro llevado a cabo por un ente sobrenatural. La persona que pasa cerca de la casa de uno de estos seres puede sufrir la pérdida de su alma ya que el ser o espíritu de la naturaleza se la arrebata directamente. A esta categoría pertenece también el mal aire, una mala brisa en el bosque o en el camino provocada por un mal espíritu. Los brujos también pueden arrebatar directamente el alma a las personas mediante sus hechizos o invocaciones mágicas.

3. Por dejar el alma el cuerpo voluntariamente para vagar libremente exponiéndose de esta manera a ser presa de los malvados. Este viaje del alma se realiza en el sueño nocturno, de hecho, éstos son explicados por los nativos como vagabundeos del alma.

Los agentes malévolos que causan el trauma del alma son los espíritus de la naturaleza, el mal espíritu o demonio y los brujos. Los primeros son los responsables del espanto diurno, los segundos lo hacen en la noche y los terceros causan daño al alma con sus hechizos. Existen dos categorías de brujos, los que se transforman en animales y reciben el nombre de naguales y los que usan simplemente magia invocando a seres sobrenaturales, por medio de oraciones, para conseguir favores.

Thomas liga la envidia a la brujería: el envidioso puede contratar los servicios de un curandero para causar mal a la persona envidiada. “Para el zoque de Rayón la brujería es una lógica concomitante de la envidia… es posible realizar algunas medidas profilácticas para proteger al individuo de tales peligros” (Thomas, 1974: 93). Así, “los símbolos del culto cristiano tienen poderes curativos y profilácticos sobre la enfermedad causada por brujería” (Thomas, 1974: 114). Los zoques de Rayón consideran a sus vecinos como brujos

en potencia y en la medida en que participan de actos religiosos públicos demuestran a sus vecinos que no son una amenaza para ellos, de esta manera se ven libres de ser considerados brujos (Thomas, 1974: 114-115).

Las ceremonias rituales que culminan compartiendo comida y bebida, la entrega de velas a la ermita, que se recogerán para la novena anual de la imagen de una procesión, y que incluye música tradicional, indican que los cargueros renuncian a hacer el mal o brujería (Thomas, 1974: 156). "En la pequeña ermita, la inclusión como miembros, de vecinos no vinculados, no puede remediar, pero si puede servir para contrarrestar los temores de la envidia y la brujería que se piensa que son peligros siempre presentes entre los vecinos próximos" (Thomas, 1974: 162).

Thomas no aborda directamente el tema del alma o la concepción de ésta entre los zoques de Rayón. Su investigación se centró en la relación entre envidia, brujería y organización ceremonial, como se planteó anteriormente. Pero en la medida en que avanzó en la investigación descubrió que una de las enfermedades provocadas por los brujos, a causa de la envidia, es la pérdida del alma. Al analizar esta enfermedad llegó a la conclusión de que el alma es individual y puede ser objeto de rapto por los brujos o los seres sobrenaturales.

Cuerpo y alma son dos entidades que forman una unidad en la persona. Para que el ser humano lleve una vida plena y consiente se requiere de la sincronización del cuerpo y del alma. Sin embargo, llama poderosamente la atención que el autor no use el término *ko'jama*, ampliamente difundido en el área zoque. En lugar de emplear el término *ko'jama*, para referirse al alma o espíritu, utiliza el vocablo *angs'suk* (Thomas, 1974: 78).

La razón de lo anterior quizás está motivado porque el individuo que pierde el alma no tiene plena conciencia de quien es y de lo que le rodea, en ese sentido, se utilizaría correctamente el término *angs'suk* pues su significado es la toma de conciencia, tanto en el ámbito psicológico como en el gnoseológico; el término se refiere a una de las funciones del alma y no al alma como principio de vida. Aquí hay una veta importante a seguir para avanzar en la investigación.

Espanto, sueño y *ko'jama*

En el libro de Susana Villasana y Laureano Reyes, titulado *Estudios recientes en el área zoque*, editado en 1988, hay un apartado, casi al final del libro, que trata sobre el espanto, el sueño y su relación con el *ko'jama*. Reyes traduce el término *ko'jama* de manera literal como "cabeza de sol o cabeza caliente", *ko'* es cabeza y *jama* sol o día; pero la palabra hace referencia al alma.

Comenta también que cada persona posee hasta trece almas, también llamadas por los zoques, bajo la influencia cristiana, "ángeles de la guarda o animales compañeros", que dan "vitalidad al torrente sanguíneo y, en consecuencia, posibilitan la vida" (Reyes, 2011: 86). El *ko'jama* está constituido por diferentes elementos de la naturaleza, por ejemplo, animales, plantas, minerales, fenómenos naturales y líquidos, entre otros.

Las doce primeras almas permanecen en el individuo desde el nacimiento y desaparecen con la muerte, sin embargo, la treceava o alma principal sobrevive a la muerte de los individuos. Si la persona observó en vida las reglas éticas de la buena convivencia puede convertirse, como premio, en

alto funcionario del tribunal de *I'ps töjk*,[4] por el contrario, si su conducta fue negativa quedará atrapado en el laberinto de *I'ps töjk* o se convertirá en un animal de carga (Reyes, 1988: 339).

El individuo y su *ko'jama* forman una unidad desde el nacimiento hasta la muerte (Reyes, 1988: 356). Existen *ko'jama* de buena sombra y de mala sombra. Los curanderos poseen *ko'jama* de buena sombra (hierro, cedro, piedra, águila, tigre, colibrí, flores, arcoíris), mientras que los brujos tienen alma de mala sombra (animales con ponzoña, incluyendo a las avispas, víboras aladas, cornudas y una especie de víbora tigre). Los hechiceros pueden adoptar las formas de sus *ko'jamas* de mala sombras, para ello emplean rituales secretos con los que se convierten en naguales que acechan a sus víctimas (Reyes, 1988: 357).

Reyes señala que en Tapalapa existen enfermedades de orden natural y sobrenatural. Las que se contraen en el sueño son de naturaleza sobrenatural, en esta misma tesitura están las provocadas por espanto o brujería. Una persona es susceptible de contraer una enfermedad durante el sueño pues el alma, en su andanza nocturna, puede toparse con un ser sobrenatural y enfermarse de espanto. Lo mismo sucede si el *ko'jama* es atrapado por un brujo poderoso o si pierde la batalla al enfrentarse con un enemigo. El paciente que sufre una enfermedad sobrenatural tiene que consultar al curandero para que le brinde un tratamiento que le permita recobrar su alma (Reyes, 1988: 359). También existe la enfermedad del espanto causada

[4] *I'ps töjk* significa literalmente "veinte casas" y hace referencia al inframundo (Reyes, 1988: 362), o lugar donde habitan los muertos (Reyes, 1988: 340).

por una simple caída, espanto de cueva, espanto de muerto, de culebra, agua, fuego, rayo, aire, tigrillo, toro y volcán (Reyes, 1988: 340-342). Para el tratamiento de este tipo de espanto se practica una ceremonia conocida con el nombre de "la barrida".

La ceremonia se realiza en la casa del enfermo. Los familiares piden que el alma vuelva, si no da resultados se contrata al curandero para realizar el rito en el lugar donde la persona se espantó. El médico tradicional lleva al enfermo al lugar donde sufrió el percance, posteriormente, con unas ramas, va barriendo el lugar pidiendo al alma que vuelva con su compañero. En la ceremonia se utiliza copal, velas y alcohol (Reyes, 1988: 346).

Reyes corrobora, que en Tapalapa, como Thomas en Rayón, la existencia de la enfermedad de la pérdida del alma por un susto, por el robo de un ser sobrenatural o por su captura por parte de los brujos. Adicionalmente, aporta datos importantes con respecto a la percepción del alma, constata la existencia en cada individuo de trece almas, doce de la cuales nacen y mueren con el ser humano y la décimo tercera que es de carácter inmortal.

Descubre que el principio vital del zoque, o sea su alma o almas, está constituido por elementos de la naturaleza que lo ligan de manera ontológica a ésta. Un elemento importante que aporta Reyes es la referencia al alma como *ko'jama*. En este sentido, se centra en el alma como principio vital de un cuerpo organizado. Mientras que Thomas identifica alma con *angs'suk*, término que se refiere, en términos generales, a la conciencia.

Ko'jama, jama y ánima

Harrison *et al*. (1981), hablan de una entidad que llaman *jama* cuyas características están en cierta sintonía con *ko'jama*, aunque los autores no lo plantean explícitamente así. Dicha entidad habita, de manera simultánea, en el cuerpo humano y en la montaña y actúa como un nexo entre el ser humano y su nahual.

Por su parte, Lisbona (1998) equipara *ko'jama* con ánima y la define como una entidad que vagabundea sobre la tierra cuando una persona muere asesinada. Ciertamente existe entre los zoques, según los datos etnológicos con que se cuenta, un principio vital -el alma principal- que abandona el cuerpo cuando las personas mueren y continúa existiendo de manera independiente al cuerpo porque es de carácter inmortal; sin embargo, se requiere mayor precisión sobre la naturaleza del *ko'jama* y su diferencia o similitud con el ánima.

Naturaleza y *ko'jama*

Sulvarán y Ávila en el artículo: "La idea de naturaleza entre los zoques de Chiapas. Hacia la diversidad epistémica", publicado en 2014, bosquejan brevemente, en uno de los apartados del artículo, el tema del *ko'jama*. Plantean la existencia de más de cinco almas de donde proviene la vitalidad del ser humano. Afirman que la persona y su *ko'jama* están íntimamente ligados desde el nacimiento hasta la muerte, corriendo suertes paralelas (Sulvarán; Ávila, 2014: 40). Retoman de Reyes (1988: 357) la distinción entre *ko'jama* de buena sombra y *ko'jama* de mala sombra, en donde los

curanderos, como ya se mencionó, poseen alma de buena sombra (águila, tigre, colibrí, cedro flores, piedra, hierro, etcétera), y los brujos alma de mala sombra (animales que poseen ponzoñas como las avispas y culebras).

El ser humano, al estar constituido en su núcleo vital por elementos del medio ambiente –plantas, animales y fenómenos atmosféricos-, está ligado íntimamente a la naturaleza. Esta se reproduce en el interior de las personas a través del aliento vital o *ko'jama*, de tal manera que naturaleza y persona forman una unidad indisoluble:

> "El hombre lleva parte de los animales y de las plantas en su núcleo vital. Su existencia, su aliento, en otras palabras, su *ko'jama* está constituido por diversos elementos de la naturaleza que tiene que resguardar celosamente para no perecer. Cuando su *ko'jama* es atacado, es decir, cuando se destruyen plantas, animales y los demás seres existentes, no solo se extingue la naturaleza, sino que sucumbe el mismo hombre". (Sulvarán; Ávila, 2014: 41)

Sulvarán y Ávila llaman la atención sobre la vinculación entre *ko'jama* y naturaleza. Ésta no sólo es una realidad extrínseca al ser humano, sino que se constituye en una realidad intrínseca. Esta lectura nos puede permitir explorar el vínculo ontológico que se establece en la cultura zoque entre naturaleza y ser humano. Si el vínculo se rompe sobreviene la degradación y, en consecuencia, la muerte del hombre y las demás especies que habitan el planeta. De ahí, otro tema que brota de la mirada zoque sobre el alma y la naturaleza, es el de la ética o de la responsabilidad en el cuidado de la casa común: la tierra. Tanto su mirada ontológica como ética son temas vinculados a la perspectiva del *ko'jama* de los zoques y que es preciso explorar.

Ko'jama, cerebro y emociones

Newell, a partir de la propuesta de la antropología de las emociones, llama la atención sobre la interacción entre emociones, cerebro y cuerpos. ¿Cómo se establecen estas correlaciones? Plantea la necesidad de "comprender más sobre las relaciones de la etnoteorías con las teorías occidentales, para realmente comprender las relaciones que pueden existir entre el cuerpo, la mente, el espíritu, la energía o el humor de uno" (2018: 35), y aunque en Chiapas no hay tratados sobre etnoteorías zoques, si hay algunos escritos que pueden servir de base, junto con el trabajo de campo en las comunidades, para explorar el mundo de las emociones (2018: 35-36).

La creencia zoque es que el ser humano es gobernado por el corazón y no por el cerebro. El cerebro está supeditado al corazón. En occidente la hegemonía la lleva la "razón" y el corazón, como metáfora de los sentimientos, es la sede de lo irascible. Para los *suñipöndan*:

> "El corazón es quien gobierna el cuerpo humano, es quien ordena lo que habrá de hacer o cumplir sus deseos, sus caprichos. El cerebro le está supeditado, nunca actúa en forma independiente. Por ejemplo, para reír, el corazón dictará al cerebro las diferentes formas de hacerlo, primero lo 'calentará', si son 'risas de alegría'; si son 'risas de tristeza [sic], lo enfriará'". (Reyes, 1988: 298)

El corazón, denominado por los zoques como *tsokoy*, se puede considerar como "universo, cosmos" (Reyes, 1988: 91). Esta idea se refuerza a partir del significado etimológico de *ko'jama* (cabeza de sol o energía vital), y de su constitución interna a partir de los diversos elementos de la naturaleza:

plantas, animales y fenómenos meteorológicos. El corazón del hombre condensa el cosmos, cuya existencia es a la vez externa e interna. Su alma, al igual que la naturaleza, es biodiversa.

En diversos diálogos informales con miembros de las comunidades zoques hablaron sobre el temperamento,[5] o de la forma de ser de las personas a partir de su *ko'jama*. Así, una persona que posee *ko'jama* de tigre o jaguar se va a caracterizar por un temperamento fuerte o impulsivo. Si su alma es un conejo su personalidad reflejará inteligencia, astucia y valentía o será tímido y débil si su alma es una gallina (Reyes, 1988: 292-293). El concepto *ko'jama* tiene también implicaciones en el ámbito del carácter o temperamento; es preciso investigar esta dimensión que caracteriza al alma zoque.

En el caso de los griegos, Platón, en el *Diálogo Fedro*, aborda el tema de la esencia y las partes del alma. Para ello utiliza la alegoría del cochero donde el auriga representa la parte racional del alma, que debe conducir la vida del sujeto en el orden epistemológico y divino, presente en todo ser humano. El caballo bueno representa la parte irascible del alma, aquella que permite a los seres humanos la realización o ejecución de acciones buenas y

[5] En la antigua Grecia la preocupación por el hombre, su vida interna y su comportamiento exterior llevó a Hipócrates a formular la teoría de los humores o temperamentos. Esta teoría fue retomada posteriormente por Galeno quien consideró el temperamento como "emanaciones del alma". Hipócrates en el siglo V a.C., estableció las siguientes categorías: 1. sanguíneo o alegre, con exceso de sangre; 2. melancólico, con exceso de bilis negra; 3. colérico y violento, con aumento de bilis amarilla y 4. flemático, pasivo o calmado, con un exceso de flema (De la Fuente, 1983).

estéticas; el caballo malo y rebelde encarna la parte concupiscible del alma que fomenta en los hombres los deseos y pasiones que los dirigen hacia el mundo de lo sensible y pasajero (Fedro: 345; 360-361). El ideal platónico es que el ser humano vuelva a su esencia original: el alma racional, para estar en posibilidad de contemplar el mundo de las ideas, que es la auténtica realidad, todo lo demás es efímero y sujeto a la corrupción.

Finalmente, es necesario, como plantea Newell (2018: 37), profundizar en la cosmovisión zoque para formular una etnoteoría antropológica de las emociones, que dé cuenta de este particular universo inserto en una dinámica cultural más amplia. Otras direcciones a seguir, como apunta Newell, son:

1. Explicar que el camino o recorrido del sol es el eje que ordena y articula el cosmos zoque y su pluriverso.
2. Argumentar que el cosmos, en la concepción zoque, no es uni, duo o tridimensional, sino cuatridimensional. No hay un solo plano de existencia sino muchos más.
3. Evidenciar que los niveles del mundo, como la tierra y el inframundo: *naas-jama*, *tsu'an*, *i'ps tojk* y *pagujk tsu'* (Reyes, 2011: 85), están en correlación con las etapas de la vida del ser humano.

III. Estudios sistemáticos sobre el alma

En la revisión de la literatura antropológica acerca del estudio y análisis del *ko'jama* se encontró solo una investigación sistemática al respecto. Se trata de la tesis de maestría de José Trinidad Cordero, titulada *Ko'jama: estudio etnográfico del alma indígena desde la oralidad de los zoques de*

Chapultenango, Chiapas. El autor plantea una investigación desde el punto de vista del nativo, con la finalidad de ampliar el conocimiento como etnógrafo sobre el *ko'jama*, apropiándose de una metodología que le permitió, como zoque, observar y registrar la perspectiva del *ko'jama* sustentada por su pueblo (Cordero, 2018: 32).

Nahualismo, sueño, *ansänh* y *ko'jama*

Una primera constatación que hace Cordero es que el *ko'jama*, o sus similares en otras culturas nativas, ha sido interpretado como *nahual*. El concepto se refiere a la capacidad de una persona para convertirse en animal con el objetivo de dañar o matar a hombres considerados como enemigos. El *nahual* se ha definido históricamente como animal, anima, espíritu o entidad anímica que habita en el cuerpo de los seres humanos (Cordero, 2018: 9; Martínez, 2011).

La investigación antropológica quedó atrapada en el concepto del *nahual* (Cordero, 2018: 123), de ahí que Cordero señale la necesidad de trascender dicho concepto para describir, desde la lengua, el significado de *ko'jama*. Él señala claramente la existencia de una diferencia entre el animal de *tzowamä'a*, propio de la persona o brujo transformista, que se hace visible en su animalidad, del *kojama* o compañero animal, sólo reconocido por especialistas en el tema de la curación (Cordero, 2018: 127).

El *ko'jama* está presente en la existencia diaria pues es el que anima o infunde la vida. Nos acompaña desde el nacimiento hasta la muerte; pero también se hace presente en el sueño. Los curanderos atienden las

enfermedades provocadas en el sueño a través de la práctica ritual. Viajan a través del *ko'jama* al lugar donde se encuentra el enfermo para curarlo (Cordero, 2019: 118).

El especialista en salud de la comunidad también cura mediante actos rituales la pérdida del alma de las personas, derivada de una caída que les provocó un gran susto y, en consecuencia, la afección del alma. "Ahora bien podemos afirmar que *ko'jama* es el símbolo de la vida, es el símbolo de conexión entre lo terrenal y no terrenal" (Cordero, 2018: 122). La residencia de *k'ojama* es el cuerpo humano, pero también el espacio del sueño y los sitios sagrados como *ko'tzäjk*. Este último "es el lugar donde se resguardan todos los ancestros de animales, plantas y de la humanidad" (Cordero, 2018: 18).

Cordero define el *ko'jama* como "pedazo o parte del sol-tiempo". La partícula *ko'* significaría para él parte o pedazo y *jama*: sol, tiempo. Por lo tanto, *ko'jama* sería "una especie de energía solar presente en la vida del ser humano" (2018: 8); que indica, desde esta perspectiva, el tiempo de vida con que ha sido dotado cada persona y éste está en relación con el dios del sol cuya energía hace posible la vida sobre la tierra.

A partir de la definición etimológica de *ko'jama*, Cordero concluye que "*ko'jama* no es equivalente de alma" (2018: 11). "En este sentido, los hombres de voz conciben el *ko'jama* como pedazo o parte del sol, lo que conlleva a redefinirla como una parte o pedazo de sol que cohabita al ser humano" (Cordero, 2018: 124). Cordero aborda también, aunque de manera marginal, el concepto de *ansänh*. Afirma que el término tiene cierta similitud con *ko'jama* si se define a ésta como esencia, "pero no es así puesto que esencia en lengua zoque tampoco existe" (Cordero, 2018: 23). Para Trinidad

Cordero los conceptos de alma y esencia no existen en la cultura zoque, pero interpreta *ansänh* como:

> "Puerta de luz o luz ancestral y se entiende está por encima, arriba de la cabeza del ser humano, pero también significa que su existencia es anterior y actual a la persona. Por otra parte, si significado se entiende como luz-energía que antecede la vida y a todo ser humano; es decir, el ser humano es descendiente de la luz. Ansänh no se traduce al español como alma". (Cordero, 2018: 23)

Sin embargo, *k'ojama* y *ansänh*, tienen gran similitud con lo que los griegos denominaban alma, como principio de vida de un cuerpo organizado, y con las facultades intelectivas y volitivas, mediante las cuales las personas aprendían la realidad y actuaban sobre ella. Se considera fundamental clarificar los conceptos de *ko'jama* y *ansänh*, ambos se pueden enmarcar en el contexto del alma. El primero hace referencia al alma como principio de vida o energía vital, y el segundo, al alma en su proceso de toma de conciencia en el ámbito psicológico y gnoseológico.

Palabras finales

A partir de las diversas investigaciones que se han realizado en el ámbito antropológico sobre el *ko'jama* se puede concluir que se requiere:

1. Distinguir el *ko'jama* del *tzowamä'a*. El primero hace referencia a un principio o energía vital que posibilita la vida de las personas. El automovimiento inmanente y espontáneo tiene su origen en el alma. El nahual hace referencia a la capacidad que tienen ciertas personas, el brujo

transformista, de convertirse en animal para vigilar y atacar a sus enemigos (Martínez, 2011).

Los zoques usan el término *tzowamä'a* para referirse a los individuos que mediante ritos y conjuros se transforman en animales (Cordero, 2018: 82-83). Es lo que en gran parte de la literatura antropológica se conoce con el nombre de nahualismo. La distinción entre *k'ojama* y *tzowamä'a* es fundamental para una nueva hermenéutica que permita reconectar al hombre con la naturaleza frente a la escisión provocada por la civilización centrada en el capital.

2. Profundizar la reflexión acerca del *ko'jama* y el *ansänh* (*angs'suk*). Es importante aclarar que tanto *ko'jama* como *ansänh* son conceptos ligados a una misma realidad. *Ko'jama* es un principio de vida y *ansänh*, muy probablemente, hace referencia a una facultad intelectiva, volitiva y afectiva. No son dos realidades o entidades diferentes, son una sola. La primera permite la vida y se desdobla en la segunda como conciencia de sí, de la otredad y de la realidad como principio de inteligibilidad.

En este sentido los zoques, al igual que las culturas de origen maya en Chiapas, plantean que la llegada del *ansänh*, de la conciencia y del conocimiento, es posterior al nacimiento pues se trata de un proceso de maduración que llega después de los cinco años aproximadamente; mientras que el alma, entendida como principio de vida, es otorgada por las deidades en el momento mismo del nacimiento.

3. Investigar si aparte del hombre, los demás seres vivos poseen alma. En algunos diálogos informales sostenidos con zoques, afirman que las plantas

y los animales también tienen alma; pero no especifican de qué tipo. Aquí hay una veta a seguir para dilucidar cómo es posible la vida de la fauna y los vegetales desde la mentalidad zoque. Desde la filosofía del alma de Platón se argumenta que todos los seres vivos tienen alma las cual les permite realizar actividades vitales.

En el caso de Aristóteles, se establece la existencia de tres tipos de alma, vegetativa, sensitiva y racional. Plantea un orden jerárquico donde el alma intelectiva ocupa la cima. Esta inquietud griega por descubrir el principio que hace posible la vida y el conocimiento, está presente también en la cultura zoque, pero requiere de una explicitación, que solo será posible, en la medida que se realice un intenso trabajo de campo sobre el tema del *ko`jama* en el hombre, las plantas y los animales.

4. Explicitar cómo influye el tipo de *ko'jama* y sangre que poseen las personas en su forma de pensar, sentir y actuar. Al respecto Reyes señala que si una persona posee alma de jaguar "será valiente"; si su alma es de conejo o colibrí será "astuto, rápido e inteligente" y si, por el contrario, su ko'jama es de gallina será "tímido y débil" (1988: 293).

También señala que la sangre influye en la forma de ser y en la vocación de las personas. Clasifica la sangre en dos grupos: sangre tímida (*mo'tsi nä'bin*) y sangre valiente (*jene bibä nä'bin*). Los que poseen sangre tímida son pacientes, toman con calma la vida, incluso, si se presentan situaciones adversas. Su vocación puede ser la de pulseador[6] o la de maestro.

[6] Es un método tradicional empleado para diagnosticar la salud o enfermedad de las personas.

Los que por sus venas circula sangre valiente son de temperamento nervioso, se exacerban con facilidad y en la toma de decisiones son muy indecisos (Reyes, 1988: 294).

Finalmente, ¿qué es lo que influye en el temperamento de las personas?, ¿el tipo de *ko'jama* que se posea?, ¿el tipo de sangre?, o ¿ambos? Hay que seguir explorando estas cuestiones en la comunidad zoque. La investigación es urgente porque los viejos, conocedores de las antiguas filosofías y tradiciones de la comunidad, están muriendo; por lo tanto, la exigencia es documentar la perspectiva antigua sobre el *ko'jama* en su triple vertiente de principio de vida, conocimiento (conciencia), y temperamento (forma de ser).

Bibliografía

Aramoni Calderón, Dolores (1992). *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. Consejo Nacional para la cultura y las artes.

CONEVAL (2020). Consejo Nacional de Evaluación de la política de desarrollo social.

Cordero Jiménez, José Trinidad (2018). *Ko'jama: estudio etnográfico del alma indígena desde la oralidad de los zoques de Chapultenango, Chiapas*. Tesis de maestría en estudios mesoamericanos. UNAM; Programa de maestría y doctorado en estudios mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas. México.

Cordry, Donald B. Y Dorothy M. (1941). Costumes and weaving of the zoques Indians of Chiapas, México. En *Southwest museum papers*. Núm. 5. Los Angeles California.

Cordry, Donald B.; Cordry, Dorothy M. (1988). *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*. Traductor: Fábregas Puig, Andrés. Gobierno del estado de Chiapas. Miguel Ángel Porrúa, México.

