



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**JUSTICIA COMUNITARIA Y BUEN VIVIR EN EL PENSAMIENTO
FILOSÓFICO AYMARA Y MAYA TOJOLABAL:
*SUMAN QAMA QAMAÑA Y JLEKILALTIK***

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUCÍA DE LUNA RAMÍREZ

TUTOR:
DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE UNAM

COMITÉ TUTOR:
DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE UNAM
DR. JAIME VARGAS CONDORI
CENTRO PSICOPEDAGÓGICO Y DE INVESTIGACIÓN EN EDUCACIÓN SUPERIOR UMSA
/ CIENCIAS SOCIALES UPEA

Ciudad de México, Noviembre 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO I | 8 |
| LA JUSTICIA DESDE EL HORIZONTE ÉTICO-POLÍTICO | 8 |
| 1.1. <i>DEBATE SOBRE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LAS CIVILIZACIONES ORIGINARIAS</i> | 8 |
| 1.1.1. <i>Cosmovisión, cosmopercepción, sentipensar, cosmovivencia y pensamiento filosófico</i> | 11 |
| 1.1.1.1. <i>De cavernas, cosmopercepciones y cosmovivencias</i> | 14 |
| 1.1.1.2. <i>Las lenguas y la historia en el pensamiento filosófico</i> | 16 |
| 1.2. <i>HORIZONTE ÉTICO Y POLÍTICO DE LA JUSTICIA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES</i> | 20 |
| 1.2.1. <i>El dualismo en la justicia platónica</i> | 21 |
| 1.2.2. <i>La vida buena en Aristóteles, entre la justicia y la contemplación</i> | 32 |
| 1.2.3. <i>Ni dualismo ni vida contemplativa</i> | 38 |
| 1.3. <i>JUSTICIA EN EL LIBERALISMO POLÍTICO</i> | 40 |
| 1.4. <i>JUSTICIA COMUNITARIA</i> | 46 |
| 1.4.1. <i>La justicia comunitaria, un sendero hacia el buen vivir, suman qama qamaña y jlekilaltik</i> | 49 |
| CAPÍTULO II | 53 |
| LA COMUNIDAD AYMARA Y TOJOLABAL, TIERRA FÉRTIL DONDE GERMINA LA JUSTICIA NOSÓTRICA | 53 |
| 2.1. <i>AYLLU-MARKA Y KOMONTIK, COMUNIDADES NOSÓTRICAS</i> | 55 |
| 2.1.1. <i>Ke'ntik y jiwasa, sentido nosótrico tojolabal y aymara</i> | 57 |
| 2.1.2. <i>Ayllu-marka y komontik, espacio de encuentro entre opuestos</i> | 59 |
| 2.1.2.1. <i>La contradicción en la existencia comunitaria</i> | 64 |
| 2.2. <i>JUSTICIA Y RECIPROCIDAD</i> | 67 |
| 2.2.1. <i>Ayni y skoltajel jb'ajtik, vivencia de la reciprocidad entre aymaras y tojolabales</i> | 68 |
| 2.2.1.1. <i>Los principios de reciprocidad</i> | 69 |
| 2.2.1.1.1. <i>La reciprocidad en la persona, conformada por la feminidad y masculinidad</i> | 73 |
| 2.2.1.1.2. <i>La reciprocidad como el darse a los demás en el trabajo y el servicio</i> | 74 |
| 2.2.1.1.3. <i>Escuchar para vivir la justicia del sentipensar</i> | 79 |
| 2.2.1.1.3.1. <i>No hay justicia sin verdad, ni verdad sin sentipensar</i> | 81 |
| 2.2.1.1.4. <i>El movimiento recíproco de retorno y la inclusión de los opuestos</i> | 84 |
| 2.2.1.1.4.1. <i>Lucha entre opuestos en el movimiento recíproco de la justicia comunitaria</i> | 87 |
| 2.2.1.1.4.1.1. <i>La hermenéutica analógica y la convivencia de los opuestos en la justicia</i> | 88 |
| CAPÍTULO III | 92 |
| SACRALIDAD Y MITO EN LA JUSTICIA AYMARA Y TOJOLABAL | 92 |
| 3.1. <i>LA SACRALIDAD DE LA JUSTICIA</i> | 92 |
| 3.1.1. <i>La siembra y la cosecha: vida y muerte conforman el equilibrio comunitario</i> | 94 |
| 3.1.2. <i>Manifestaciones de la sacralidad entre lo material y espiritual</i> | 99 |
| 3.1.2.1. <i>Todos santos, fiesta de encuentro entre vivos y difuntos</i> | 100 |
| 3.1.2.2. <i>Vivencia de la justicia entre lo espiritual y lo material</i> | 104 |
| 3.1.2.3. <i>La cruz: puente por donde confluye la diversidad</i> | 107 |
| 3.2. <i>MITO E INTEGRALIDAD DE LAS AUTORIDADES</i> | 116 |
| 3.2.1. <i>El mito de Tunupa, caminar integrador de la diversidad para vivir la justicia</i> | 119 |
| 3.2.2. <i>El mito del Popol Wuj, la justicia consensual desde la pluralidad intersubjetiva</i> | 122 |

| | |
|---|------------|
| 3.2.3. <i>Del mito de la integralidad al ejercicio de la autoridad</i> | 129 |
| CAPÍTULO IV | 142 |
| <i>SUMAN QAMA QAMAÑA Y JLEKILALTIK, BUEN VIVIR AYMARA Y TOJOLABAL: JUSTICIA ENTRE SOMBRAS Y CLARIDADES</i> | 142 |
| 4.1. <i>PALPITACIONES DEL TIEMPO Y EL ESPACIO EN LA JUSTICIA INTERSUBJETIVA</i> | 143 |
| 4.1.1. <i>El ajayu y el 'altsil, principio de vida e interconexión para aymaras y tojolabales...</i> | 143 |
| 4.1.2. <i>El corazón del tiempo y el espacio</i> | 148 |
| 4.1.2.1. <i>Caminar en el movimiento espiral del tiempo</i> | 152 |
| 4.1.2.2. <i>Tiempo-espacio de liberación y transformación</i> | 155 |
| 4.1.2.3. <i>El sentipensar en el tiempo-espacio de la justicia intersubjetiva</i> | 162 |
| 4.2. <i>SUMAN QAMA QAMAÑA Y JLEKILALTIK: FECUNDIDAD DEL BUEN VIVIR</i> | 168 |
| 4.2.1. <i>La ley de vida, corola que resguarda y atrae la reproducción del buen vivir</i> | 175 |
| 4.2.1.1. <i>La ley de vida y la ley natural de los Estoicos</i> | 175 |
| 4.2.1.2. <i>La ley de vida frente a la ley de naturaleza del iusnaturalismo moderno</i> | 178 |
| 4.2.2. <i>Senderos del suman qama qamaña y el jlekilaltik</i> | 183 |
| CONSIDERACIONES FINALES | 188 |
| <i>DEL VIVIR MEJOR AL BUEN VIVIR</i> | 188 |
| <i>EL SENTIDO DE LA JUSTICIA AYMARA Y MAYA TOJOLABAL</i> | 191 |
| <i>VIVIR LA JUSTICIA EN EL SUMAN QAMA QAMAÑA Y EL JLEKILALTIK</i> | 196 |
| ANEXOS | 203 |
| <i>ANEXO 1: SÍMBOLOS QUE PORTAN LAS AUTORIDADES AYMARAS</i> | 203 |
| <i>ANEXO 2. ORGANIZACIÓN COMUNITARIA EN EL EJIDO BAJUCÚ, LAS MARGARITAS, CHIAPAS, 2017</i> | 205 |
| GLOSARIO DE PALABRAS Y EXPRESIONES EN AYMARA Y QHICHWA | 207 |
| GLOSARIO DE PALABRAS Y EXPRESIONES EN TOJOL-AB'AL | 211 |
| FUENTES | 214 |
| AGRADECIMIENTOS | 221 |

*A las y los hermanos aymaras y tojolabales
semillas de reciprocidad, comunidad, esperanza y buen vivir*

A mi mamá, mujer de escucha, verdad y cantos

*Nuestra esperanza es que el deseo de convivencia con los otros
se meta en los corazones [...]
Vivimos en realidades pluralistas y no uniformes.
No es verdad que los unos son los buenos y los otros los malos.
El bien y el mal lo encontramos en el corazón
y la vida de todos y cada uno de nosotros y de los otros.
Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal**

Introducción

Nuestras motivaciones y objetivos

Entrar a las comunidades tojolabales y aymaras, ha sido una fuente de esperanza, al descubrir que existen espacios-tiempos donde escuchar es más importante que imponer criterios o formas de pensar individualistas; donde el *nosotros* plural no pasa desapercibido, sino que es parte de los saberes ancestrales que se viven en el día a día; donde el sentido de reciprocidad posibilita armonizar los opuestos en una lucha de la cual no resulta la muerte, sino la vida que florece del encuentro entre sujetos diferentes.

Analizar desde esta perspectiva la coyuntura de nuestros tiempos pone en cuestión si el paradigma dominante, el sistema capitalista neoliberal, es el más adecuado para la preservación de la vida. Observamos que el individualismo y antropocentrismos en los cuales se sustenta, han generado una serie de consecuencias que ponen en peligro el equilibrio medioambiental, ético, político, económico, psicológico y social.¹ Los diversos ámbitos que componen la existencia padecen una crisis que aunque se trata de ocultar, se hace explícita en escenarios de violencia, muerte y destrucción.

Entonces, cabe preguntarse ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿qué es la vida buena?, ¿cuáles son sus principios? La confusión del mundo actual parece dar respuesta a estas preguntas desde el egoísmo. El sentido de la vida se entiende en relación a la satisfacción de intereses individuales. Por consiguiente la vida buena se comprende como el vivir mejor en términos de ganancia y poder, impuestos por el capital; cuyos principios se sustentan en las libertades y derechos individuales. Con ello se justifica el rompimiento de los lazos intersubjetivos y se pone en peligro el sentido de comunalidad propio de la existencia.

¹ Nos referimos a equilibrio como el vínculo de la diversidad desde la horizontalidad, no como una igualación u homogenización, sino como una relación equitativa.

Esto nos muestra la importancia de analizar otros paradigmas de vida en respuesta a los desafíos para reparar los vínculos que nos permitan colaborar en la defensa de la vida y no su destrucción. Por ello, esta tesis tiene como objetivo general abrir caminos de encuentro con otras formas de pensamiento filosófico desde las cuales se puedan conocer diferentes cosmo percepciones, modos de comprender y explicar la realidad desde la interrelación de los sentidos y las múltiples formas de conocimiento como las experiencias espacio-temporales que se reflejan en la convivencia, tales como las que nos develan las civilizaciones ancestrales de *Abya Yala*, las profundidades de Nuestra América.

Nuestro objetivo particular es mostrar algunas de las características propias que se encuentran en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal en la actualidad, en torno a su organización política comunitaria, su forma de vivir la justicia desde el horizonte ético del *suman qama qamaña* para los aymaras y el *jlekilaltik* para los tojolabales, lo que podemos comprender inicialmente como el *buen vivir*.

La hipótesis y el método de investigación

Nuestra investigación parte de la hipótesis de que en el pensamiento filosófico aymara y tojolabal encontramos una concepción comunitaria, convivencial, incluyente y respetuosa de la pluralidad que comprenden su concepción del *buen vivir*, compuesto por principios éticos que abarcan los diversos ámbitos de la existencia y que ponen en práctica en el día a día.

Como segunda punto de esta hipótesis, proponemos que uno de estos principios éticos es la justicia comunitaria cuya eficacia frente a la justicia punitiva propia de las sociedades democráticas neoliberales, recae en la importancia prioritaria que se le da a la reincorporación de los sujetos que la trasgreden dentro de la comunidad, pues la justicia comunitaria no se centra en el delito, sino en los sujetos y sus circunstancias particulares en relación con la comunidad. Ésta toma en sus manos el mantenimiento de la justicia y con ello, la responsabilidad de restablecer los lazos convivenciales intersubjetivos.

En esta tesis nos centramos en el análisis ético-político de la justicia comunitaria, comprendida desde la intersubjetividad, la *nosotridad*, la *reciprocidad*, la sacralidad, el mito y la relación espacio-temporal, temas interrelacionados entre sí, al ser parte de la

perspectiva integral de estas civilizaciones, como lo veremos en el desarrollo de la tesis.² Todo esto desde el método de la hermenéutica analógica propuesto por Mauricio Beuchot, la interpretación intermedia entre lo unívoco y lo equívoco, abierta a la diferencia.³ Por ello, nuestro método también se puede entender desde lo *ch'ixi* aymara, color que surge de la yuxtaposición entre dos colores opuestos; de esta manera el antagonismo no se niega ni se busca erradicar, sino que se comprende como parte de la realidad, desde el cual es posible la creación, el aprendizaje, la complementariedad. Esto lo retomamos de Silvia Rivera Cusicanqui desde el pensamiento filosófico aymara, donde las diferentes perspectivas que se analizan no se imponen una sobre la otra como verdad absoluta, pues de la contradicción surge el conocimiento, como en la hermenéutica analógica que no se reduce a lo unívoco o equívoco, sino que respeta la diferencia.⁴

Para esto seguimos los aportes de Simón Yampara principalmente en su texto *Suma qama qamaña, paradigma cosmo-biótico tiwanakuta, crítica al sistema mercantil capitalista*, quien, para distanciarse del concepto oficialista del *suma qama qamaña* que ha sido amoldado de acuerdo a los intereses estatales, propone el concepto de *suma qama qamaña, suqqa*, como un concepto integrador de las diferentes aristas que conforman el paradigma de vida de los aymaras, caracterizado por el respeto a toda la vida que conforma el cosmos en relaciones recíprocas.⁵ Analógicamente lo vinculamos con el *jkilaltik*, desde el pensamiento filosófico tojolabal que encierra su concepción de vida nosótrica como la armonía intersubjetiva.

En español no existe un equivalente que comprenda toda la sabiduría que se encuentra en ambos conceptos, pues el *suman qama qamaña* y el *jkilaltik* se extienden a

² Dos textos importantes en el desarrollo de la tesis respecto a las prácticas jurídicas de aymaras y tojolabales desde el derecho, la filosofía, la historia y la antropología son *La ley de ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras* de Marcelo Fernández Osco y *Los legítimos hombres, aproximación antropológica al grupo tojolabal* de Mario Humberto Ruz, entre otros.

³ Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, ITACA, México, 2000.

⁴ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón y Retazos, Argentina, 2010. Esto lo analizamos en el apartado 2.2.

⁵ En este trabajo agregamos el sufijo *na*, abreviado con una *n* en a la palabra *suma*, *suman*, para enfatizar la inclusión de todos los sujetos de la comunidad. Esto lo observamos en el apartado 4.2.

todas las esferas de la existencia comunitaria y se han construido como el resultado de la interrelación de saberes desde tiempos inmemoriales.⁶

Algunos conceptos que se han utilizado para traducirlos son vivir bien, bien vivir o buen vivir. Estos, comúnmente se han utilizado como estrategia estatal, principalmente entre las naciones andinas, para disfrazar detrás de esos términos los intereses del paradigma dominante. No obstante, los límites del lenguaje nos obligan a emplear alguno de estos para referirnos en español al *suqqa* y al *jlekilaltik*; optamos por el *buen vivir*, por considerar que el vivir bien o el bien vivir, incluyen el término *bien*, constantemente relacionado con la utilidad, la riqueza y el beneficio material e individual. De este modo, diferenciamos entre *lo bueno* que nos remite a lo ético, frente al *bien*, concepto que frecuentemente se refiere a la cosificación de lo ético por lo utilitario. Sin embargo, somos conscientes de que el término *buen vivir* no recoge todo el contenido en el idioma y el pensamiento filosófico aymara y tojolabal.

Inicialmente los conceptos que nos pueden ayudar a comprender el *buen vivir* pueden ser la libertad, la justicia, la autonomía y la dignidad, pues en el *suman qama qamaña* y el *jlekilaltik*, dichos conceptos se hacen realidad. Pero el sentido del *buen vivir* va más allá de la ética, la política y lo social; abarca todas las esferas de la existencia tangible e intangible como la percepción, la relación con la naturaleza, la educación, la comunidad, la economía, el trabajo, el descanso, la salud, la alimentación, el arte, la fiesta, la sacralidad, la espiritualidad, el mito, el espacio-tiempo, lo cósmico, etc. Dada la amplitud del concepto no pretendemos agotar todos los elementos que lo conforman, solo abrir una brecha para su comprensión.

La disposición de los capítulos

Esta investigación se compone de cuatro capítulos, en el primero iniciamos con la recuperación de los aportes de Jaime Vargas Condori, en torno al debate sobre el pensamiento filosófico de las civilizaciones ancestrales, preferimos llamar así a la reflexión en búsqueda de sentido de estas civilizaciones, por considerar que el pensamiento o

⁶ También retomamos la abreviatura sugerida por Simón Yampara para referirse al *suman qama qamaña*, *suqqa*. Cfr. *Suma qama qamaña, paradigma cosmo-biótico tiwanakuta, crítica al sistema mercantil capitalista*, Ediciones Qamañ-Pacha, La Paz-Bolivia, 2016.

sentipensar que se vive en las civilizaciones originarias es un ejercicio de apertura en el cual se interrelacionan los sentimientos, las intuiciones, la imaginación, la razón, desde lo material y lo espiritual, lo individual y comunitario, es decir, sin divisiones reduccionistas que se centran en la racionalidad. Esto a su vez está en correspondencia y es inseparable de su *cosmopercepción*, las distintas formas de comprender la realidad que se construyen a en la historia de una civilización.

Por otro lado, también presentamos un análisis ético-político del concepto de justicia en Platón, Aristóteles y el liberalismo político, para concluir con una reflexión que distingue entre estas formas de concebir la justicia y la propuesta desde la comunalidad de aymaras y tojolabales.

En el segundo capítulo situamos a la justicia en la comunidad, el *allyu-marka* de los aymaras y la *komontik* de los tojolabales, como espacio de encuentro intersubjetivo donde se vive la justicia nosótrica y recíproca.⁷ Analizamos el concepto de *nosotros* en ambas civilizaciones, el *jiwasa* y el *Ke'ntik*, principio organizativo integrador y respetuoso de la individualidad de cada sujeto, para lo cual seguimos entre otros, los aportes de Carlos Lenkersdorf.

Respecto al principio ético de la *reciprocidad* en aymaras y tojolabales, *ayni* y *skoltajel jb'ajtik* respectivamente, lo identificamos como el movimiento vivificador intersubjetivo del dar y el recibir voluntario, el emparejamiento y la complementariedad en libertad. Para ello, retomamos los tres principios propuestos por Dominique Temple, antagonismo, contradicción, y reciprocidad.⁸ Ésta posibilita la armonía entre opuestos y muestra la necesidad de la contradicción para la reproducción de la vida, de modo que la diferencia no es una amenaza, sino múltiples posibilidades de complementariedad y de creación. De ahí que al referirnos a los opuestos o contrarios, no lo hacemos desde la concepción de enemigos que se excluyen entre sí, sino como la diversidad antagónica propia de la existencia.

⁷ Cuando mencionamos juntos dos conceptos en el idioma de estas civilizaciones, primero los citamos en aymara y después en tojolabal para facilitar la identificación de los términos. Este orden lo empleamos en toda la tesis, salvo en el apartado 2.1.1. También son de utilidad los glosarios de términos que se encuentran en los anexos de esta tesis.

⁸ Cfr., Dominique Temple, *Teoría de la reciprocidad, Tomo II, La economía de reciprocidad*, PADEP/GTZ, Bolivia, 2003.

Con el fin de comprender la relación entre opuestos como una lucha necesaria para la vida y la creación, retomamos analógicamente la concepción de cambio y contradicción en Heráclito. A su vez, mostramos desde la lógica aymara y tojolabal la posibilidad de un tercer incluido, es decir, la existencia de más opciones entre la afirmación y la negación, la incertidumbre de lo indeterminado que también es parte de realidad y desde lo cual es posible la *reciprocidad* y la armonía entre antagónicos. A partir de este sentido recíproco se devela el *sentipensar* como propuesta ética y epistemológica que se encuentra en las civilizaciones ancestrales, como la necesidad de complementar sentimientos, intuiciones, emociones, imaginación y razón para la generación de conocimiento. De aquí surge la verdad colectiva e incluyente de la diversidad, componente sustancial de la justicia.

En el tercer capítulo, nos adentramos en el campo de la sacralidad para profundizar en otro aspecto de la justicia comunitaria, desde el cual podemos comprender la inclusión de lo material y espiritual en el acto político, sin separar la vida y la muerte, pues desde la concepción intersubjetiva, la muerte no aniquila la vida ni rompe los lazos y las responsabilidades con la justicia comunitaria.

Recurrimos al mito de *Tunupa* de los aymaras y al *Popol Wuj* de los mayas, desde los cuales se comprende la integralidad de las autoridades. Ésta responsabiliza y conecta a todos los sujetos entre sí en medio de su diversidad, como herencia de los mitos de origen. *Tunupa* señala la importancia del caminar creativo y transformador que integra la diversidad, mientras el *Popol Wuj* vincula a todos los sujetos del cosmos en el consenso que respeta todas las voces para la reproducción de la vida. Ambos mitos dictan la labor de la autoridad desde el “mandar obedeciendo”, es decir, como escuchadores al servicio de la comunidad, la máxima autoridad.

En el último capítulo proponemos el análisis de la justicia en relación con el principio vivificador del *ajayu* y el *altsil* que incluye a todos los sujetos en el tiempo-espacio, la *pacha* y el *k'inal*. De acuerdo a esto, el tiempo y el espacio no están separados, sino que confluyen en un movimiento espiral. Esto lo relacionamos analógicamente con las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin, para comprenderlo como el movimiento liberador y transformador del *suqqa* y el *jlekilaltik*.

Finalmente, emprendemos la reflexión del *buen vivir* a partir de la ley de vida para aymaras y tojolabales, según la cual “todo tiene vida y para mantener esa vida hay que

caminar en *reciprocidad* como parte de un *nosotros*”, lo cual sintetiza el sentido del *suqqa* y el *jlekilaltik*.

Relacionamos analógicamente la ley de vida con la ley natural de los Estoicos desde Séneca y hacemos una crítica a la ley de naturaleza iusnaturalista de Locke, pues entendemos a la ley de vida como guía para la comunalidad que integra a todos los sujetos, libres de nociones egoístas o de subordinación.

Por último, presentamos nuestra propuesta de los senderos por los cuales se camina en el *suqqa o jlekilaltik*, los cuales contemplan a la comunidad nosótrica, en la cual se vive la inclusión de la pluralidad como un organismo integral y no la supremacía del yo; la dignidad de todo cuanto existe; la *reciprocidad*; el trabajo al servicio de la comunidad; la integralidad de los opuestos en la espiral del tiempo-espacio; la educación y epistemología nosótrica-recíproca; el sentido de la libertad y la justicia comunitaria inseparable de los conceptos de rectitud y verdad comprendidos desde el pensamiento filosófico de ambas civilizaciones.

Concluimos con una reflexión ética y política sobre las consecuencias que ha generado el vivir mejor de la sociedad de consumo, el cual en su afán de satisfacer “falsas necesidades” que responden a los intereses del capital, rompe con las relaciones intersubjetivas como imposición de la perspectiva jerárquica de los dominadores, quienes subyugan a los demás como objetos y los mueven según su conveniencia. Identificamos a esta concepción egoísta como la causa del desequilibrio del mundo, por lo cual presentamos la importancia de dirigir la mirada hacia realidades que contemplen la comunalidad y la convivencialidad como respuestas a los estragos del modelo capitalista.

Con esto no pretendemos presentar a la justicia comunitaria del *suqqa* o el *jlekilaltik* como el paradigma que se debe imponer en el mundo. Una de sus enseñanzas es justamente la búsqueda de la complementariedad entre los opuestos, por lo cual nuestra propuesta es iniciar el diálogo ante la necesidad de emprender nuevos caminos que favorezcan la vida armónica. Presentamos algunas de las particularidades de esta forma de vivir la justicia para contribuir en la creación de modelos respetuosos del espacio-tiempo y las construcciones identitarias de cada civilización, donde sea posible la armonía entre la diversidad, sin exclusión o dominación, es decir un caminar en defensa de la vida en sus múltiples expresiones.

*¿Si lo que más duele en América es el indio,
será porque está muerto?
No parece.
Si el indio nos duele es porque
nada hay más vivo en nosotros que el indio.
Y si nada en el indio duele más que América,
será porque solo en el indio América está viva.*
Gamaliel Churata, *El pez de oro*

*Para aquellos que buscan una sociedad justa, igualitaria, equitativa,
solidaria y libre, necesitan ver por la construcción de una forma organizativa
socialmente concebida [...] más allá de lo procedimental
hacia la participación incluyente de todos en
los intereses políticos, sociales, económicos y culturales comunes;
es decir, el compromiso de “todos en las cosas de todos”*
Mario Magallón Anaya, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*

Capítulo I

La justicia desde el horizonte ético-político

1.1. Debate sobre el pensamiento filosófico de las civilizaciones originarias

Hablar de pensamiento filosófico aymara o tojolabal nos inserta en las controversias acerca de la validez del pensamiento filosófico de las civilizaciones originarias.⁹ Existen diversas posturas que nos remiten a las discusiones entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI. El primero defendía la humanidad de los indios americanos y, con ello, la legítima defensa de sus derechos frente a la violencia ejercida por los “conquistadores”¹⁰. Por su parte, Sepúlveda insistía en la inferioridad de los indios

⁹ Respecto al término *aymara*, está compuesto de tres raíces “*jaya* = tiempos inmemoriales; *mara* = ciclo temporal natural (equivale al año); *aru* = habla humana, lenguaje de las personas o *jaqi aru*. Se dice que con las tres palabras se crea originalmente *jayamararu* que equivale a traducir como el lenguaje humano de tiempos inmemoriales” (Néstor Calle Pairumani, “La dialéctica de la complementariedad: el ser en el conocimiento aymara”, Trabajo final, Instituto de Altos Estudios Universitarios – IAEU, Epistemología y Gnoseología: dos enfoques en teoría del conocimiento, Barcelona, 2010, p. 11). Por su parte el término *tojol-ab’al* se compone de dos raíces: *tojol*, lo recto o verdadero y *’ab’al*, la palabra escuchada, en este sentido ser tojolabal implica ser mujeres y hombre verdaderos porque saben escuchar. Cfr. Carlos Lenkersdorf, *b’omak’umal tojol-ab’al – kastiya 1 Diccionario tojolabal – español idioma mayense de Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 2010.

¹⁰ El término conquista se ha empleado para designar la obtención de un territorio y su población mediante la guerra, como una ganancia que obtiene el conquistador de su habilidad y poder bélico. Cfr. *Diccionario de la Real Academia Española*. Con esto se dota al conquistador de un carácter de

frente a los españoles. Al ser considerados como irracionales, se justifica la guerra, la explotación y despojo de sus tierras.¹¹

Actualmente, el prejuicio racial de Sepúlveda aparentemente ha quedado superado, se acepta abiertamente que las civilizaciones originarias son seres humanos con los mismos derechos que cualquier otra persona. Se habla de respeto a la diversidad y de la defensa de los derechos sin distinción de raza. No obstante la realidad nos muestra que la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en la mayoría de los casos es letra muerta. La discriminación, la explotación y el despojo contra ellos no parecen haberse interrumpido en el transcurso de la historia. Ahora las disputas son entorno a si es válido o no hablar de pensamiento filosófico de las civilizaciones originarias. Algunos apelan a la falta de análisis sistemático de conceptos o de construcciones lógicas que dan prioridad a la razón sobre los mitos.¹²

No podemos negar que toda forma de pensamiento filosófico está atravesada por los mitos, los cuales son fundamentos ontológicos al dar sentido a la existencia en el mundo en un horizonte propio. Éstos son una exclusiva del ser humano, de todo ser humano, sin importar el lugar de nacimiento.

El pensamiento filosófico de las civilizaciones originarias como las andinas o mayas, no separa al mito de la razón y tampoco está fragmentado por los criterios de la filosofía occidental:

Evidentemente no ha surgido en Jonia ni en otro lugar del mediterráneo. Tampoco es un pensamiento con una racionalidad metódica y sistemática determinada, una ciencia en

superioridad frente a las civilizaciones conquistadas que se convierten en objetos subyugados, su voluntad se doblega a la del europeo, son un trofeo, el premio que se obtiene de la violencia. Esto también va ligado con la denominación de “descubrimiento de América”, que lleva detrás la concepción que explica la existencia de las civilizaciones originarias sólo en función de su carácter de dominados, como si empezaran a existir a partir de que el sujeto occidental puso sus ojos en ellos, por lo cual su autodeterminación y libertad desaparece en el mismo momento que Occidente los concibe.

¹¹ Cfr. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, Catedra, España, 2006; Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado: sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, F.C.E., México, 1996; Paulino Castañeda Delgado, *La teocracia pontifical en las controversias sobre nuevo mundo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 1996.

¹² De acuerdo con Mircea Eliade “el mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio* [...] El mito proclama la aparición de una nueva «situación» cósmica o de un acontecimiento primordial. Consiste siempre en el relato de una creación” (Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, España, 1998, p. 72). El mito revela una explicación colectiva a los misterios de la realidad, se remonta a los orígenes para descifrar el inicio o principio de una comunidad. De esta manera se da sentido a su existencia.

sentido estricto. No conoce la separación ilustrista entre filosofía y religión, saber y salvación, teoría y praxis, y no responde a la exigencia de una lógica exclusivista. Evidentemente no se trata de una filosofía occidental, no occidentomórfica y tampoco occidentalizable, hay incompatibilidades y diferencias de principio. Sin embargo, esto no significa que no se trataría de una filosofía auténtica, a menos que se le aplique la definición monocultural de occidente: “filosofía es filosofía occidental”.¹³

Por su parte, Mario Mejía Huamán enfatiza la distinción entre el saber que surge de las cosmovisiones y de la filosofía. Por ello, afirma —para el caso del pensamiento filosófico andino— que está aún inacabada y que su construcción partirá de la concepción andina del mundo. En este punto hay que tomar en cuenta que todo pensamiento filosófico o filosofía en general, es solo horizonte. El ejercicio de filosofar, nunca es algo acabado:

Concebimos que la filosofía andina, como tal, está en proceso de elaboración; y que se está elaborando sustentada en los valores positivos de la concepción andina del mundo. Que dicha filosofía se constituirá en el *argé* teórico en el que se sustenten los diferentes discursos que tienen que ver con la realidad del hombre y del mundo.¹⁴

Otra perspectiva es la de Jaime Vargas Condori, quien plantean la importancia de no encasillar el pensamiento filosófico de las civilizaciones originarias en filosofía tal y como la concibe Occidente:

¿En el mundo andino existe “filo-sofía” amor a la sabiduría, la aspiración ligada a la “Sofía o sofos” la sabiduría, o fue un proceso de “filosofar” propio? Es más posible aceptar la segunda opción, porque hay sentido cuando existe una mentalidad organizadora como *qip nayra*, este método nos enseña que los hechos del pasado son fundamento del presente, hasta “dia-léctico”, pero no cerrado en contrarios sino abierto [...] al conocimiento reflexivo; de esta manera el *qip nayra* es el carácter plural que sostiene el filosofar andino.¹⁵

Vargas Condori sigue la lógica incluyente del *qhip nayra*, el tiempo en espiral y en retroceso que integra en el presente a los opuestos pasado, adelante-visible, y futuro, atrás-invisible.¹⁶ Enfatiza la apertura a los conocimientos diversos desde las reflexiones de las civilizaciones originarias, comprendidas como pensamiento filosófico, que toma en cuenta

¹³ Josef Estermann en José Luis Velásquez Garambel, *El hombre y el cosmos en la concepción filosófica andina (un estudio preliminar)*, Ediciones Inka Rojo, Perú, 2006, p. 91-91.

¹⁴ Mario Mejía Huamán, *Hacia una filosofía andina: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Primera edición computarizada, Lima, Perú, 2005, p. 11.

¹⁵ Jaime Vargas Condori, *Ajayu y la teoría cuántica: Saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras*, Ediciones Amuyawi, La Paz, Bolivia, 2006, p. 53.

¹⁶ Como veremos en el capítulo IV, el filosofar aymara está marcado por el *qhip nayra*. De acuerdo con esta concepción del tiempo en movimiento espiral, al encontrarse el pasado en frente de las personas, lo pueden ver para dirigirse al futuro, invisible y desconocido que se encuentra atrás, ambos se complementan en su punto de encuentro, el presente. Esto nos habla de una concepción del tiempo diferente a la lineal de las sociedades occidentales.

la *cosmopercepción*, las explicaciones provenientes de las diversas formas de conocimiento de una civilización a través del tiempo y la vivencia del *sentipensar* el cual se abre a otros saberes sin centrarse en la razón.

Contrario a las posturas cerradas que muchas veces caracterizan a la filosofía occidental en su búsqueda de objetividad. Esto reafirma que la reflexión filosófica está íntimamente ligada a las lenguas, cosmovisiones-cosmopercepciones y horizontes espacio-temporales de cada civilización. En consecuencia, preferimos la referencia al pensamiento o *sentipensar* filosófico cuando hablamos de las reflexiones de las civilizaciones ancestrales, que en su búsqueda de sentido recurren tanto a la razón como los saberes que se encuentran en los sentidos, los sentimientos, las intuiciones, los mitos, la sacralidad, la espiritualidad, la imaginación o los sueños, sin pretender separarlos o sobrevalorar a unos sobre otros.

1.1.1. Cosmovisión, cosmopercepción, sentipensar, cosmovivencia y pensamiento filosófico

Dado que el filosofar de cada civilización responde, en primera instancia, a sus cosmovisiones, es necesario emprender la reflexión en torno a este concepto, el cual surge de “una adaptación del alemán *Weltanschauung* (Welt, «mundo», y anschauen, «observar»), concepto usado por el filósofo Wilhelm Dilthey en su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las Ciencias Humanas, 1914)”¹⁷. De acuerdo a esto, definimos *cosmovisión* como la forma de observar, entender o explicar el mundo.

Para Carlos Lenkersdorf, “cosmovisión quiere decir ver el mundo y se refiere a una manera determinada de percibir el mundo o la realidad”¹⁸. Éste se percibe con los cinco sentidos, pues la realidad nos es dada y entra por nuestros sentidos, por ello podemos hablar de una *cosmopercepción*.