De la Fuente, R. (1983). Psicología médica. En *El temperamento, los motivos de la conducta y el carácter*. Capítulo VII, Fondo de Cultura Económica, México.

Harrison, Roy; Harrison, Margaret y García, Cástulo. *Diccionario zoque de Copainalá*. Instituto Lingüístico de verano. Tucson, Arizona.

INEGI (2020). Instituto Nacional de Estadística y geografía. Censo de población y vivienda 2020, cuestionario básico.

Lisbona Guillén, Miguel (1998). Religión entre los zoques: una revisión de los estudios y perspectivas antropológicas. En *Inventario antropológico*. IV. México.

Martínez González, Roberto (2011). *El nahualismo*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. México.

Newell, Gillian E. (2018). Tangibilizando lo intangible: un análisis de los sentidos del carnaval zoque de Pokiø´mø (Copainalá), Chiapas. En Del Carpio Penagos, Carlos Uriel; Newell, Gullian E.; Araujo González, Rafael de Jesús. *Estudios sobre el patrimonio cultural en Chiapas. Ensayos etnográficos e históricos*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Platón (2008). Fedón. *En Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*. Traductores: Carlos García Gual (Fedón); M. Martínez Hernández (Banquete) y E. Lledó Íñigo (Fedro). Editorial Gredos, España.

Reyes Gómez, Laureano (2011). Rituales de invocación a deidades ancestrales zoques. En *Revista Liminar. Estudios sociales y humanísticos*. Año 9. Vol. IX. Núm. 12, diciembre. San Cristóbal de Las casas, Chiapas, México.

Reyes Gómez, Laureano (1988). Introducción a la medicina zoque, una aproximación Etnolinguistica. En Villasana Benitez, Susana y Reyes Gómez Laureano. *Estudios recientes en el área zoque*. Universidad Autónoma de Chiapas.

Sánchez Castillo, José Roberto (2009). *Cambio y continuidad en prácticas y saberes culturales, su influencia en la vida social de los zoques de Guayabal, Rayón, Chiapas*. Tesis de maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. El Colegio de la Frontera Sur.

Shumann, Otto (1985). *Consideraciones históricas acerca de las lenguas indígenas de Tabasco*. Olmecas y Mayas en Tabasco. Gobierno del Estado de Tabasco, Villehermosa, Tabasco. México.

Sulvarán López, José Luis; Ávila Romero, Agustín (2014). La idea de naturaleza entre los zoques de Chiapas. Hacia la diversidad epistémica. En *Revista economía y sociedad*. Núm. 30. Enero-junio. Morelia, Michoacán, México.

Sulvarán López, José Luis (2013). *Control social y poder sobrenatural en el contexto cultural zoque de Tapalapa, Chiapas*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas. CESMECA; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. San Cristóbal, Chiapas, México.

Thomas, Norman D. (1974). *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. Secretaría de Educación Pública, SETENTAS, México.

Villa Rojas, Alfonso (1975). Configuración cultural de la región zoque de Chiapas. En Velasco Toro, José María; Félix Báez, Jorge; Córdoba, Francisco; Thomas, Norman D. *Los zoques de Chiapas*. Secretaría de Educación Pública. Instituto Nacional Indigenista, México.

Velasco Toro, José M. (1975). Perspectiva Histórica. En Velasco Toro, José María; Félix Báez, Jorge; Córdoba, Francisco; Thomas, Norman D. *Los zoques de Chiapas*. Secretaría de Educación Pública. Instituto Nacional Indigenista, México.

Villasana Benítez, Susana (1986). Tapalapa. Estudio demográfico de un pueblo zoque. En *Anuario Volumen I*. Centro de estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Wonderly, William L. (1946). Textos en zoque sobre el concepto del nagual. En *Tlalocan, A journal of source materials on the native cultures of México*. Vol. II. Núm. 2.





MÚLTIPLES DIMENSIONES DEL *ALTSIL* Y EL *K´UJOL* TOJOLABAL ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DEL SUJETO

Jastaltik wa xtax k'eljel ja sat-k'umal 'altsil' sok 'k'ujul'. Sb'ajtanil sta'jel ti' jastaltik sb'ej ja b'a jsak'aniltiki'

Antonio de Jesús Nájera Castellanos
Fernando Guerrero Martínez

Ch'ak yaljel[1]

Ja yib'anal jastal neb'xita ja b'a jastal wa xtax k'eljel ja sut sat lu'umk'inal ja k'ole tojol k'umal jumasa' ya'ni' k'ak'u', wa sje'a ki'tik ke tuktukilxta ja jastal

[1] Agradecemos de forma especial la traducción del título, resumen y palabras clave al idioma tojolabal a la profesora María Bertha Sántiz Gómez por tan importante contribución con la traducción de un fragmento del texto.

wa xta'atik sk'eljel ja jastal ay ja sat lu'umk'inal b'a kulanotiki'. Chomajkil, spetsanil ja jastik wa xyam k'ab'antiki' ti' wa sje'a sb'aj b'a yoj ya'tele' ja tojol-ab'al jumasa', pe chomajkil , ja jastik mi xtax yamjel ya'unej kan ja winike' b'a najate'i' lakaltik ja'ni it chikan ma' ya'telta'an ja b'a oj sta' sb'ej ja swokol ja b'a yoj modo'al tojol-ab'ali', sok ja b'a ti' wa xtax ti' ja ixuke'i' sok ja winike' ma'tik ay jun sjakel b'a chawuki', lakaltik ja' jastik wa x-ek' ja b'a nalan cha'ani' jastal ma' wa stalna inat, ma jastal ma' wa stalna niwak k'e'en, ja wits b'a ay swinkili' ma ja jastik junuk wa xkalatik ay xcholi' ma ay sjakeli'. Ja' yuj ja b'a xcholjel lo'il iti' ja' wa xtsajlaxi jastaltik oj jta'tik yi' sb'ej ja sat k'umal jumasa' iti', altsil (alma) sok k'ujul (corazón) pe ti'ni oj yi' jan sb'ej b'a jastik wa sk'ujulane', ja jastik ch'akta sna'e' k'inal ja b'a sat lu'umk'inal iti' sok b'a jastal ek'el jan yujule' ja swokole' ja moj-aljelal ma'ni slekil sk'ujul xchola kab'tik ja jas wa sk'ujulani'.

Sat-k'umal wa sjama lo'il: Jastal sk'eljel satk'inal, tojol-ab'al jumasa', altsil, k'ujul, sle'jel jastal sb'ej ja jsak'aniltiki'.

Resumen

La compleja comprensión de las cosmovisiones de los pueblos indígenas contemporáneos, pone de manifiesto formas diversas de entender la vida y el ambiente. Por un lado, la dimensión material de la vida, que se manifiesta en la cotidianidad de prácticas que realizan familias tojolabales, por otro, el ámbito simbólico-sagrado en el que múltiples actores juegan un papel fundamental en la configuración de la cosmovivencia tojolabal. La presencia de hombres y mujeres-rayo, de fenómenos atmosféricos como cuidadores de semillas, cuevas y cerro vivientes o entidades anímicas vinculadas a

la idea de persona. En este sentido, el presente capítulo realiza múltiples reflexiones con relación a la noción de *altsil* (principio vivificador o alma) y *k´ujol* (corazón), desde la aproximación al pensamiento, experiencias y vida de los interlocutores con quienes, en un sentido reciprocidad, nos han compartido su palabra.

Palabras claves: cosmovisión, tojolabales, alma, corazón, filosofía

Introducción

Las investigaciones en torno a las concepciones indígenas sobre la configuración espiritual de la persona en pueblos chiapanecos, tienen sus antecedentes en las expediciones antropológicas llevadas a cabo, en conjunto por la Institución Carnegie, de la Universidad de Chicago y la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la década de 1940, con las figuras prominentes de Calixta Guiteras, la antropóloga que publicaría uno de los primeros trabajos sobre la visión del mundo en Los Altos de Chiapas, y Alfonso Villa Rojas, ambos invitados por Robert Redfield para desarrollar sus trabajos (Medina, 2000: 120-123).

Tanto el texto de Villa Rojas (1947) como el libro de Guiteras (1965), mostraron la importancia de las entidades anímicas indígenas, como es común referirlas a partir del trabajo de Alfredo López Austin (1980), en la vida social de las comunidades, así como en las propias concepciones sobre la naturaleza humana. Los estudios al respecto se enriquecieron posteriormente, gracias a los aportes de Díaz (1969) entre los tsotsiles de San Bartolomé de Los Llanos, hoy Venustiano Carranza, Hermitte (1970)

entre los tseltales de Pinola, actualmente Villa Las Rosas, Gossen (1975) entre los tsotsiles de San Juan Chamula, y Vogt (1979) entre los tsotsiles zinacantecos, entre otros. Cabe señalar que, si bien estos estudios pioneros sentaron las bases de las investigaciones etnográficas dirigidas a las cosmovisiones indígenas, y brindaron informaciones trascendentales en torno al tema de las "almas", todos ellos se concentraron en pueblos mayas de Los Altos de Chiapas, particularmente en pueblos tsotsiles y tseltales. La década de 1980 trajo consigo la aparición de nuevos estudios sobre las cosmovisiones de comunidades indígenas chiapanecas que no se habían investigado previamente, como fue el caso del pueblo tojolabal, que nos ocupa en este trabajo.

El proyecto antropológico enfocado a los tojolabales, coordinado por Mario Ruz, originado a instancias de Otto Schumann, publicaría sus resultados en cuatro volúmenes, de los que el segundo contendría una descripción sobre la cosmovisión tojolabal, en la que Ruz (1983) explica las concepciones sobre las entidades anímicas, entre las que encontramos el *altsil*.

Antes de dedicar algunas líneas a lo hallado y publicado por este autor en cuanto al *altsil* tojolabal, conviene mencionar brevemente que este término ya había tenido presencia en escritos coloniales como el Confesionario y doctrina christiana en lengua chanabal de Comitán y Tachinula en las Chiapas, de 1775, en donde fue usado como equivalente al "alma" cristiana, como también se puede ver en el *Confesionario para confesar a los indios por su idioma*. Sacado en lengua chanabal por Marcial Camposeca, de 1819, donde se consigna en el Consejo que aparece entre el séptimo y octavo mandamientos el siguiente texto en chanabal (*tojol-ab'al*) y español:

Petzanil jastic xsahuel can xsa tupei jas modo og bobuc, tà mi oja tupè ili, oj guajuc a gualtzil tat catimbac.
Todo lo que haveis robado lo has de ir pagando como pudieres, y si no lo pagares aquí, lo irá tu alma a pagar al Ynfierno.
(Ruz, 1989: 81)

Cabe mencionar que en estos documentos también aparece la palabra cujol (*k'ujol*), traducida invariablemente como "corazón", la cual ha sido vinculada en otros estudios con la noción de altsil, como se verá más adelante.

En lo que respecta a lo investigado por Ruz (1983a) sobre el *altsil* tojolabal, y en relación con el traslape de significados con *k'ujol*, el autor describe que los alimentos más significativos para los tojolabales poseen *altsil*, lo traduce como "corazón o espíritu", y agrega que éste es "representado por una pequeña figura que reproduce el vegetal de que se trate (ejemplo: una calabacita, una pequeña mazorca, entre otros). Estas figuras, depositadas en una cueva, son celosamente custodiadas por los hombres rayo de las comunidades favorecidas con su posesión" (Ruz, 1983a: 430). En otro lugar, Ruz (1983b: 60) anotó que la posesión del *altsil* de las plantas "propicia las cosechas", además de mostrar que las personas que tienen el don del rayo pueden entablar peleas en las que luchan por hacerse del *altsil* de alguna planta comestible.

Otro dato relevante tiene que ver con el tema médico, ya que Ruz (1983b: 431-432) afirma que la enfermedad conocida como *xiwel*, el susto, es producida por la pérdida del altsil en una persona, además de mencionar que dicha pérdida puede ser transitoria cuando ocurre durante el sueño, momento en el que el *altsil* "sale a pasear por el mundo, pudiendo extraviarse". De

manera interesante, este autor señala brevemente que una de las acciones que se llevan a cabo para restituir el *altsil* es tomar un baño al medio día, o bien encender velas en el lugar donde nació un niño, las cuales deberán aumentarse si el pequeño es un "vivo" (persona con un don), debido a que puede recibir el ataque de enemigos (Ruz, 1983a: 432).

Una cuestión interesante es que Ruz invita a tratar de investigar si la noción del *altsil* tojolabal tiene correspondencia con aquella sobre el *teyolía* de los antiguos nahuas, pregunta que no ha sido respondida actualmente, pero que, en sus palabras, "únicamente deseaba llamar la atención sobre una serie de datos que nos podrían estar hablando de una imbricación de conceptos, probablemente gestada a lo largo del periodo colonial, cuyos aspectos confusos seguramente desaparecerán, como todos los misterios, a la luz de nuevos materiales" (Ruz, 1983a: 432).

Entre esos "nuevos materiales", es preciso traer a colación los trabajos que desarrolló Antonio Gómez, antropólogo tojolabal originario del ejido Veracruz, en el municipio de Las Margaritas, que ofreció mayores datos respecto al *altsil*. Entre ellos podemos mencionar la relación entidad anímica–contenedor (*altsil* – cuerpo), que en el caso del altsil, puede ser comprendida tomando en cuenta lo que le explicó un partero a Antonio Gómez (1996): "es como el pez y el agua: el agua es el grano, el cuerpo; mientras que el pez el *altsil*, la vida; si no hay agua el pez no puede vivir; si no hay pez el agua no tiene su *altsil*, su espíritu no está vivo: entonces no está completo, está sin estar, estaría de balde (Gómez, 1996: 60).

En otro lugar, y tras haber trabajado el tema con datos etnográficos de primera mano, Gómez (1999: 466) ofrece una definición y explicación de *altsil* que

reúne varios de sus aspectos más importantes. En primer lugar, conviene señalar que el autor propone las equivalencias de entidad anímica, espíritu y corazón para la palabra *altsil*. También afirma que las plantas, los animales y las personas poseen altsil y que éste vigila el cuerpo de las personas mientras duermen, pero que es cuando el *altsil* abandona irremediablemente al cuerpo que la persona muere, aunque regresará cada año en Día de Muertos para visitar a su familia. Además, Gómez ofrece otros datos respecto a los peligros que puede sufrir el *altsil*:

> "Cuentan los ancianos que solo el ánima es vencida por la de uno o varios brujos, cuando 'su dueño' está inconsciente o indefenso (durmiendo), éste morirá: su *altsil* ha sido vencido y abandona el cuerpo, pasando al poder del brujo o los brujos, quienes se comen las vísceras del individuo. La recuperación de éste sólo es posible mediante ritos nocturnos realizados por un curandero con poderes superiores a los brujos atacantes. Éste amenaza con delatarlos y exige liberen el espíritu para que vuelva al cuerpo del ofendido". (Gómez, 1999: 466)

Resulta importante destacar la asociación que se establece entre las vísceras y el *altsil*, como si fueran una sede corporal importante de esta entidad anímica. También es destacable, etnológicamente, el hecho de las similitudes que existen entre este fenómeno y lo reportado entre otros pueblos mayas de Chiapas, como los tsotsiles y tseltales, en el sentido de los brujos como depredadores de almas.

Por otro lado, uno de los investigadores que llevó a cabo temporadas largas de trabajo de campo entre los tojolabales, y a quien le debemos el diccionario más completo tojolabal-español y español-tojolabal que existe hasta

nuestros días, entre otros trabajos relevantes, es Carlos Lenkersdorf. Sobre el término *altsil*, este autor consigna en su diccionario cinco acepciones, las cuales mostramos a continuación:

Cuadro 1. Acepciones de la palabra altsil según Lenkersdorf (2010: 94-95)

ACEPCIÓN	SIGNIFICADO
1	Corazón, alma, principio de vida, estómago
2	Pensamiento, carácter, sentimientos, extrañas, interior, genio, espíritu
3	Tenemos confianza ("jaman ja kaltsiltiki")
4	Su pecho ("sni' yalttsil")
5	Se muere ("wa xch'ay ja yaltsili")

En otros trabajos, Lenkerdorf (2004, 2006) afirma contundentemente que, para los tojolabales, todo lo que existe tiene *altsil* y por ello todo vive. Para ejemplificar la forma en la que este autor propuso comprender el término, se citarán sus propias palabras:

> "Repetimos que todas las cosas tienen *yaltsil*, es decir, que viven. Por ejemplo, todo lo que se siembra tiene *yaltsil*, el principio de vida. No lo percibimos. El hombre-rayo, sin embargo, sí lo ve. De hecho, él las vivifica y cuida. El *yaltsil* de todo el maíz de una comunidad es uno solo. Así es con el frijol y las demás plantas que se siembran. Esta concepción ya no se conserva en todas las comunidades, pero en otras hay un despertar y se recupera esta concepción de la realidad en el sentido de que todo vive porque todo tiene *'altsil*. Por eso, se habla con las plantas, se sabe que la milpa se pone triste si no la visitamos y le hablamos. No son los viejos que tienen esa conciencia sino hombres

> jóvenes, pueden ser zapatistas o no. Está sucediendo un renacimiento del sentir tojolabal". (Lenkersdorf, 2010: 95)

Como se puede ver, la noción de altsil para Lenkersdorf es sumamente importante en la vida tojolabal, ya sea como el 'principio de vida' de todo lo que existe, y como parte central de las concepciones sobre el mundo.

El *altsil* como condición de vida en la cotidianidad tojolabal

La cotidianidad tojolabal, hace referencia a comprender su cosmovivencia, es decir, referirnos a lo cotidiano no solo desde la concepción de la cosmovisión para poder conocer la cultura, sino como una condición de incorporar la cosmoaudición que enfatiza la habilidad de hablar y escuchar la lengua del pueblo, de ahí que, como parte de la cosmoaudición, está el escuchar que "nos revela realidades jamás percibidas y nos traslada del yo hacia el nosotros" (Lenkersdorf, 2011: 19), por ello el énfasis en el escuchar es uno de los elementos instructivos y particulares de la comprensión de vida tojolabal y sus implicaciones en reconocer el *altsil* como principio vivificador.

Por tanto, la cosmovivencia puede integrarse a partir de la comprensión conjunta de la cosmovisión y cosmoaudición tojolabal, cuyo referente central se encuentra en la intersubjetividad que funciona como "orientadores múltiples para captar la realidad en su amplitud plural de modos diferentes… en efecto, nos amplía la concepción del Nosotros al señalar las ramificaciones del conjunto organísmico que se mantiene por las relaciones horizontales de sus componentes" (Lenkersdorf, 2005: 114), es decir, en esta búsqueda compleja de la intersubjetividad, conviene recuperar lo que plantea

Boaventura de Souza al mencionar que “desde que diferentes prácticas de conocimiento tienen lugar en diferentes escalas espaciales y de acuerdo con diferentes duraciones y ritmos, la intersubjetividad también exige la disposición para saber y actuar en diferentes escalas (interescalaridad) y articulando diferentes duraciones (intertemporalidad)” (2009: 188).

Conviene traer a la discusión la concepción del *sutanaltik*, cuya traducción más cercana sería “entorno”, es una concepción desde la perspectiva tojolabal amplia y compleja a la vez, pues trata de aproximarse a lo que podríamos llamar medio ambiente, en un sentido complejo, pues el *sutanaltik*, si bien implica el reconocer la vida de los sujetos en relación con los elementos naturales (flora, fauna, bienes hídricos, la tierra misma), también incorpora como parte del entorno al territorio como construcción sociocultural, las relaciones inter-personales y la dimensión simbólica en la vida de los sujetos, de allí que la concepión de entorno o sutanaltik, no se circunscribe a lo que existe a nuestro alrededor, sino más bien, cómo son las formas de relación con ese entorno y, por ende, la forma en que se construye un modo de vida particular fundado en el reconocimiento de la intersubjetividad de las relaciones entre sujetos.

En este plano de reflexión, con relación a la intersubjetividad, al entorno y sus implicaciones en la vida cotidiana, las concepciones de *altsil* y *k´ujol* en las diversas comunidades tojolabales, ponen de manifiesto una configuración compleja de ambos elementos. Por un lado, el *k´ujol*, traducido como “corazón”, no solo implica el órgano vital de los sujetos, sino que ha adquirido una dimensión simbólica en la vida de los tojolabales como condición de articulación de las diferentes voluntades del sujeto, para convertirlas en lo que occidente ha denominado “conciencia”. De esta manera, cuando ya

se tiene conciencia se nombra a través de la frase: *wan jakel sk'ujol*, cuya traducción literal resulta, "lo que está viniendo a tu corazón", es decir, la fuerza que genera la toma de decisiones reflexionadas, comprendiendo el entorno, la vida misma. La conciencia se complementa con la experiencia, misma que se va adquiriendo conforme los sujetos van teniendo interacción, primero con sus padres y familia y, enseguida con sus pares.

Así mismo encontramos un par de frases que tienen que ver con la forma en que la conciencia se convierte en un elemento de diálogo subjetivo de la persona, de esta manera tenemos la frase "lo dejo en tu conciencia", *wen oj jaka k'ujol*, cuya traducción literal es "lo que viene en tu corazón", es decir, posibilitar el diálogo entre la situación particular y el cuerpo, con el ser del sujeto, con el corazón.

Si bien, la conciencia parte de la "maduración" que tiene el corazón, se vincula fuertemente con la experiencia que tienen los sujetos; el *k'ujol* se encuentra también presente para nombrar estados de ánimo, como la tristeza. Cuando la expresión es cham *k'ujol*,[2] la concepción está vinculada a la tristeza, es decir, el corazón está enfermo, hay enfermedad en el corazón; se trata de una situación o estado que imposibilita que el corazón esté sano, que el sujeto mantenga el equilibrio. De allí que resulta importante para los tojolabales el cuidado del corazón como posibilidad, no solo de vida, sino de concienciación en todos los ámbitos de su vida.

[2] *Cham k´ujol* designa tristeza, porque viene de *chamel* cuyo significado es enfermedad. Por ejemplo, si decimos *wa xkab´chamel*, entonces traducimos que "estoy enfermo". Y como sabemos *k´ujol* es corazón, entonces tenemos que la tristeza se entiende como una enfermedad del corazón o bien el corazón se encuentra enfermo.

De esta manera, la reflexión se centra en torno al pensamiento que desde lo occidental y hegemónico se ha construido, donde el centro rector del sujeto recide en el cerebro y de él emana todo el complejo lógico e intelectual, parecería que al momento de decir “yo pienso”, se hace una atribución exclusiva al pensar generado desde el cerebro. Sin embargo, para los pueblos indígenas, tal concepción, en ocasiones, entra en contradicción con esta realidad que se considera “única”, es decir, desde los tojolabales el “yo pienso” no existe como tal, la subjetividad va más allá de usar el pensamiento centrado en el cerebro.

Para ello, la expresión *wa xjak jk´ujol* o bien, *jach wax jak jk´ujol*, que traducido literalmente designan "viene de mi corazón” para la primera, y "así viene en mi corazón" para la segunda, se trata de una forma, que dista en gran medida, de la concepción hegemónica de pensamiento. Es decir, entonces, el pensamiento ¿en qué lugar radica?, en términos simbólicos ¿qué función tiene el corazón para emitir un “pensamiento”?, ¿es correcto llamar pensamiento a lo que sale del corazón?, interrogantes que permiten hacer un diálogo con la forma en que los tojolabales perciben su pensar. Entonces, el pensar desde lo tojolabal, va más allá de la actividad y creación de la mente, se trata de un proceso en el que la subjetividad de la persona, se pone en diálogo directamente con el corazón, es decir, el sentipensar como ámbito de complementariedad.

La concepción de persona y de corazón en clave tojolabal, interpela la noción de sujeto desde occidente, como se anuncia en el siguiente fragmento mitológico:

> “Antes, más antes, se platicaba que los hombres rayo peleaban [por] el corazón del maíz, el mero, mero corazón del maíz, se peleaban entre

> comunidades, entre regiones, así me comentó un señor de Plan de Ayala. Me comentó que el maíz tiene su corazón, igual el frijol, igual la calabaza, peleaban, y como en ese tiempo las gentes estaban muy pegados a la costumbre, iban [a] las romerías, dicen que una vez fueron [en] romería que vieron que empezó a oscurecer el cielo, empezó a nublar, empezó a tronar el rayo, iba pues la gente allá por Carranza, en San Bartolo.
>
> Dicen los meros ancianos que allí tenían guardada la semilla del maíz, y su corazón, allí lo tenían guardado, [lo] fueron a sacar, estaba en una piedrita, estaban pegados. Los hombres rayo son muy vivos, van pues a sacarlo, a quitarlo a esa iglesia allí en San Bartolo y que por esa razón van pues, para que acá en la región haya mucha cosecha de maíz y que no solo allá se tenga cosecha buena, porque dicen que el corazón estaba allá, por eso daba mucho maíz y acá no, por esa razón fueron a sacar el corazón del maíz, del frijol y de la calabaza".[3]

El corazón no es un órgano material que se encuentre única y exclusivamente en los sujetos, sino que tiene incidencia en otras formas de vida como son las plantas y los animales, y aquellas entidades no humanas, como el caso de los hombre-rayo, que forman parte de la compleja comprensión de la vida en clave tojolabal, la noción de sujeto "entreteje un conjunto complejo de concepciones que articula por lo menos… la corporalidad y lo que se ha llamado 'entidades anímicas'" (Guerrero, 2022: 81).

[3] Mito sobre el Maíz contado por HA durante la temporada de trabajo de campo 2013-2014.

Así tenemos la siguiente reflexión:

> "Al corazón le llamamos *k´ujultik*. Los árboles tienen *k´ujul* por eso se crían, tienen igual como nosotros, tienen los árboles. Casi todo tiene corazón, cuando es un roble tiene corazón, un *kix kante´* tiene corazón, unos palitos de mango en el mero tronco tienen corazón, los ocotes también tienen corazón, todo tiene corazón, por eso vivimos pues". (Enrique Jiménez, comunicación personal, 2023)

El corazón no solo es inherente a la persona, sino que está presente particularmente en las semillas básicas de la cotidianidad tojolabal, en el maíz, frijol, calabaza, chile, tomate de cáscara; por tanto, desde la tradición oral y la memoria de ancianos y ancianas tojolabales, se cuenta que el corazón de las semillas se encontraba resguardado en los cerros sagrados, como lo cuenta don Enrique Jiménez:

> "Por eso ahorita tenemos nuestras cositas, tenemos nuestro maicito, tenemos nuestro frijol, nuestras calabazas, todo pue, nuestro *tsolito*. Pero los anteriores, semilla de maíz no había en esos tiempos, pero, ¿quién fue a demostrar?, es la arriera. Que se fue a un peñasco, pero la gente vio que esa arrierita fue surqueando el granito de maíz; qué fue lo que hicieron ellos, que lo siguieron esa arriera que vino a tirar la semilla de maíz, ella fue a mostrar la mera semilla del maíz que estaba en ese peñasco. Por eso vieron la forma los antiguas, cómo romper ese peñasco y lo sacaron la semilla, todo. Es una arriera que fue a mostrar, así lo contaban esos antiguos. Aparte tiene en un lado las semillas de maíz, igual las otras semillas allí estaban sus almitas, por eso abundo". (Comunicación personal, 2023)

En el caso de otras plantas, algunas personas parecen ubicar en diferentes sitios anatómicos al *altsil* y al *k'ujol*. Por ejemplo, en el siguiente testimonio:

> "Como por ejemplo el *yaxte´*, su corazón y su alma se encuentra en diferentes partes, por lo que este árbol da fruto. Su alma se halla en el fruto, porque germina otro al caer en la tierra y su corazón está en medio del tronco del árbol, este árbol se utiliza en postes, porque no se pudre y no se quiebra rápido". (Alberto Luna, Veinte de Noviembre, entrevista de Erica Yanet Álvarez Luna)

En otros casos, aunque hay una asociación importante entre el *k´ujol/k´ujul* y *altsil*, parece no encontrarse una diferenciación claramente definida, puesto que pareciera que se nombran indistintamente en la cotidianidad de los sujetos. Sin embargo, conviene aclarar que, por un lado, el corazón tiene una connotación de vitalidad, tanto en los sujetos como en plantas y animales, mientras que el *altsil* se comprende como principio vivificador que trasciende el *tsutanaltik*.

Por otra parte, antes de continuar con la reflexión de las concepciones tojolabales con relación al *altsil*, conviene traer a la reflexión la idea de intersubjetividad como reconocimiento de reconfiguración mutuamente entre sujetos, es decir, como lo plantea Lenkersdorf "en la cosmovisión intersubjetiva, desde la palabra-clave del nosotros, todos somos sujetos que nos necesitamos los unos a los otros y nos complementamos entre nosotros" (2005: 117).

El siguiente relato caracteriza la relación intersubjetiva de los elementos que forman parte de lo sagrado, los sujetos y la naturaleza:

> "A la luna le decimos *mexep ixaw* (abuela luna), porque realmente toda la gente de antes [la] respetaba como *mexep* porque las parteras siempre respetan la luna y esperan la luna, si, cuando una señora que se va aliviar [dar a luz], tenía que esperar la luna, ellas pronostican, porque ya saben, por eso les dicen *mexep*, que cuando un niño nace después de la luna llena es porque es niño y cuando nace en luna nueva es porque es niña, según sus creencias pues, y eso de por sí llega cierto, como dicen ellas. A veces cuando una mujer tiene un dolor antes pues de su fecha [de parto], que va a nacer el bebé, pues la partera llega a verlo, y dice: ahorita todavía falta, porque esto va nacer cuando no haya luna, [las parteras] saben pues cuando la luna se desaparece y calculan el tiempo y siempre así nace. Pero por ejemplo, si nace un bebé cuando no hay luna, entonces ya se ponen pues listos [los padres] porque tienen que darle como una ofrenda a la luna, se ponen listos porque ya en cuanto llega la luna nueva le dan pue[s] de comer, entonces le quitan un pedacito de su ropita, de sus pañales del bebé, porque no existían pañales como está ahorita como los pañales desechables, era puro de tela, entonces, le quitaban un pedazo, ya cuando llega la luna nueva, queman sus ropitas y le dan eso de comer. Eso es como una ofrenda que le dan a la luna para que la luna coma, y no le come al niño un pedazo, por eso dicen que cuando a veces hay niños que no están completitos, por ejemplo, que le quitan su oreja es porque la luna comió; ellos tenían que dar esa ofrenda, el humo lo recibe la luna, eso es su comida que le dan a la luna, a la abuela luna, por eso le dicen abuela porque tiene que recibir su ofrenda también".

Es decir, en el relato se pone de manifiesto la legitimación de los conocimientos de los propios sujetos: "cuando un niño nace después de la

luna llena es porque es niño, y cuando nace en luna nueva es porque es niña, según sus creencias pues, y eso de por sí llega cierto", no ponen en duda los conocimientos de las parteras, al contrario, refrendan la veracidad de sus pronósticos. Por otro lado, deja ver la relación de intersubjetividad que tienen los sujetos en relación a los astros como la luna, cuando dice: "le quitaban un pedazo, ya cuando llega la luna nueva, queman sus ropitas y le dan eso de comer. Eso es como una ofrenda que le dan a la luna para que la luna coma", es decir, la luna, en la cosmovivencia tojolabal, tiene vida y forma parte de su modo de vida.

Por otra parte, la idea de *altsil* entre los tojolabales, como se ha expuesto con anterioridad, se vincula a una noción constitutiva compleja de los sujetos y de ciertas entidades anímicas y elementos vegetales, planteamientos que López Austín (2012) ha reflexionado para el caso de los nahuas.

De esta manera, el cuerpo "a la vez que forma parte del mundo material, mantiene relaciones privilegiadas con las fuerzas sobrenaturales que rigen el cosmos… por ejemplo, existe entre los nahuas la creencia en una pluralidad de elementos no materiales relacionados con el cuerpo, que nacen y crecen con él, y lo acompañan a lo largo de su existencia… en ciertas ocasiones pueden separarse de él" (Beaucage, 2012: 213), por ello, para el caso de los tojolabales, además del cuerpo físico el *altsil* se configura como complemento de la dimensión de sacralidad que está presente como elemento constitutivo del sujeto.

El *altsil* se constituye como principio de vida que dignifica al sujeto, le da una condición sagrada, a decir "lo sagrado está unido a la vida. Ahí está la clave: unir lo sagrado con la vida del hombre" (Kusch, 1987: 11), es decir,

la vida misma en la más amplia extensión de la palabra, como lo plantea Lenkersdorf:

> "Nosotros, los humanos, vivimos, pues, en un cosmos que vive. No hay naturaleza muerta. Somos una especie entre muchas otras y, por ello, nos conviene ser humildes y no prepotentes como si el mundo y la naturaleza estuvieran a nuestra disposición… Sabemos que el altsil es el principio de vida o vivificador de todos y cada uno de los vivientes que son todos". (2010: 94-95)

Desde esta concepción, tanto los seres humanos como las plantas y animales poseen *altsil*, sin embargo, para el caso de las personas la existencia del *altsil* se gesta al igual que la vida, particularmente aquellos sujetos que son reconocidos con ciertas condiciones especiales, a quienes nombran como hombre o mujeres rayo, desde el vientre materno su *altsil* contiene una condición de "poder", como se menciona en el siguiente fragmento de diálogo:

> "Los rayos es otra alma que tienen, tiene su poder su alma, su corazón. Cuando nació el rayo ya tiene su poder cuando no vivía en este mundo, es bebé todavía. Cuando [está] en el cuerpo de su mamá, ya tiene su poder. Dios le da ese poder, dios se lo está dando. Ya sabe él también. Desde chiquitos, así como ese niño (unos 10-11 años) ya sabe cómo es su poder. Chiquito lo llevan a traer semilla a otro lado, no se ve porque es chiquito, pero hay va ya, atrás el guardaespalda. [Los guardaespaldas] son los grandes pue, los que ya saben pelear. Con puro fuego se hacen las peleadas, no es igual como nosotros con putazo, no. Con puro fuego, puro rayo, se quiebran como estos árboles, quedan

> pedazos donde se encuentran, pelean, lo arrancan con toda la raíz. La mujer rayo también tiene poder, hay trabajan juntos con sus amigos, en otros lados es otro también, no están de acuerdo. Solo adentro de la comunidad están de acuerdo mujeres y hombres también". (Roberto Jiménez, fragmento de entrevista, 2023)

Resulta interesante la relación que se establece entre hombres y mujeres a nivel simbólico, como en el caso de los humanos-rayo quienes tienen como "encargo" el cuidado del *altsil* de las semillas que componen la dieta principal de los tojolabales. Por tanto, el *altsil* continúa siendo el principio vivificador, no solo de humanos, que necesariamente debe cuidarse, y para ello, en el caso de las plantas, es cuidado por estos personajes reconocidos comunitariamente.

Al respecto, podemos citar el siguiente testimonio, en el que se puede observar claramente la importancia religiosa de estos hechos:

> "Sin la presencia de los principales del lugar no habrá maíz ni frijol. El padre Dios, Jesucristo y *lu'umk'inal* son las que nos da la comida, Dios da la lluvia y el *lu'umk'inal* hace germinar la semilla y crecer el cultivo. Dicen, sino sabemos valorar lo que nos da la madre tierra como lo que es el *tsilacayote*, calabaza y otras, se sienten tristes y pierden el ánimo en volver a salir al sembrar, porque no lo aprecias (*wa'xa w'ixta la'an*), porque Dios es quien te lo regala y lo que quiere Dios, es que apreciamos lo que nos da y hay que juntarlo". (Fernando Álvarez, fragmento de entrevista hecha por Erica Yanet Álvarez Luna, Veinte de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas)

En el ámbito botánico, plantas y árboles participan en la comprensión de la cosmovivencia tojolabal pues son partícipes de la vida cotidiana y comunitaria. Se concibe que tanto plantas, árboles, arbustos e infinidad de recursos naturales presentes a nivel comunitario, poseen vida y por tanto está implícito el corazón y el alma. Particularmente, el corazón es ubicado al centro de la planta, en el tallo, de esta manera se destaca que "el roble tiene corazón que está dentro, es el vil negro, por eso cuando se busca horcón puro corazón, es su mero *altsil*, es igual como nosotros. Nosotros tenemos el corazón que está en medio" (Enrique Jiménez, comunicación personal, 2023). Mientras que el *altsil* es ubicado particularmente en los frutos que producen, particulamente porque serán los elementos que darán nueva vida, nuevas plantas.

Por otra parte, la concepción de corazón y alma en el ámbito de los animales, está vinculada principalmente a la idea del animal compañero que continúa presente. Existe una diferenciación o estratificación en cuanto al grado de "fuerza" que tiene el animal compañero o *wayjel* (nahual), entre los tojolabales se concibe principalmente como una entidad anímica que posee alma, tal y como los seres humanos, mantienen una interrelación estrecha que les permite ser reconocidos a nivel comunitario por el wayjel que posee la persona, dependiendo su función y poder. Un nahual como el *xoch´* (lechuza) o el *tujkul* (tecolote) se consideran entidades vinculadas a condiciones de presagio de enfermedad o luto, mientras que un *wayjel* de mono, burro o caballo son de asustar o hacer travesuras al interior de la comunidad. Sin embargo, las personas tienen que ser cuidadosas con el cuidado de su altsil frente a estas entidades, como lo plantea Pinto y López:

> "Los -vivos- maléficos suelen ejercer sus acciones mientras sus víctimas duermen. Durante el sueño, las personas suelen ser más vulnerables

> pues su *altzil*, algo así como -la imagen de sí mismo-, suele vagar mientras duermen de día como de noche. Los brujos o vivos atrapan su *altzil* y se lo llevan, a veces auxiliados por otros brujos, para cocinarlo… con frecuencia el *altzil* de las personas puede ser 'cazado'. Si alguien tiene más posesiones que el resto de sus vecinos, sea una mejor milpa, mayor número de ganado, mejor casa u ostenta algún tipo de riqueza; los brujos pueden hacerle enfermar o causarle desgracias, bien porque ellos mismos sienten envidia o porque alguien puede pagarle para que 'cace' el *altzil* de la persona envidiada". (2004: 100)

El ejemplo anunciado, pone de manifiesto la relevancia que tiene el *altsil* tojolabal como principio vivificador. Lo relevante que conviene reflexionar es que, estas entidades anímicas poseen un alma, al igual que el humano, pero diferenciada en su condición; el *altsil* está presente tanto en los sujetos como en animales, plantas y entidades anímicas codependientes del sujeto.

A modo de cierre

Finalmente, queremos hacer una reflexión en torno a la relevancia de las nociones de *altsil* y *k'ujol/k'ujul* para el pueblo *tojol-ab'al*, debido a que relacionan de manera trascendental al ser humano y a otros seres con los que comparte el mundo, especialmente plantas y animales. Este hecho permite que los seres que coexisten en el mundo estén vinculados por entidades anímicas que, a pesar de presentar diferencias entre las de unos y otros, establecen conexiones que resultan significativas, tanto para la vida de las personas, como la de la flora, fauna y otros elementos involucrados. Además, las entidades anímicas mencionadas juegan un papel fundamental en el

sostén de la vida humana, ya que su existencia permite que los cultivos a los que están asociadas se desarrollen en las localidades donde los cuidadores las protegen.

En ese sentido, estas personas que se encargan de velar por el mantenimiento del *altsil* del maíz, la calabaza, el frijol y muchos más vegetales domésticos, son designados por Dios para ello, lo que muestra justamente la importancia de su labor. Al mismo tiempo, el hecho de que sea un encargo divino, realza el valor sagrado de las plantas y de las personas que las protegen, de modo que velar por la existencia de las entidades anímicas de las plantas, es cumplir con la sacralidad de un mandato que está dirigido al beneficio, no sólo de las personas, sino también del mundo vegetal.

Bibliografía

Beaucage, Pierre (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA). DIÁLOGOS, Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske. Plaza y Valdes Editores. México, D.F.

De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Siglo XXI Editores. México.

Díaz de Salas, Marcelo (1995). *San Bartolomé de los Llanos en la escritura de un etnógrafo. 1960-1961*. Diario de Campo. Venustiano Carranza, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Gómez, Antonio (1996). El *Luúmk'inal* o espacio terrestre y sus moradores

según los tojolabales. Los 'vivos' y los 'cabeza de piedra' en el espacio terrestre. En *Anuario de Estudios Indígenas*. Núm. 6.

Gómez, Antonio (1999). *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. Universidad Nacional Autónoma de México. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Gossen, Gary 1975. Animal souls and human destiny in Chamula. En *Man*. Núm. 10.

Guerrero, Fernando (2022). *Yaltsil. Vida, ambiente y persona en la cosmovisión tojol-ab´al*. Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. UNAM. México

Guiteras, Calixta (1961). *Perils of the soul. The world view of a tzotzil indian*. Glencoe, Kardiner.

Hermitte, Esther (2004 [1970]). *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Kusch, R. (1987). *Las religiones nativas*. Humahuaca (Jujuy): s/e, [Edición post-morten a cargo de Elizabeth Latana de Kusch]

Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. Editorial Miguel Ángel Porrúa. México

Lenkersdorf, Carlos (2010). *B´omak´umal tojol´ ab´al- kastiya. Diccionario tojolabal-español idioma mayense de Chiapas*. Tercera Edición. Diseño C & C.

Lenkersdorf, Carlos (2011). *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdés Editores. Segunda Edición. México.

López Austin, Alfredo (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México.

López Austin, Alfredo (2012). Cosmovisión y pensamiento indígena. En Pablo González Casanova. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Medina, Andrés (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Pinto D. Astrid y López M. Martín de la Cruz (2004). Comunidad diferenciada. Linchamiento por brujería e imaginarios políticos en un pueblo tojolabal. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. II. Núm. 1.

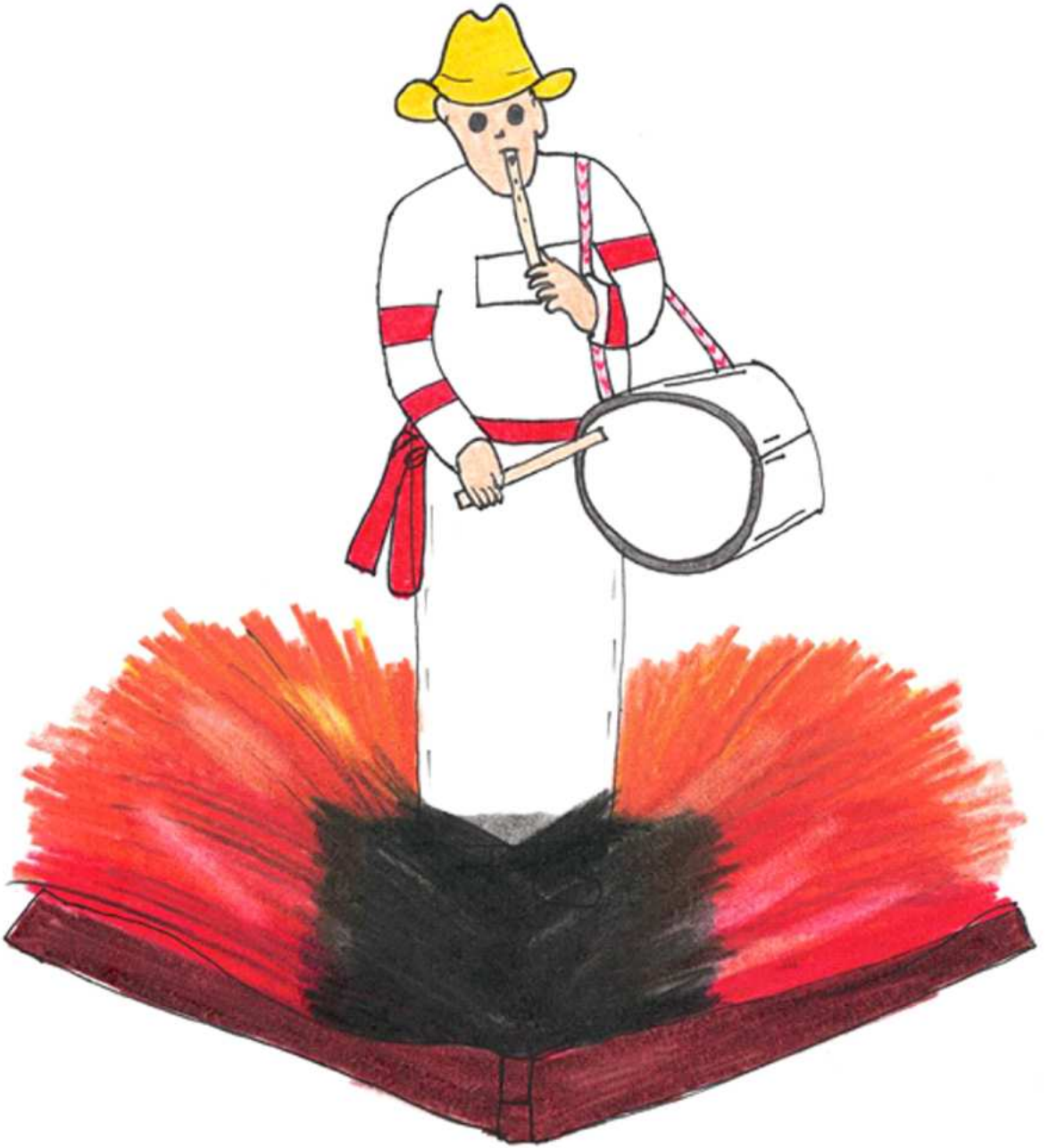
Ruz, Mario (1983a). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal, Volumen I*. Centro de Estudios Mayas. Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Ruz, Mario (1983b). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal, Volumen II*. Centro de Estudios Mayas. Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Ruz, Mario (1989). *Las lenguas de Chiapas colonial: manuscritos en la Biblioteca Nacional de París. Volumen uno: lenguas mayenses: tojolab'al, cabil, mochó, tzotzil y tzeltal*. UNAM. México.

Villa Rojas, Alfonso (1947). Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico. En *American Anthropologist*. Vol. 49.

Vogt, Evon Z. (1979). *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica. México.



CH'ULEL: COMPRESIÓN(ES) EN CLAVE FILOSÓFICO COMUNITARIO

Ch'ulel: a'iel smelolal ta jlumaltik

Manuel Bolom Pale

Yochelal K'op

Ti tsib li'e ja' sk'an xal xnopbenal yu'un ta bats'i k'op ta stojol ti ch'ulele, ti k'ux-elan nabil xchi'un bi'iltasbil. Jech k'uchel bi'iltasbil, jech k'uchel stak' alel k'uchel –muk'ta mantal xchi'uk muk'ta snopel–, ti ta xich' cha' nopel ti a'yej li'e ja' chak' iluk stalel skuxlejal ti jnaklejetike ti te tsakal nitil xvinaj ta stalel yutsilal yo'ntonik, jech k'uchel chanubtasbil kutik komel, k'ux-elan talem ti talelalile ak'bil obtikinel tas batel osil.

Ti sjam smelol ti lo'il li'e ja' chkaibetik sk'oplal ti ch'ulele ti ja xu' skoltaukutik ti snopbenal, ta spasel xchi'uk ta k'opojel, t li'e ja me stak xkojtikintik ti sp'ijilal ti totil me'iletike ti k'ux-elan tsakal ta stojol ti sk'op ti ch'ulele, yich'elal ta muk'

ta komonal xchi'uk ti jmetik balamile, ti jun no'ox svinkilel xvinaj ti jbek'tal jtakopaltik xchi'uk ti osil vinajele, ti ja xchanul bats'i kuxlejalil, ti te xvinaj ti bech'bil xchi'uk spetbilkutik. Ja' ech sk'oplal, ti kuxlejalile muyuk bu p'evbil-cha'bil ta jtaleltik, te jalbilkutik xchi'uk xch'ulel ti jme'tik balamile, Ti bats'ivinik ants chk'opjik ta bats'i k'ope ta xchanubtasatik xch'uk ta chnakanbatik ta yo'nton ti iche'l ti muk'e, ti ja' te tskal nitil skotol, ta kuxlejalil, tya snopbenal xchi'uk nichimal o'ntonal. Jcha' jk'letik sutel ti sp'ijilal jlumaltike, xu' jtambetik sbeilal ti p'ijilalile, ti ch'ultasbil, xchi'uk ti yabtelal jech k'uchel ak'bil kutik komel, mu me xtun ti me ja' no'ox xhbat ko'ntontik ta chopoletik, ti be li'e ja' me chopolal, ch'akel, ilbajinel, muyuk me ich'bil ta muk' ti akuxlejale.

Ti ts'ib li'e ja' laj yich' tunesel ta ts'ibael ti k'usi k'otem ta jtojoltik, ti ja' stak cholbel sk'oplal ti k'usi sk'an xal ti ch'ulele, ti yu'un stak' cholel smelolal ti sk'oplal jkuxlejaltik ta jujunal ti te tsakal ta jkotolaltik. yu'un ta xa xlaj ko'ntontik ta xcholel li'e ja' xa no'ox ta xkak'tik ta ojtikinel tsakla nitil kutik ta jk'optik xchi'uk ta xchanel ti jkuxlejaltike.

Bi'iltasbil: Ch'ulel, sp'ijilal totil me'il, ak'el ta na'el-ojtikinel sna'omal, talel kuxlejalil xchi'uk ve'liletik.

Resumen

El presente ensayo gira en torno a la metáfora tsotsil del *ch'ulel* y sus posibles horizontes de lectura. Se postula, además de sus lecturas usuales –ética y epistemológica–, una lectura en horizonte existenciario, capaz de identificar las posibles creencias ontológicas presentes en la metáfora y en el espíritu del pueblo tsotsil que lo ha transmitido, vivido y compartido en el tiempo.

El objetivo es comprender la importancia del *ch'ulel* como elemento en la liberación de la acción, el lenguaje y pensamiento, además, que nos posibilite dar cuenta de la importancia de la sabiduría ancestral en relación al *ch'ulel*, el respeto de la colectividad y la naturaleza, esa comunión del hombre con el cosmos, esa célula y universo que compone la vida, que todo lo que nos rodea es parte consubstancial a nosotros. En ese sentido, la vida no se concibe separada del hombre, su ch'ulel con la naturaleza, para los tsotsiles en general, desde la niñez, se funde en sus corazones el respeto con lo que habitan, como abrir los ojos y se hace la luz, y cuando se cierran cae la noche; como fuente de todo, de vida, de reflexión, de armonía. Volver la mirada a los conocimientos ancestrales permite retornar a la sabiduría de lo existente, de lo sagrado, de las prácticas y mitos, para abandonar la ilusión racionalista que todo lo divide, todo lo niega y nada contempla lo periférico.

El presente escrito utilizó el método autobiográfico como narrativa alternativa para el darse cuenta del *ch'ulel*, para la construcción de sentido de vida personal y colectivo. Se plasma así, como conclusión, la experiencia del otro en mí, del mí mismo, otra vía de distintos lenguajes, como experiencia de vida comunitaria dispuesta a otra manera de comprensión.

Palabras clave: alma, sabiduría ancestral, pensamiento simbólico, ontología relacional y alimentación.

Introducción

Al abordar una síntesis del pensamiento milenario de las comunidades originarias, forzosamente tocamos un elemento que se llama *ch'ulel*, ese

universo permanente en la vida de los pueblos originarios, y que en el transcurso del tiempo ha habido una evolución y una re-significación de lo que se entiende como *ch'ulel*, además es muy importante decir que lo que se intenta pensar aquí, es en su aspecto filosófico, ahondar en la complejidad de sus constituciones epistemológicas.