Ésta es una apertura recíproca y humilde, encaminada a la complementariedad con todos los sujetos del cosmos. “No es sólo tener un conocimiento a través de la visión, sino

¹⁷ José Luis Ayala, *Diccionario de la cosmopercepción andina. Religiosidad, jaqisofía y el universo andino*, Arteidea, Lima, Perú, 2011, p. 15.

¹⁸ Carlos Lenkersdorf, *Cosmovisión maya*, Ce-Acatl, Ciudad de México, 2003, p. 16.

mediante todos los sentidos y sobre todo mediante la experiencia y la cultura”.¹⁹ Así, integra las diversas formas para acceder al conocimiento desde la memoria, lo histórico, lo mítico, el arte, la imaginación, etc. Como una epistemología no sólo centrada en el pensamiento y la razón, sino también conformada por los sentimientos, la percepción que activa todos los sentidos, e incluso lo que se les escapa como lo espiritual y lo sagrado.

De ahí que la autora tojolabal Gladis A. Hernández, defina al aprendizaje como:

Aquello que dejamos grabado en el corazón y la mente de todo lo que vemos, escuchamos y hacemos nosotros en la vida]. Es decir que el aprendizaje es la apropiación y construcción de los conocimientos que se observan, se escuchan y se practican en la interacción física y afectiva entre persona, medio social y natural (lo que integra el “*ke’ntik*” [nosotros]).²⁰

La reflexión de Gladis pone énfasis en una epistemología nosótrica, pues el conocimiento surge al estar situados en un cosmos del cual formamos parte en interrelación con los demás, a su vez es una epistemología recíproca, porque así como los saberes de los demás se quedan “grabados en nuestro corazón y mente”, también aportamos algo propio que permanece en el corazón y mente de los demás. En otras palabras, el conocimiento implica dar y recibir, pues “comprender al otro es salir de sí mismo a su encuentro”.²¹ Por ello el conocimiento es nosótrico, se construye al estar en contacto con los otros, es decir, es un conocimiento mutuo con todo lo que nos rodea y por lo mismo abierto a la *cosmopercepción*. Esto permite liberarse de la ceguera egoísta y salir al encuentro de los otros, pues el conocimiento de la realidad requiere apertura a la diversidad.

Simultáneamente, aunque para algunas civilizaciones predomina la observación sobre los demás sentidos, lo cierto es que accedemos al mundo, percibimos y comprendemos la realidad con la ayuda de todos ellos. La jerarquización o validez de unos

¹⁹ José Luis Ayala, *Diccionario de la cosmopercepción andina: religiosidad, jaqisofía y el universo andino*, Arteida, Perú, 2011, p. 14.

²⁰ «En tojolabal, el aprendizaje se traduce literalmente como “*sneb’talajel*” [...] Al interpretarlo se entiende como: “*Ja’ it wa xka’atikan ts’unan b’a kaltsiltik sok b’a jk’ujultik spetsanil ja jastik wa xkilatiki’, wa xmaklatik sok wa xk’ulantik ja ke’ntik b’a jsak’aniltiki*”». Gladis Aracely Hernández Santis, “El bordado del tojol k’u’al de Plan de Ayala, Chiapas: su investigación y sistematización de conocimientos en el proceso de aprendizaje”, Tesis de Magister en Educación Intercultural Bilingüe, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia, 2016, p. 48-49.

²¹ Víctor Albeiro Luna Rivera, *La hospitalidad en la comunidad de Genoy*, San Juan de Pasto, Nariño, Colombia, Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), Universidad de Nariño, 2017, p. 189.

sobre otros se explica a su vez por las diferentes cosmopercepciones. Éstas contemplan las formas de percibir, entender, posicionarse y enfrentarse a la realidad de cada civilización.²²

Ahora bien, ¿cuál es la distinción entre la *cosmopercepción* y el *sentipensar*? Partimos de que las cosmopercepciones son las explicaciones colectivas para comprender el cosmos, la relación con él, la existencia y la realidad. Éstas se conforman en el tiempo y espacio de una civilización a partir de las diversas formas de conocimiento. Pueden cambiar de acuerdo a las circunstancias pero preservan una raíz común que identifica a los sujetos entre sí.

Como consecuencia de su *cosmopercepción*, en las civilizaciones originarias viven el *sentipensar*. Para Arturo Escobar, “*sentipensar* con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista”.²³

Desde el horizonte epistemológico y ético de los aymaras y tojolabales, el *sentipensar* se trata de construcciones complementarias entre la razón, el pensamiento, la reflexión, la memoria, el entendimiento, la intuición, la imaginación, las emociones, los sentimientos, las experiencias, los sueños, las creencias, su concepción de lo sagrado, lo mítico, el espacio-tiempo, lo material y lo espiritual, en la cotidianidad de cada sujeto. No existe una separación entre las diversas formas de conocer, comprender, encontrarse y relacionarse con la realidad, son parte indivisible del organismo completo que conformamos con la diversidad. En este sentido el *sentipensar* implica a su vez, un estar atentos a las y los otros sujetos que existen, lo cual es posible por la interrelación recíproca; es un ejercicio individual y comunitario.

Por una parte, el *sentipensar* se construye en la individualidad de cada sujeto, desde sus circunstancias y experiencias particulares, es distinto con sus matices propios entre unos y otros, lo cual implica una apertura a la escucha y al diálogo, a la creatividad y la complementariedad. También es comunitario, porque dicha construcción individual surge

²² Respecto a las diferencias entre cosmovisión, *cosmopercepción* y cosmovivencia, véase C. Lenkersdorf, *Cosmovisión...*, *Óp. cit.*; Lenkersdorf, *Filosofar en Clave Tojolabal*, Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 2005; José Luis Ayala, *Diccionario de la cosmopercepción andina: religiosidad, jaqisofía y el universo andino*, Arteida, Perú, 2011 y Lucía de Luna Ramírez, Tesis de maestría “Práctica de liberación: una mirada desde la filosofía maya-tojolabal hoy”, UNAM, 2014.

²³ Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, UNAULA, Colombia, 2014, p.16.

del encuentro con la exterioridad, no estamos solos en este mundo, necesitamos de los saberes compartidos por los demás, en la relación con los otros, quienes con sus diferencias se hacen parte de cada sujeto y lo complementan, nuevamente desde la *cosmopercepción* que integra a lo interno y lo externo, lo individual y comunitario sin escisión.

En esta investigación retomamos el *sentipensar* desde la concepción integral de aymaras y tojolabales, como un intento de traducir lo que acontece para los aymaras en su *chuyma* y para los tojolabales en su *k'ujol*.²⁴ Ambos conceptos los podemos comprender inicialmente como el corazón; de ahí germina la razón, los sentimientos, las intuiciones, etc., las distintas formas de conocimiento; de este modo se comprende que para ambas civilizaciones todo está interrelacionado.

Así se muestra que las cosmopercepciones se conforman históricamente, son compartidas y son la base del comportamiento de una civilización; sus cambios son graduales, producto de los nuevos acontecimientos que se presentan en el tiempo-espacio sin que se pierda la raíz que los identifica como colectividad. Por su parte, el *sentipensar* es una reflexión propia pero que parte de la relación con los otros, no es necesariamente compartido entre todos los sujetos; sus cambios pueden ser repentinos y radicales como producto del encuentro cotidiano con la alteridad.

1.1.1.1. De cavernas, cosmopercepciones y cosmovivencias

Una reinterpretación del “Mito de la Caverna” que narra Platón en *La República*, nos puede ayudar a analizar los conflictos que se generan entre las distintas cosmopercepciones.²⁵ De acuerdo con éste relato, las sombras corresponden a una “falsa

²⁴ Como veremos en el apartado 2.2.1.3.1.

²⁵ El texto de Platón inicia así: “Representáte hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en rededor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado [...] del otro lado del tabique pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales. [...] Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos? [...] Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia [...] que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y

realidad”, percibida así debido a las circunstancias de los hombres que viven en la caverna. Por lo mismo ni siquiera son conscientes de que están encadenados. Tratan de dar explicaciones mitológicas o científicas a los eventos que perciben. Éstas son compartidas por todos los que se encuentran en la misma situación y a partir de ellas configuran su comportamiento. “No podemos ni queremos actuar en contra de nuestras percepciones. La cosmovisión [o *cosmopercepción*] implica, pues, el comportamiento de los hombres”.²⁶ Es decir, sus *cosmovivencias*, las formas como viven e interactúan con el mundo tal y como lo conciben.

Así, la relación del ser humano con su entorno responde a la forma como se percibe en el mundo, ¿cómo lo entiende?, ¿qué papel juega dentro de él?, ¿cómo se entiende a sí mismo en relación con los demás que conforman su realidad?, ¿el ser humano se comprende como un ser superior a los demás, como el sujeto que domina a lo que está fuera de sí?, ¿lo diferente y externo es un objeto o también es un sujeto con dignidad?, ¿percibe el mundo desde una posición horizontal o vertical?. De la forma como la *cosmopercepción* responda a estas preguntas, dependerá el actuar —la *praxis*— de los sujetos con su entorno, es decir, la *cosmovivencia* —cuando las construcciones abstractas de la *cosmopercepción* se concretizan en la vivencia—.

Enfrentarse a otras *cosmopercepciones*, implica descubrir otra parte de verdad no conocida. Al salir de la propia caverna no se entra al mundo de la verdad única. Por el contrario, entramos en otra caverna, a una forma distinta de entender y de relacionarse con la realidad. Esta luz diferente a la conocida, romper el orden de los conocimientos previos, deslumbra y aturde. De ahí, que muchos al primer encuentro con lo diferente prefieran negarlo, criticarlo, exterminarlo o buscar argumentos que lo desacrediten, mientras que otros deciden acercarse poco a poco hasta comprenderlo.

Las otras cavernas esconden misterios y secretos que nos faltan captar, digerir y respetar [...] queremos subrayar que el tema de las cosmovisiones puede resultar peligroso. Sócrates no fue la última víctima. El Santo Oficio o la Inquisición, las Policías de la Seguridad del

marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas las sombras había visto antes”. Platón, *La República*, Gredos, Traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid, España, 1998, Libro VII, 514a-515c, p. 338-339. En el siguiente acápite, retomaremos el análisis de este mito desde el sentido dado originalmente por Platón. De acuerdo con él, la caverna representa el mundo sensible. Y el exterior, el mundo inteligible, donde reina el ser y la razón. Con esto se muestra el dualismo platónico que posiciona a la razón por encima de los aspectos sensibles del conocimiento.

²⁶ C. Lenkersdorf, *Cosmovisión...*, *Óp. cit.*, p. 18.

Estado, la CIA, la Gestapo, la GPU, y todos sus herederos siguen en defensa de la cosmovisión y cosmovivencia únicas y aceptadas.²⁷

De este modo, las cadenas se pueden reinterpretar como la incapacidad de abrirse al conocimiento de lo diferente por temor a que esto rompa con la comodidad y seguridad del orden establecido, derivado de las cosmopercepciones que se hacen prácticas en las cosmovivencias y se expresan en las lenguas.

1.1.1.2. Las lenguas y la historia en el pensamiento filosófico

Para Carlos Lenkersdorf, las lenguas o idiomas revelan cosmovisiones-cosmopercepciones y cosmovivencias. Por lo cual, en ellas también está implícito un modo particular de filosofar; pues las lenguas muestran la capacidad crítica de los pueblos que las construyen, la forma como responden a diversas interrogantes sobre la vida y la existencia:

Las lenguas encierran en sí mismas cosmovisiones que explican las particularidades de las estructuras lingüísticas, las expresiones idiomáticas y, en total, la idiosincrasia de idiomas determinados. De esta manera se extienden por todas las ramificaciones de las lenguas y conforman lineamientos para el filosofar [...] De la misma manera, las cosmovisiones están relacionadas con el comportamiento de la gente, porque éste no contradice las cosmovisiones, y así se dan las cosmovivencias que, a su vez, se hacen explícitas en el filosofar ético y en el campo de la justicia. En resumidas cuentas, la presencia de la cosmovisión en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua, conforma de maneras diferentes el filosofar de una nación o cultura determinada.²⁸

Las lenguas no son sólo un conjunto de reglas gramaticales, ellas comunican y transmiten una forma particular de entender la realidad; son la voz de las diversas cosmopercepciones que nos permiten adentrarnos a su corazón para comprender el mundo desde otros horizontes, de ahí surge el pensamiento o *sentipensar* filosófico.

De acuerdo con Wilhelm von Humboldt, para quien la lengua de cada pueblo es su “espíritu”, los idiomas nos abren la posibilidad de acceder a la verdad de los pueblos que la enuncian, éstas expresan su pensamiento y su actuar.

Por la dependencia recíproca del pensamiento y de la palabra, se hace evidente que las lenguas, propiamente dicho, no son medios para presentar la verdad ya conocida, sino que son mucho más, a saber (existen) para descubrir la verdad antes desconocida. La diferencia

²⁷ *Ibíd.*, p. 22-23.

²⁸ C. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 13.

de los idiomas no es la de sonidos y señales, sino que es la diferencia de visiones del mundo mismo.²⁹

Los idiomas develan otras formas de filosofar, nos acercan a las reflexiones que otras civilizaciones han formulado para enunciar los acontecimientos de su realidad y dar respuesta a sus interrogantes de acuerdo con las cosmopercepciones. No obstante, más que hablar de filosofía, en esta tesis nos referiremos al pensamiento o *sentipensar* filosófico aymara y maya tojolabal, no porque aceptemos la definición monocultural de acuerdo con la cual sólo existe filosofía en Occidente, sino porque consideramos que se ha estigmatizado a la filosofía al centrarla en construcciones primordialmente racionales.

Consideramos que en las reflexiones filosóficas de Occidente no se ha dado la misma importancia a otras formas de conocimiento como las diversas cosmopercepciones de cada civilización. Se han impuesto jerarquías a las fuentes de conocimiento y se subestima el pensamiento filosófico de las civilizaciones originarias por no encajar en la lógica y el método universalista de la filosofía occidental.

El pensamiento o *sentipensar* filosófico aymara y maya tojolabal da apertura a una epistemología de la vivencia comunitaria, se valoran e incluyen los diversos conocimientos del día a día, aportados y recogidos por la comunidad. Es colectivo y autocrítico, por ello se encuentra en constante movimiento y transformación.

Para los aymaras y tojolabales el diálogo con la naturaleza también juega un papel muy importante. Se interrelacionan con los demás sujetos del entorno, a partir de una reflexión que da continuidad a la heredada por sus antepasados, pero reconstruida por los cambios de la actualidad.

No se reduce a estructuras rígidas y lineales formuladas por un grupo de personas que han generado “su filosofía” a partir de una reflexión que en la mayoría de los casos defienden por su autonomía e individualidad; sino de una reflexión comunitaria que al entenderse como parte de una realidad viva y compuesta de otros sujetos, retoma sus sabidurías en un diálogo horizontal y abierto, que no tienden a refutar, desprestigiar, contra argumentar, excluir o instrumentalizar las ideas de otros, sino a dar respuestas reflexionadas por todos para dar soluciones a su realidad.

²⁹ Wilhelm von Humboldt en C. Lenkersdorf, *Ibid.*, p. 101.

Aquí, es importante resaltar que no conciben la otredad como externa a su mundo sino como una variante de su identidad colectiva, en continua relación e interdependencia con los demás a quienes no podían comprender como ajenos a su realidad:

Los indígenas no podían percibir en el Otro una otredad o alteridad independiente [...] La otredad que ellos veían en los españoles les parecía una variante de la mismidad o identidad de su propio Yo colectivo [...] Tal vez la principal desventaja que ellos tuvieron, en términos bélicos, frente a los europeos consistió justamente en una incapacidad que venía del rechazo a ver al Otro como tal: la incapacidad de llegar al odio como voluntad de nulificación o negación absoluta del Otro en tanto que es alguien con quien no se tiene nada que ver. Los europeos, en cambio, aunque percibían la otredad del Otro como tal, lo hacían sólo bajo uno de sus dos modos contrapuestos: el del peligro o la amenaza para la propia integridad. El segundo modo, el del reto o la promesa de plenitud, lo tenían traumáticamente reprimido. La otredad sólo era tal para ellos en tanto que negación absoluta de su identidad.³⁰

Para las civilizaciones originarias, pese a que no conocían a los españoles, el momento del encuentro también fue el momento de la inclusión en su mundo. Aunque no lograban comprenderlos del todo y las diferencias eran evidentes, acudieron a su tradición y su creencias para darles sentido y hacerlos parte de su realidad.

La identidad colectiva producto de la *cosmopercepción* de estas civilizaciones originarias explica la comprensión de su existencia en relación con los demás sujetos que conforman el mundo de la vida, en el cual sí hay cabida para la diferencia. Al concebir la alteridad como parte de sí mismos, es imposible negarla o exterminarla.

Comprenderse como parte de un cosmos que vive, en el cual todos los sujetos están interrelacionados, infiere un vínculo de hermandad y de necesidad inherente a su existencia, por ello no podían odiar a los europeos aun cuando atentaban contra su vida, mientras que el europeo era incapaz de encontrar una relación con el otro, al estar latente la lucha contra la diversidad externa y amenazante a su existencia individualizada.