Este sorprendente cosmo-entendimiento sobre el *ch'ulel*, ha sido un tema que viene pensándose desde años atrás e inició en la comunidad Jocosic, municipio de Huixtan, de donde soy. Mientras escribía la tesis de licenciatura, conversando con uno de los ancianos, me dijo: "has perdido el *ch'ulel* comunitario"; este anciano había recibido el conocimiento necesario para entender las fuerzas de la naturaleza e influir en el camino de la vida colectiva, de acuerdo a la tradición tsotsil.

A partir de ese momento se comenzó a intuir la existencia de un conocimiento más amplio, real y vigente, en la vida comunitaria de los tsotsiles. Esto me permitió volver a conectar con la vida familiar comunitaria de un modo más ritual, es decir, volver a caminar esa existencia constituida en torno a relaciones recíprocas y solidarias, que hacen de la existencia, un lugar de merecimiento y responsabilidad con el *ch'ulel*.

Allí comenzó mi búsqueda y mi encuentro. Me di cuenta de que había algo más —oculto y magnífico— que guardaban en sus corazones y que está en relación a los principios de la vida. Se trataba, tal vez, del mismo conocimiento que, en tiempos remotos, logró crear una civilización *ch'ul* (sagrado), una visión del mundo, un modo de vida, de pensar y de actuar, es decir, al parecer el *ch'ulel* se mantiene a partir de relaciones respetuosas con todo lo que existe, como un tejido de luz. En esta concepción integradora

del mundo, la justicia surge para complementar la diversidad de relaciones y las distintas vertientes de lo comunal. Entendí que esos conocimientos se mantienen vigentes, pese a la disgregación obligada que padecieron nuestros pueblos que, sin el *ch'ulel* o conciencia sagrada, nos extraviamos del rumbo de la existencia, imitando otras formas de vida ajenas a los modos de vida del pueblo.

En el proceso de ir escribiendo estas formas de vida, fui comprendiendo que el mundo tsotsil, en general, está en completa relación con el *ch'ulel*, el cual se comprende como la fuerza que contiene sentimientos y razón, también, como el centro de un ser que siente y piensa; las abuelas dicen que es parecido a la energía cósmica que genera y otorga el movimiento de la vida, es un lienzo del lenguaje lleno de signos y formas que se construye en relación con la naturaleza, llamar al *ch'ulel* implica al retorno del cuerpo, un modo de nombrar la esencia espiritual de la realidad o la apertura al corazón al igual que un desierto donde se bebe la sabiduría espiritual.

Es por ello que el tema del *ch'ulel*, en lo particular, me parece de mucha relevancia hoy en día porque está en relación con un tipo de filosofía, por su forma de pensar, a pesar de que no tienen como centro la escritura, sus manifestaciones se dan a partir de las actividades que constituyen la vida cotidiana. Al no tener documentos suficientes para analizar o comprender sus fundamentos ontológicos, filosóficos y éticos es necesario revisar sus prácticas culturales y sus formas de pensar, por lo tanto, es necesario realizar una abstracción para poder encontrar lo filosófico en esta práctica. Desde esta perspectiva, se puede decir que el presente escrito es desde solo una mirada, es imposible agotar aquí las prácticas filosóficas de nuestros pueblos en general.

El *ch'ulel* como núcleo del pensamiento de las comunidades indígenas

Necesitamos entender la forma que el *ch'ulel*[1] es un elemento de la subjetividad en el cual la experiencia con la naturaleza, entendiéndola como Madre Tierra, es una forma de vida, es decir, *ch'ul*, ese algo es lo que contiene la vida sagrada, por sagrado se entiende esa semilla en la que el ser humano está con su origen, su *sna'el*, saber e intelección, su sistema neuro-vital, su *yipal* (energía o aura de existencia), y también el respeto, que es el simiente y célula originaria. Es por esto que se le hacen rituales a todo lo que está vivo, porque todos los componentes están conformados siempre por todos, por ejemplo, el *ch'ulchan* está compuesto por el cielo y la tierra.

Lo que respecta a la persona, su *ch'ulel* puede definirse como aquello que es lo otro del cuerpo, pero que a la vez es parte de ese contenido, de su subjetividad y de su pensar. Los tsotsiles platean que hay dos condiciones del *ch'ulel*, el débil o el fuerte, el primero tiene que ver por dejarse someter en términos ideológicos y culturales, es decir hay un vaciamiento de la mirada, no ven ningún futuro esperanzador y entonces están dispuestos a lanzarse a otras miradas culturales, aunque corran el riesgo de muerte; el segundo es cuando un sujeto es rebelde, es decir no se somete, que recupera y

[1] El *ch'ulel* es un principio vital cósmico, que está compuesto una parte física– y una intangible –sagrada o espiritual–. Por lo tanto, hay que proveerlo de alimentos sagrados. El alimento tiene una sustancia viva, aquí lo complicado de entender es que el ch'ulel, se nutren tanto los hombres como las divinidades de las maneras de pensar, pero también de trabajar y de alimentarse.

comprende la profundidad del material narrativo y simbólico de su cultura ancestral, refleja la vida que es capaz de producir gracias a su pensamiento en lo cotidiano; a ese esfuerzo nuestros ancianos lo nombran *yijomal ch'ule*l, se refiere a la ontología múltiple que habita dentro y fuera del sujeto, y que alberga un cúmulo de conocimiento que activan una epistemología relacional, un modo de movilizarse, en tanto que se tiene una intensidad energética, la cual es compartida.

Al que tiene su *syijomal xch'ulel* le implica un compromiso estético, ético y político con la comunidad, pues la justicia (*ich'el ta muk'*) existe gracias a la interacción respetuosa con los demás sujetos. Implica un esfuerzo a partir de la vivencia comunitaria, en la cual el otro, la alteridad, lo opuesto, hacen posible la construcción de la armonía comunitaria, desde la comprensión de la naturaleza y el cosmos, en tsotsil es el *na'el ojtikinel*.

Cuando se articula el *na'el ojtikinel* con el que tiene *ch'ulel* se vuelve una fuente de vitalidad que anima a todos los sujetos (compañeros y compañeras), permitiéndoles relacionarse de acuerdo con su naturaleza, es decir activa un proceso relacional con una comunidad de comunicación, el que tiene ch'ulel fuerte es el que sabe caminar, *sna xanavel*.[2]

El caminar implica un movimiento de los cuerpos en los distintos contextos o geografías, por tanto, también es un intercambio de energías corporales y anímicas con el cosmos, estas lógicas que alimentan el corazón, la mente

[2] *Sna xanavel* la primera expresión se refiere al campo del saber y la segunda saber andar, saber pensar o conocer la realidad, por tanto, significa tener consciencia.

y la vida política comunitaria, iluminan la posibilidad de repensar, en la actualidad, la noción de ch'ulel, de repensarlo como inicio de otros ciclos y no volverlo un fetiche desde el punto de vista de la antropología o de la educación.

Por los tiempos que ahora se viven es urgente volver a tomar consciencia, volver a entender nuestro *ch'ulel* que da la posibilidad de una liberación individual y comunitaria, con responsabilidad y respeto por el otro o los otros y la madre tierra: nadie se libera en soledad, sino en relación de los otros.

Cuando logremos volver a entender lo que es el *ch'ulel* podremos entender el fruto que guarda y protege en su interior, la semilla que hace posible la reproducción de la vida, de acuerdo con el *na'el-ojtikinel*, presente y futuro no van desligados del pasado, sino que se entrelazan y se urden con la pluralidad. La revisión del pasado, como base o fundamento para el presente, no implica un retorno cerrado o una repetición, sino es la creación abierta a lo nuevo, y que cobra sentido con la tradición. El pasado no se queda estático, sino que acompaña al presente en su andar hacia el futuro. En este movimiento de energías, está presente el *ch'ulel*, que vivifica el actuar para que exista la justicia, es decir el *ich'el ta muk'*, esa chispa vital.

Aquí colocamos el *ch'ulel* como una visión de una posible epistemología del conocimiento liberador, es decir, cuando se comprenda que puede contribuir a una visión propia, que se desmitifique y se descolonice de los conocimientos educativos teóricos adquiridos. Así también, fundamentando la dimensión de su significado y sentido, que en muchas etapas de la historia fue negado, olvidado de nuestras lenguas y saberes culturales. De esta manera, también podremos potenciar y transformar el contenido interno

y colectivo que encarnan la práctica de vida, es decir, en el núcleo genético que anima y conforma en unidad somática.

El *yijomal ch'ulel* implica colocarnos ante la posibilidad de asumir nuestra propia historia, identificándonos y encontrándonos con nosotros mismos, porque a lo largo de nuestra socialización, así como la pedagogía y la educación recibidas, se encargaron de acostumbrarnos a valorizarnos en función de lo otro, de lo ajeno, y se fue suavizando, y en muchas ocasiones, se ocultó el *ch'ulel* comunitario.

Al asumir que es posible alcanzar el *yijomal ch'ulel* permite volver a tomar consciencia y ayuda a comprender la posibilidad de nuestra liberación de manera comunitaria e individual, como menciona François Houtart (2019), ser hacedor de un bien común, pues en realidad nadie se libera en soledad, sino en función de los otros. Esta es el principal aporte de los pueblos originarios, una población a la que siempre se la ha olvidado, excluido, marginado y explotado.

Decía un anciano de la comunidad: si juntamos todos los *ch'uleles* haríamos un bien común para la humanidad. Reunir los *ch'uleles* como una posibilidad para crear al nuevo sujeto histórico, y que invite a la construcción de una conciencia colectiva. Y no se trata de una serie de normas elaboradas en abstracto, sino de una construcción constante, vivida, sentida, que emerja desde la subjetividad del conjunto de actores con relación a la dignidad humana y al bien de todos.

El *ch'ulel*, junto con el *ich'el ta muk'*, nos invitan a vivir una ética, a construir una obra colectiva que busque la defensa de la vida. El *ch'ulel* de las personas

y la naturaleza no están separados como en occidente, de hecho, los límites son casi imperceptibles, la relación entre el ser humano y la naturaleza es sagrada, es la semilla que construye la relación entre los pueblos.

Ch'ulel y sus características

El pensamiento de los pueblos originarios es complejo con respecto al pensamiento eurocéntrico, tiene múltiples caminos o rutas que construyen y forma parte del ser y estar en la comunidad y en el universo, es decir, se transforma en valores, rituales, sueños, esperanzas, acciones, sentimientos, pensamientos, palabras, memoria, lenguaje, reflexión, espiritualidad, que esta entretejida con el *ch'ulel* y la vida.

Antes de pasar a la descripción de cada proceso, es necesario mencionar que estos pensamientos son, en su mayoría, pensamientos comunitarios, que se tejen de manera colectiva; es práctica y memoria organizada en el tiempo gracias al trabajo de las autoridades comunales.

Los saberes de estos pueblos se transmiten desde la niñez como práctica empírica, a través de la palabra y mediante los tejidos (telares) y los sueños. Se enseña cómo se concibe la comunidad, la forma de organizarse, el trabajo comunal como fuerza organizada que conserva las estructuras comunales.

El sentido comunitario del ch'ulel es una perspectiva que apunta a comprender el modo de vida específico de las comunidades en donde enseñar, aprender y compartir es hacer comunidad, porque la enseñanza y el aprendizaje es a través de la acción, la manera de hacer comunidad y pensar

en ella es trabajando, haciendo acciones, eso implica movimiento. Los seres que habitan el mundo interactúan en un movimiento al interior y exterior. Todo movimiento ofrece un resultado, un cambio. Es decir, toda relación produce una nueva situación, que, a su vez, garantiza la reproducción de la vida, tomando el principio el acuerdo comunitario que tiene relación con el *uts' alal*, la comunidad de parientes.

No se trata de lo común de la tradición occidental, es un orden trascendental, más allá de lo humano, en donde la comunidad de parientes muestra el sentido de reciprocidad, el modo de relacionarse y comunicarse. El *uts' alal* es la congregación, siempre extendiéndose, de parientes potenciales: la comunidad, por origen y principio, es abierta y siempre en construcción.

La noción de persona es vivida como un atributo de todo cuanto existe, y no sólo se nombra a los miembros de la comunidad humana, la palabra *uts' alal* es extensiva a los cultivos, por lo tanto, hablar de comunidad se refiere a lo que se produce o se cría.

En la lengua tsotsil aparece el "nosotros" *okutik-o'untutik* que da cuenta de la manera de relacionarnos con todo, por eso en cada actividad se pide permiso a los ancestros, es así que esta ritualidad envuelve la vida, y que se vuelve prioritario, sobre todo frente a una individualidad que busca el desarrollo propio. El nosotros compromete e involucra a toda la comunidad. Así lo escribió Lenkersdorf (2011), cuando observó la importancia del "nosotros" en una comunidad tojolabal.

Al hablar de *o'kutik* implica que hay un *ch'ulel* colectivo, el nosotros impera sobre la individualidad, siempre se hace referencia a lo común, aquello en

lo que todos participan y producen, que es, en última instancia, nosotros mismos. Esta construcción filosófica y la búsqueda de sabiduría son prácticas comunitarias que han sido transmitidas de generación en generación y se mantienen vivas gracias a la memoria. Lo anterior también se manifiesta en la reunión-asamblea la cual siempre se realiza, y es de la que siempre se parte, y que pone en movimiento a la existencia.

Una vez mencionadas las características del filosofar comunitario o del *ch'ulel* comunitario (*lo'ilajel, chapanel*), se propondrán algunas características del pensamiento de las comunidades originarias, y sería un error decir que éstas son las más importantes y las únicas que se presentan. Se proponen como una forma de acercamiento a los que no conocen este tema, para comprender desde donde parten estas prácticas filosóficas y cuáles son los principios que generan la práctica de los ejercicios filosóficos colectivos, entendidos también como crianza de sabidurías.

Se proponen cuatro características:

1. *Stalel- svinajesel, ilel* (pensamiento simbólico)
2. *Vayijel-ch'ulel* (pensamiento antropomórfico)
3. *K'inal* (pensamiento basado en una ontología relacional)
4. *Snopbenal-sna'omal* (racionalidad experiencial)

Primera característica: pensamiento simbólico

La parte central del pensamiento simbólico se centra en la forma de pensar que todo elemento tiene *ch'ulel* o conciencia, y que éste lo conforma como

un sujeto que se puede comunicar con lo sagrado, no asume el principio lógico de no contradicción el cual declara que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, asume que los seres se encuentran constituidos de manera diferenciada y que se distinguen conceptualmente. Bajo esta lógica, una cosa no puede ser otra, en cambio, el pensamiento de los pueblos originarios en general concibe que una cosa puede ser otra. Este rasgo de pensamiento implica que los seres puedan asumirse con otro sentido y significado.

El maíz, el fuego, las montañas son, al mismo tiempo, un lugar geográfico, pero también un elemento y un pariente, por ejemplo, el cerro puede ser nombrado como un abuelo que protege a la comunidad y morada de los ancestros, forma parte de la práctica de vida de los pueblos originarios que desarrollen relaciones de parentesco con los seres que no son considerados humanos, desde la visión occidental.

Cuando se habla de stalel se refiere a los modos de ser-estar-pensar-sentir, actuar y conocer-saber el mundo, *stalel kuxlejal* alude al advenir de la vida. En este sentido, el *stalel* existe desde antes del nacimiento del sujeto, pero puede ser modificado en el trayecto de su experiencia y vida con la colectividad. Con lo anterior se puede afirmar que los conceptos se sienten y se tienen que experimentar. Para estas comunidades, el esto tiene una profunda raíz ancestral que desemboca en un pensamiento simbólico, es decir, un constante salir de sí para constituir el mundo, que, visto desde la trascendencia, no es algo exterior y previamente dado, sino lo constituido por el colectivo.

Segunda característica: pensamiento antropomórfico

De acuerdo con la palabra de los ancianos y ancianas, la experiencia subjetiva se expresa a través de la frase "yo soy si tú eres", esto da cuenta de que es necesario situarse en el lugar del otro, que solo se aprende en esta vida si preguntamos continuamente al otro quién es, qué piensa, qué siente, qué mira, qué necesidades tiene, esto da la posibilidad de transitar en el "estar siendo".

El *yayijel* y el *ch'ulel* permean toda la realidad en el ámbito de lo humano, cuando se enuncia "si tú eres" se refiere tanto a lo humano como al otro natural en conjunto. El otro tiene que vivir para que yo pueda vivir. La naturaleza tiene que vivir para que yo, por ser parte de la naturaleza, pueda vivir, todos los seres tienen el mismo valor porque se concibe que todos los seres poseen algo de humano y lo humano de lo natural.

A diferencia del antropocentrismo europeo que se centra en la famosa sentencia de Protágoras de que el ser humano es la medida de todas las cosas, elevándolo por encima de los demás seres y de la naturaleza. En las comunidades indígenas esta condición de la estrecha relación de las personas con todo lo que les rodea, implica que han estado en todos los seres que existen, los que se ven y los que no se ven. El ser humano se encuentra integrado en medio de todos los seres que habitan la Madre Tierras, en el fondo de su pensamiento y corazón habita el criterio ético espiritual más que el material.

Esta característica antropomórfica es el punto de origen para establecer relaciones de parentesco. Si todo lo que existe presenta algo humano, tiene

que ser tratado de la misma manera. He aquí también el principio ontológico de numerosos ritos, tan importantes porque pueden comprenderse como formas protocolarias para establecer relaciones de amistad o relaciones políticas con los demás seres, lo que se llama en tsotsil el *ich'el ta muk'* (gran respeto); como lo argumenta Franz Hinkelammert (1984), existe un criterio que se debe respetar por encima de todos los demás. Este criterio lo debe respetar toda la comunidad para que sea posible la vida del ser humano. Desde el punto de vista de la ética (*lekilal*) se dice que una persona se constituye como tal en el momento en que es capaz de dar forma a un proyecto de vida y deja atrás su naturaleza puramente instintiva, individualista, egoísta. La vida humana aparece como vida que tiene un sentido, y ese sentido de la vida lo obtiene del proyecto de vida comunal. Toda relación ética está constituida a partir del reconocimiento del otro sujeto, que al salvar al otro nos salvamos a nosotros mismos mejor, que lo que hacemos al otro lo hacemos a nosotros mismos.

Tercera característica: pensamiento que sostiene una ontología relacional

El *k'inal* se refiere a las múltiples dimensiones de los diferentes significados (terreno, espacio, ambiente, atmósfera, cielo, tierra, universo, cosmos) por eso es que aparece en numerosas expresiones compuestas con las que se designan espacios geográficos, temporadas, ambientes o sensaciones, por ejemplo, *k'ixin k'inal* (tierra caliente o temporada caliente), *sikil k'inal* (tierra fría o temporada fría), *ak'ol k'inal* (tierras altas), *olon k'inal* (tierras bajas), *k'uxul k'inal* (cuaresma), *ja'al k'inal* (temporada de lluvias), *takin k'inal* (temporada seca), *k'ak'alil k'inal* (temporada de calor), *uchal k'inal* (temporada de neblina o de tlacuaches). Desde esta perspectiva, la naturaleza

se manifiesta como agente activo, pensante, que conoce y participa en el proceso gnoseológico de las relaciones de la vida.

Al comprender que todos los seres se necesitan para seguir existiendo, se despliega el diálogo y el intercambio como cualidades intrísecas en las relaciones ontológicas. El diálogo se extiende más allá de lo humano. Según Arturo Escobar, la ontología relacional posee distinciones metafísicas en los seres y que los define. Una ontología relacional entiende a todo el conjunto de los seres, en sus propios devenires y ciclos cósmicos, lo que permite la existencia del conjunto. Si no se asume, que el ser humano está implicado en los ciclos de la tierra, porque de eso depende su supervivencia, entonces no se harán consideraciones sobre el territorio del que se alimenta y vive.

La complementariedad propone relaciones necesarias de flujos y dinámicas constantes de lo vivo. Bajo esta idea, la necesidad hace que los seres se distribuyan y encuentren su complemento en los intercambios y en los acuerdos que realizan con los otros.

Cuarta característica: la racionalidad experiencial

Tanto en el pensamiento tsotsil y otros pueblos originarios, la experiencia constituye la base central para el entendimiento. Sin la experiencia no puede encontrarse el sentido del conocimiento. Sin embargo, hay que advertir que la experiencia se comprende también desde una posición poco convencional.

Para entender esta idea se puede empezar por esbozar el cuerpo como una serie de nudos y al territorio el lugar donde los elementos de la naturaleza se

entrelazan y se implican con la existencia humana. Un concepto articulado con lo anterior es el pensamiento de concebir al corazón como el centro del entendimiento, así como dice Bolom (2019), "hacerlo llegar en el corazón". En tsotsil se dice de múltiples formas pues se configura continuamente, de acuerdo a los recuerdos personales y la propia memoria de la totalidad, tanto a nivel personal como en el colectivo participan de esta naturaleza porque el sentido de los mismos también se forma a través del tiempo.

El *chinabil* (cerebro) es un órgano que se ha construido a lo largo de quinientos millones de años de azar y reajustes para pensar, es decir, en el constante diálogo que existe entre cada uno de los componentes de ese *chinabil*, es decir, las neuronas. Cada neurona se comunica con otras, en un proceso constante y enorme de caminos, encuentros, diálogos. Se trata de un proceso complejo que no puede realizar ningún otro objeto creado por el mismo ser humano. El *chinabil* contiene unos cien mil millones de neuronas, sin contar otras células importantes en la comunicación, como son los astrocitos, oligodendrocitos, microglías. Esos cien mil millones están en constante conversación, dialogan en contante como lo hacemos los humanos en el diario vivir, es decir, tiene que vivir en comunidad. Por ello, lo ancestral comunitario enseña el sendero de la subjetividad, de ser un sujeto que tiene una relación personal con lo infinito y sólo este camino de introspección, paciencia y recogimiento alcanza a revelar el mundo del espíritu, lo valioso, lo místico es decir el camino del *ch'ulel*.

Con estas consideraciones se puede concluir que el pensamiento de las comunidades originarias es complejo en la medida que la dimensión simbólica y la contradicción funcionan como base para comprender el mundo. Una cosa es otra en la medida que se parecen y actúan en un momento dado

como semejantes. La realidad, entonces, es un acontecer donde los seres cambian de acuerdo a como se experimentan. A partir de esta lógica, el conocimiento se enraíza en la experiencia, es decir, en la vida, por que se encarna en nosotros, a esto se le llama *snopbenal-sna'omal*.

Oy xa xch'ulel-chapanel como prácticas del filosofar en las comunidades originarias

Se pueden apreciar dos grandes prácticas del filosofar en las comunidades originarias. Por un lado, el diálogo, que en tsotsil se dice *lo'ilajel, cchapel*. A través de escucharse y dialogar (*a'iel snopel*), las comunidades originarias determinan su comprensión de la realidad y encuentran soluciones a sus problemas mediante la asamblea. Se puede pensar que esta práctica se parece a un ejercicio democrático, sin embargo, existe una diferencia: en el caso de las comunidades originarias, el poder de las resoluciones incluye al todo, es decir, se tiene que estar en cordialidad con la tierra, con la casa, con los ancestros, con el agua y con el universo. Este diálogo se extiende a toda la comunidad y más allá de los semejantes humanos, a todos los semejantes que forman parte del territorio. El diálogo se hace también con la tierra, con las montañas, con los ojos de agua, con los ríos, con la milpa. Todos participan activamente en la conformación comunitaria.

Se puede decir que el proceso de individuación aparece al criar y ser criado, por eso la comunidad de parientes es, en consecuencia, una comunidad de criadores. Criar es con-versar. La crianza es recíproca porque la con-versación es recíproca. La individuación es un proceso continuo de crianza, donde el aprendizaje es extensivo y sugiere un incremento de la subjetividad en todo

ámbito de lo comunitario, y que excede lo estrictamente humano. Carlos Lenkersdorf (2011) propone que el saber escuchar, esa cosmoaudición para participar con todo lo que existe en el universo, en tsotsil se dice llama *a'iel-snopel*, un diálogo-escucha con el todo interrelacionado (Bolom, 2020).

Lo'ilajel (diálogo) es una de las prácticas filosóficas que con mayor frecuencia se pueden observar en las comunidades. El diálogo se hace con el corazón y el *ch'ulel* para poder encontrar caminos, respuestas y soluciones a las problemáticas cotidianas de todos. Dialogar requiere participar, aportar, complementar, pero también comprender al otro desde su contingencia y creatividad.

De este modo, se puede advertir que preparar a la comunidad es una responsabilidad política, no sólo porque la responsabilidad es común, o porque hacerse cargo de la comunidad es una manera de criar y de servir (*chapanel*), sino porque ese tipo de dis–posición no se deduce de las prerrogativas de un oficio, responde a un algo anterior de toda consideración vocacional, responde al modo comunitario de existir.

Es por eso que el *chapanel* resulta lo más sublime, porque sirviendo crío la continuidad de la vida, hago comunidad y la escucho, se restaura continuamente el mundo desde la comunidad. Es como hacer milpa o siembra, la vida se regenera.

Lo anterior implica la disposición para escuchar pues es donde se posibilita participar a los otros. Si bien es cierto que no se puede generalizar el proceso de participación comunitaria, sí son raíces comunes, teniendo como horizonte la comprensión.

Lo común, entonces, es que se está en constante diálogo. Por eso en el campo es fundamental escuchar, se escucha al viento, los pájaros, la naturaleza en general; se tiene la certeza de que todo dice algo, y a partir de ese decir y escuchar es que el ser humano produce el conocimiento necesario para vivir-habitar con sentido. Se trata de una comunidad de parientes, el *uts' alal* integrada por todos aquellos que comparten, habitan, visitan y frecuentan el lugar actual de la vida.