Dicha identidad, incluyente de la alteridad, se manifiesta en el pensamiento filosófico de aymaras y tojolabales, pues es formulado en comunidad. Engloba no solo la razón humana, sino también se abre a los saberes de los demás sujetos del universo, la naturaleza, lo mítico y lo espiritual, sin descuidar a la historia como guía que activa la memoria para aprender también de los acotamientos del pasado. De este modo, no se estanca en ideas teóricas demasiado abstractas para llevar a la práctica. Por el contrario, su

³⁰ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era/UNAM, México, 1998, p. 24.

finalidad es aplicar esas reflexiones comunitarias en soluciones que respondan a sus necesidades reales.

Esto nos muestra la pertinencia de abordar el tema de la justicia desde las diferentes aristas que abre el pensamiento filosófico para proponer posibles respuestas, ante la importancia de explorar el conocimiento que construyen cada día las civilizaciones originarias. Por ello retomamos el análisis crítico de las ideas filosóficas desde su surgimiento y desarrollo en su concreción histórica y mítica, para interpretar los conceptos que las conforman.

Filosofía e historia se relacionan necesariamente, no pueden separarse si lo que se busca no es sólo explicar las diversas ideas de justicia que se han postulado en el transcurso del devenir histórico, sino también reflexionar su viabilidad en respuesta a la urgente necesidad de proponer alternativas de orden político, en el pólemos de dialogicidad.

La historia demuestra que sólo podemos salvarnos nosotros mismos con la diversidad humana y de culturas, a través de nuestro hacer y quehacer como seres situados en un horizonte histórico y ensayístico en sus diversas expresiones: filosóficas, literarias, simbólicas, políticas, científicas, etc. Esto requiere reconocer nuestras limitaciones, posibilidades, alcances y potencialidades para la realización del propio *pro-yecto* social humano.³¹

En filosofía, el quehacer interpretativo y crítico del pasado exige el análisis y reflexión sobre el develamiento del *ser*, que se nos hace presente en el encuentro con los demás sujetos, en un ejercicio de conocimiento que rastrea sus diversas formas.

Dado que es imposible el conocimiento de la totalidad, es necesario acercarnos a sus diversas modalidades, es decir emprender el estudio desde la reflexión ética, aprehenderlos a través de su tránsito histórico, lo cual nos obliga a asumir una actitud crítica, problematizadora y hermenéutica con la realidad:

El abordaje de la historia de las ideas por parte del historicismo latinoamericano durante la primera mitad del siglo XX constituyó un laudable esfuerzo por comprender esta realidad y su historia. Este esfuerzo debe ser prolongado en las actuales investigaciones de la historia de las ideas filosóficas, insistiendo en problematizar, profundizar y criticar la propia tradición disciplinaria, la historia pasada y su inserción en el mundo global.³²

³¹ Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas filosóficas. Ensayo de filosofía y de cultura en la mexicanidad*, Torres Asociados, México, 2010, p. 231.

³² Horacio Cerutti y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, UNAM, México, 2003, p. 24.

El contexto histórico, social, político y cultural marca el rumbo de las ideas filosóficas. Por ello, cada civilización posee una forma particular de filosofar y a su vez lo expresa de formas distintas. De ahí que las civilizaciones originarias no necesiten escribir complejos tratados para manifestar las construcciones lógicas que responden a las interrogantes que se han formulado en el transcurso de su existencia y no por ello, se puede negar la validez de sus argumentos y reflexiones.

La justicia que viven los aymaras y tojolabales tiene marcadas diferencias con la idea de justicia que se ha trabajado en la historia de la filosofía en Occidente. Esta tesis no pretende hacer ese recuento histórico porque no es nuestro tema principal, pero sí presentaremos, brevemente, la idea de justicia en dos clásicos de la filosofía occidental: Platón y Aristóteles. Ésta se ha seguido trabajando en Occidente aunque desde diversos matices, críticas y argumentos.³³

1.2. Horizonte ético y político de la justicia en Platón y Aristóteles

En este apartado nos centraremos en la idea de justicia de Platón y Aristóteles, por considerar importante la comprensión de la justicia como virtud. Pese a esto —desde la antigüedad— la reflexión filosófica en Occidente en torno a la justicia tiene sus límites si lo que se busca es la *reciprocidad* comunitaria. Ser justo —para los aymaras y tojolabales— solo es posible en la *reciprocidad* comunitaria convivencial.

Antonio Gómez Robledo en su *Meditación sobre la justicia* inicia destacando los “principales rasgos definitorios de la justicia: igualdad, proporcionalidad, *reciprocidad*, reducción de la multiplicidad al orden y la medida”³⁴ que estarán presentes no sólo en la idea de justicia de Platón y Aristóteles, pues la tradición filosófica iniciada por los griegos continúa.

De acuerdo con esto, la justicia recae en manos de los más virtuosos —para ellos, los filósofos— lo cual sigue presente, aunque con diversos matices, en las tesis iusnaturalistas de la modernidad y posteriormente en las teorías de la justicia que se han

³³ Para un estudio sobre la justicia en la filosofía occidental, se puede consultar a Antonio Gómez Robledo, *Meditación sobre la justicia*, F.C.E., México, 1982.

³⁴ Antonio Gómez Robledo, *Meditación sobre la justicia*, F.C.E., México, 1982, p. 19.

desarrollado para responder a problemáticas actuales como la demanda de derechos humanos.

Gómez Robledo explica que la justicia en Occidente se ha entendido como la manifestación de un orden de proporcionalidad que tiende a la igualdad, en contraposición al caos, la multiplicidad y la diversidad. Esto a su vez responde a una concepción jerárquica de la realidad, donde el poder para ejercer la justicia está en manos de una sola persona o en un grupo de elegidos.

Para los aymaras y tojolabales la concepción de la justicia va más allá de un orden conductual establecido e impuesto a todos por igual. Lejos de controlar la diversidad con la homogenización, o de dividir todo en dualismos, cosmos y caos se armonizan, lo cual hace posible el equilibrio, la justicia, como veremos en los siguientes capítulos.³⁵

1.2.1. *El dualismo en la justicia platónica*

Retomando el poema metafísico de Parménides, Platón introduce dos “atributos indelebles de la justicia”, la verdad — que es alcanzada por la guía de la justicia— y la necesidad —sinónimo de la justicia en tanto que “ley cósmica inflexible” que mantiene al *ser* en orden al marcarle sus límites—. ³⁶

Más allá de la definición de justicia planteada por Simónides “devolver a cada uno lo que le corresponde, y a esto lo denominó ‘lo que se debe’”,³⁷ Platón propone que la justicia es “hacer cada uno lo suyo, según la clase a que se pertenece en lugar de entrometerse en los asuntos de los demás”³⁸. ¿Pero qué es “lo suyo”? Esta definición nos inserta en el problema del poder que mueve la voluntad humana y propicia divisiones y conflictos, en la medida que la concepción de la realidad platónica está estratificada y jerarquizada, por lo cual propicia una actitud pasiva e individualista, donde se frena la

³⁵ Entendemos el equilibrio en el mismo sentido de equidad, pues se comprende como vínculo entre partes desde una perspectiva horizontal, pero sin pretender igualarlas. Contempla y respeta la diversidad de cada sujeto, así como las condiciones propias de la situación espacio-temporal en la cual se encuentran.

³⁶ *Cfr.* Antonio Gómez Robledo, *Óp. cit.*

³⁷ Platón, *La República*, *Óp. cit.*, 332c.

³⁸ Antonio Gómez Robledo, *Óp. cit.*, p. 27.

creatividad, el acompañamiento y ayuda recíproca, pues no se puede exceder lo que le corresponde a cada quien, es decir, “lo suyo”.

Podemos afirmar que en el pensamiento de Platón, existe un dualismo que está también presente en su idea de justicia. Al partir de la concepción ontológica de que el mundo en que se vive es aparente, falso, pues la realidad no se muestra a los sentidos, sino que sólo es captada por la psique, el alma, el intelecto, y lo que se ve a simple vista es únicamente fenómeno, de ahí se deriva el Estado ideal que proponen Platón en el que presenta a la vida dedicada al cultivo del saber, la vida del filósofo, como el elemento distintivo del gobernante perfecto de un Estado justo.

En primera instancia podemos hablar de un dualismo ontológico en el sentido de que la realidad está estructurada en dos niveles que se pueden observar en el Mito de la Caverna,³⁹ el cual narra cómo se permanece en la caverna —el ámbito de lo sensible— de las apariencias atados por las cadenas de los sentidos, donde el fuego, la potencia del sol, es el bien que ilumina todas las ideas, y cuyas sombras son las cosas reales de este mundo; sólo el filósofo se libera por el uso de su razón, alcanzando así a conocer el ámbito inteligible, el ámbito de las esencias de las cosas. En esto también muestra que la ética implica sufrimiento al contemplar las ideas. Como en el mito, el filósofo es rechazado e incluso lo intentan matar, sin embargo su recompensa es la liberación de la esclavitud de las apariencias.

Como explica Conrado Eggers, se trata del “tránsito de un ámbito (la caverna) al otro (el mundo exterior) y el regreso del segundo al ámbito del primero, para tomar parte de las penas, trabajos y alegrías de los hombres comunes, y sobre todo para aprovechar lo visto y poder gobernar la Polis”⁴⁰. La caverna, entendida como el ámbito sensible, es el espacio de lo material, corruptible e imperfecto. Es decir, lo percibido por los sentidos es dominado por las sombras de la falsedad, en el cual no puede haber conocimiento auténtico sino sólo opinión, *doxa*, contrario al exterior entendido como lo inteligible, en donde se encuentra lo ideal, lo perfecto, donde gobierna el ser y la razón.

Asimismo se trata de un dualismo epistemológico, al dividir el conocimiento sensible, que viene de la experiencia y en el que sólo se pueden conocer las apariencias

³⁹ Esta vez lo analizaremos desde el sentido original dado por Platón, *Cfr. Platón, La República, Óp. cit.*, Libro VII, 514a -518b-d.

⁴⁰ Conrado, Eggers, *El sol, la línea y la caverna*, Colihue, Argentina, 2000, p. 67.

pues está en un ámbito cambiante; a diferencia del conocimiento inteligible que se tiene sobre las esencias universales, las ideas y es el conocimiento al que puede aspirar el filósofo.

Este dualismo también es antropológico; aunque Platón hace una división tripartita del alma, es clara la distinción entre cuerpo y alma, en la que se muestra la inferioridad del cuerpo frente al alma, al ser la sede de las pasiones. Para Platón el cuerpo debe ser entrenado pues es un impedimento para alcanzar los objetivos elevados del alma, la cual a diferencia del cuerpo es inmortal. En Platón se entiende que el alma forma parte del todo celeste, el *Topus Uranus*, de ahí que el conocer sea recordar.

En el Mito de la Caída, Platón presenta al alma de la siguiente manera:

Se parece a cierta fuerza naturalmente compuesta de una yunta alada y su auriga. Los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos y de buena raza, pero en los otros hay mezcla. En el nuestro en primer lugar está el conductor, que lleva las riendas de la yunta, y luego los caballos, uno excelente y de buena raza [blanco], y el otro, (de carácter) opuestos [negro]: por ello, en nosotros la tarea de conducir es necesariamente difícil.⁴¹

La constante disputa entre la nobleza del caballo excelente y el furor del opuesto dificulta el guiarlos; así el alma tiene tres partes: el auriga o cochero representa la parte racional, que propicia el conocimiento y dirige hacia sus fines. El caballo blanco es la parte con la que se puede llegar al ámbito de las ideas pues acepta las instrucciones de la razón; y el negro, que se dirige al ámbito sensible, es la parte concupiscible, la más relacionada con el cuerpo.

Cuando el alma pierde sus alas por el vicio se vuelve pesada y cae estableciendo su morada en una cosa sólida, formándose un ser viviente, que es mortal, con cuerpo y alma, la cual es principio vital y de movimiento. Lo que fortifica las alas es lo divino, lo bueno y estos son destruidos por lo contrario.

Platón muestra una jerarquía: 1) parte del alma que mejor haya visto las esencias. Está en un hombre consagrado a la reflexión, a la sabiduría; 2) después está en un excelente rey o guerrero; 3) posteriormente, en un político; 4) la cuarta categoría está en un atleta o médico; 5) la quinta en un adivino; 6) la sexta en un poeta; 7) la séptima en un artesano; 8) la octava en un sofista; y 9) la novena en un tirano.⁴²

⁴¹ Platón, *Fedro*, Ágora-Istmo, Traducción de Armando Poratti, Madrid, España, 2010, 246a-b.

⁴² Cfr., Platón, *Fedro*, *Óp. cit.*, 247c-249a.

El alma no puede rehabilitar sus alas hasta que no haya cultivado la filosofía para ascender a lo divino con la guía del alma, haciendo uso de la inteligencia. Así, es recompensada por las virtudes practicadas si con la reminiscencia contempla lo verdadero, cuando “éramos puros nosotros, libres aún de esta tumba que llamamos cuerpo, y que arrastramos con nosotros como las otras arrastran su cárcel”⁴³.

Como observamos anteriormente, este valor que se le da al ámbito de las ideas también se muestra en el Mito de la Caverna, que presenta Platón en *La República* y en el cual muestra al filósofo como el liberado y liberador al cultivar la razón.

De este modo, sólo el filósofo puede tener una vida plena y feliz al cultivar la vida buena, la vida teórica que permite la contemplación de la verdad y que fortalece el intelecto, con lo cual se puede ver la cosa en sí; pues en el alma se encuentra la virtud, que es buena en sí misma y cuyo bien implica captar y conocer las esencias de las cosas y no la apariencia que se alcanza a ver con el cuerpo; de ahí que lo más *valioso* sea el alma, pues el cuerpo es un obstáculo para el conocimiento. Por ello, para Platón la justicia no sólo se da en la ciudad, “sino dentro del individuo mismo, como armonía entre las diferentes partes del alma”.⁴⁴

La presencia del dualismo antropológico de alma cuerpo impide valorar al cuerpo positivamente porque “son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores”.⁴⁵

En cambio la vida espiritual del alma comprende a la vida humana como vida intelectual, en contacto con los objetos inmutables; se separa de todo lo corporal, pues éste implica sufrimiento y lo que viene de él no es ético, pues en lo que no es perdurable, no puede haber nada bueno “mientras estemos con vida, más cerca estaremos del conocer, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo [...] ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libere de él”⁴⁶; por esto es importante vivir una vida en la que se debilite al cuerpo y se procure la pureza del alma que contemple y experimente la felicidad.

⁴³ *Ibíd.*, 250c.

⁴⁴ Antonio Gómez Robledo, *Óp. cit.*, p. 77.

⁴⁵ Platón, *Fedón*, Tecnos, Traducción de Luis Gil Fernández, Madrid, España, 2002, 66b-c.

⁴⁶ *Ibíd.* 67a.

Se observa la importancia fundamental del alma en Platón, quien por boca de Sócrates se esfuerza en mostrar la inmortalidad. Plantea que todas las cosas tienen su contrario y en él tiene su origen, de ahí que los vivos proceden de los muertos y viceversa; esto es un “indicio suficiente de que es necesario que las almas de los muertos existan en alguna parte, de donde vuelven a la vida”⁴⁷.

Si el aprender es recordar, el conocimiento sobre los seres y las cosas ya está en los hombres, lo cual muestra que el alma aprendió anteriormente lo que ahora recuerda. Prueba también el hecho de que el alma existió en otra estancia antes de entrar en un cuerpo. Así, “si el alma existe previamente, y es necesario que, cuando llegue a la vida y nazca, ni nazca de otra cosa que de la muerte y del estado de muerte”⁴⁸.

Como el alma es lo que provee de vida a lo que ocupa, no admite a la muerte que es su contrario, por lo que es inmortal y al mismo tiempo indestructible: “Si lo inmortal es, asimismo indestructible, le es imposible al alma perecer cuando la muerte marche contra ella”.⁴⁹

En esta concepción platónica está presente, a su vez, la necrofilia; para salir de una vida falsa dominada por las sensaciones, por eso es el filósofo quien se ejercita en el morir, al estar siempre en búsqueda de la sabiduría que encontrará con toda su pureza en el Hades, y cuyo ejercicio en la moderación, la justicia y la valentía son medios de purificación, para que al morir habite con los dioses. Los filósofos al tener una vida piadosa, siendo la filosofía el modo como se contempla la verdad, no son enviados a lugares del interior de la tierra, como quienes no cultivaron la vida excelente y prefirieron los placeres corporales.

Así la vida humana está construida a partir de la negación de la vida corporal y se busca la muerte para alcanzar la liberación y la plenitud del alma, en la ascensión dialéctica del ámbito de los sentidos, al de las ideas. Es decir, con la muerte:

Si alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas mismas. Entonces tendremos lo que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría, sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento y no en vida.⁵⁰

⁴⁷ *Ibíd.* 72a.

⁴⁸ *Ibíd.* 77c-d.

⁴⁹ *Ibíd.* 106b.

⁵⁰ *Ibíd.* 66e.

Con la muerte el alma queda en sí misma, y alcanza el Bien; el conocimiento del bien es posible al comprender la forma en que las cosas participan de ese bien, contemplando las cosas como son en sí mismas, sin las ataduras del cuerpo, obstáculo para el conocimiento, la verdad, el bien. Por ello, debe percibirse con el alma y no con los sentidos.