Prácticas del cuidado de la vida comunitarias (*volel-yomel*)

Cuando hablamos de la comunidad, no podemos quedarnos con los conceptos elaborados desde las ciencias sociales que la describe como una mera organización, cuando recurrimos a nuestro pensar emerge el concepto de *volel-yomel*, se refiere al "modo de vivir en comunidad con todos aquellos que nos rodea y forman parte de la vida", por eso también se dice que estamos conformados por todos aquellos que tienen vida. Es impensable, dentro de esta cosmovisión, la separación o enajenación del hombre y la naturaleza. *Yomel*[2] también significa curación, es el otro ámbito donde es posible ver

[2] El *yomel*, en principio se puede entender como volver a unir lo disperso, pero también es un acto que se realiza con la finalidad de propiciar el bienestar de una familia o de una comunidad, se podría decir que es un ritual de una complejidad técnica e ideológica, tiene una duración de ocho días y únicamente debe iniciarse en domingo (en algunas comunidades). El primer ritual se le llama syalesel *k'a'al* (bajar el día o iniciar el día). Al finalizar el *yomel*, el curandero recomienda a la familia ayunar el domingo siguiente y levantar con mucho respeto la mesa y los elementos que fueron empleados en el ritual; se debe evitar que los niños toquen los objetos, ya que, de lo contrario, el ceremonial podría perder toda su eficacia. Una de las ceremonias

y hallar una filosofía en la curación, que en occidente se le llama medicina, pero no se puede entender como lo mismo, alude más al autoconocimiento, a la búsqueda de sabiduría, del equilibrio o de purificación. En tsotsil tiene múltiples nombres: *pich'el, volel, ch'ab, poxtael, tamel, lekubtasel, yomel*. En este sentido, el cuidado de la vida emerge de diferentes saberes, incluyendo las plantas que se han cultivado y compartido como sistema de curación. Se debe cuidar el cuerpo, la mente, el espíritu, el *ch'ulel*, la palabra y el corazón.

Si la salud también depende de las relaciones que el ser humanos establece con los demás seres de todo lo que les rodea, se puede inferir que, para estar sano, se necesita mantener buenas relaciones comunitarias. Desde esta concepción, la salud tendría que ser concebida como una cualidad ontológica derivada de la relacionalidad. Siendo consecuente con este razonamiento, podemos decir que, para mantener relaciones de equilibrio y salud, es necesario un conocimiento profundo del medio, un profundo

---

más importantes para la protección y cura de las enfermedades en que intervienen deidades es el *Yomel* que, desde la tradición, se realiza para pedir en primera instancia protección divina y también curación. El primer *Yomel* se realiza aproximadamente a los tres meses de edad. El beneficio que provee una ceremonia tiene una duración de entre dos y tres años, por lo que debe realizarse periódicamente. Durante la ceremonia de *Yomel*, de *Yombil*, «puesto su flor en el altar», un grupo de *ch'abajeletik* hace peticiones para salvar-proteger a la persona por quien se realiza. El ritual no se lleva a cabo por petición, sino que el pulso del candidato o afectado indica el momento en que es necesario que el *ch'abajel* proceda. Los que saben el *Yomel* presentan nuestro nombre con el Dios para que así nos tome en cuenta y nos ayude para que no nos enfermemos. Entonces, nos rezan, queman velas y copal para que así nos tomen en cuenta los dioses, esto quiere decir que van a entregar el *ch'ulel* directamente con el Dios Padre. Lo entregan por medio de tu nombre para que así lo tomen en cuenta en las listas que los dioses tienen.

conocimiento comunitario y de uno mismo. También, la dimensión de salud implica un proceso de autoconocimiento, tanto mental como corporal, y que en conjunto se le llama *lekilaltik* o *jun o'ntonal*.

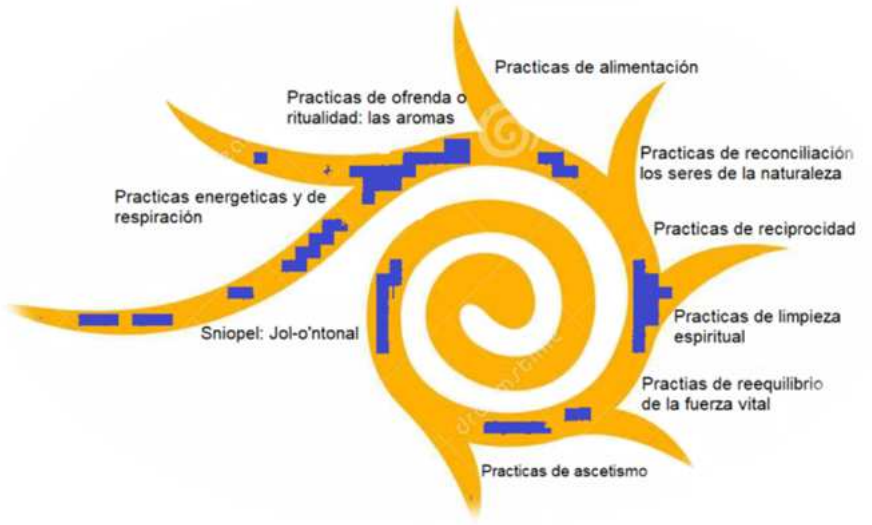
Este proceso es dirigido por una persona a la que se llama *j-ilol*, es el que acompaña a la comunidad desde sus saberes. El *j-ilol* es el que cuida la salud, tanto de los humanos como de los animales, busca mantener una buena relación con el resto de las fuerzas de la naturaleza y seres del cosmos. Cuando es necesario ampliar la conciencia, se recurre a ciertas prácticas que incluyen la ingesta del pox, plantas psicotrópicas y hongos, va acompañado con el ayuno, el baño de temascal, el consumo de ciertos alimentos y el trabajo (no como explotación sino como reactivación energética).

Esta activación energética tiene que ver con el *k'in* que significa fuerza, fortaleza y viene de la raíz *kin*, sol, muchas de las palabras derivadas de este término tienen relación con el "calor". Las plantas, las piedras y los animales albergan *k'inal*, aunque en este caso está más relacionado con el *sk'ixnal*. Así como se reconoce en las culturas orientales el desarrollo de ciertas prácticas filosóficas que incluyen el ejercicio de cierto poder sobre el cuerpo, aparecen también en las culturas de pueblos originarias, que practican de manera cotidiana para profundizar en el cuidado del sí mismo, a partir del autoconocimiento, del equilibrio y la continuidad de la vida como valor prioritario.

Así, *k'inal* o *k'ixnal* aluden al calor y la fuerza que poseen los líderes y los sabios, como una "emanación" virtuosa alimentada por el sol y que se incrementa con los años, esa energía de los días tiene una influencia directa con el movimiento de los astros, lo que a su vez impacta a las personas que son parte del universo. Es importante apropiarse de esa energía, por ello tienen

que recibir calor los cuerpos, las mentes y los corazones, inclusive la palabra. Para esto es necesario recurrir a los *j-iloles*, dado que éste propone prácticas para encontrar la salud, al mismo tiempo que se transita por procesos para caminar al horizonte de lo místico. Cuando existe una relación profunda con todo lo existente se enciende la chispa del pasado, que es traído al presente para espiritualizar y cargar de energía, es decir, un ensanchamiento de la vida, es por eso que el autoconocimiento tiene que ver con la medicación y la co-participación con los demás seres para complementarse.

Así como en las culturas de oriente se encuentran tradiciones místicas relacionadas íntimamente con la filosofía, en América se pueden rastrear algunas de estas tradiciones que se mantienen vivas, custodiadas, alimentadas y compartidas entre la población. Podemos distinguir las siguientes prácticas de medicina tradicional semejantes a las prácticas filosóficas:



Sistema de conocimiento, elaboración propia.

Lo que refleja el diagrama es el sistema de conocimiento, pone de manifiesto la sabiduría de la naturaleza. Esto invita a ser observadores de las montañas y ser como ellas, fuertes y con un espíritu bueno, que protege a los demás, que abraza a los demás; se debe escuchar y observar a los ríos y ser como ellos, transparentes, con un corazón limpio, sin esconder nada; se debe aprender de la Madre Tierra que brinda alimento y protege a los que la habitamos. Nosotros debemos andar como lo han hecho nuestros abuelos, con el mismo sentimiento, con el mismo pensamiento, escuchando a nuestro corazón y agrandando nuestro espíritu.

Cuidado de la vida: la alimentación

En el pensar de los pueblos originarios hay un concepto que se nombra al hablar de vida, *kuxlejal* y *kuxul* (algo vivo), significa que se está con *ch'ulel* pero que la vida siempre está en relación con la naturaleza. Estos principios en torno a la naturaleza de la persona y de la realidad como un todo, varían entre los pueblos originarios, sin embargo, más allá de estas diferencias, comparten una sólida base común en la que se encuentra dos creencias fundamentales: una es que todo está vivo en el mundo, todo tiene un *ch'ulel*, todo está de algún modo habitado y a veces protegido por seres visibles e invisibles, entre ellos deidades, señores de lagos y bosques, guardianes de montañas y barrancos, arcoíris, vientos, ancestros, héroes y otros espíritus poderosos e inteligentes que pueden ser benignos o malignos, según su carácter y depende de cada situación.

La otra creencia en la que vemos coincidir a los pueblos, es que esos espíritus no dejan de interactuar con los seres humanos, y de tener efectos positivos

o negativos, en las diferentes esferas de sus existencias, entre ellas la de la psicología (Guiteras Holmes, 1965; Moscoso Pastrana, 1991; Gossen, 1999; Dussel, E. 2015). La creencia a la que acabamos de referirnos ha dado lugar a rituales diseñados para que los seres humanos entren en contacto con los demás seres y les pidan favores personales o colectivos; esto se realiza, por lo general, a través de la mediación de los *j-iloles* o curanderos, que despiertan el *ch'ulel* de aquellos conocimientos reveladores, también de aquellos que son insondables.

El valor de unos y otros estriba en lo que significan para quien los posee. Los sabios de la comunidad juegan el papel de curanderos de la palabra y sanadores del corazón de la palabra. Si alguien los pierde, pierde la conciencia de sí mismo, de su existencia personal y cultural, de su presente y de su pasado. Se queda sin autoconciencia y sin memoria, sin camino y sin rastro.

Por lo anterior, queda claro en todas estas prácticas, está implicado el cuidado de la salud, la purificación, la búsqueda de sabiduría. Aún queda mucho por profundizar sobre el proceso de su pensar, no obstante, este acercamiento da una idea de la profundidad del pensamiento originario, no solo local, sino en *abya yala* (América), en general. La búsqueda de purificación, la sabiduría, el fortalecimiento de la voluntad y el cuidado de las relaciones sociales con el cosmos son, en un mayor o menor grado, prácticas filosóficas. Aún falta mucho trabajo por desarrollar en torno a ellas, a pesar de ello, este acercamiento puede dar algunas intuiciones sobre el camino a seguir.

Reflexiones finales

Al cabo de muchos trabajos de campo que se han venido realizando en los distintos municipios y comunidades tsotsiles, se ha manifestado que practican un tipo de filosofía, un tipo de pensamiento propio, pero que hace falta profundizarlo, se requiere recoger todo el material posible, vincularnos, comer junto a la gente, platicarlo, participar en las fiestas, en los rituales, escuchar lo que nombran en relación a los acontecimientos, es decir, los yacimientos arqueológicos del pensar.

Lo anterior sin romper o mal interpretar ese pensar natural que se recoge en las pláticas alrededor del fogón, en la milpa, en las veredas, en las asambleas, solo así es posible entender el fundamento que emerge como la semilla de los pueblos. Al hablar del *ch'ulel* es abismarse en la profundidad de la cultura maya, es probable que si se continua por esta senda se pueda dar mejor cuenta de los juegos de las categorías propias de cada pueblo, de cómo encaran la realidad.

Podemos decir que existe un mecanismo místico que subyace en su pensar, como una semilla, es decir, una casualidad de germinación que el *ch'ulel* despierta en el transitar por el significado del lenguaje, principalmente en los lugares que se asoman a la pura vida. Por ello, en este texto se coloca al *ch'ulel* como la vitalidad en el actuar de los sujetos, como simientes de la emancipación comunitaria.

Bibliografía

Bolom Manuel (2020). *A'iel snopel un ensayo sobre el lenguaje y la filosofía de los pueblos*. CRESUR.

Bolom, Manuel (2019). *Chanubtasel-P'ijubtasel. Reflexión filosófica de los pueblos originarios*. CLACSO, Universidad Intercultural de Chiapas y CRESUR.

Dussel, E. (2015). *Filosofía de la cultura y trans-modernidad*. UACM.

Gossen, H. G. (1999). *Telling maya tales: tzotzil identities in modern Mexico.* Nueva York. Routledge.

Guiteras, Holmes, C. (1965). *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. Ciudad de México. FCE.

Hinkelammert Franz (1984). *Crítica a la razón utópica*. Editorial DEI. San José, Costa Rica.

Lenkensdorf, Carlos (2011). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdés Editores. México.

Moscoso Pastrana, P. (1991). *Las cabezas rodantes del mal: brujería nahualismo en Los Altos de Chiapas*. Ciudad de México. Gobierno de Estado de Chiapas.



CONOCIMIENTO, ALMA Y ESPÍRITU DE ENTENDIMIENTO EN LOS TSELTALES DE CHIAPAS

Snopjibal, ch'ulelal sok sjulel sbijil xch'ulel ta tseltaletik yu'un Chiapas

Abraham Sántiz Gómez

Ch'in sk'oplal

Ja in at'elilto ya yak' ta na'el te bit'il ya sta sbijil sjol sok snojibal yu'un te tul antswinik te k'alal te **julix xch'ulel** te ch'iel kerem, janix ta swenta te ay sch'ulel, ya sna' k'inal sok ts'akal xkuxlejal. Mabay la yich' ts'ibuyel te yayej antswiniketik, ja'nax la yich' nopel de balabal k'opetik te bayal tulan sk'oplal, la yich' pajel sok te snopjibal yu'unik de mach'atik sts'ibuye junetik te janix jich tulan sk'oplal yu'unik. Chikna ta ilel te bayal sk'oplal te snopjibal ku'untik, ya slektesotik sok ay esmajel yu'un te snopjibal sok te bijilal la yich' nopel. Te sk'oplal te **julix xch'ulel** tulan sk'oplal, ya yak' ta nael stojol bit'il ya xlekub tul antswinik, ya yak' tatik snopjibal sok bijilal, soknix te bit'il ya xyana kuxlejalil sok te sleel lekil kuxlejal.

Balabal k'opetik te tulanik sk'oplal: snopjibal yu'un tseltal, julix xch'ulel, snael k'inal, xch'iel tul antswinik sok syantesel kuxlejal.

Resumen

En esta investigación se analiza el proceso de construcción del conocimiento tseltal a partir de la categoría *julix xch'ulel* o "llegada del espíritu de entendimiento en la juventud", misma que se vincula con el alma, el espíritu y el ser completo de una persona. Se utilizó el enfoque cualitativo y en sí no se plasmaron testimonios, sino que se realizó un análisis de las categorías locales y conceptos teóricos documentados, de tal manera que se generó un conocimiento crítico, constructivo y progresivo sobre la realidad estudiada. Se concluye que la categoría *julix xch'ulel* tiene potencial para explicar y comprender el desarrollo personal, la construcción del conocimiento contextual y experiencial, el aprendizaje tseltal, el cambio social y el buen vivir.

Palabras claves: conocimiento tseltal, espíritu de entendimiento, comprensión de la realidad, desarrollo personal y cambio social.

Introducción

En esta investigación se analiza la construcción del conocimiento acerca de persona, alma y espíritu de entendimiento de los tseltales de Chiapas, así como su implicación en el cambio social y el buen vivir. Desde la psicología social se plantea algo importante sobre el sujeto social, es aquel que se sirve de medios para hacer cualquier cosa, pero no se mueve por sí solo el

cuerpo de la persona, sino por el alma, y existe un motivo, no solamente racional, sino también emocional, de forma que se interconecta el cerebro y el corazón (Foucault, 1994).

En la perspectiva "sujetocéntrica", las personas o grupos de personas, resultan ser los generadores del cambio sociocultural en lo racional y emotivo de la sociedad (Calvillo y Favela, 1996). Los sujetos sociales están activos en constante interacción, reciprocidad y contraposición, formando la heterogeneidad y la diversidad de saberes y conocimientos (Sántiz, 2015). Sin embargo, en el contexto tseltal de Chiapas, es importante un análisis más allá de la psicología social y de la teoría del sujeto social.

Incluso desde la visión religiosa, el *ch'ulel* o el alma es concedida por un Dios supremo y primigenio de toda vida. En este sentido, el centro de la vida es el corazón, tanto en su sentido físico, religioso como espiritual, es el asiento del alma que está conectado con la mente. Page (2014) explica que el corazón es el vehículo de la divinidad y morada de las entidades anímicas, y el cerebro es el asiento de la memoria, el aprendizaje y el conocimiento. En la actualidad, en los jóvenes prevalece una visión dualista en la que la persona se concibe como cuerpo y alma, debido a la fuerte influencia de la educación primaria y secundaria y de grupos cristianos de distintas denominaciones.

En el pueblo tseltal hay una dimensión de análisis bastante interesante respecto a la persona, alma y espíritu. Pitarch (2011) distingue cuatro aspectos de la persona tseltal: una forma substancial (cuerpo-presencia), una substancia sin forma (cuerpo-carne), una forma insubstancial (alma-humana) y una insubstancialidad sin forma (alma-espíritu), no es exclusivamente binario el cuerpo y el alma, sino es un campo cuaternario. Por eso cuando

se expresa *ay sch'ulel* es porque tiene un stalel, un arte o don excepcional, y tiene que ver con un concepto ontológico del ser completo de la persona y su sentido de vida en el mundo (Sánchez Carrillo, 2007).

Es interesante analizar cómo se desarrolla la persona con su alma y espíritu de entendimiento. Para esto se ha elegido investigar con profundidad la categoría tseltal de *julix xch'ulel* o llegada del espíritu del entendimiento. Al *ch'ulel* se le entiende como espíritu que da capacidad, desarrollo personal y madurez en la forma de actuar y vivir. El alma necesita llenarse de valores para desarrollarse, en este sentido, el *julix xch'ulel* de un joven implica a una persona que está llena de sabiduría, conocimiento, discernimiento e inteligencia que puede restaurar y dirigir a otras personas, como la esposa, hijos, padres y comunidad.

El *ch'ulel* se relaciona con la inteligencia y conocimiento, con la capacidad de pensar, de actuar y sentir-escuchar, el alma es la fuerza de la vida en el corazón, conectado con el cerebro o la mente (Sánchez Carrillo, 2007). El *ch'ulel* como la capacidad de pensar, sentir y actuar implica una conexión armónica entre el corazón y el cerebro, esto es la conexión entre el razonamiento y el sentimiento. La categoría de análisis *julix xch'ulel* no solamente consiste en la llegada del espíritu de entendimiento en la persona joven, implica un abrir de los ojos del entendimiento y la capacidad de servicio social. Cuando se expresa *mayuk sch'ulel* (carente de alma), se refiere a la persona carente de sentimientos, razonamientos y conocimientos, por lo tanto, no es un elemento importante para la sociedad.

La categoría *wik'ix jsitik* (ya abrimos nuestros ojos o despertar del entendimiento) se refiere a la apertura del entendimiento de una persona

para evitar los engaños que provienen de las personas externas a la sociedad tseltal; *julix jch'uleltik* (ya llegó nuestros espíritus) consiste en la capacidad de discernimiento, entendimiento y socialización de los conocimientos, experiencias y prácticas cotidianas, y *k'otix ta jko't'antik* (ya llegó a nuestros corazones) es la forma de sentir con el corazón y alma que despierta el verdadero significado del buen vivir (Sántiz y Parra, 2018).

En este sentido, *julix xch'ulel* conduce al desarrollo de la persona joven, es un nivel del ser completo, donde una persona puede tomar decisiones para una vida en libertad o un modo de vida libre para desarrollar su capacidad personal y responsabilidad social (Sántiz y Parra, 2023; Sen, 2000). Los y las jóvenes con *julix xch'ulel* pueden generar cambio social y buen vivir, dependiendo de las potencialidades y activos que movilicen y las capacidades que tengan, puestas al alcance de las personas (Bourdieu y Passeron, 2009).

Esta manera de comprender el *ch'ulel*, como espíritu de entendimiento y desarrollo de la persona, está más en consonancia con los postulados cristianos, que el joven tenga fuerza y poder en su desarrollo para que sea un verdadero hijo de Dios (Page, 2014). La "llegada del espíritu de entendimiento" puede ser analizada desde la perspectiva dualista de la persona (cuerpo y alma), pero es más interesante profundizar en el campo cuaternario (Pitarch, 2011), donde el alma se puede diferenciar entre el alma humano y el alma espíritu.

Desde la perspectiva binaria de la persona (cuerpo y alma), el alma se conecta con la presencia de espíritu de Dios, no solamente para activar el cuerpo, sino para mantener alto el ánimo, la fuerza, la inteligencia y recibir conocimiento directamente del Dios primigenio. En el campo cuaternario de

la persona (cuerpo carne, cuerpo presencia, alma humana y alma espíritu), no solamente existe una conexión con Dios, sino también con otros seres espirituales de la tierra y cosmos.

Entonces, el análisis de *julix sch'ulel* como fenómeno humano y de la vida de la juventud, es importante para comprender a la persona, su alma y espíritu. En esta investigación no se prioriza el análisis teórico conceptual, sino la compresión de la realidad social y el proceso de construcción de conocimiento sobre el buen vivir y el cambio sociocultural. La pregunta es, ¿cómo se da la construcción del conocimiento tseltal para la comprensión de la persona, alma y espíritu de entendimiento que conduce al cambio social?

El propósito es analizar esta construcción del conocimiento tseltal en la juventud, hasta alcanzar la edad madura, como un proceso necesario para *julix xch'ulel* (llegada del espíritu de entendimiento de la persona) para que sea posible el *snael k'inal* (comprensión de la realidad) como puerta de la madurez en el conocimiento y vivir.

El conocimiento tseltal tiene la finalidad de construir, corregir y transformar la vida familiar, comunitaria y social (Santiz y Parra, 2017). En esta cultura el sistema de conocimiento se conforma por una visión integral en donde se interconectan diversos elementos, como el lenguaje, el arte, la práctica productiva, la razón, la cosmovisión, la vida buena, la religión y el mito, los cuales forman un complejo sistema organizado de interpretaciones, clasificaciones y transformaciones (Oses, 2009). También se aplican los conocimientos en el desarrollo de la persona, en la familia y sociedad, tiene un domino práctico y una aprobación familiar y social (Sánchez, 1998; Sántiz y Parra, 2018).

Metodología

El enfoque metodológico aplicado es el cualitativo, el cual tiene como propósito descubrir conceptos y sus relaciones en los datos brutos, para organizarlos en un esquema explicativo e interpretativo (Strauss y Corbin, 2002). La fortaleza de este enfoque es que facilita la identificación y el análisis comparativo de las categorías locales, y éstas se relacionan con los conceptos teóricos para un análisis relacional entre categorías y teorías, de tal manera que el conocimiento que surge de este análisis es crítico, constructivo y progresivo.

La información primaria se registró en un diario de campo, y se obtuvo mediante las técnicas de observación participante, entrevista abierta y dirigida, recorridos y un taller participativo con los representantes comunitarios, entre 2015 a 2019. Esta información se fortaleció con artículos científicos, tesis profesionales y libros arbitrados, referentes al contexto tseltal de Chiapas.

Se empleó la lengua tseltal para identificar los conocimientos culturales y filosóficos de las personas entrevistadas (Raymond, 2005). Se asumió que "toda cultura humana posee un sistema propio de cogniciones, organizadas y compartidas históricamente" (Oses, 2009: 192), de tal forma que existen diversidad de conocimientos, visiones y formas de comprender la realidad social. Desde el enfoque de la Teoría fundamentada y Método comparativo constante (MCC) se identificaron las categorías tseltales para generar un conocimiento comprensivo y constructivo en las ciencias sociales y rurales (Strauss y Corbin, 2002).

En esta investigación en sí no se plasman las entrevistas y los testimonios, sino que se trata de analizar algunas categorías principales para la comprensión de la persona, alma y espíritu de entendimiento, las categorías principales son *julix xch'ulel* (llegada del espíritu), *snael k'inal* (comprensión de la realidad), *ch'ulel* (alma o espíritu de entendimiento, *wik'ix jsitik* (despertar del entendimiento) y snael spasel (saber hacer).

Para lo anterior, también se revisaron investigaciones documentadas en los municipios de Tenejapa, Chilón, Ocosingo y San Juan Cancuc, mientras la investigación de campo se realizó principalmente en el municipio de Oxchuc, enfocados en el contexto sociocultural de los tseltales de Chiapas.

Contexto tseltal de Chiapas

Los tseltales están asentados principalmente en las regiones Los Altos y Selva de Chiapas, México. La población tseltal, según el INEGI 2020, era de 562 120 hablantes, siendo la mayoría étnica en Chiapas. Los tseltales se autodenominan *bats'il antswinik tseltalotik* (verdaderas mujeres y hombres tseltales) y tienen una forma particular de relacionarse con la naturaleza, el territorio y el cosmos para la construcción de sus conocimientos culturales (Toledo, 2020).

El municipio de Oxchuc está ubicado entre las regiones Los Altos y Selva de Chiapas, siendo San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo sus centros poblaciones más cercanos; tiene una población total de 54 932 habitantes, de la cual 27 514 son hombres y 27 418 mujeres. Están dispersos en 217 localidades rurales con cerca de 2 000 habitantes (INEGI, 2020); su densidad poblacional

es de 131 habitantes por kilómetro cuadrado, con mayor población joven que aspira principalmente a la migración laboral y preparación profesional.