El dualismo platónico de un modelo de Estado es ideal donde existen hombres *buenos, justos y virtuosos*, es decir, donde pueda evitarse la injusticia. En cambio la experiencia material está por debajo del ideal de Estado platónico; en pero, como la ética está directamente relacionada con la política, con el pólemos, no se puede pensar la una sin la otra.

El hombre bueno contribuye al bien del Estado, y el Estado ideal produce hombres buenos. La relación entre ambos es recíproca. Aquí podemos observar que Platón realiza una presunción entre Estado e individuo virtuoso, que es inherente a la naturaleza humana, es decir, una aptitud para la sociedad, y a la sociedad una adecuación a la naturaleza humana, esto lo interpreta Platón como paralelismo.

Tanto el hombre como el Estado, son la misma estructura y ello impide que el bien del uno sea esencialmente distinto del bien del otro. En consecuencia, la justicia se convierte en la virtud fundamental de la ética y de la política en una dialéctica entre el ideal y la practicidad. En otras palabras la justicia hace al hombre virtuoso y al Estado perfecto.

Ello explica por qué en la ética platónica no existe una separación última entre inclinación y deber o entre los intereses de los individuos y los de la sociedad a que pertenece. Lo que necesita el “individuo insocial” es una mejor comprensión de su propia naturaleza y un desarrollo más completo de sus facultades. Su conflicto interno no es una lucha insoluble entre lo que desea y lo que debe hacer, porque, en último término, la plena expresión de sus facultades naturales es tanto lo que realmente desea como lo que tiene derecho a tener. El problema del Estado bueno y el del hombre bueno son dos aspectos del mismo problema, y la solución de uno debe dar a la vez la del otro. La moralidad debe ser a la vez pública y privada y, cuando no ocurre así, la solución consiste en corregir el Estado y mejorar el individuo hasta que alcancen su posible armonía.

Si partimos del Mito de los Metales, el análisis del Estado demuestra que es necesario que se realicen tres funciones.⁵¹ Hay que satisfacer las necesidades físicas latentes y el Estado debe ser protegido y gobernado. “El principio de especialización exige que se distingan los servicios esenciales y de ellos se sigue que hay tres clases: los trabajadores que producen y los guardianes que a su vez se dividen, en soldados y gobernantes o el filósofo gobernador.”⁵²

Pero como la división de funciones se basa en la diferencia de aptitudes, las tres clases se basan en el hecho de que existen tres especies de hombres: los que son por naturaleza aptos para el trabajo, pero no para el gobierno, los que son aptos para gobernar, pero sólo bajo el control y la dirección de otros y, por último, los que son aptos para los más altos deberes del hombre de Estado, tales como la elección última de medios y fines.

Esas tres aptitudes implican, en el aspecto psicológico, tres facultades o *almas vitales*, a saber, la que incluye las facultades apetitivas y nutritivas, que Platón supone que residen más abajo del diafragma; la ejecutiva o valerosa que para Platón se encuentra en el pecho; y la que conoce o piensa, el alma racional, situada en la cabeza.

Parecería natural que cada una de estas almas tuviera su excelencia o virtud especial y propia. Platón realiza en parte este plan.

La sabiduría es la excelencia del alma racional y la valentía la de la activa, pero Platón duda de si la templanza puede limitarse al alma nutritiva. La justicia es la interrelación propia de las tres funciones, tanto si se trata de las clases del estado como de las facultades del individuo.⁵³

Las clases no son, castas, ya que la pertenencia a ellas no es hereditaria. Por el contrario, su ideal parece ser una sociedad en la que se da a cada niño la educación más elevada que sus facultades naturales le permiten aprovechar y en la que cada individuo asciende dentro de la *polis* a la posición más elevada que sus méritos, es decir sus capacidades, más su educación y experiencias le permiten desempeñarse adecuadamente.

⁵¹En el mito de los metales está implícita la idea de que cada hombre debe hacer lo que por naturaleza le corresponde para que exista justicia al hermanar a los hombres e incentivar la armonía: “Vosotros todos cuantos habéis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son lo que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias y el hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos.” Platón, *La República*, *Óp. cit.*, 415a

⁵²George H. Sabine, *Historia de la teoría Política*, F.C.E., España, 1993, p. 66.

⁵³*Ibidem*.

En su capacidad política los trabajadores no tienen otra obligación sino la de obedecer, lo que casi equivale a decir que propiamente no tienen en absoluto capacidad política.

La posición que se les asigna no puede ser corregida ni siquiera por la educación, ya que no parecen necesitar educación para la actividad cívica ni para la participación en las actividades autónomas de la comunidad. En esta parte de la vida del Estado no son más que espectadores. Por eso es necesario encontrar una definición de justicia universal, válida para todo hombre, para todo Estado, en todo momento y en todo lugar; ya que se puede caer en una degradación social y buscar beneficios personales.

En *La República* se observa la distinción entre la justicia del individuo y su felicidad que fue un argumento de Glaucón a Sócrates. En donde se elogie la justicia ya sea que tenga o no tenga atractivos externos, también queda preparada por la opinión común según la cual la justicia requiere una completa dedicación del individuo al bien común, a la eticidad comunitaria y *reciprocidad*.

En este sentido la fundación de la ciudad buena se realiza en tres etapas: la ciudad saludable o la ciudad de los cerdos, la ciudad purificada o la ciudad del campamento armado, y la Ciudad de la Belleza o la ciudad gobernada por filósofos. La fundación de la ciudad va precedida por la observación de que la ciudad tiene sus orígenes en la necesidad humana: cada ser humano, sea justo o injusto, necesita muchas cosas y al menos por esta razón necesita a otros seres humanos. La ciudad saludable satisface debidamente las necesidades primarias, las necesidades del cuerpo. La satisfacción propia exige que cada hombre ejerza sólo un arte.⁵⁴

Esto significa que cada quien hace casi todo su trabajo para otros, pero también los demás trabajan para él. Según el Mito de los Metales, al hablar de la hermandad de todos los hombres por nacer todos de la misma tierra, se entiende como un mito de autoctonía, de origen o fundamento.

Se trata de una pertenencia simbólica, en la que cada quien tiene que cumplir su misión, su esencia, todos intercambian sus productos. Al trabajar para beneficio de los demás, cada quien trabaja para su propio provecho. La razón de que cada quien ejerza sólo un arte es que los hombres, por naturaleza, difieren unos de otros, es decir, diferentes hombres tienen talento para distintas artes. Y puesto que cada quien ejercerá ese arte para el cual lo hizo hábil la naturaleza, la carga será más fácil para todos, de ahí que la justicia se realice cuando cada quien haga lo que tiene que hacer.

⁵⁴ Leo Strauss, Joseph Cropsey, *Historia de la Filosofía política*, F.C.E., México, 1993, p. 52.

La importancia de los mitos dentro del Estado ideal de Platón es una creencia compartida que unifica e identifica a los hombres. Sin embargo, si el mito es contrario a la conducta ideal debe ser censurado, pues la función del mito es precisamente el lazo que permite la convivencia entre los hombres, con lo cual se entiende que un mito es un veneno que da salud, una mentira útil que permite la comunidad de creencia.

El orden de las artes es jerárquico; el arte universal es el arte supremo, el arte que dirige todas las demás artes y que como tal no puede ser practicado por quienes practican otras artes que no sean la suprema. Este arte de las artes resultará ser la filosofía.

De momento, sólo se nos dice que el guerrero debe tener una naturaleza semejante a la naturaleza del perro, pues los guerreros deben ser animosos y por tanto irascibles y bravos por una parte, y mansos por la otra, ya que deben ser bravos con los extranjeros y mansos con sus conciudadanos. Deben tener un amor desinteresado a sus conciudadanos y una repulsión desinteresada a los extranjeros.

Los hombres que posean naturalezas tan especiales necesitarán, además, una educación especial. Pensando en su trabajo, habrá que prepararlos en el arte de la guerra. Por naturaleza, serán los mejores combatientes y los únicos armados y preparados en el ejercicio de las armas.

La educación que los guerreros necesitan más que nadie es, por tanto una educación en la virtud cívica. Esa educación es educación en *música*, una educación especialmente por medio de la poesía y de la música, pero las que no conduzcan a este fin político-moral deberán ser desterradas de la ciudad.

Además de las otras cualidades requeridas, los gobernantes deben tener la cualidad de preocuparse por la ciudad y amarla; pero lo más probable es que un hombre ame aquello cuyos intereses considera idénticos a su interés propio, o cuya felicidad crea él indispensable para su propia felicidad. Es decir, no se trata de un amor desinteresado en el sentido de que el gobernante ame a la ciudad, o sirva a la ciudad por sí misma, lo cual explica la exigencia de Platón de que los gobernantes sean honrados.

Sólo como miembro de una ciudad feliz puede ser feliz un hombre y la dedicación completa a la ciudad feliz es justicia. A su vez, para Platón, la justicia, como orden interior

y armonía es lo que fundamenta la paz, “lo cierto es que en el alma del justo hay paz, como la hay también en el Estado donde se practica la justicia.”⁵⁵

Después que la fundación de la ciudad buena está casi completa, Sócrates y sus amigos buscan dónde están en ella la justicia y la injusticia, y si el hombre feliz debe poseer justicia o injusticia. Empiezan por buscar las tres virtudes aparte de la justicia: *sabiduría, valor y moderación*.

En la ciudad que fue fundada de acuerdo con la naturaleza, la sabiduría reside sólo en los gobernantes, pues los hombres sabios son, por naturaleza, la parte más pequeña de cualquier ciudad, y no sería bueno para la ciudad si no fuesen ellos los únicos que llevan el timón. En la ciudad buena, el valor reside en la clase de los guerreros, pues el valor político surge sólo por medio de la educación en aquellos que por naturaleza son aptos para ello.”⁵⁶

Y la moderación, en tanto que dominio de lo que por naturaleza es mejor sobre lo peor: un dominio mediante el cual el todo queda en armonía, debe encontrarse en todas las partes de la ciudad buena. Así, la moderación es el acuerdo de los seres naturalmente superiores y naturalmente inferiores, acerca de cuáles de ellos deben gobernar la ciudad. Y ya que gobernar y ser gobernado es diferente, entendemos que la moderación de los gobernantes no es idéntica a la de los gobernados.

Aunque Sócrates y Glaucón encuentran fácilmente las tres virtudes mencionadas en la ciudad buena, es difícil encontrar en ella la justicia, no obstante que es tan obvia. Ésta consiste en que cada quien haga la única cosa perteneciente a la ciudad para la cual está mejor dotado por naturaleza, o simplemente, en que cada quien atienda a sus propios asuntos: por virtud de la justicia así comprendida, las otras tres virtudes son virtudes, pues dice Platón, la justicia es “hacer cada uno lo suyo y no entrometerse en lo de los demás y [...] lo que queda en la ciudad, fuera de las tres virtudes [...] es aquello que a todas ellas les da fuerza de nacer [...] y las conserva mientras subsiste en ellas”.⁵⁷ Por lo cual podemos concluir que un hombre es justo si cada una de las tres partes de su alma realiza su propia función. Es en la ciudad donde se da la convivencia solidaria con la comunidad.

Un hombre es justo si la parte racional que hay en él es la que gobierna, y si la parte animosa, siendo la súbdita y aliada de la parte racional, la ayuda a contener la multitud de deseos que casi inevitablemente se convierten en deseos individualistas de más y más

⁵⁵ Leo Strauss, *Ibid.*, p. 34.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁷ Platón, *La República*, *Óp. cit.*, 433a-b.

dinero, lo cual significa que sólo el hombre en quien la sabiduría gobierna a las otras dos partes, es decir, sólo el hombre sabio, puede ser en realidad justo. Así, no es de sorprender que el hombre justo acabe por demostrar que es idéntico al filósofo.

Así se observa que la concepción dualista de Platón en *La República* y en mucho de su obra, se ve reflejada en el planteamiento de que para alcanzar la justicia, cada clase que forma al Estado debe cumplir con lo que le corresponde, como se explica en el Mito de los Metales, lo cual se articula con el Mito del Alma Caída. Para Platón, el hombre es algo más que impulsos y deseos, así nos presenta tres partes del alma humana, y en cada una de ellas está asociada una virtud.

Primero, el Alma racional está situada en la cabeza, y es la encargada del conocimiento de las cosas y del pensamiento. Su virtud es la sabiduría o la prudencia, y es la parte que cultivan los guardianes perfectos, los hombres de oro, que recae en la figura del filósofo rey encargado del gobierno, el cual representa a la razón, que al igual que el cochero del mito del alma caída dirige a los ciudadanos hacia los fines del conocimiento.

Segundo, el Alma irascible está situada en el tórax, se ocupa de dominar las pasiones y su virtud específica es la fortaleza. El sujeto debe controlar tanto su odio como su amor hacia los demás, aquí se habla de los guerreros o guardianes auxiliares, los hombres de plata, los cuales encargados de la defensa representan la voluntad que acepta las instrucciones de la razón proporcionadas por el sabio.

Tercero, el Alma concupiscible se encuentra en el abdomen, y su función es el dominio de los impulsos o dominio de sí. La virtud que le es propia es la templanza o la moderación, aquí se trata de la clase productora, los hombres de hierro y bronce, que al igual que el caballo negro responde a los apetitos y se relaciona con la parte irracional.

En estas tres partes del alma debe existir justicia y armonía. De esta postura surge la verdadera virtud en Platón, donde aparece el hombre feliz y justo, que es el verdadero conocedor de sí mismo y de las esencias de las cosas, sólo en él se unifica la comprensión del intelecto y de los deseos de la voluntad. Si el alma racional, siendo prudente, guía a la parte irascible, que deberá ser valerosa, y ambas dominan al alma concupiscible que deberá ser atemperada, el hombre será armonioso y justo, y eso determinará la creación del Estado ideal platónico.

Lo cual implica que el dualismo también esté presente en la importancia de dirigirse hacia el *Topos Uranus* incluso para el caso de los artesanos (aunque sin salir de la actividad que le es propia), de ahí la necesidad de eliminar la propiedad privada y la familia, pues su permanencia implicaría una sobrevalorización de la imperfección de lo sensible y no de — según Platón— lo más elevado, como son las ideas.

Así como la resaltada importancia del filósofo que es el que debe gobernar al ser la manifestación del amor al saber, es decir, que está en armonía con la razón. Y aunque se le da al cuerpo la cualidad de actor y se propone incluso la enseñanza de la gimnasia para tener un cuerpo fuerte, sigue presente la postura de que el cuerpo debe estar controlado de acuerdo a lo que es considerado como lo más importante, que es la razón. La posición jerarquizada propia del dualismo platónico también se muestra en la connotación de belleza y fealdad, pues la belleza se encuentra en el hombre que busca ser mejor en lo que le corresponde.

Con esto podemos observar la implicación de la concepción dualista platónica, hay una constante lucha entre el ámbito de las ideas y el ámbito sensible que alcanzan el equilibrio con la razón, que es el elemento determinante para la formación de un Estado justo.

1.2.2. La vida buena en Aristóteles, entre la justicia y la contemplación

Ahora bien, el bien común defendido por las civilizaciones originarias, que parte de una preocupación comunitaria contraria al individualismo, para Aristóteles depende de la realización de la justicia en la *polis*, en este sentido la justicia sustenta a la felicidad y el bien común.

La justicia, al ser una virtud, es una disposición habitual para elegir la forma de actuar de acuerdo con la prudencia, núcleo de la sabiduría práctica, al ser la capacidad de deliberar y elegir según razones encaminadas a un bien, con la cual se puede identificar el justo medio, pero no es sólo la disposición para realizar actos justos, sino para quererlos.

De ahí que para Aristóteles “la justicia es el bien del otro [...] ya no como explotación del débil por el más fuerte, sino como la enajenación [...] del yo en beneficio

del tú, como la apertura de la conciencia al orden intencional e interpersonal”.⁵⁸ Lo cual nos habla de una idea de la justicia pensada en términos de intersubjetividad directamente relacionada con los otros.

Por ello, la justicia en tanto virtud debe moderar las pasiones, por el contrario, el injusto es el “poseído de la pasión de lucro, o el que busca tener más de la parte que le corresponde [...] la justicia no radica formalmente en el apetito inferior irracional, sino en el apetito racional mismo, en la voluntad [...] de dar a cada uno lo suyo.”⁵⁹ Para que haya justicia en el exterior, debe estar ordenado en el interior el apetito de ganancia, mediante la obediencia del mandato de la razón.

Pese a que Aristóteles intenta introducir la justicia en su doctrina del término medio, termina afirmando que la justicia solo tiene un contrario, la injusticia. Esto puede ser explicado desde el contexto actual, pues padecer la injusticia no se puede considerar un vicio, no se puede culpar a los sujetos de que otros les infrinjan cualquier tipo de injusticia, sobre todo cuando el sistema económico-político actual legitima en gran parte las injusticias, poniendo en total desventaja a los sujetos frente a quienes ejercen el poder y a su vez imposibilita o por lo menos dificulta su defensa.

Aristóteles identifica dos formas de justicia: la correctiva y distributiva. “Lo justo [...] es en un caso lo legal y en el otro lo igual”⁶⁰. De lo último se deriva la idea de que la justicia se relaciona con el acceso que tienen los ciudadanos a la riqueza producida por la sociedad, el intercambio y repartición de bienes. «La distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad (pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro)»⁶¹.

En cuanto a la justicia correctiva, sanciona el incumplimiento de las normas establecidas y reconocidas por los ciudadanos «la que establece los tratos en las relaciones entre individuos»⁶², es decir, su función es corregir la desigualdad que ponga en peligro el intercambio y la repartición.

Para Aristóteles, ambas se derivan de acceder a la justicia al ser miembro de un orden social y al final de su descripción de la justicia distributiva y correctiva afirma que

⁵⁸ Antonio Gómez Robledo, *Óp. cit.*, p. 49.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁰ Aristóteles en Antonio Gómez Robledo, *Óp. cit.*, p. 50.

⁶¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2011, V 2, 1130b30-1131a.

⁶² *Ibid.* V 2, 1131 a.

«lo justo es un término medio entre una especie de ganancia y de pérdida en los cambios no voluntarios y (consiste en) tener lo mismo antes que después».⁶³ Así, la justicia se sustenta en un principio material de subsistencia y reconocimiento.

A su vez, Aristóteles manifiesta su oposición a la desigualdad entre ricos y pobres, ésta pone en peligro el buen funcionamiento de la *polis* al implicar una falta de comprensión y armonía entre los dos extremos por su diferencia de intereses. Los pobres son despreciados por los ricos a quienes envidian, lo cual imposibilita a ambos alcanzar la buena vida, la *eudaimonía*.⁶⁴

La *eudaimonía* es el fin último, por la prudencia se puede llegar al término medio, pues el hombre prudente es capaz de «deliberar rectamente lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general»⁶⁵. Así, la prudencia es la virtud que orienta el actuar, posibilita elegir el justo medio —el equilibrio entre el exceso y el defecto— y con él se logra la armonía. «La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre».⁶⁶ La prudencia une la razón con lo práctico y hace posible vivir la justicia en relación con los demás. A su vez, la práctica representa la autonomía y la voluntad humana para tomar decisiones que contemplan la vinculación con los demás.

Por el contrario, la búsqueda de riquezas rompe con el equilibrio en la *polis*, cada quien se separa de los otros al preocuparse por obtener un “bien individual”, por ello, para Aristóteles, el afán de riquezas no es el *buen vivir*. «La vida de negocios, es algo violento, y

⁶³ Aristóteles, *Ibíd.* V 4, 1132 b 15-20.

⁶⁴ «La traducción de *eudaimonia* por «felicidad», es una limitación del dominio más amplio que abarca. Los testimonios más antiguos indican que este término quiere decir «prosperidad», «posesión de bienes» (Herodoto, I 133), aunque hay textos en que, unido a *ólbios* (Hesiodo, *Op.* 826; *Teognis* 1013), parece implicar un estado de paz, de serenidad interior. De todas formas, algo de su propia etimología perdurará en este concepto, tener un buen «demonio», buena fortuna, buena suerte, es algo que parece venir de unos poderes que se escapan a nuestra voluntad y a nuestros deseos [...] en las primeras páginas de la *Ética Nicomáquea* aparece ya la síntesis del vivir bien y el obrar bien que señalan el marco general en el que dibuja al «hombre excelente»” Emilio Lledó Íñigo, Introducción de *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Gredos, España, 1985, p. 95-96. De acuerdo con Aristóteles la *eudaimonia* pierde su naturaleza involuntaria y la dota de voluntad, en este sentido, la vida buena se construye en la práctica a partir de la deliberación voluntaria y racional de la prudencia.

⁶⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Óp. cit.*, VI 5, 1140 a 25.

⁶⁶ *Ibíd.*, VI 5, 1140 b 20-22.

es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro»⁶⁷, es decir, no es un fin en sí misma sino que se elige por otras cosas.

En este sentido se muestra la necesidad de un orden social que parta de principios comunitarios, contrario a la atomización e individualismo de nuestras sociedades actuales.

De ahí que para Aristóteles la justicia:

Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo [...] la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es, pues, el que usa la maldad consigo mismo y sus compañeros; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otros; porque esto es una tarea difícil. Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total».⁶⁸

Lo que se nos plantea es el establecimiento de un orden que tienda al bien común, al compartir la voluntad y la finalidad de vivir en una sociedad armónica, a partir de la complementariedad con los demás y liberada del egoísmo. La justicia aristotélica pone énfasis en la alteridad. El orden justo surge del equilibrio con los demás, de ahí que quienes practican la justicia no pueden encerrarse en la satisfacción de sus bienes individuales, sino que por el contrario se abren a compartir y a defender la igualdad de todos los miembros de una comunidad, sólo es entonces cuando podemos hablar de justicia.

Es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. Esta condición pertenece igualmente, al hombre feliz [...] En efecto, hemos dicho al principio que la felicidad es una cierta actividad, y la actividad, evidentemente, es algo que se produce, y no algo como una posesión. Y si el ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable (como hemos dicho al principio) y lo que es nuestro es también agradable, y somos capaces de percibir a nuestros prójimos más que a nosotros mismos.⁶⁹

Para Aristóteles la justicia es una acción voluntaria que propicia la libertad y la igualdad entre los demás⁷⁰, con lo cual a su vez se afirma que la justicia no se ejerce para uno mismo sino que es en función de la alteridad, la cual hace posible el ejercicio de la justicia, por ello concluye que ésta es:

⁶⁷ *Ibid.*, I 5, 1096 a 5.

⁶⁸ *Ibid.*, V 5, 1129 b 30-1130 a 10.

⁶⁹ *Ibid.*, IX 9, 1169 b 17-33.

⁷⁰ *Cfr.* Antonio Gómez Robledo, *Óp. cit.*, p. 83.

El justo practica intencionalmente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo.⁷¹

Ahora bien, en el libro V de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles inserta el problema de la equidad al plantear la posibilidad de incurrir en justicia, no por transgredir la ley sino por cumplirla. Esta desviación que en realidad puede ser considerado como un ideal de justicia, es aprobada por la ética social pero no deja de ser opuesta al derecho.⁷²

De este modo la equidad se puede entender como indulgencia opuesta a la aplicación rigurosa de la ley, no porque sea mala en sí misma, sino que por ser general habrá casos en los que no sea certera. La equidad debe ser flexible y acomodarse a cada circunstancia. “La equidad es [...] no algo diferente de la justicia, sino con todo rigor, la justicia del caso concreto [...] una perfección complementaria del mismo hábito”.⁷³

Esta ley no escrita de la equidad tiene un carácter individual, donde la norma individual junto con la norma jurídica general forma parte del derecho. De acuerdo con Gómez Robledo:

Se inspira libremente en todo aquello: costumbre local, costumbre universal, sentimiento de justicia, etc., que pueda en el caso concreto prevenir la injusticia que resultaría de la aplicación literal del derecho positivo. El juicio de equidad es, en definitiva, la intuición de la justicia individual, de la justicia concreta. Esto está muy de acuerdo con la filosofía aristotélica, centrada en el individuo.⁷⁴

⁷¹ Aristóteles, *Óp. cit.*, V, 5, 1134 a 1-5.

⁷² Esto se podría presentar por ejemplo en *Antígona*, mito y tragedia que narra Sófocles: “A Polinices, que había muerto en lucha cuerpo a cuerpo contra su hermano, Creonte, habiéndolo dejado fuera de la ciudad, insepulto, ordena públicamente que nadie lo entierre, bajo amenaza de pena de muerte. Antígona, su hermana, intenta enterrarlo y levanta un túmulo [...] a ella, entregada por los guardias, Creonte la condena y la encierra viva en una tumba. Tras esto, Hemón, hijo de Creonte, que la pretendía, enfurecido se mata a sí mismo junto a la muchacha, que se había quitado la vida con una soga [...] A consecuencia de esto, dolorida, Eurídice, esposa de Creonte, se mata ella misma. Creonte, finalmente, entona un lamento por la muerte de su hijo y su esposa”, Argumento de Salustio sobre Antígona, en Sófocles, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2000, p. 74-75. La tiranía de Creonte, se caracteriza por su incapacidad de distinguir los límites que tiene su poder como gobernante. Toma decisiones sobre la vida y la muerte sin tomar en consideración el ámbito público y divino del contexto de su acción. Su error recae inicialmente en su obstinación por tomar decisiones que le atañen a la colectividad por sí mismo y excluyendo a la comunidad. La justicia sólo es posible en comunidad.

Ante la tiranía es aceptable la trasgresión de la ley. Más aún, en la *Retórica*, Aristóteles, presenta la ley común, o natural que tiene un carácter de universal, en la que se sostiene Antígona al decir que “no ahora, ni ayer, sino siempre existió esto y nadie sabe desde cuándo ha aparecido.” Antígona en Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 2011, I, 1373b 11-12.

⁷³ Antonio Gómez Robledo, *Óp. cit.*, p. 80.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 82.

Con esto se observan las dificultades que tiene la justicia para alcanzar por sí misma la solidaridad comunitaria. Para Aristóteles, la amistad juega un papel fundamental en este punto, pues logra mantener la unidad en la ciudad al promover la concordia. El individuo al ser ciudadano está inserto en una comunidad, por lo cual propone una comunidad de amigos. “Cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de amistad”.⁷⁵

A la frialdad que parece caracterizar la justicia para establecer seguridad y orden ante las discrepancias, le falta el vínculo interpersonal y desinteresado, propio de la amistad, para que la justicia pueda asegurar la paz, es necesaria la concordia “la unanimidad profunda en el pensar y en el sentir, en la aceptación de los mismos valores fundamentales”⁷⁶, lo cual está muy relacionado con la justicia consensuada y comunitaria. Pero no perdamos de vista a la equidad —la consideración y la bondad íntimamente relacionadas— que es el puente entre la justicia y la amistad, el amor.

No obstante, pese a que en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles defiende la vida política práctica como la más excelente, en el libro X regresa a su platonismo y defiende a la vida contemplativa como la más excelente, la vida feliz, al no utilizar ni actividad ni movimiento, no produce fatiga. De modo que la felicidad se puede entender en estos términos como una forma de inmovilidad. Así presenta al filósofo con carácter divino, al tener todo lo que necesita en sí mismo, por lo cual el filósofo es el más cercano a la felicidad.

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable [que sea una actividad] de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay entre nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y ésta actividad es contemplativa [...] La autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa [...] el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio el sabio, aun estando solo, puede teorizar [...] es el que más se basta a sí mismo. Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación.⁷⁷

⁷⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *Óp. cit.*, VIII, 1155 a 27-28.

⁷⁶ Antonio Gómez Robledo, *Óp. cit.*, p. 85.

⁷⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *Óp. cit.*, X, 1177 a – 1177 b 1-2.

El filósofo es autosuficiente por su intelecto, por llevar una vida contemplativa, el pensamiento es una actividad pero sin movimiento. Por encima de la moralidad práctica se eleva la vida teórica. Si la contemplación es la vida feliz, la vida buena, por dar un carácter de autarquía a quien la disfruta, la sabiduría es la virtud superior a las demás porque se tiene a sí misma para existir, porque no necesita de la alteridad. Sólo existe autosuficiencia en la vida teórica, que es independiente al Estado y a la comunidad.

1.2.3. Ni dualismo ni vida contemplativa

Hemos visto cómo Platón y Aristóteles concluyen que sólo el filósofo puede alcanzar la vida buena entendida como vida contemplativa, vida teórica. Platón expone que el alma es superior al cuerpo, por poseer la virtud hace posible captar la esencia de las cosas, mientras que el cuerpo sólo puede ver las apariencias. A su vez, dado que la justicia es hacer cada uno lo suyo, todos los individuos que conforman el Estado deben cumplir con lo que les corresponde. Al igual que en el mito del alma caída, se presenta una jerarquía, los hombres de oro, los filósofos, al poseer la razón son los únicos que pueden identificar y ejercer la justicia.

Por su parte, Aristóteles, inicialmente plantea la importancia de la vida comunitaria frente a la soledad o a la posesión de bienes materiales, al ser la naturaleza humana colectiva. Cuando inserta el tema de la amistad parece plantear una ética en la que se expresa la armonía de la relación con uno mismo y con los demás. La amistad mueve a salir de la esfera individual, querer al otro se presenta como una manera superior de querer a sí mismo, pues se quiere al otro como fin en sí mismo, lo cual posibilita la *reciprocidad* y la concordia para construir una estructura social armónica, justa. Esto inicialmente puede tener relación con la idea de justicia en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal, la vida buena también surge en comunidad, aunque ésta es entendida desde una perspectiva más amplia y se extiende más allá de la esfera humana, pues para los aymaras y tojolabales todo vive, todos tienen un papel necesario y único para el *buen vivir*.

Más aún, cuando Aristóteles concluye siguiendo a Platón, que sólo el filósofo es capaz de acceder a la vida buena, la vida contemplativa, se abre más la brecha entre la concepción de la justicia aymara y tojolabal y la Aristotélica. Aristóteles pone por encima

de la justicia a la sabiduría, la inactividad y la autosuficiencia; la comunidad finalmente queda fuera de su concepción de vida buena.

Para los aymaras y tojolabales no se puede concebir que la justicia recaiga en un solo grupo de personas que sean los únicos con la capacidad para distinguir entre lo bueno y lo malo, pues este conocimiento surge de la experiencia comunitaria, del consenso, de la participación de todos en la toma de decisiones, en la solución de problemas, en el ejercicio de la justicia.

Tampoco importa la autosuficiencia o la autarquía, no son valores importantes en su ética cuando son entendidas en el plano individual, pues todos dependemos de todos y esa dependencia enriquece la vida. Sin la necesidad de los demás la vida perdería su sentido de complementariedad, aprendizaje mutuo, corresponsabilidad y creatividad comunitaria en la construcción de la justicia, para que ésta exista, se requiere de la comunidad.

Los aymara y tojolabal se alejan de concepciones dualistas de la realidad, en la diversidad que conforma el cosmos no se pueden cerrar a dos únicas posibles vías de comprensión. Esto implicaría la exclusión de otras formas de entendimiento y de vida. El pensamiento filosófico aymara y tojolabal se caracteriza por el respeto e inclusión de la diversidad; la búsqueda de la integralidad en la complementariedad, no la separación;⁷⁸ por celebrar los opuestos que hacen posible la construcción del *buen vivir*, de las relaciones intersubjetivas en ámbitos de emparejamiento y no de jerarquías, donde la participación de todos es fundamental, sin exclusiones o distinciones.⁷⁹

A su vez la vida buena no se puede entender como inactividad u ocio. Contraria a la concepción Occidental donde el trabajo y la actividad física es considerada como sinónimos de inferioridad, propia de las clases que pertenecen al último peldaño de la escala social,

⁷⁸ Tomamos el concepto de integralidad de acuerdo con Jaime Vargas Condori, como una existencia comprometida con las necesidades de todo cuanto existe. *Cfr.*, Jaime Vargas Condori, *Ayllu marka: Integralidad andina*, Ediciones Amuyawi, La Paz-Bolivia, 2016, p. 48. Esto lo desarrollamos en el apartado 3.2.

⁷⁹ A partir de aquí, cuando hablamos de intersubjetividad recuperamos la propuesta de Carlos Lenkersdorf: “La intersubjetividad [...] no sólo afirma que todos somos sujetos, sino que todos estamos interrelacionados”, C. Lenkersdorf, “El quinto centenario de ignorancia”, *Revista del Centro de Estudios Ecuménicos*, Núm. 30. Abr-Jun., México, 1992, p. 27. Posteriormente Lenkersdorf explica que “la intersubjetividad conduce a una pluralidad de sujetos que corresponden a la pluralidad implícita en el NOSOTROS. Por ende, el filosofar intersubjetivo y nosótrico excluye las formas variadas del monismo”. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 114. En otras palabras, la intersubjetividad se refiere a la relación complementaria entre sujeto en la cual nadie es tratado como objeto, por lo cual no corresponde a la estructura de dominación sujeto-objeto.

donde para los griegos pertenecían los esclavos y en la actualidad los obreros, campesinos, etc., por su actividad se les imposibilita el ejercicio de la reflexión y de la razón.

Para aymaras y tojolabales, el trabajo dignifica la existencia, es necesario para la reproducción de la vida comunitaria y es un disfrute, una posibilidad de contribuir en la construcción práctica de la justicia, un tiempo de fiesta, pero también de contemplación, memoria y reflexión, donde se vinculan plena y activamente todos los sujetos del cosmos, lo cual analizaremos en el siguiente capítulo.

1.3. Justicia en el liberalismo político

Actualmente ¿cómo podemos entender la justicia? ¿Es el conjunto de normas que regulan la relación entre individuos? Una respuesta inicial nos diría que la justicia aparenta estar enfocada a mantener el orden social a partir de una distribución y defensa equitativa de derechos dentro de los cuales se destaca la seguridad.

Para John Rawls:

El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social.⁸⁰

No obstante, la realidad nos muestra que la justicia se asocia con el poder ejercido por grupos que subyugan política, económica, ideológica y coercitivamente a los demás. Donde las leyes no siempre se pueden considerar como justas pues su finalidad parecer limitarse al control de la población para mantener el orden estatal, el cual no responde a un bien común. Así las instituciones creadas para resguardar la justicia fracasan en su afán de responder a intereses privados.