El conocimiento tseltal se forja en los espacios cotidianos donde interactúan y conviven, principalmente en la familia. Jan de Vos (1997) investigó que la casa y la milpa, desde los tiempos de la conquista española, son dos espacios de refugio y defensa de los saberes y prácticas tradicionales de los tseltales, que no han sido exentos de cambios los cuales modificaron los patrones locales de relación social y de construcción de conocimiento, por ejemplo, existen innovaciones productivas, cambios en la milpa campesina y en la organización socioterritorial (Sántiz y Parra, 2012). Además, ya existen más espacios de interacción social como el cafetal, la huerta de frutales comerciales, los transportes terrestres, la escuela en diferentes niveles, la iglesia, el centro turístico, la clínica y la ciudad.

El aumento de la infraestructura de los servicios educativos, económicos, religiosos y de urbanización, han permitido la emergencia de los jóvenes tseltales en sociedades donde no se visibilizaban (Corpus, 2009). Ya desde los años cincuenta del siglo pasado, la Iglesia Presbiteriana estableció nuevos espacios de relación social, rechazó el consumo de aguardiente, impulsó el respeto a las autoridades y estableció las casas de salud (Guzmán, 2012), para la búsqueda de mayor bienestar, seguridad y apertura social (Sántiz y Parra, 2018), así como la enseñanza de técnicas de manejo y cuidado de la tierra, con la finalidad de producir alimentos sanos, aunado al aumento de establecimientos de comercio (Sántiz *et al*., 2021).

También la educación escolarizada, impulsada por el Estado, generó cambios en la forma de pensar y actuar de los tseltales. La participación activa de

los jóvenes de Oxchuc con el INI, de 1951 a 1968, se aprecia en el hecho de que llegaron a constituir, al menos, el 25% de todos los promotores en la región, cuyas funciones eran la promoción de la lectoescritura, la higiene personal, la alimentación y la salud, que transformaron la representación de "indígena", cuyo calificativo se refería muchas veces a la imagen de una persona sucia, enferma, desnutrida, de uñas largas y patas rajadas que no tenía espíritu y que era necesario "civilizar" o "modernizar"; en tanto que el número de escuelas rurales de Oxchuc pasó de 8 en 1952 a 21 en 1963 (Sántiz y Parra, 2018; Villa Rojas, 1990).

Los padres de familia creyeron que sus hijos sobresaldrían gracias a la educación escolarizada con miras a cambiar su situación social y económica. Varios de los primeros profesores bilingües llegaron a ser presidentes municipales y establecieron una gobernanza local (Sántiz y Parra, 2010). Asimismo, los jóvenes profesionistas de los años 80 generaron nuevas luchas de poder y cambios en la vida social y política (Sántiz y Parra, 2018), ellos se convirtieron en asesores comunitarios y líderes políticos, inclinados a ideologías sindicales y servicios del Estado (Sántiz y Parra, 2012).

Este proceso de cambio sociocultural impulsado por el gobierno generó modificaciones en la visión de vida tseltal, abrieron puertas para *wik'ix jsitik* (despertar del entendimiento) y snael spasel (saber hacer). Aunque también trajo ciertos problemas, como la altanería de los jóvenes desde el punto de vista de los ancianos. Al parecer la educación escolarizada no condujo adecuadamente al desarrollo del alma y del espíritu de los jóvenes tseltales.

A partir del año 2000, por el mejoramiento del servicio de transporte, muchos jóvenes (hombres y mujeres) emigraron a las ciudades y otros estados del

país para buscar empleos renumerados, alimentación, vestimenta y nuevas experiencias de vida (Sántiz y Parra, 2023). Estos jóvenes tomaron decisiones que afectaron a sus familias, ya que emigrar implicaba abandono temporal o definitivo de los padres, familiares y territorio (Sántiz *et al*., 2021); emigraron pensando en la *spasel jkuxlejalil* (construcción de la vida), por medio del aprendizaje de nuevos oficios, construcción del patrimonio (casa) e inversión productiva (Sántiz y Parra, 2017).

La migración laboral en la ciudad implicó nuevos compromisos entre padres e hijos, trastocando las normas y principios de vida colectiva de *lekil kuxlejal* (buen vivir). Los jóvenes han negociado con sus padres porque es importante conocer la ciudad, tener estudio y dinero, aprender español y un oficio nuevo, y que también se comprometían a volver al grupo familiar para cuidar a sus padres ancianos y a la tierra (Sántiz *et al*., 2021). Este cambio de relación familiar implicó nuevos conocimientos con respecto a la persona, el alma, el espíritu de entendimiento y el buen vivir.

Construcción del conocimiento tseltal

El pensamiento y el conocimiento tseltal inicia en la familia, es en este espacio donde el niño y la niña empiezan a recibir los principios básicos de la educación y los primeros procesos de enseñanza-aprendizaje, por lo tanto, la familia es el núcleo de la educación tseltal (Sánchez, 1998). El objetivo de esta educación es la formación de la persona activa para ser el verdadero hombre y mujer con corazón y mente despierta y abierta para el servicio del pueblo y construcción del buen vivir y del cambio social.

Eugenio Maurer (1977), investigador de la educación informal de los tseltales de la comunidad *Takinwits*, Chilón, identificó que el *nopel* (aprender), significa que al niño tseltal no se le enseña, sino que él aprende por *snoptsaj* (acercarse) con sus sentidos al ambiente que le rodea, a fin de conocerlo. Por eso el *nopteswanej* (maestro) es aquel que aproxima a otro, y la persona aproximada se le pone en condición de experimentar ciertas realidades y se propicia que entienda y con su entendimiento aprenda por sí mismo el buen camino de *lekil kuxlejal* o el buen vivir (Paoli, 2003).

En este sentido, la niña o el niño tseltal aprende "observando y practicando, va aprendiendo por sí mismo", si se equivoca, ella o él se da cuenta, irá percatándose de sus errores y los irá corrigiendo. Por eso cuando a los niños se les pregunta, ¿quién te enseñó a hacer esta cosa o este trabajo?, contesta: *la jnop* (lo aprendí), esto quiere decir que ya se formó su *sbijil ot'anil* (sabiduría del corazón) (Maurer, 2011). Esta construcción del conocimiento en la niñez se hace con la *tse'elil ot'anil* (risa del corazón) o alegría, que es la esencia del ser tseltal, ya que la misma palabra tseltal proviene del verbo *tse'ej* (reír), razón por la cual se piensa que una de las misiones de los tseltales es "ser felices haciendo felices a otros" (Urdapilleta y Parra, 2016).

Foto 1. Ilustración del proceso de aprendizaje para *julix xch'ulelroces*



Fuente: Imágenes tomadas en el trabajo de campo, Oxchuc, 2019.

En la foto 1 se ilustra que un *alal kerem* (niño inexperto) es enseñado por su abuelo en el hogar, mientras un *muk'ul kerem* (niño experto) es enseñado por su padre en la siembra de frijol y al mismo tiempo observa a su papá cómo siembra el maíz. Un *ch'iel kerem* (joven en crecimiento) recibe las últimas instrucciones y orientaciones para su aprendizaje en el trabajo de la milpa. Finalmente, un joven de *ayix sch'ulel* puede trabajar solo y proveer a su familia para el buen vivir.

El experto enseña y guía para que el aprendiz no eche a perder su vida, debe demostrar su aprendizaje al facilitar el *snael kuxinel* (saber vivir). Al respecto, Sánchez (1998) explica que la finalidad de la educación tseltal es adiestrar y enseñar al hombre nuevos métodos de trabajo, como medio para obtener alimentos y demás bienes que se necesitan; esta conducción de enseñanza-aprendizaje es vigilada por el padre, la madre, el abuelo y la abuela.

El *muk'ul kerem* (el niño experto) a veces ya no necesita de guía, pero el *ch'in kerem* (niño inexperto) sí necesita de la presencia de un adulto que lo oriente, le recomiende lo que falta hacer, y él debe obedecer y cumplir las indicaciones para el pleno desarrollo de su conocimiento. Este aprendizaje se da por la observación-actuación-imitación guiada, en un ambiente agradable y confiable que permite un aprendizaje significativo y difícil de olvidar (Maurer, 1977).

Para fortalecer el *snael snopel*, *snael spasel* (saber aprender, saber hacer o saber vivir) es importante el *tak'uyel* (consejo), hay que recibir el consejo y dejarse guiar por los expertos pues ya tienen experiencia y saben conducir su comportamiento para guiar la familia o al pueblo hacia el buen vivir. Los expertos se conocen como los *tak'uywanejetik* (consejeros) y los *wolwanejetik*

(unificadores o líderes) que enseñan y guían a las personas en el camino de la vida plena (Sántiz *et al*., 2021).

Los consejeros aplican el *tojobtesel* (corrección) o la orientación que una persona recibe para tener una conducta plena frente a sí mismo y a los demás, esta corrección le hará reflexionar sobre el acto y podrá enmendarlo. Incluso, existe el tsitsel o el acto de llamar la atención a una persona cuando desobedece las reglas familiares o sociales (Nájera *et al*., 2020). Aunque una persona sabe pensar y vivir, y tiene el espíritu de entendimiento, siempre necesita del respaldo familiar y de los consejeros para no desviarse del camino del buen vivir.

La construcción del conocimiento tseltal es un proceso de despertar el alma y desarrollar el espíritu de entendimiento (Sántiz y Parra, 2017). Cuando se despierta el *ch'ulel* esto indica un nivel de maduración del entendimiento de la persona, la raíz de esta palabra es *ch'ul*, que puede ser traducido como santo o sagrado (Nájera *et al*., 2020), es decir, también madurez moral. La construcción del conocimiento en la niñez y juventud conduce a la consagración y madurez de una persona. Los jóvenes alcanzan un nivel de madurez con la demostración de la capacidad de entendimiento, discernimiento y socialización de las experiencias para el buen vivir en la familia (Sántiz y Parra, 2018).

El propósito del conocimiento tseltal es la acción de *wik'ix jsitik* (despertar del entendimiento) que significa tener la capacidad de discernimiento para evitar los engaños y mentiras de las personas inmaduras. Estas capacidades permiten el *k'otix ta jko't'antik* (ya llegó en nuestros corazones), como una forma de sentir con el corazón el verdadero significado de las palabras y

las razones para la toma de decisiones y acciones correctas (Sántiz y Parra, 2018). Un adulto o anciano se le reconoce con un *ich'el ta muk'* (respeto de la grandeza moral) por su capacidad de *snael k'inal* (comprensión de la realidad) y *snael spasel* (saber hacer).

Esta capacidad de entendimiento no se alcanza solamente por la edad o madurez física, sino por el aprendizaje constante, la acción social y la madurez moral. En las comunidades rurales hay personas adultas que no han servido a la comunidad por ser reconocidos como personas inmaduras y faltos de espíritu de entendimiento. Pero también existen jóvenes que desarrollan el espíritu de entendimiento para discernir situaciones, mostrar soluciones y encaminar a la comunidad para el bienestar. Los jóvenes con preparación académica deben desarrollar esta capacidad del espíritu de entendimiento, de lo contrario serían personas inmaduras.

La construcción del conocimiento tseltal pasa por las fases de *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida), *slektesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida) y *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida), las cuales se mueven en una lógica cíclica y continua (Sántiz y Parra, 2017), para el ejercicio de las capacidades y potencialidad de los sujetos en bien de la justicia, paz y armonía social (Paoli, 2003).

Espíritu de entendimiento de la persona para el cambio social

El nivel de desarrollo personal de *julix xch'ulel* (llegada del espíritu de entendimiento), se alcanza en la juventud, ya que en la niñez y adolescencia aún es un proceso de preparación para alcanzar la madurez moral y

espiritual. Cuando alguien ya tiene el espíritu de entendimiento se evidencia en su capacidad de orientarse a sí mismo, sustentar a la familia y servir a la comunidad, ya posee la capacidad de discernimiento de la realidad y de la razón de vivir.

La llegada del espíritu de entendimiento no viene del exterior, sino que se despierta y se desarrolla internamente de la persona joven con la ayuda de la familia, de los consejeros y de Dios. Aunque por medio de la educación escolarizada se desarrollan las capacidades de lectoescritura, matemáticas, lengua castellana y las relaciones con el gobierno y los espacios urbanizados, pero no significa que se haya alcanzado el desarrollo del espíritu de entendimiento, al contario, hay jóvenes con preparación académica que no logran desarrollar la capacidad de entendimiento y discernimiento del buen vivir. Por lo tanto, estas personas no pueden conducir al pueblo a un buen camino de la vida.

Este despertar del entendimiento activa la capacidad de *k'otix ta jkot'an* (ya llegó en mi corazón) como el tiempo de desvelar o descubrir la verdad, el origen y la causa real de los problemas personales, familiares y sociales. Por eso el *p'ijtesel* (enseñanza) implica que el joven sabe escuchar, entender y reflexionar sobre los conocimientos adquiridos para llegar a ser un *lekil bats'il winik* (un sujeto correcto, consciente) que busca la armonía de la vida (Nájera *et al*., 2020).

Para Xuno López Intzin (2011), un pensador tseltal de Tenejapa, hay un senti-pensar de los que ya tienen el espíritu o han despertado su conciencia, que tienen la capacidad de buscar el *lekilal-utsilal* (bien ser-estar-tener), de tal manera que solamente los que han llegado a esta condición pueden ser

los guiadores, cuidadores y expertos para conducir a los niños, jóvenes y al pueblo en general.

Este cambio inicia con el *nopteswanej* (maestro) cuando entrega semillas de conocimiento a los jóvenes, los *nopojeletik* (aprendices) las reciben y siembran en su conciencia, en su familia y en la comunidad para que a su tiempo broten y crezcan hasta tener ramas, flores y frutos. Las semillas tienen *ch'ulel* o espíritus que no mueren, siempre se reproducen y se multiplican, son los conocimientos, experiencias y aprendizajes que siempre dan frutos (Sántiz, 2022). El *snael snopel* (saber pensar o analizar) conduce a *snael spasel* (saber hacer) para poder cosechar los frutos del conocimiento.

En este sentido, el espíritu de entendimiento puede ser despertado y activado por el espíritu de consejo y el espíritu de Dios para su desarrollo, así como la semilla que es activada su *ch'ulel* o espíritu con el agua para que se brote, crezca y fructifique. La llegada del espíritu de entendimiento de los jóvenes requiere orientación y consejo para su crecimiento y madurez. El ser completo de un tseltal está conformado por el espíritu, alma y cuerpo, el espíritu es el que activa el alma (corazón, sentimiento, pensamiento), mientras el cuerpo sería la envoltura o la casa del alma y del espíritu.

El conocimiento tseltal se adquiere en la práctica con un adulto experto que guía el aprendizaje hasta que sea aprobado mediante la satisfacción y beneficio personal, familiar y social (Sánchez, 1998), además, es un adulto experto aquel que puede sostener una familia, es autónomo en sus decisiones, cubre las necesidades del hogar y genera transformación de la vida (Sántiz y Parra, 2012). La construcción del conocimiento tseltal implica usar un pensamiento

crítico y tener una participación sustantiva con las personas para generar proceso de *lekil kuxlejal* (Toledo, 2020), el conocimiento tseltal ha servido para pervivir y transformar la vida.

El conocimiento tseltal conduce al entendimiento y al discernimiento, la persona que tiene conocimiento significa que tiene espíritu y que está capacitada para dirigir cambios en la vida personal, familiar y social por medio de su consejo, enseñanza y conducta, ya que sabe discernir y tiene entendimiento del buen vivir. La persona que no tiene el espíritu de entendimiento se conoce como alguien que no sabe conducirse correctamente en la vida, en tseltal se dice *ma xtojob* y lo que hace es *jontoltik* o hace las cosas como sea y sin sentido, no puede conducir correctamente a las personas y no es elegido para ser representante o consejero, ya que se duda de su capacidad de generar cambio social.

Conocimiento para el desarrollo de la persona y de la vida

La persona con conocimiento pone en práctica lo aprendido en el ámbito familiar, con lo que se logra la aprobación social de los padres y madres, y le autorizan como buenos guiadores de la vida. El *snael spasel* (saber hacer) abarca saber conocer, saber hacer y saber ser para la formación de la conciencia y la construcción del conocimiento (López Intzin, 2011).

Los espacios de aprendizaje como el hogar, el traspatio, la milpa y el cafetal conforman una "escuela viva", no solamente para la enseñanza de la técnica y la producción, sino para aplicar el conocimiento para fines de *lekil kuxlejal* (Sántiz y Parra, 2017; Sántiz *et al*., 2021). Por eso, antes de aplicar el

conocimiento es importante el *snopel ta lek* (pensar bien o analizar bien), que significa razonar con la mente y sentir con el corazón, tener autoconfianza y tomar decisiones con diligencia para evitar problemas personales, familiares y sociales. Antes de tomar acciones se necesita el *snopel ta lek* porque de allí depende la proyección de la vida personal y familiar para asumir los cambios o proyectos de cambio social (Sántiz y Parra, 2012). Siempre se busca el *snael k'inal ta lek* (saber desde la interioridad bien orientada) de cada persona, y que Paoli (2003) traduce como conciencia para presuponer una buena tendencia hacia las cosas y acciones comunitarias.

Las personas con la capacidad de *snael k'inal ta lek* son reconocidas como representantes, consejeros y orientadoras de la familia o grupos de personas. Para esto, en la asamblea comunitaria tseltal se emplea el mecanismo de *chichambil* (cernido o filtrado), para filtrar el comportamiento, experiencia, conducta, servicio y modo de vivir de una persona para que sea aceptada y aprobada ante la asamblea. El filtro son los cientos o miles de ojos de las personas presentes que, de acuerdo con sus experiencias y corazones en armonía, examinan con mucho cuidado a la persona digna de ocupar algún servicio importante para la comunidad, y a partir de esto, los asambleístas toman decisiones y levantan sus manos para elegir a sus representantes (Sántiz, 2019). Para esto el *snael k'inal ta lek* (saber desde la interioridad bien orientada) es muy importante.

Con el conocimiento es posible la spasel *jkuxlejal* (construcción de la vida) que es visible en la construcción del patrimonio (casa), inversión productiva y desarrollo personal (Sántiz y Parra, 2017). El conocimiento tseltal se ha fortalecido, con la interrelación e interacción social de los sujetos sociales y los espacios que se han interconectado fuertemente en los últimos veinte

años (Corpus, 2009; Sántiz *et al*., 2021), hecho que ha facilitado tener una vida en libertad para los jóvenes (Sántiz y Parra, 2023).

El conocimiento también hace posible la *slektesel kuxlejal* (corrección de la vida), ya que los tseltales dan por hecho que existe una vida deteriorada, corrompida, desordenada y vacía en la actualidad, por eso es importante aplicar el conocimiento para su transformación. Los ancianos consejeros hablan de sokem *kuxlejal* (vida distorsionada o enredada) y de *sokemotikix* (ya estamos caóticos), de tal manera que existe un *tulan kuxinel* (vida dificultosa o dura) que puede generar un *bol kuxinel* (vida degradada o vacía) (Sántiz y Parra, 2017). Para la corrección de la vida tseltal se necesita la aplicación de conocimientos por parte de las personas con desarrollo para tomar decisiones y generar acciones de cambio social.

La *syantesel jkuxlejal* (transformación de la vida) genera cambios sociales, este proceso implica adquirir nuevos conocimientos y capacidades. La *syantesel at'el* (transformación del trabajo) hace posible las innovaciones productivas (Sántiz y Parra, 2012). Esta transformación requiere del respeto, paz, justicia y prosperidad familiar (Paoli, 2003; López Intzin, 2011); además, la aplicación del conocimiento para una vida reconstructiva y regenerativa de las personas y familias (Sántiz y Parra, 2017; Schlittler, 2012).

Reflexiones finales

Hay un proceso de desarrollo de las personas desde la perspectiva del conocimiento tseltal. Primero existe una etapa que se expresa ma *sna' k'inal* (no sabe comprender la realidad), generalmente los bebés y niños se ubican

en ésta, por lo tanto, sus conductas y acciones se ubica en *ma xtojob* (no son correctos o rectos). Después hay una etapa donde empieza a comprender la realidad y la vida, se expresa en tseltal *ya sna' k'inal*.

Estas dos etapas de la vida están marcadas por la edad, y se aprende haciendo y practicando con la ayuda de un experto. Después hay un tiempo que se conoce como *julix xch'ulel* (llegada del espíritu de entendimiento). Después se pasa a otro proceso donde ya es más independiente a la persona y puede convertirse en un experto con la ayuda de la llegada del espíritu de entendimiento.

A partir de *julix xch'ulel* la persona se conduce sola, se independiza de la familia de sus padres y puede convertirse en un experto para guiar a su esposa, hijos, familia y comunidad, solo que no debe caminar solo, siempre va necesitar de los expertos y consejeros para que no se desvíe del camino del buen vivir. Esto es gracias al aprendizaje observacional, resultado de la combinación simultánea de la observación, la práctica y el acompañamiento amoroso por parte del *nopteswanej* o maestro (Maurer, 1977 y 2011; Urdapilleta y Parra, 2016).

Este conocimiento situado puede ser fortalecido por otros conocimientos y generar un círculo virtuoso de cambios sociales (Sántiz y Parra, 2017 y 2023). Se sustenta de la epistemología contextual donde los sujetos sociales son los responsables de su proceso enseñanza-aprendizaje con sus conocimientos, habilidades y valores, que se objetivan en la interacción con el medio natural y social (Quilaqueo y Sartorello, 2018).

Sin embargo, el propósito principal de la construcción del conocimiento tseltal es el desarrollo de la persona, no solamente para razonar y pensar

críticamente, también para lograr la aprobación social, identidad personal y familiar, la formación de valores sociales y la preparación para el servicio a la sociedad, es por esto que solamente las personas con madurez en el pensamiento, entendimiento y discernimiento de la vida pueden conducir a otras personas hacia la vida plena.

No existe un absolutismo epistemológico, hay muchos caminos desde donde se intenta aprender y explicar los fenómenos de la naturaleza, la persona y la vida sociocultural (Oses, 2009). Para la construcción del conocimiento tseltal se necesita de una metodología flexible, epistemología contextual y comprensión de la persona, el alma y el espíritu; además, de un diálogo permanente y propositivo entre los conocimientos propios y los conocimientos científicos.

Finalmente, el análisis de la persona, alma y espíritu, desde la perspectiva tseltal no puede ser enmarcado en un análisis binario de cuerpo y alma o en el campo cuaternario que identificó Pitarch (2011), el *julix xch'ulel* es una categoría con potencial para analizar también el desarrollo personal, la construcción del conocimiento, el aprendizaje, el cambio social y la transformación de la vida, perspectivas de análisis que pueden ser retomadas para investigaciones posteriores.

Bibliografía

Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI.

Calvillo, Miriam y Alejandro Favela. (1996). Hacia la categoría de sujeto social en la teoría sociológica. En: *Revisa Polis* (UAM-I) 96 (2). En: http://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/198/198

Corpus, Ariel (2009). Jóvenes tseltales en El Corralito, Oxchuc. Acercamiento a los factores de emergencia y las prácticas juveniles. En *Anuario* 2009, Centro de Estudios Superiores de México y de Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

De Vos, Jan (1997). *Vivir en Frontera. La experiencia de los indios en Chiapas*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Foucault, Michael (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de la Piqueta. Madrid, España.

Guzmán Arias, Isaac (2012). *Misioneros al servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas*. Tesis de maestría en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Sureste.

López Intzin, Juan (2011). Ich'el ta muk': la trama en la construcción mutua y equitativa del lekil kuxlejal (vida plena-digna). En *Seminario Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios*. CRIM-UNAM. En: http://www.educrim.org/drupal612/sites/default/files/Lopez.pdf.

Maurer Ávalos, Eugenio (2011). ¡Los tseltales aprenden sin enseñanzas! En *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* (México). Vol. XLI. Núm. 3-4.

Maurer Ávalos, Eugenio (1977). ¿Aprender o enseñar?: la educación en Takinwits, poblado tseltal de Chiapas (México). En *Revista del Centro de Estudios Educativos* (México). Vol. Vil. Núm. 1.

Nájera C. Antonio, Gómez J., Álvarez R., Pérez D. (2020). Aproximación a la concepción de educación desde un pueblo originario contemporáneo. En *Espacio I+D, Innovación más Desarrollo*. Vol. IX (23). En: http://dx.doi.org/10.31644/IMASD.23.2020.a06)

Oses Gil, Alejandro. (2009). Conocimiento indígena: elementos constituyentes. En *Boletín Antropológico*. Núm. 76. Chile. Universidad de Los Andes.

Page Pliego, Jaime Tomás (2014). La importancia del cuerpo en la noción de persona entre mayas actuales de Oxchuc, Chamula y Chanalhó, Chiapas. En: *Revista Pueblos y Fronteras*. Vol. 9. Núm. 18.

Paoli Bollo, Antonio (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal; aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México. Universidad Autónoma Metropolitana.

Pitarch, Pedro (2011). Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. En *Estudios de Cultura Maya*. Vol. XXXVII. 2011.

Quilaqueo, Daniel y Stefano Sartorello (2018). Retos epistemológicos de la interculturalidad en contexto indígena. En *ALPHA*. Núm. 47. En: https://doi.org/10.32735/S0718-220120180004700163

Raymond, Emilie (2005). La teorización anclada (Grounded Theory) como método de investigación en ciencias sociales: en la encrucijada de los paradigmas. En *Cinta de Moebio*. Núm. 23. Santiago de Chile. Universidad de Chile. En: http://rédalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?¡Cve=101023 07>

Sánchez Carrillo, Óscar Cuerpo (2007). Ch'ulel y Lab, elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas. En R*evista Pueblos y Fronteras Digital*. Núm. 4, diciembre-mayo.