Por su parte, para Nancy Fraser hablar de justicia implica considerar dos posturas que suelen tratarse como contradictorias, por un lado la justicia que parte de la distribución igualitaria de las riquezas y por el otro la justicia que se centra en el reconocimiento de las diferencias. Ambas reivindicaciones de justicia se suelen presentar polarizadas porque quienes proponen la redistribución igualitaria:

⁸⁰ John Rawls, *Teoría de la justicia*, F.C.E., México, 2006, p. 20.

Rechazan de plano la política de reconocimiento; citan el incremento global de la desigualdad, documentado recientemente por las Naciones Unidas, y consideran las reivindicaciones del reconocimiento de la diferencia como “falsa conciencia”, un obstáculo para la consecución de la justicia social.⁸¹

Plantean la necesidad de la redistribución que no parta del reconocimiento de las diferencias, lo cual —consideran— profundizaría la desigualdad económica. Por el contrario, quienes son partidarios de la justicia en base al reconocimiento critican la teoría distributiva al resaltar:

El fracaso del igualitarismo económico que prescinde de las diferencias para garantizar la justicia a las minorías y a las mujeres, y consideran la política distributiva como un materialismo pasado de moda que no puede articular ni cuestionar las experiencias clave de injusticia.⁸²

Reprueban la falta de atención por parte de la teoría distributiva para contemplar las diferencias que permitan tener una valoración más completa del problema de la justicia. Lo que se observa en primera instancia es una división infranqueable entre la teoría distributiva y la teoría del reconocimiento, una clave para entenderla es el origen de ambos términos.

“Redistribución” proviene de la tradición liberal, en especial de su rama anglonorteamericana de finales del siglo XX [...] Tratando de sintetizar la insistencia liberal tradicional en la libertad individual con el igualitarismo de la socialdemocracia, propusieron unas concepciones nuevas de la justicia que pudieran justificar la redistribución socioeconómica.⁸³

La redistribución se entiende a partir del interés del Estado liberal por mantener el orden social en base a la defensa de las libertades individuales unida a su vez con la igualdad defendida por la socialdemocracia. Es decir, proponen la idea de la redistribución, al concebir que la justicia se relacione con el acceso que tienen los ciudadanos a la riqueza producida por la sociedad, el intercambio y repartición de bienes. Por otro lado, el término de Reconocimiento surge de la fenomenología de la conciencia de Hegel, según la cual:

El reconocimiento designa una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como separado de sí [...] el “reconocimiento” implica la tesis hegeliana, considerada a menudo opuesta al individualismo liberal, de que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad es anterior a la subjetividad.⁸⁴

⁸¹ Nancy Fraser, “La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, en *Revista de trabajo*, año 4, No. 6, diciembre 2008, Argentina, p. 84.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibid.*, p. 85.

⁸⁴ *Ibidem.*

De acuerdo con Hegel el sujeto es en tanto reconoce al otro y a su vez también es reconocido por él. Así, el reconocimiento es parte de la ética, al buscar los fines de la autorrealización en la vida buena. Nuevamente se ven las contradicciones entre los postulados de ambas dimensiones: “teóricos liberales de la justicia distributiva sostienen que la teoría del reconocimiento conlleva una carga comunitaria inaceptable, mientras que algunos filósofos del reconocimiento estiman que la teoría distributiva es individualizadora y consumista”.⁸⁵

La propuesta de Fraser es responder al problema de la justicia a partir de la integración de ambas dimensiones. De acuerdo con la autora, la justicia no se puede limitar a una sola dimensión, pues requiere de la armonización entre ambas para satisfacer los diversos requerimientos de justicia. Para ello propone, desde la perspectiva moral, el reconocimiento de estatus, el enfoque bidireccional de la justicia y la paridad de la participación; desde la perspectiva de la teoría política, la reformulación de la estructura institucional y algunas propuestas para emprender nuevos planteamientos de reformas concretas que enfrenten la distribución desigual y la falta de reconocimiento.

No obstante ambas teorías son criticables, pues la redistribución no soluciona ni toma en cuenta la injusticia proveniente de la desigualdad y el dominio de las minorías sobre las mayorías en las relaciones de producción. Tampoco plantea respuestas a la explotación y la mercantilización de la vida humana, mucho menos considera el respeto a la naturaleza del cual nos advierten las civilizaciones originarias. Por otro lado el reconocimiento es insuficiente si se limita a la normalización de la subjetividad.

Lo que se observa es una realidad compleja que enfrenta diariamente los efectos de la globalización, la cual —como proceso multidimensional— abarca todos los aspectos de la vida, desde lo cultural y social, hasta lo económico y político, dicha complejidad pone de manifiesto la dificultad para limitar las soluciones al reconocimiento, ya que puede llegar a promover interacciones poco respetuosas de la diferencia. Contrario a lo que promueve, se manifiestan posturas intolerantes que generan separatismo, paternalismo y autoritarismo. Por su parte la redistribución muestra su incapacidad para resolver el conflicto de la desigualdad para acceder a los mismos recursos y oportunidades por parte de la población.

⁸⁵ *Ibidem.*

De este modo, la articulación de ambas dimensiones es una vía necesaria para enfrentar las injusticias, pero el problema de la justicia no se puede limitar al enfoque bidireccional ante la multiculturalidad que se hace cada vez más perceptible y compleja en el mundo globalizado. No obstante las contradicciones del modelo liberal no responden a los cambios actuales, sino a los fundamentos en los que se ha cimentado.

Para Luis Villoro, «cuatro siglos después del proyecto de la modernidad, de la construcción de ese “reino del hombre” por la razón, comprobamos su inanidad [...] la sociedad liberal ya no asegura la plena realización del hombre»⁸⁶. El liberalismo renovado ha entrado en una fase de desencanto por su incapacidad de responder a las necesidades humanas. La idea de libertad se convirtió paradójicamente en un instrumento de dominio de los países más poderosos sobre los países con una historia de colonización.

En aras de defender la libertad y la igualdad de condiciones, quienes tenían desventajas no han podido competir de manera justa con quienes aparentemente la promovían. Por otro lado, la idea de igualdad cumplió con una función homogeneizante. De esta manera la igualdad se tradujo como exclusión de la diferencia e imposición de una verdad única a nivel global.

Villoro destaca cuatro ideas-lema en las que se basa el liberalismo renovado: libertad individual, democracia, la poca intervención del Estado y el aumento de la productividad y el desarrollo.

De acuerdo con Villoro, la dignidad humana es asegurada con la *libertad individual*, base de los derechos humanos individuales. La identidad colectiva pierde importancia frente al sujeto individual. “La doctrina universal de los derechos humanos es la manifestación insustituible de la persona humana y, a la vez, la consagración del individualismo en la moral pública”⁸⁷, lo cual ha posibilitado la justificación y defensa de los intereses particulares, pese a que estos atenten contra una colectividad. El pensar en sí mismo antes que en los demás se ha convertido en una regla moral en los diversos ámbitos de la vida social.

Dicho individualismo se apoya en la *democracia*. Ésta considera a la colectividad como una suma de individualidades. Consiente que los individuos coexistan aislados entre

⁸⁶ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, Tec de Monterrey, Ariel, México, 2001, p. 22-23.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 24-25.

sí, la defensa de su individualidad impide el acercamiento, diálogo e intercambio con los otros. De ahí que en la democracia no exista consenso en los acuerdos que atañen a la sociedad, las decisiones las toma una mayoría que no necesariamente se refiere a la cantidad de votantes, sino a la cantidad de poder que tengan unos sobre otros. El grupo que representa a dicha “mayoría” defiende sus intereses y excluye a la “minoría”, nuevamente las acciones no son para un bien colectivo sino para un grupo de individuos.

Los procedimientos de los gobiernos que se autodenominan democráticos son: “elecciones, representación popular, división de poderes, decisiones por mayoría, etc.”⁸⁸ Se defiende el respeto a las decisiones individuales apelando a la igualdad entre los sujetos, por ello las elecciones no responde a un bien colectivo, sino en el de la mayoría. La finalidad de los gobiernos democráticos no es dar solución a los problemas de todos, sino satisfacer los intereses particulares más rentables.

Respecto al *adelgazamiento del Estado*, para enfrentar al totalitarismo se tomó la determinación de “amarrarle las manos al monstruo [...] convertirlo en débil servidor de nuestras empresas privadas”⁸⁹. La idea de libertad ha sobrepasado límites inimaginables, el padre Estado aparenta dar a sus hijos la libertad de hacer lo que su individualidad les pida. En su imagen despreocupada y de poco cuidado por satisfacer las necesidades de la población, paralelamente interviene con disimulo a favorecer intereses privados.

A su vez, se apela a la igualdad cuando es claro que la competencia entre las empresas es desigual; los recursos económicos, la preparación, la educación, las necesidades, las oportunidades, etc., no son las mismas para todos los ciudadanos, pero el Estado da la misma libertad a todos.

Esto es así, para alcanzar la finalidad de los gobiernos liberales, la *productividad* y el *desarrollo*. “La liberación de las fuerzas del mercado, la caída de las trabas a la industria o al comercio son los medios”⁹⁰ Pese a las visibles contradicciones del modelo liberal, es aceptado e impuesto universalmente como el paradigma de vida más normal, más justo, más rentable.

El liberalismo exalta las banderas de la libertad y la igualdad, por el contrario lo que ha incrementado es la esclavitud a los intereses privados, los ciudadanos de los países

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 25.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 25-26.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 26.

democráticos no gozan de libertad económica generalizada, la gran mayoría de la población no cuenta con los recursos para satisfacer plenamente sus necesidades económicas — vivienda, educación, salud, alimentación, empleo bien remunerado, seguridad, etc.— mucho menos tienen libertad para elegir y realizar su plan de vida. Más allá de las leyes, no existen condiciones concretas para tomar decisiones significativas en la vida, como elegir a sus gobernantes, una profesión o un empleo, etc.

A su vez, el liberalismo lejos de favorecer la igualdad entre individuos, ha aumentado la brecha de desigualdad entre la población. Quien durante su vida no ha contado con los recursos para acceder a una educación, alimentación, salud, etc. de calidad, es lanzado a competir por un empleo con quien ha podido acudir a las “mejores escuelas” y cuenta con los recursos para emprender un negocio productivo. Todo esto en defensa de una idea de igualdad, ciega a las diferencias que predominan en las sociedades modernas.

El liberalismo pretendió defender la buena vida, basada en el respeto a los derechos y libertades individuales a costa del sufrimiento de las mayorías convertidas en minorías rechazadas. “El nuevo liberalismo nos ha hecho despertar del sueño falaz de un estado que lograra la felicidad de todos; pero para ello hubo que pagar un precio: la exclusión.”⁹¹

En suma, la receta de la buena vida para alcanzar la justicia, en el lenguaje liberal, debe contener: libertad individual, democracia, Estado debilitado, desarrollo y productividad. El resultado ha sido sociedades esclavas del egoísmo, incapaces de mirar, escuchar e identificarse con los demás; se ha concentrado el poder de dirigir las naciones en manos de unos cuantos quienes no defienden ni las necesidades de la mayoría; el Estado se ha abstenido de intervenir para satisfacer las exigencias de la población y se ha inclinado a la defensa de intereses privados; en miras del desarrollo se ha atentado contra la seguridad y la vida de los demás, quienes entorpecen la productividad son empleados como objetos sin valor en la maquinaria del mercado.

Por el contrario, la justicia comunitaria comprende que no puede existir libertad para unos cuantos, la libertad sólo se construye en relación con los demás; la justicia comunitaria no se puede limitar a un orden democrático, pues las minorías también cuentan, no se trata de llegar a resultados por una votación, sino de lograr acuerdos en consenso y aún más, para los aymaras y tojolabales al considerar que todo lo que conforma

⁹¹ *Ibidem.*

el cosmos tiene vida y es sujeto con dignidad para participar en las tomas de decisiones comunitarias, más que hablar de democracia, se hablaría de *cosmocracia*. En la justicia comunitaria, el poder no reside en el Estado sino en la comunidad, la cual no se preocupa por el desarrollo o la productividad, sino por la armonía intersubjetiva de todos sus miembros.

1.4. Justicia comunitaria

¿Cuáles son las implicaciones del poder en la justicia? ¿Qué valores son indispensables para una asociación que tienda al bien común? De acuerdo con Luis Villoro, en una asociación política se encuentran presentes dos conceptos el poder y el valor. La justificación del poder que se ejerce tiene como objetivo a los valores que beneficiaran a los ciudadanos. En esta relación entre poder y valor, Villoro distingue tres niveles.

En el primero se trata de justificar el poder defendiendo los valores del orden. En este nivel “las personas acuerdan la asociación política para conseguir su propio interés tratando de obtener el mayor número de ventajas al menor costo posible”⁹², buscando acabar con el mal de la violencia y el caos se genera el mal de la dominación y la represión.

En el segundo nivel Villoro se enfoca en los valores de la libertad, es decir, se busca la realización libre de cada uno de los ciudadanos, y al tener el individuo la posibilidad de elegir al poder, se habla de democracia. En esta asociación se puede distinguir entre un modelo liberal o igualitario. En el liberal se busca la protección de las libertades individuales, al hablar de igualdad se reconoce la autodeterminación de cada ciudadano de acuerdo con los derechos individuales, por lo mismo tampoco se persigue un bien común.

Este modelo, al intentar liberar a los individuos de la violencia del Estado propicia “la desintegración del tejido social, el aislamiento de los individuos, la soledad

⁹²Alejandro Salcedo Aquino, “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión” en *Reconocimiento y exclusión*, Alcalá Campos, Raúl Comp. , UNAM, FES Acatlán, Plaza y Valdés, México, 2008, p. 184.

sin sentido [...] Hombres y mujeres, conscientes de sus derechos individuales, eligen su derecho al rechazo de la sociedad”⁹³. Con la búsqueda de la preservación de los derechos individuales cada individuo pone atención únicamente en sus intereses particulares sin preocuparse por los colectivos por lo que “para una posición liberal, hay algo que resulta ridículo siquiera plantear: la comunidad”⁹⁴.

Por otro lado, en el modelo igualitario los ciudadanos pueden participar en las decisiones públicas, de manera que tienen igualdad en el aprovechamiento de oportunidades y recursos, aquí están presentes los derechos humanos para hacer compatible la libertad y la igualdad. Se reconocen las diferentes concepciones que puede haber del bien pero siguen un bien común determinado en el que todos cooperan, por lo que se habla de una democracia más participativa, caracterizada por la equidad. Así el modelo igualitario propicia la intervención estatal para disminuir las desigualdades.

Cumplirá su fin en el momento en que resulte prescindible. Tiene pues una función limitada: establecer las condiciones de su propia eliminación. Forma parte, por consiguiente, de un programa político transitorio [...] pero todo estado que se concibe como transitorio corre el riesgo de convertirse de hecho en permanente.⁹⁵

El último nivel se enfoca en los valores de la comunidad, en el cual cada persona colabora en la construcción del bien de todos, es decir, se caracteriza por el servicio libre a la comunidad, del cual se desprende la realización de cada persona, así, se da espacio a la pluralidad de propuestas planteadas por cada persona para la formulación de valores comunes que propicien un ambiente de fraternidad, de manera que Villoro señala:

El modelo que llamé “igualitario” intenta ya acceder a una asociación, basada en la igualdad y la cooperación, afirmando la diversidad de todos; es el tránsito necesario al tercer estadio, porque sus valores sólo podrán cumplirse cabalmente en una nueva comunidad. En la comunidad cada sujeto adquiere su sentido al realizarse en el seno de una totalidad. Sólo entonces descubre su ser verdadero. Porque el ser real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en su unión liberada con lo otro, como en la relación afectiva interpersonal, cuando cada quien llega a ser realmente al hacer suyo el destino del otro, como en la armonía del universo, donde cada ente adquiere su verdadero sentido en su vínculo con el todo, como en la vida espiritual, en fin, donde cada quien descubre su verdadero yo en la negación del apego a sí mismo.

⁹³ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, F.C.E., México, 1997, p. 314.

⁹⁴ Alejandro Salcedo Aquino, *Óp. cit.*, p. 187.

⁹⁵ Villoro, *El poder...*, *Óp. cit.*, p. 330.

Atravesar los tres estadios es, tanto para el individuo como para la colectividad, cumplir con el designio del amor: realizarse a sí mismo por la afirmación de lo otro.⁹⁶

Para que exista justicia comunitaria, debe existir una entrega libre al bien de todos. En la vida comunitaria cada sujeto encuentra su sentido cuando se entiende como colaborador y co-creador del bien comunitario; cuando comprende las interrelaciones vitales que hacen posible la realización del todo.

Esto se entiende si consideramos la definición de comunidad de Max Weber: “Llamamos comunidad de una relación social, cuando y en la medida en que [...] se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo tradicional) de los participantes de construir un todo.”⁹⁷ Ser comunidad es una decisión que surge del deseo de cada sujeto para conformar un todo armónico, el fin es la comunidad en sí misma, vivir en comunidad. Por ello, no se trata de un contrato en el cual el fin es satisfacer los intereses individuales de los contratantes.

La justicia comunitaria parte de la siguiente premisa: cada sujeto es parte de un todo. De este modo el bien o el mal para uno es también para todos. Al igual que un cuerpo, si un órgano es lastimado, quien lo padece no es sólo el órgano, sino todo el cuerpo. Esto a su vez implica un compromiso libre de servicio para el buen funcionamiento del cuerpo comunitario.