Sánchez Gómez, Francisco Javier (1998). *Sociedad y educación tseltal en Oxchujk'*. CONECULTA y CELALI, Chiapas.

Sántiz G., A. y Parra V., M. R. (2017). La visión tseltal de la vida en el desarrollo alternativo de Oxchuc, Chiapas. En García Antonino (coord.). *Extractivismo y neoextractivismo en el sur de México: múltiples miradas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Universidad Autónoma Chapingo.

Sántiz Gómez Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez (2023). Movilidad profesional y cambio cultural de los jóvenes tseltales de Chiapas México. En *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. En: https://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/culturascontemporaneas/article/view/404/1346

Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez (2010). Gobernanza, política pública y desarrollo local de Oxchuc, Chiapas. En *Revista Geografía Agrícola*. Núm. 44, Texcoco, México.

Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez (2012). Innovación rural campesina y diversificación de cultivos de Oxchuc, Chiapas. En *Temas Antropológicos.* 34. (1). Universidad Autónoma de Yucatán.

Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez (2018). Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas: 1936-1986. En *Revista Estudios de Cultura Maya*. LII.

Sántiz Gómez, Abraham (2019). Tseltales de Oxchuc, Diálogos de saberes. En *Pueblos originarios II: los derechos, La Jornada del Campo*. Núm. 141.

Sántiz Gómez, Abraham, Manuel Roberto, Parra Vázquez, Tim Trench y Eduardo Bello Baltazar (2021). Grupos familiares de Oxchuc que cambiaron su visión de vida: 1986-2018. En Erin I.J. Estrada Lugo (ed.). *Reproducción social y parentesco en el área maya de México*. Chetumal, Quintana Roo, México. El Colegio de la Frontera Sur.

Sántiz Gómez, Abraham (2022). Interaprendizaje por proyecto comunitario:

experiencia con jóvenes universitarios en Oxchuc, Chiapas. En *Voces de la educación*. 7(14).

Schlittler Álvarez, Jaime (2012). *¿Lekil kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas*. Tesis de maestría, CIESAS Occidente-Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas México.

Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta.

Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia, Universidad de Antoquía.

Toledo Hernández, Dionicio (2020). Autonomía cultural y educación. En Lorena Pulido Ríos, Raúl Solorio Virrueta y Jesus Hilario Coria Juárez (comp.). *Lo normal y lo diverso en la psicología y en la educación*. México y Colombia. Universidad de Tijuana CUT y Corporación Latinoamericana de Educación Superior.

Urdapilleta Carrasco, Jorge y Manuel Roberto Parra Vázquez (2016). Aprendizaje tseltal: construir conocimientos con la alegría del corazón. En Revista *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. XIV. Núm. 2. México.

Villa Rojas, Alfonso (1990). *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica. México*. Gobierno del Estado de Chiapas.



NOCIONES ACERCA DE LA PERSONA MBYÁ-GUARANÍ DESDE UNA PERSPECTIVA RELACIONAL

Temiecha'ã mbyá-guaraní oguerekova'e ñombojovake hagui mavy tembiapo ojejapo

Sebastián Daniel Castiñeira

Resumen

Kova'e kuachia parama ojekuaa haguã temiecha'ã Mbya Guaraní reko pygua oguerojeapo haguerami Castiñeira (2017) oikuaa pota haguã marãramipa Guaraní kuery oguerojeapo ñeima'ī ha'upei ñepytyvõ reko. Ojekuaa pota va'e ñepyrũguive ñeīma'ī ha'upei ñepytyvo regua ymaguive haemapa tekoarupi ha'eramingua temiecha'ã oguerojeapo mbyá-guaraníkuery. Ñepyrũapy jaek-oupity hete haguãma jaikuaa pota porã ra'ã ymaguiveve Guaraníes kuery reko angÿgua reve jorami reipaa. Kova'e jekuaa pota omoechakã ayvupy riveri ñamoīmba va'erã he'y ni ñamboja'o ja'o rive va'erã he'y temiēcha'ã porã. Ha'erami havi oñeporandu jypy'iguive marãrami hetepa ra'e Ayvu rapyta. Mbya reko hete'i regua. Kova'e temiecha'ã oguerojeapo omboete harupi

ka'aguy rupa ha'upei japychaka reko reve. Ñeporandu jarojeapo temiecha'ã reguare haguã ñaikotevẽ ñemombe'u ijypyve guigua oguerojepo va'e kue teko regua añete riaa. Oiporu heta reĩ temiecha'ã kova'e tembiapopy omoĩ heravy haguã marãramipa mba'eichapaa Guaraní reko kuery mba'eicha hetepa oñemombe'u guete rekoachy.

Ayvu porã: tete rekoachy mbyá-guaraní, reko kuery, ayvu ñe'ẽ, oguerojeapo tembiapo ñombojovake jepi jovaigui.

Resumen

El propósito de este escrito es explorar la concepción de persona en la cultura mbyá-guaraní, adoptando una perspectiva relacional, cuyo principal antecedente es el análisis del don y la reciprocidad de los guaraníes, según lo estudiado por Castiñeira (2017). La premisa central es indagar si el acontecimiento relacional del don y la reciprocidad en la historia del pueblo guaraní guarda alguna relación con la noción de persona *mbyá-guaraní*. Un paso inicial crucial para comprender la complejidad de este estudio es examinar las incidencias de la colonialidad en la historia de los guaraníes. Este análisis arroja luz sobre las dificultades y complejidades inherentes al propósito de la investigación. Además, se aborda la concepción y el nacimiento como aspectos centrales, ya que de estos emergen la noción de "palabra alma", intrínsecamente vinculada al ser de la persona *mbyá*. Esta concepción se despliega en sus relaciones, tanto con la naturaleza como con lo espiritual. Las reflexiones filosóficas presentadas requieren necesariamente una base de investigaciones etnográficas para garantizar un pensamiento situado. Así, el enfoque interdisciplinario se presenta como

una constante en este estudio. Vale la pena destacar que el planteamiento no se limita a ser descriptivo e interpretativo, sino que también adquiere un componente ético al buscar contribuir a la praxis de liberación histórica del pueblo guaraní, especialmente en lo que respecta a la manera en que enuncian su ser personal.

Palabras claves: persona *mbyá-guaraní*, colonialidad, palabra alma, perspectiva relacional.

Introducción

Para dar comienzo a este recorrido se piensa necesario referir brevemente a algunas cuestiones que motivaron este trabajo. En la investigación doctoral se estudió del don y la reciprocidad de los guaraníes en el pensamiento de Bartomeu Melià y su interpretación respecto a las discusiones de la filosofía contemporánea (Castiñeira, 2017). Dicha investigación abarcó rasgos más bien generales de todas las parcialidades de la etnia, por eso, es que se encuentra ahora la oportunidad al enfocar el estudio en los *mbyá-guaraníes*. Sin embargo, se mantiene como interrogante: si lo que en la tesis se plantea sobre la economía del don y la reciprocidad de los guaraníes, interpretada como acontecimiento de interrelación fecunda de todas las realidades, acaso se haría presente, de alguna forma, como rasgo en los *mbyá* y su concepción de persona. La razón más fuerte para pensar esto fue la vida que Melià compartió con este pueblo en el Paraguay durante los años 1969 y 1976, y su estrecho vínculo con León Cadogan, reconocido etnógrafo de los *mbyá*, a quien Melià considera su maestro por ser el primero quien le facilitó el acercamiento a este pueblo.

Lo primero para tener en cuenta en este trabajo son aquellos aspectos que históricamente se plantearon como resistencias para la aceptación del modo de ser tradicional de los guaraníes y en particular de los *mbyá*. Esto responde a las diferentes formas en las que ha operado la colonialidad impusta frente a otros modos de vida y pensamiento.

Para avanzar en dicha aproximación es fundamental comprender los aspectos de la concepción y nacimiento para los *mbyá*. Con respecto a esto último, toma relieve la noción de "palabras almas", aspecto central para entender su profunda relación con los demás seres y su verdadera dimensión comunitaria, sobre todo, los lazos que la unen, tanto a lo divino como a la naturaleza.

Cada uno de estos planteamientos parten de obras etnográficas contemporáneas, varias de ellas basadas en largos recorridos de trabajo y convivencia con los *mbyá*. A la luz de estos escritos es que se sigue con la reflexión filosófica, buscando que las prácticas hermenéuticas desarrolladas respondan a un pensar situado, tal como lo planteaba Juan Carlos Scannone (1990), respecto a la filosofía de la liberación. Pensamiento que solo es posible desde la práctica de la interdisciplinariedad, en este caso, la de la reflexión filosófica en relación a la etnografía. Según Scannone (1990), las ciencias sociales son fundamentales para la filosofía que pretende desarrollarse en relación a las praxis históricas de los pueblos y colaborar con y para su liberación. En un sentido similar es que se plantea lo interdisciplinar.

Se refuerza el carácter ético de este escrito pues no solo se busca la descripción de fenómenos antropológicos o culturales, sino mostrar la interpelación universal que estos tienen, pues no se trata solamente de análisis conceptuales, sino de la historia y destino de un pueblo.

Los guaraníes y su contexto

El pueblo guaraní se situó, sobre todo, en la parte este de América del Sur, particularmente en la llamada Cuenca del Plata y proceden del tronco Tupí. Ellos llegan a diferenciarse de este tronco debido a los procesos de migraciones que realizaron, lo cual, estaba alentado por razones mitológicas, sociales y también económicas. El dato más evidente de la pertenencia de los guaraníes a los Tupí es su lengua y no tanto por estudios arqueológicos que así lo comprueben (Noelli, 2004).

En el siglo XVI el retroceso de los guaraníes fue notorio, debido al contacto con los colonizadores europeos. "Desde los primeros contactos con los europeos hacia 1513, la población disminuyó vertiginosamente con la introducción de vectores infectocontagiosos, guerras regionales y la esclavitud" (Noelli, 2004: 17). También la imposición de los sistemas de mita y encomienda, así como la vida en reducción, fueron causas de este retroceso. Si bien estos sistemas son diferentes entre sí, cada uno, a su manera, supo imponer una transformación cultural en muchos de los guaraníes que entraron en contacto con ellos.

Dicho de forma general, la ambición por tener mano de trabajo esclava, por un lado, y la de catequizar, por el otro, fueron los móviles de un sistema colonial que se impuso, muchas veces, de forma violenta. Por otra parte, la independencia y la creación de los Estados Nacionales no trajeron sosiego para los pueblos indígenas en general, ni para los guaraníes en particular. Las luchas por el poder territorial, económico y político se manifestaron incluso con más virulencia sobre el destino de las comunidades originarias, tal es así, que Melià (2009) plantea un neocolonialismo más nocivo que el del sistema

colonial. Incluso sostiene lo inadecuado del término neocolonialismo, dado que en realidad nunca fue interrumpido.

Actualmente, los guaraníes se encuentran en diferentes territorios: Argentina, Brasil, Paraguay y Bolivia. Las diferentes denominaciones modernas que poseen son según sus lenguas: *pai-tavitera*. En Paraguay y en el Brasil se llaman *kaiowa yava guarani*. En Paraguay y en el Brasil *nandeva*, y en Argentina *chiripa* y *mbyá*. Se autodenominan como *jeguakava*, los "adornados".

Históricamente los *mbyá* recibieron el nombre de *caingúasen* las crónicas jesuíticas, término que expresa la condición de selváticos o salvajes y con la que eran calificados desde el pensamiento colonial. Esta denominación respondía al rechazo que tenían por vivir según las formas de los conquistadores y por buscar conservar su vivir en la selva del modo ancestral. Sin embargo, esta denominación no fue exclusiva de los *mbyá*, también refería a otras etnias que se mostraban esquivos al supuesto estilo de vida civilizado y racional (Cebolla Badie, 2016).

Etnohistoria guaraní y colonialidad

Sin duda, la colonialidad como forma de pensar al otro, termina siempre por reducirlo a los criterios hegemónicos de la propia representación. La mirada sobre los pueblos originarios desde el comienzo de la conquista hasta hoy, deriva en gran parte de la colonialidad. Las frecuentes denominaciones eurocéntricas utilizadas para referirse a las comunidades de los pueblos indígenas dan cuenta de ello. Eran salvajes por no habitar espacios

domesticados, ignorantes por no formar parte de la cultura occidental, e incivilizados por no compartir las mismas reglas de convivencia (Ruiz, 2018).[1]

Con ello se justificaron diferentes formas de abuso a lo largo de la historia. “Con el descubrimiento de las Indias empezó el uso y abuso de los naturales, privándoles, a título de conquista, de la amada libertad que Dios y la naturaleza les habían concedido, no menos a ellos, que a los que pretendían hacerse dueños y señores” (Guevara, 1836: 175). Las denuncias de los sacerdotes jesuitas sobre los abusos cometidos bajo los sistemas de encomienda se repitieron una y otra vez, muchas de ellas, dejando en claro que la consecuencia era la muerte de los encomendados. “Cuantos se han quedado muertos recostados sobre sus cargas, y sentir más el español no tener más quien se las lleve, que la muerte del pobre indio” (Ruiz, 2018: 29).

La concepción del pensamiento occidental que divide la naturaleza y la cultura es una de las razones por las cuales no se reconocen como tales las formas violentas de trato. El antropólogo americanista Viveiros de Castro (2010), con respecto al perspectivismo amerindio, entiende que tal división responde, en su origen, a la metafísica occidental de la que se derivan tales concepciones colonialistas. Frente a esto la relacionalidad del pensamiento con los modos de existencia de los pueblos americanos marca una gran

[1] Anibal Quijano (2014) describe la colonialidad como una matriz de pensamiento y de poder a fin a la modernidad, la cual, da lugar a la postura eurocéntrica. No por ello se puede afirmar que toda forma de pensamiento de origen europeo responda necesariamente a dicha matriz, ni que así se haya dado de forma absoluta durante el periodo colonial, aunque haya sobrevivido hasta nuestros días.

diferencia, la persona no se define cartesianamente como una substancia pensante en respuesta a la pregunta "¿qué soy?", sino que la pregunta para todo conocimiento es "¿quién es?". Así, mientras que el primero toma certeza gracias a la diferencia que lo define ontológicamente de todo lo demás, el segundo lo hace por medio de las relaciones en las que se inscribe.[2]

Por supuesto que los *mbyá* también poseen otros modos de pensar ajenos a la metafísica occidental, su filosofía no puede comprenderse desde esta perspectiva ni tampoco su concepción de persona. "Para entender esta sociedad mayor de los *mbyá* las dicotomías analíticas cartesianas con la oposición naturaleza y cultura se vuelven inviables" (Cebolla Badie, 2016: 22). Sobre todo, el problema proviene al tratarse de una oposición excluyente o dilemática, pues la oposición marcada por la diferencia (pero que al mismo tiempo implica complementariedad recíproca) no indica un problema en términos de negación. Por el contrario, la lógica de la dualidad excluyente es la que opera desde la colonialidad bajo la fuerza de la negación.

En gran medida, este posicionamiento fue funcional para las políticas de los Estados Nacionales, su expansionismo y la construcción social de cómo debía ser la mirada sobre los indígenas. La apropiación, transformación y

[2] En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes (1999: 37) expone su perspectiva sobre el ser personal. "¿Qué soy? Una cosa que piensa ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza y que imagina y siente". En dicha respuesta queda manifiesta la esencia del yo cartesiano, el cual, se diferencia de la cosa extensa. Por supuesto que la naturaleza en su extensión es opuesta al cogito como cosa pensante. Esta dualidad es representativa de la modernidad y una clara posibilidad para el desarrollo de la colonialidad.

manipulación de los territorios, supuestamente sin propietarios, incidieron históricamente, hasta nuestros días, en el modo de ser persona de los *mbyá* y de otros pueblos originarios.

> "Los frentes pastoril y agrícola, basados en la apropiación del territorio y en la modificación del medio ambiente, son los que mayores cambios producen ya que los indígenas no pueden continuar con sus patrones de subsistencia tradicionales, y en un lapso relativamente corto, se ven invadidos por la población blanca y deben adaptarse a un modo de vida completamente distinto para poder sobrevivir". (Cebolla Badie, 2016: 53)

Así es que las formas de vida de estos pueblos se ven muchas veces obligadas a transformarse en modo de mera subsistencia, con las pérdidas sociales y culturales que esto conlleva, sobre todo, considerando la importancia que el territorio posee para la concepción de persona. Bartomeu Melià expresaba esto aludiendo al significado de un antiguo término guaraní, "*hoa yvypi*: caer en una tierra, y por lo tanto sin esa tierra la criatura no tiene dónde caer, el colonialismo lo que impide no es la generación sino caer en una tierra propia" (Castiñeira, Bartomeu Melià, 2020: 33). Sin tierra propia lo que se torna imposible es el devenir como persona. Esta idea está muy lejos de la tierra como elemento de propiedad privada, la tierra propia donde se es persona es tierra de un nosotros.

El atropello de los pueblos y sus territorios encontró una herramienta en la invisibilización de sus existencias. Cebolla Badie (2016: 56) alude a una frase de una inmigrante fuertemente representativa de ello: "Cuando mis padres vinieron era todo selva, sólo había indios, había tigres… No había nada". Para

esta mirada eurocéntrica el indígena no reviste carácter de persona, o peor aún, es ontológicamente ignorado. De allí la ausencia de la interpelación ética del otro que pide ser respetado de forma incondicional, como sostiene Levinas (2002).

La persona *mbyá*-guaraní

Sobre la noción de persona *mbyá*, Larricq (2012) sostiene que es básicamente social y debe comprenderse en relación con la cultura a la que pertenece, es decir, el modo de ser persona *mbyá* es social. Pero lo más significativo, en contraposición con la cultura occidental, es que el modo de ser persona no se opone al de la naturaleza, guardan profundas relaciones. La persona no solo se constituye social y culturalmente sino también en relación al mundo. "Mundo, grupo, persona son mutuamente fundantes", es un nosotros que, de forma comunitaria, habitan el mundo. Respecto a esto Larricq (2012: 31) señala las relaciones substanciales, o la comunidad sustancial, como categorías para comprender a la persona *mbyá*. En un sentido muy similar Melià (1992: 23) expresa sobre esto: "en guaraní no hay un yo sin un nosotros, así como no hay persona sin comunidad".

Otros aspectos esenciales para aproximarse al ser personal *mbyá* es su carácter sagrado, su dimensión ritual y, sobre todo, lo fundante de su palabra. Irma Ruiz (2018) menciona el capítulo del *Ayvu Rapyta* de León Cadogan (1992), donde se relata cómo surge para los *mbyá* la humanidad y la persona.

> "Uno a uno, en sendos actos de creación, surgen el futuro lenguaje humano, el futuro amor al prójimo (*mborayu*) –que instaura como

> valor la reciprocidad- y el himno [canto] sagrado (*mba'e a'ã*) pilares del pensamiento y la praxis *mbyá*. O sea: la palabra, que hará del ser humano una persona; el amor por los otros, eje de la reciprocidad; y el canto sagrado, nexo con sus padres divinos". (Ruiz, 2018: 127)

Los cantos sagrados *mbyá* revelan, no solo que la persona se constituye social y comunitariamente, sino que esto posee un origen divino, expresado por medio del lenguaje y de los cantos rituales. En todos ellos se manifiesta, además, su carácter relacional a través de la reciprocidad y del amor mutuo, lo cual da sentido al ser social y comunitario de la persona. Con esto, se puede reconocer el carácter dinámico de la identidad de este pueblo, ya que, de estas relaciones, es que surge el modo de ser persona. Dicho con otras palabras, la reciprocidad, como forma de amor muto y vínculo con lo sagrado, es la que da lugar a un nosotros guaraní. El lenguaje y los cantos rituales son lugares privilegiados donde esto se vuelve acontecimiento e historia.[3]

Concepción y nacimiento *mbyá*

El carácter sagrado de la persona *mbyá* se manifiesta desde el momento de la concepción. Los progenitores, si bien cumplen un rol importante, la persona es concebida por la palabra que los dioses comunican durante el sueño. Los padres no humanos son los "Verdaderos Padres de los *ñe'ẽng*

[3] Una perspectiva de la relevancia de estos aspectos y su interdependencia es lo que se trabajó en la tesis doctoral en filosofía titulada *Don y reciprocidad. De Bartomeu Melià a la filosofía contemporanea* (Castiñeira, 2017).

(o *ñe'ẽ* o *ñe'ẽy*), principio vital-palabra-nombre, tres aspectos que se hayan imbricados […] En otras palabras: son los dadores del *ñe'e* a cada ser humano en proceso de gestación" (Ruiz, 2018: 216). Los Verdaderos Padres son los que comunican las palabras almas, esto es determinante para la constitución de la persona. Lo anterior muestra que el futuro nacimiento no queda limitado a las posibilidades biológicas del padre y de la madre, y ni siquiera a la sola decisión de ellos. Además, también participan de este proceso los parientes de quien está por nacer, deben observar ciertas reglas y conductas para garantizar la salud del niño o niña. Esta red de parentesco no se limita a los seres humanos, sino que se extiende a otras formas de relaciones con la naturaleza, el mundo y la divinidad (Ruiz, 2018). Incluso, luego del nacimiento, estas pautas de relación deben seguir observándose.

Al respecto, Riviére (1974, en Rival 1998) puntualiza que en la couvade[4] quien se consolida (o nace) es el alma, ya que el nacimiento no es más que un paso en la formación del bebé, un proceso que comienza en el útero y continúa en el periodo posterior al parto durante el tiempo que dura la couvade, instancia que constituye la persona como tal (Enriz, 2010: 123).

El ser humano se hace persona con la consolidación de su alma en la covaude, es decir, es la trama de relaciones sociales y sagradas que le dan vida. Por lo tanto, el alma de la persona no es un principio abstracto, o esencializado por decirlo de alguna manera, sino que se da en las relaciones entre los seres humanos, la naturaleza y los dioses.

[4] Según la antropóloga Laura Rival (1998), citada por Enriz (2010), este término refiere a aquellos rituales que pueden relacionarse con el nacimiento de la persona.

Las palabras almas

De las relaciones con las divinidades se comprende la complejidad de la concepción del alma para los *mbyá*. La idea del alma, solamente como principio de individuación, no representa sus aspectos más importantes, que son la red de parentescos humanos y divinos de la que forma parte. Afirmar el *ñe'ẽ* como principio vital de la persona no niega lo particular de cada individuo, sino que lo inscribe en un diálogo extenso que excede a lo concreto o, dicho de otra manera, su facticidad[5] histórica se extiende más allá de su ser individuo.

"La noción de *ñe'ẽ* forma parte sustancial de la concepción *mbyá* de la persona y otorga valor 'real' a las denominaciones de 'Padres' (*Ru*) y 'Madres' (*Chy*) que asignan *Ñamandu, Karai, Jakaira* y *Tupã*. Ello se debe a que cada individuo recibe su *ñe'ẽ* de una de estas parejas, consolidándose así una red de parentesco entre seres humanos y seres no-humanos divinos que, al integrar al primero dentro de una de estos cuatro órdenes o clases, dan lugar a una red parental en la tierra". (Ruiz, 2018: 216)

De las relaciones de los Padres Madres se comprenden las relaciones de las personas *mbyá* pues reciben de ellos su *ñe'ẽ*. En este sentido, lo constitutivo de ser persona no parte de ser "en sí" sino del acto de donación divina. Por lo tanto, el carácter sustancial no debe comprenderse en el sentido de la metafísica del pensamiento occidental, donde este carácter no presenta a

[5] Dicho concepto indica aquello que reviste una condición factual o existente en contraposición, por ejemplo, a lo se piensa de manera ideal o abstracta.

las relaciones como algo esencial de su constitución, sino como un modo posible de ser y por lo tanto accidental. Dicha donación hace de la persona parte de una trama histórica y cultural. Por eso es que la integración en cualquiera de los órdenes divinos organiza y dinamiza parentalmente las relaciones humanas.

Ahora, para que dicha donación de la palabra alma por parte de Padres y Madres sea un acontecimiento, debe ocurrir que la palabra tome asiento, esto es lo que hace verdadera la concepción de la persona. “Se considera que la concepción de un niño se produce cuando su *ñe’ẽ* o palabra alma es enviada por una de las divinidades; se dice ‘dar asiento al alma' o *ñemboapyka*" (Cebolla Badie, 2016: 103). La concepción “dar asiento al alma” pone el acento en la comunicación de un “tercero divino”, es decir, no se representa dualmente a los padres humanos como la primera causa de la concepción, sino que lo que ellos hacen es dar respuesta para que la donación tome lugar, se asiente.

Esta respuesta, junto a la del resto de los parientes, se convierte en un diálogo que se inicia antes del nacimiento y se prolonga luego del alumbramiento. Si los padres o familiares no respetan las condiciones necesarias de estas relaciones puede ser que la palabra no pueda permanecer y busque regresar a las divinidades de las que provino. “Los conflictos o trasgresiones de los fututos padres, del modo de ser *mbyá*, puede hacer que el niño no tome asiento” (Remorini, 2005: 64). Lo que demuestra la agencia del *ñe’ẽ* como principio vital, que lejos de servir pasivamente, exige ser respetado. En este sentido, lo que atenta contra el amor mutuo y la vida en reciprocidad, lo hace también en contra de la palabra-alma.

Lo antes dicho se refuerza en el carácter dialógico del *ñe'ẽ* como palabra alma, del que no solo participan los humanos sino también los demás seres vivos, quienes también tienen su *ñe'ẽ*. Lo que distingue a las personas del resto de los seres es el *ayvu*, palaba-lenguaje que refiere al estar erguido (Ruiz, 2018). Dicha distinción no es una diferencia absoluta, sino un modo particular de estar en la tierra con los demás seres que también habitan en ella.

Cebolla Badie menciona que para los *mbyá* también existe una segunda alma telúrica que se hace presente al mismo tiempo que la persona comienza su recorrido histórico.

> "Los seres humanos también poseen una segunda alma denominada ãngue que comienza a desarrollarse a partir del nacimiento y responde al *teko achy*, 'el modo de ser imperfecto', bajo el cual trascurre la vida en la tierra, representado por los errores y las trasgresiones a las normas sociales que se irían acumulando a lo largo de la existencia de su poseedor". (Cebolla, 2016: 103)

Esta misma autora relata aspectos vinculados a las ceremonias de *ñemongarai* o bendición de los frutos, dando cuenta de las diferentes señales que los *mbyá* saben ver y escuchar en su entorno para esta celebración (Cebolla Badie, 2016). Es importante reconocer el modo de interrelación que poseen con los otros seres del entorno, la importancia de la escucha y, sobre todo, la escucha del tiempo propicio para las celebraciones. También se destacan en estas ceremonias las formas relacionales mediante el trabajo comunitario y de cooperación. La bendición del líder espiritual, *opygua*, también es importante al respecto, pues por su intermediación se bendicen los frutos y se comunican los nombres, palabras almas, a los niños y niñas.

Con relación a esto último, el acto sexual y erótico, vinculado a la concepción, es poetizado por medio de la palabra sagrada, comunicada por los dioses en las fiestas rituales. Allí es donde verdaderamente toma dimensión comunitaria el acontecimiento de dar asiento a la palabra alma. La fiesta o celebración del *ñemongarai* es el tiempo oportuno para ello.

Carácter comunitario del ser persona *mbyá* guaraní

Sobre este aspecto ya se han dicho de forma implícita varias cosas. No obstante, es necesario hacer algunas menciones más. Por ejemplo, sobre la educación, Larricq (2012) justamente señala que el sentido educativo se encuentra en relación con lo social, comunitario y ecológico, y con la participación de la tierra también. Esto explica por qué las familias *mbyá* no son unidades cerradas constitutivamente sobre sí, sino que permanecen abiertas y permeables a las relaciones que se dan, con y en la aldea. "Nuestro enfoque presupone la ubicación del hogar familiar en el contexto de la aldea. La familia no está aislada en su núcleo, sino que –por lo general–estamos frente a una familia extensa" (Larricq, 2012: 56).

En tal sentido, se puede afirmar que la que educa finalmente es la comunidad, pues el hijo es el hijo de la aldea, y todos están de una forma u otra comprometidos en su educación. "El cuidado de los niños no se restringe a la madre, sino que se extiende a todos los miembros del *tekoha*" (Noelia Enriz, 2010). De allí el por qué de que los niños circulen por los fogones del núcleo *mbyá* al que pertenecen, y se da gracias de que su realización como personas implica una amplia red en la que todos participan y por ello pueden vivir bien, aun cuando se separan de sus padres o de alguno de ellos.

Ahora bien, ¿dónde encuentra fundamento lo comunitario del ser *mbyá*? Existen valores fundamentales "como los de verdad, sinceridad, comunidad" (Larricq, 2012: 110). Por medio de ellos lo comunitario encuentra sustento espiritual en una vida de reciprocidad y, por el contrario, alejarse de la comunidad atenta contra los modos de ser persona, lo cual, muchas veces ocurre por la influencia de la cultura occidental contemporánea, atravesada por valores opuestos a la tradición y memoria *mbyá*.

Sin duda, un lugar privilegiado que aún hoy permite reconocer la importancia de lo comunitario es el de la asamblea. Las palabras que allí circulan lo hacen para transformar los lazos vinculantes para todos los miembros de la comunidad. En las asambleas se suelen escuchar conceptos asociados a la ayuda y cooperación que deben existir entre todos y todas.

Sin embargo, es necesario tener presente que la importancia de esta asamblea no se reduce a términos meramente interpersonales, para ellos la divinidad y la tierra, territorio o ecosistema también son fundamentales.

La importancia de la naturaleza para la persona *mbyá* guaraní

A la hora de pensar en la persona para los *mbyá* no es posible hacerlo de forma ajena a la naturaleza, ya que se constituye en una compleja red de relaciones con la misma. Así es que el *teko* como forma o modo de vida se comprende desde el *tekoha*, el cual, refiere al conjunto de interrelaciones geo-sociales-espirituales que hacen el espacio donde se habita.

En gran medida esta visión se contrapone a la de la metafísica occidental. En ella la representación del sujeto se exterioriza y se separa de la naturaleza mediante la constitución de la relación dilemática sujeto-objeto, lo que da pie, básicamente, a una relación de dominio y manipulación.

En palabras de Edgardo Lander (2000: 5), "esta subjetivación de la mente, esta radical separación entre mente y mundo, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos". La separación de tipo cartesiano entre res cogitans y res extensa no se corresponde con la filosofía *mbyá*, en contraposición encontramos, por ejemplo, la denominación de "ecocosmología *mbyá*" (Cebolla Badie, 2016: 22) para señalar las profundas relaciones entre las personas y la naturaleza.

Remorini (2005: 63) refiere que cada etapa del proceso de la vida mbyá no puede comprenderse sino dentro de estas relaciones, "*teko* en el sentido de la vida de un individuo, es decir, su origen, su crecimiento y desarrollo y sus potencialidades, solo pueden ser comprendidas al situarlo en este espacio de relaciones ecológicas, sociales y simbólicas entrelazadas". Queda claro entonces que la naturaleza o la tierra no es mera extensión, sino que atraviesa sus modos de existir y de habitar. Ahora, es necesario preguntarse qué es lo que entraña este tejido relacional.

Las vivencias de los lugares o espacios de la naturaleza son de gran importancia para entender el mundo *mbyá*, ellas, además, nos indican las relaciones con otros seres no humanos llamados dueños. "Aproximarnos a esas vivencias, incluye informarnos de que los constituyentes de la fauna y la flora son seres que tienen *ñe'ẽ* (alma), y hasta puede fluir el árbol de la palabra", como dijera Cadogan (1970), un atributo de humanidad que evidencia la relación

social que establecen con los elementos constitutivos de lo que llamamos naturaleza. (Ruiz, 2018: 171)

El *ñe'ẽ* que poseen todos los seres es un principio fundamental para plantear el complejo de relaciones del que participan. Dentro de dicha complejidad se observa cómo lo humano de las personas entra en relación con la humanidad de otros seres. El alma no es un principio que solo se encuentra en las formas de vida humana, por lo que conlleva asumir un compromiso ético con los demás seres, basado en una actitud de respeto y de diálogo. "Al monte hay que respetarlo, en cuanto está habitado por 'seres' que son considerados 'personas morales y sociales'" (Ruiz, 2018: 171). La selva o el monte tienen vida, y esto no es solo una expresión poética, es fundamentalmente ontológica. Los seres de la selva tienen alma lo que implica comprender la humanidad de lo que se considera no humano. La selva o *ka'aguy* es lo que para los *mbyá* podría definirse como lo no humano, sin embargo, esto no implica que carezcan de alma, sino que ciertos espacios naturales (cursos de agua, acantilados, entre otros) pertenecen a sus dueños, siendo estos portadores de alma (Cebolla Badie, 2016: 129).

Partir de esta certeza es lo que da pie a pensar en interrelaciones debido a que estos espacios poseen agencia, y no son solo objetos o cosas de las cuales los seres humanos pueden disponer de forma arbitraria. De esta forma, los espacios naturales además de presentarse de formas múltiples y simultáneas, lo hacen a modo de co-existencia, es decir, de existencias que se encuentran mutuamente implicadas. "Gran cantidad de seres coexisten en la vida diaria de los *mbyá*, como si pertenecieran a dimensiones espacio-temporales simultáneas y tienen la capacidad de intervenir de diferentes formas en la vida de las personas" (Cebolla Badie, 2016: 129). Así, el alma y

la persona *mbyá* no se reducen a la exterioridad del sujeto, ni tampoco a la mera diversificación de espacios naturales con agencia, sino a la mutualidad e interdependencia entre ellos.

Ahora bien, la modalidad de estas relaciones de co-existencia tienen como base ética y social los principios de reciprocidad que caracterizan sus rasgos de humanidad; por el contrario, la distancia de tales principios implicará también una distancia respecto del ser persona. La existencia de otra alma, denominada *mbogua*, en cierta medida da cuenta de esto. "Los *mbogua* como almas telúricas carecerían así de una de las características principales que denotan humanidad, el *mborayu* o 'amor al prójimo', tan importante en las relaciones sociales y base del sistema de reciprocidad *mbyá*" (Cebolla Badie, 2016: 133). Por contrapartida al *ñe'ẽ* o palabra alma, esta otra alma que deja a la vista que lo más propio del ser humano es la relacionalidad, expresada como *mborayu*.

La selva está habitada por diversos espíritus que son los dueños de los lugares y de los animales. "Estos espíritus, a quienes los *mbyá* nombran como *ñe'ẽ kuery*, palabras-almas son considerados dueños de los sitios donde están asentados" (Cebolla Badie, 2016: 136). Con ellos es que debe existir una comunicación ética de reciprocidad, la cual, se manifiesta de forma respetuosa por medio de plegarias y oraciones.

Tal exigencia se comprende, no solo por la presencia en el espacio de los dueños de los lugares, sino por un tiempo ancestral que señala la humanidad prexistente en estos seres. "Antes que nosotros existiéramos los dueños de los animales eran personas" (Cebolla Badie, 2016: 138). Por lo tanto, habitar estos espacios se vuelve una interpelación desde esta memoria ancestral. El

hecho de que ya no se presenten como personas responde a las trasgresiones de las normas sociales y éticas llevadas a cabo por las divinidades.

De este modo, la división entre persona y naturaleza, donde el alma solo se encontraría en la primera, es algo errado para la concepción *mbyá*. La complejidad de la vida personal, social, y de las normas que la rigen, se organizan en el diálogo fluido entre los diversos ámbitos de existencia ya mencionados. Lo que se nombra como divino, humano y natural corresponde a un plexo orgánico inherente al ser persona *mbyá*. Las diversas formas en que esta organicidad se vea afectada corresponderá a la sanción que merezca. "Los *ija* o 'dueños' actuarían como una forma de control social, ya que sus acciones punitivas estarían dirigidas especialmente hacia aquellas personas que se comportan de manera desequilibrada según las reglas sociales de la etnia" (Cebolla Badie, 2016: 143). Tal desequilibrio acontece cuando la reciprocidad de la vida *mbyá* se ve interrumpida por un motivo u otro. Esta trama relacional contrasta fuertemente con el dualismo ya mencionado de la cultura occidental, y también con la visión evolucionista y teleológica de la misma.

Algunas conclusiones

Lo primero para plantear son las resistencias históricas que esta etnia encontró para ser reconocida, según su propio modo de ser persona y de habitar el mundo. En gran parte, esto se explica mediante las diversas formas en la que la colonialidad ha operado desde el tiempo de la colonia y hasta nuestros días. Pensar críticamente esta relación problemática entre las bases del pensamiento moderno occidental sobre la idea de persona y la

comprensión de este pueblo sobre la misma, implica advertir que no se trata de una tarea fácil de realizar y que, de parte de los no guaraníes, esto siempre será un intento de aproximación y no algo que pueda alcanzarse de forma definitiva. Por eso, más que una definición de la persona o el alma *mbyá*, lo más pertinente plantear nociones que permitan una cierta aproximación o aproximaciones.

Dicho acercamiento solo es posible mediante el reconocimiento del carácter social o comunitario del modo ser *mbyá*, junto con el fuerte vínculo con el territorio que ellos habitan y lo fundante de la palabra y lo divino en sus existencias. Todo ello dinamizado por las relaciones de reciprocidad que hacen al *tekombyá*, manifestado de forma eminente durante las fiestas y en las celebraciones rituales.

En este sentido, es que el ser persona de este pueblo no puede comprenderse sino dentro de una trama relacional. Por tal motivo, se reconoce inadecuada la idea de persona únicamente comprendida como principio de individuación, definido formal y metafísicamente por su carácter racional, por sobre otros modos de existencia. El origen divino del alma y el lazo comunitario-territorial o biosocial que lo caracteriza, demuestran dicha inadecuación, la persona es mucho más, tanto de su individuación fáctica acontecida en el nacimiento (biológico), como de su representación esencial o sustancial de "ser en sí". El ser persona *mbyá* se da como acontecimiento iniciado antes del nacimiento biológico, y lo sigue haciendo luego de éste. Esto se puede reconocer en las complejas relaciones que se dan a través del *ñe'ẽ* o de las palabras almas, las cuales no son posesión exclusiva de las personas humanas, sino que están presentes en otros seres de la naturaleza. De esta manera se comprende lo comunitario de vida *mbyá*, va más allá de la mera intersubjetividad humana.

Esto también queda demostrado en la carga axiológica y en las pautas éticas propias de sus modos de vida, donde la reciprocidad juega un papel preponderante. Las relaciones que existen entre los *mbyá* y los otros seres que habitan la selva, dan cuenta de ello, lo cual explica la actitud de respeto y el diálogo que establecen con ellos. Las causas de las transformaciones de los humanos en otros habitantes de la selva es motivo de pautas sociales que no han sido observadas. Además, se advierte que la prexistencia de los animales como humanos, habla de un tipo de relaciones ligadas a la memoria y a la temporalidad, con lo cual, no se restringe a relaciones espaciales definidas por la sola presencia, sino que esta refiere a otro tiempo, un tiempo ancestral. Otro aspecto a destacar es que aquellas conductas contrarias al modo de vivir según la reciprocidad, la cual se basa en el respeto, la colaboración mutua y otros principios más, atentan contra la persona *mbyá* y el ciclo de vida.

De esta forma se advierte que el ser comunitario que hace a la persona *mbyá*, no se reduce a una cuestión de suma de individuos, sino a la compleja trama de relaciones entre los humanos, la selva y los dioses, por esquematizarlo de alguna manera. Es decir, que la "nostridad" como elemento filosófico constitutivo de los *mbyá* y de su ser persona, conlleva un aspecto cualitativo fundamental por su carácter interrelacional, por lo tanto, el mismo no se comprende simplemente por su diversidad cuantitativa sino por la alteridad dialógica que lo conforma. O, dicho en otras palabras, los aspectos que hacen al ser persona *mbyá* poseen un trasfondo relacional que los vincula fuertemente.

Las nociones aquí tratadas contrastan fuertemente con las de la actual cultura occidental y sus pretensiones hegemónicas. Esto, por un lado, es una real amenaza para las comunidades *mbyá* debido a que muchas de ellas se

ven forzadas a procesos de trasformación de sus modos de ser ancestrales por las formas de imposición de los no indígenas.

Por otro lado, frente a las evidentes crisis sociales, humanitarias y planetarias acontecidas de forma global, la consideración de otros modos de vida, puede ser un valioso aprendizaje social, ético y político para un buen vivir. Más aun teniendo en cuenta, que dichos rasgos identitarios no son solo aspectos solamente particulares de una cultura, sino que comparten modos ancestrales de sabiduría de otros pueblos y culturas.

Sin duda el análisis comparativo entre las nociones de persona aquí tratadas, en referencia a los *mbyá* y otras comunidades originarias, posibilita el desarrollo futuro de este trabajo. Más allá de esto, es una tarea que cada lector podrá realizar en atención con los demás capítulos del presente libro.

Bibliografía

Cadogan, L. (1992). *Ayvu rapyta, textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Gauirá*. (Vol. XVI). Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

Castiñeira, S. (2017). *Don y reciprocidad. De Bartomeu Melià a la filosofía contemporanea*. Buenos Aires: SB.

Castiñeira, S. (2020). Bartomeu Melià, una vida signada por el teko porã. Aproximaciones a la filosofía guaraní. En *Acción* (408).

Cebolla Badie, M. (2016). *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Buenos Aires: Biblos.

Descartes, R. (1999). *Meditaciones metafísicas*. Navarra: Folio.

Enriz, N. (2010). Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní.

En *Anthropologica*. XXVIII (28).
Guevara, P. (1836). *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. En:ia600401.us.archive.org/5/items/coleccindeobra02ange/coleccindeobra02ange.pdf
Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas. Buenos Aires: CLACSO.
Larricq, M. (2012). *Ipytuma. Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní.* Posadas: EdUNaM Editorial Universitaria.
Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Madrid: Editorial Nacional.
Melià, B. (1992). La obra etnológica de León Cadogan. En *Indi*. Instituto Paraguayo del Indígena. 2(2).
Melià, B. (2009). *Guarani retã 2008*. Asunción.
Najera Castellanos, A. d., & Castiñeira, S. D. (2022). Interculturalidad y Decolonialidad desde la aproximación al pensamiento de dos pueblos americanos: guaraníes y tojolabales. En *Devenir*. (48).
Noelli, F. (2004). La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas. En *Revista de Indias*. LXIV (230).
Qujano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Qujano. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
Remorini, C. (2005). Persona y espacio. Sobre el concepto de "teko" en el abordaje etnográfico de las primeras etapas del ciclo de vida mbya. En *Scripta Ethnológica*, XXVII.
Rival, L. (1998). Androgynous parents and guest children: the huaorani couvade. En *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Volumen 4. Núm. 4.

Ruiz de Montoya, A. (1639). *La conquista espiritual del Paraguay*. En: http://www.bsb-muenchen-digital.de

Ruiz, I. (2018). *La "conquista espiritual" no consumada. Cosmología y rituales mbyá-guaraní*. Ecuador: Ediciones Abia-Yala.

Scannone, J. C. (1990). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.



EPÍLOGO

Antonio de Jesús Nájera Castellanos

A propósito de escribir el epílogo de este libro titulado *Concepciones de persona y alma entre pueblos originarios contemporáneos: una aproximación filosófica*, conviene plantearnos un par de interrogantes que nos permitan seguir reflexionando sobre estas dos categorías articuladoras entre los pueblos, por un lado ¿cuál es la complejidad contemporánea de pensar en el alma desde construcciones culturales "otras" a la idea clásica europea? Y por otro, ¿cómo se concibe a la persona desde una constitución holística como manifiesto de comprender formas diversas de entender a los sujetos y por ende la vida?

Los capítulos contenidos en el libro muestran una importante reflexión contemporánea con relación a la concepción de persona y al principio

vivificador que se percibe como alma entre pueblos originarios en tiempos actuales. El pensamiento filosófico de los pueblos ha posibilitado comprender perspectivas de lo que hace posible la vida y la constitución de los sujetos.

De esta manera el estudio sobre el *ko´jama* (alma) zoque, pone de manifiesto la polisemia de la concepción del alma, puesto que en ciertas condiciones se atribuye a lo que se identifica como alma, pero en otras se vincula fuertemente a la entidad compañera (nahual) o bien como un estado del sujeto que sería la conciencia. La condición simbólica de las categorías centrales que se abordan en el libro se transversaliza en los pueblos originarios chiapanecos y la experiencia guaraní que aquí se presenta, muestran la interrelación estrecha que se establece en torno a los sujetos, la naturaleza y la vida misma.

Tanto para tojolabales como para tseltales y tsotsiles la condición de alma, no se circunscribe únicamente a los sujetos sino que está presente tanto en plantas, frutos como animales, es decir, la perspectiva de estos pueblos nos muestra que los procesos ontológicos y epistémicos van mucho más allá que el pensar lógico abstracto occidental que instrumentaliza la naturaleza y cosifica a la persona, es decir, se trata de una profunda conexión de los sujetos con el cosmos y el entorno desde el que participan activamente en la cotidianidad.

Finalmente, la experiencia desde el pueblo guaraní posiciona la condición relacional e intersubjetiva entre la concepción de persona y la reciprocidad gestada desde lo sagrado y desde el amor mutuo, como noción crítica para re-conocer los componentes holísticos de los sujetos, que en cierta medida no se circunscriben al ser en sí, humano, sino que se da una interrelación con la flora y la fauna basada en el principio de respeto mutuo y dialógico.

Las pretensiones hegemónicas de una cultura europeizante centrada en el sujeto, desdibujan otras formas de concebir a la persona como entes constituidos desde la interrelación y bajo principios de respeto y reciprocidad con otras entidades anímicas, como los animales, compañeros considerados para muchos pueblos mesoamericanos y originarios de América como elementos constitutivos de los sujetos. Estos rasgos identitarios valiosos de los pueblos originarios contemporáneos, nos convocan a interpelar las condiciones actuales de dominación epistémica como condición para apostar por otras formas de concebir la vida en la construcción de lo que en las últimas décadas se ha nombrado como el buen vivir.

NOTAS SOBRE LOS AUTORES

José Luis Sulvarán López es licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente de Guadalajara, Jalisco (ITESO). Maestro en Sociología por la Universidad Iberoamericana, plantel Santa Fé, y doctor en Ciencias Sociales y Humanísiticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). Cuenta con estudios de teología en el Seminario Mayor Rafael Guizar y Valencia de Xalapa, Veracruz. Es profesor de tiempo completo en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), con reconocimiento al perfil deseable por el Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), Nivel I. Cuenta con diversas publicaciones de artículos, libros y capítulos de libro. Sus principales líneas de investigación son cultura, interculturalidad, tradición oral y problemas sociales y políticos de México.

María Fernanda Aguilar Escandón es licenciada en Gestión Turística por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Estudia la maestría en Estudios Interculturales en la UNICH, sede San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Sus líneas de investigación son turismo religioso, desarrollo sostenible en el turismo e impactos socioculturales y ambientales del turismo. Actualmente realiza el trabajo de investigación titulado: Vida interior y ritualidad. Hacia un turismo del alma en Zinacantán, Chiapas.

Antonio de Jesús Nájera Castellano es profesor de tiempo completo en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Doctor en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X). Maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Miembro del SNI-CONAHCYT, Nivel 1 y miembro del Sistema Estatal de Investigadores (Instituto de Ciencia, Tecnología e Innovación de Chiapas). Docente de Licenciatura y Posgrado en la UNICH. Ponente en congresos nacionales e internacionales. Ha escrito artículos, capítulos de libros y libros tanto con editoriales nacionales como extranjeras. Las líneas de investigación que acompaña son educación intercultural, religión y ritualidad mesoamericana, prácticas alimentarias y epistemologías originarias.

Fernando Guerrero Martínez, biólogo por la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro y doctor en Estudios Mesoamericanos por la misma casa de estudios. Galardonado con la Medalla Alfonso Caso por sus estudios de doctorado. Es Investigador Titular A del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, de la UNAM. Desde 2009 realiza investigación en comunidades tojolabales de los municipios de Las Margaritas y Altamirano, Chiapas,

acerca de temas etnobiológicos, antropológicos y lingüísticos. Sus líneas de investigación son las relaciones humano-naturaleza, cosmovisión, noción de persona y percepción del ambiente; etnobiología, etnozoología y documentación lingüística.

Manuel Bolom Pale es maya-tsotsil originario de Jocosic Huixtán, Chiapas. Psicólogo social por la Universidad Maya. Maestro en Docencia por el Instituto de Estudios de Posgrado. Escritor, traductor e investigador miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte (SNCA). Actualmente es Coordinador del departamento de vinculación con la comunidad y Servicio social de la UNICH, docente de la misma casa de estudios.

Abraham Sántiz Gómez, investigador tseltal adscrito a la UNICH, Unidad Académica Multidisciplinaria de Oxchuc, Chiapas, México. Doctor en Ciencias en Desarrollo Rural Regional por la Universidad Autónoma Chapingo (UACH). Miembro del SNI-CONAHCYT. Línea de especialización: cultura, migración y estrategias de reproducción social. Proyecto de investigación: Cambio social y acción territorial de los tseltales de Chiapas.

Sebastián Daniel Castiñeira es doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador (USAL). Posee también estudios de posdoctorado realizados en convenio entre la Universidad Nacional de Tres de Febrerero (UNTREF, Argentina) y el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa (CRESUR, México). Investigador y docente de la Facultad de Artes y Diseño en la Universidad Nacional de Misiones (UNaM) y codirector de las carreras de especialización y maestría en Cultural Guaraní-Jesuítica de la misma universidad. Docente de la UNTREF y responsable del Proyecto Pensar en Movimiento <http://untref.edu.ar/pensarenmovimiento/>

perteneciente al Programa Pensamiento Americano de la misma universidad. También es profesor de las cátedras de Estética y Deontología de la carrera de Diseño de la Universidad Austral. Autor del libro Don y reciprocidad. *De Bartomeu Melià a la filosofía contemporánea* y de otros tantos artículos en revistas especializadas y de divulgación.

COLOFÓN

Concepciones de persona y alma entre pueblos originarios contemporáneos. Una aproximación filosófica

se terminó de editar en Editorial Tania Bautista en Junio de 2024.

Publicación digital.

El alma como energía vital -y no como esencia
en el sentido de la filosofía griega- constituido
de diversos elementos de la naturaleza
que poseen alma, nos conectan directamente
con las plantas y los animales, constituyendo una red
impresionante de vivientes, que bien podríamos
denominar red cósmica de la vida, que diluye
la falsa ilusión de que el hombre está por encima
de las demás especies del planeta, para
ubicarnos en una visión biocéntrica
de la existencia, donde todas las especies del planeta
nos necesitamos para cumplir con nuestra
vocación de seres vivientes en comunión.

De aquí brota una especie de imperativo ético
para el cuidado de la naturaleza porque
estamos emparentados y, en consecuencia,
debemos cuidar el mundo de la obsesión
capitalista que convierte en mercancía todo
lo que toca, degradando el existencial natural
presente en la realidad humana.
También emerge una nueva ontología que nos indica
que todo lo que nos rodea, todo lo que tiene alma y
corazón, es consubstancial a nosotros y que,
por lo tanto, somos naturaleza en comunión, aunque
hayamos desarrollado las habilidades propias
de las culturas en sus diversos contextos.