Así la justicia comunitaria busca mantener esa armonía, si algún miembro de la comunidad atenta contra ella por atender a sus intereses individuales, sabe que el mal repercutirá en él y en toda la comunidad. Esta concepción de la justicia detiene a quienes pretenden realizar daños desde el interior de la comunidad.

En este punto es importante resaltar que justicia comunitaria no es lo mismo que derecho consuetudinario. El derecho estatal ha utilizado ese término como una forma de subordinación de la justicia indígena, para incluir dentro de sí otras formas de justicia.

Si la palabra “consuetudinario” etimológicamente significa “costumbre” —y así catalogamos un derecho— podríamos decir que el derecho consuetudinario es aquel que se va gestando a través de la costumbre que impera en determinada sociedad. Si nos quedamos con esta idea, no cabe duda que el derecho indígena es consuetudinario [...] si un Estado cataloga como fuente de su propio derecho a una parte de su ordenamiento que no está

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 380-381.

⁹⁷ Max Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E. España, 2002, p. 33.

escrito y la llama consuetudinario, lo que está haciendo es subsumir en su campo jurídico un espacio que de alguna manera no controla.⁹⁸

Tratar de incluir la justicia comunitaria dentro del derecho estatal con el nombre de derecho consuetudinario, se trata de una estrategia política-colonialista para controlar las formas de justicia que escapan al Estado por su diversidad y libertad de acción.

Lo cierto es que todo ordenamiento jurídico se basa en las costumbres sociales. La moral juega un papel decisivo en la construcción de las leyes que rigen cada pueblo o nación. De este modo es el derecho estatal el que se construye a partir del derecho consuetudinario.

No obstante, dado que el derecho consuetudinario ha sido utilizado para subestimar las formas de ejercer la justicia de las civilizaciones originarias —como una manifestación del desprecio hacia sus costumbres basadas en el consenso para la resolución de conflictos, al ser contrarias al paradigma oficial— concluimos que no se puede encasillar en dicho término.

1.4.1. La justicia comunitaria, un sendero hacia el buen vivir, suman qama qamaña y jlekilaltik

Pese a los intentos de los grupos en el poder, desde la Colonia hasta la actualidad, por imponer su modelo de justicia, las civilizaciones originarias han sabido resistir y mantener muchas de sus formas ancestrales de hacer justicia, aunque adecuadas a los cambios de la actualidad y se ha opuesto a la “justicia formal-oficial”, que al valerse de complejas estructuras jurídicas, impone “su ley” única, incuestionable y definitiva sin tomar en cuenta a toda la población. Así, se jerarquiza el acceso a la justicia, de manera que sólo algunos sectores son protegidos y beneficiados.

Por el contrario, la justicia comunitaria, en este caso de los aymaras y tojolabales, está directamente ligada con su *cosmopercepción*, la forma como perciben y conciben el mundo, con la apertura de todos sus sentidos, de la razón y de su corazón a la comprensión del mundo que los rodea. Esta comprensión del mundo que los sitúa como parte de un todo,

⁹⁸ Marcelo Fernández Osco, *La ley de ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*, PIEB, Bolivia, 2000, p. 334-335.

se manifiesta en la justicia que no es punitiva, pues no se enfoca en el castigo. La justicia comunitaria de aymaras y tojolabales se puede comprender como restaurativa o retributiva, pues se centra en los sujetos, sus necesidades y su vínculo con la comunidad, por lo cual lo que busca es la reintegración de la persona con la colaboración de todos.

Esto nos muestra la necesidad de sumergirnos en la comprensión de su pensamiento filosófico, es decir, cómo a partir de su *cosmopercepción* particular han reflexionado sobre los problemas fundamentales de su existencia, cuáles son las interrogantes que mueven su pensamiento crítico, cuáles han sido las respuestas que han construido a partir de sus reflexiones en el transcurso de la historia.

Las normas que componen la justicia comunitaria se han reconstruido en su caminar histórico. Una característica de ésta, es su capacidad de autocrítica de manera que al ser parte fundamental el consenso como forma necesaria para resolver sus conflictos, implica la apertura a la escucha de diferentes perspectivas, lo cual les ha permitido modificar acuerdos en base a las necesidades de la comunidad. Esto nos habla de que su justicia comunitaria está abierta al diálogo y la transformación.

Es precisamente la participación de toda la comunidad en la construcción de la justicia, lo que la legitima, contrario a las estructuras cerradas y jerarquizadas del derecho “oficial”, que muestra en su organización una fuerte separación con la población, las decisiones son tomadas por “un grupo de expertos” conocedores de la ley, justamente porque ésta no está al alcance de todos, lo cual dificulta y prolonga innecesariamente el acceso a la justicia, mostrando su incapacidad para resolver los problemas de la sociedad y con ello creando un ambiente de desconfianza e ilegitimidad de los órganos de justicia, esto sin mencionar la corrupción y nepotismo que lo caracteriza.

La justicia “oficial” es lenta, corrupta y onerosa y la justicia comunitaria es de fácil acceso, sus resoluciones y sentencias son rápidas, es oral (se emplea el idioma local), busca reconciliar más que castigar, conserva la armonía interna de la comunidad, no es onerosa y los procedimientos que se aplican son controlados por las comunidades y pueblos indígenas mediante sus asambleas, donde las decisiones se toman por consenso.⁹⁹

La justicia comunitaria, no necesita de complejos procesos jurídicos impuestos por el derecho “oficial”, caracterizados por trámites impersonales y con una gran falta de

⁹⁹ Eduardo Acevedo, “Justicia comunitaria en Bolivia”, en CIPCA Notas, No. 71, 31/10/2004, Cochabamba, 2004, p. 1.

contacto humano, pues la comunidad es la encargada de hacer cumplir la justicia, por lo cual, a su vez, la familia juega un papel primordial, al ser de ahí donde se transmiten las formas de comportamiento y de relación con los demás.

Para acceder a estas formas de justicia, habrá que liberarse inicialmente de la preeminencia del individuo como ente autónomo y comprender al ser humano como un sujeto entre muchos otros. Sumergido en una realidad particular en la cual no se encuentra aislado, necesita de los demás, pues la justicia sólo se alcanza en comunidad.

Esta noción de ente autónomo es sustentada por Immanuel Kant. De acuerdo con él, “la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana”.¹⁰⁰ El ente autónomo es a su vez un fin en sí mismo, capaz de emprender acciones morales. “¿A caso puede entonces ser la libertad de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?”.¹⁰¹ Para Kant, la voluntad es autónoma si se rige de acuerdo a la ley moral universal, lo cual denota el carácter y la supremacía de la racionalidad. Por ello, cuando la voluntad actúa de acuerdo a inclinaciones externas a sí misma, es contraria a su autonomía y racionalidad.

Esta argumentación deja de lado una parte importante de la convivencia humana, la capacidad empírica y práctica de ser sensibles a las necesidades de los demás. De esta manera, la autonomía no se puede entender únicamente como insertada en el interior de cada sujeto, sino como una autonomía que se construye con la colectividad.

No se trata de que la voluntad se someta a intereses externos, egoístas o privados que atenten contra su libertad, sino la comprensión de que la libertad no se puede entender como individual o separada de los demás. Un ejemplo de esto se encuentra en las comunidades zapatistas que en defensa de su autonomía frente al Estado, han fortalecido sus lazos colectivos desde la complementariedad de sus diferencias.

Una singularidad en el ordenamiento de las civilizaciones ancestrales, es la complementariedad de voluntades interrelacionadas para mantener la autonomía colectiva. Ésta incluye tanto a los principios racionales como a los demás principios sensibles que conforman la subjetividad del cosmos que vive, esta es la justicia comunitaria del *suman qama qamaña* para los aymaras y el *jlekilaltik* para los tojolabales, lo que podemos

¹⁰⁰ Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, España, 2012, §436, p. 150.

¹⁰¹ *Ibíd.*, §446, p. 167.

entender como el *buen vivir*, el cual se refiere a una forma integral de comprender el cosmos y a su vez, una forma de vida armónica, donde la justicia parte de la comunidad.¹⁰²

De este modo se nos develan dos pensamientos filosóficos prácticos, no son sólo palabras en un discurso, sino que se muestran en actitudes cotidianas. Abarcan todos los ámbitos de la vida en comunidad encaminadas al bien común como observaremos en los siguientes capítulos.

¹⁰² Como mencionamos en la introducción, en español no existe un término equivalente al *suman qama qamaña* y al *jlekilaltik*. Suelen traducirse como buen vivir, vivir bien o bien vivir, pero estos conceptos no encierran todo el contenido dado por las civilizaciones ancestrales. A su vez, estos han sido empleados por el Estado capitalista neoliberal para ocultar detrás de ellos, intereses ajenos a la concepción original creada desde tiempos inmemoriales por aymaras y tojolabales. No obstante, las limitaciones del lenguaje nos obligan a emplear uno de ellos. Preferimos el *buen vivir* para tomar distancia de las connotaciones del *bien* en términos de posesiones materiales, riqueza económica, poder individual, desarrollo o progreso.

*Lajan sok t'uje ja'
wanxa stzomo sb'aje'
ja b'a niwan ja'i
Jach'ni ja jkomontik
jun niwan ja' 'aytik
wa xkolta jb'ajtiki
yuj jun'ita 'aytik*

*Como gotas de agua
ya se juntan entre ellas
en el río
Así la nuestra comunidad
un río somos
nos ayudamos entre nosotros
porque somos uno mismo
Canto/poema tojolabal, Yi'jel ja'*

*A los bosques yo me interno
A echar mis penas llorando
Y los bosques me contestan
Lo que has hecho estas pagando
Savia Andina, A los bosques*

Capítulo II

La comunidad aymara y tojolabal, tierra fértil donde germina la justicia nosótrica

Desde la Antigüedad, la filosofía occidental ha identificado a la justicia en relación con los otros, se comprende como “el bien ajeno” al cual se refería Aristóteles como la virtud que se emplea para los demás.

Al respecto Mario Magallón plantea dos formas de entender la justicia:

1) Como instrumento social constituida por los órganos de poder jurisdiccional del Estado, cuya función consiste en aplicar las normas de derecho tanto para declarar y proteger los derechos subjetivos como para sancionar violaciones y su propósito es consolidar una administración justa; y 2) como virtud moral para hacer lo correcto, como señalar lo que corresponde a cada uno por sus méritos y necesidades.¹⁰³

Los Estados modernos en Occidente le han dado el primer sentido a la justicia para sustentar su orden sin salir del marco de la ley. Si la finalidad es “consolidar una

¹⁰³ Mario Magallón Anaya, *Filosofía política mexicana en la Independencia y Revolución*, Quivira, México, 2013, p. 128.

administración justa”, lo que se observa actualmente es que la administración justa no necesariamente responde al bien de los demás sino a intereses particulares.

Hoy en día predomina la incomodidad con la estructura de justicia que sostiene el orden político Occidental en América Latina. Ni siquiera parece que responda a las leyes establecidas, más bien las leyes se modifican y emplean para sostener el orden impuesto. Esta justicia tampoco parece defender los derechos ni sancionar las violaciones para el bien de todos. Mucho menos se entiende como una virtud, según la cual exista una disposición habitual para hacer lo correcto.

La impunidad y el abuso de poder son característicos del orden jurídico y paradójicamente la injusticia ha invadido a las autoridades e instituciones cuya función es defender la justicia. Y aun cuando los funcionarios cumplen las normas, estas no siempre se pueden considerar justas, pues responden a estructuras rígidas y cerradas, creadas en tiempos y espacios que no corresponden con la realidad actual.

La justicia occidental se centra en la distribución, defensa y regulación de la propiedad, intercambio y repartición de bienes; así como en la corrección, es decir, las sanciones ante el incumplimiento de las normas establecidas. Esto sumado a su aparente defensa de los derechos humanos, nos muestra una justicia que le da mayor importancia al individuo antes que a la comunidad.

Responde a la lógica del cuidado de sí mismo, en la división dicotómica entre sujeto-objeto y a la conveniencia personal comprendidas en separación y hasta en pugna con la comunidad. Por lo mismo, en la justicia occidental sólo puede haber una respuesta válida. Entre los opuestos que conforman la realidad sólo se defiende y da importancia a uno, el que responda al orden establecido.

Contrario a esto, la justicia aymara y la justicia tojolabal se centran en la comunidad, su finalidad no es justificar o consolidar el orden establecido, sino mantener el *suman qama qamaña* y el *jkilaltik*, el *buen vivir*, la armonía intersubjetiva que se entiende en términos de *reciprocidad*, complementariedad de opuestos¹⁰⁴ y el respeto a la dignidad de todos los sujetos que conforman el cosmos, pues desde su *cosmopercepción* existe un

¹⁰⁴ Cuando nos referimos a los opuestos, no los comprendemos como enemigos, sino como la diferencia o contradicción existente entre cada sujeto y que es parte de la realidad, los cuales no se niegan, excluyen o dominan, sino que se complementan.

principio de vida que abarca los diversos mundos de la naturaleza: vegetal, animal, mineral, celeste, humano, espiritual, es decir todo el cosmos.¹⁰⁵

De aquí surge la pregunta, ¿qué caracteriza a la justicia aymara y la justicia tojolabal tan distintas de la occidental? En los siguientes capítulos proponemos algunas respuestas a esta pregunta. El primer camino que abordaremos en éste capítulo nos sitúa en el contexto de la comunidad aymara y tojolabal, su forma de organización nosótrica, quiénes la componen y cómo viven la justicia recíproca.

2.1. *Ayllu-marka y komontik, comunidades nosótricas*

El *ayllu-marka*, para los aymaras, y la *komontik*, para los tojolabales, son conceptos que se pueden traducir inicialmente como comunidad, son elementos ancestrales que han sustentado la cosmovivencia de ambas civilizaciones —su forma de convivir y relacionarse prácticamente con el cosmos—. Hoy siguen teniendo una vigencia fundamental, al ser el núcleo que hace posible la armonía comunitaria. Ya que todos los sujetos que los conforman se esfuerzan en mantenerla. Es decir, son el espacio de convivencia y confluencia de energías diversas que se complementan entre sí.

El *ayllu* “es un ente, de redes de familias [...] sistemática y territorialmente organizado para cultivar y cualificar el nido/almacén de los bienes naturales [...] de alcance cosmobiótico”.¹⁰⁶ Es el espacio donde se reúnen las comunidades para fortalecer en el día a día sus lazos intersubjetivos con todo lo que existe. En el *ayllu* se protege el nido, la comunidad, donde surge la vida a partir del trabajo y la correlación intersubjetiva.

La *marka* constituye el núcleo organizacional e identitario del mundo andino, “es el origen del pueblo, un espacio que reúne a las poblaciones heterogéneas”¹⁰⁷. Defiende la identidad comunitaria, al marcar el camino de acuerdo con la herencia ancestral, para convivir en interrelación recíproca con los diversos mundos.

¹⁰⁵ Cfr. Simón Yampara, *Óp. cit.*

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 112.

¹⁰⁷ Jaime Vargas Condori, *Óp. cit.*, p. 21. En el centro de la vida se encuentran las comunidades. Entre cuatro o seis conforman un *ayllu*, los cuales de igual manera agrupan una *marka* y a su vez varias *markas* conforman un *suyu*, territorio.

De la misma manera, para los tojolabales, el centro espacio-temporal donde se desarrolla la convivencia es la *komontik*, nuestra comunidad. “La comunidad, pues, representa el suelo fértil que alimenta al pueblo tojolabal, le da vida y lo sostiene a base de la cosmovisión intersubjetiva, biocósmica”.¹⁰⁸

Luis Villoro, se refiere a esta pertenencia a la comunidad al afirmar que:

Se dirige por el interés del todo. Cada individuo se considera a sí mismo un elemento perteneciente a una totalidad, de manera que lo que afecta a ésta le afecta a él: al buscar su propio bien busca el bien del todo. Sólo cuando los sujetos de la comunidad incluyen en sus deseos lo deseable para todos, la comunidad se realiza cabalmente.¹⁰⁹

Por ello, comprendemos a la comunidad como el espacio donde su cosmovisión o *cosmopercepción*, la forma de comprender el cosmos, se convierte en cosmovivencia, es decir, cuando esa *cosmopercepción* se vive en la práctica, donde los saberes ancestrales se unen a los actuales para vivirlos cotidianamente.¹¹⁰ En las comunidades tojolabales y aymaras se hace posible la vida *nosótrica*, que es intersubjetiva, plural y respetuosa de la individualidad.

¹⁰⁸ C. Lenkersdorf, *Indios somos con orgullo, poesía maya-tojolabal, 'indio 'otik ja jtz'eb'ojtiki*, UNAM, México, 2013, p. 371. En adelante, cuando nos refiramos al biocosmos es de acuerdo con la propuesta de Carlos Lenkersdorf: “Nosotros, los humanos, nos encontramos, pues, en medio de muchos iguales o compañeros vivos [...] en un mundo que llamamos BIOCOSMOS, un cosmos viviente y repleto de vida que corresponde a la INTERSUBJETIVIDAD”. Lenkersdorf, *Ética en el contexto tojolabal, Christus. Revista de teología y ciencias humanas*, Año LXI, No. 696, México, 1996, p. 12-13. En otras palabras, el biocosmos se refiere al cosmos lleno de vida, pues todos los sujetos existentes tienen corazón.

¹⁰⁹ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad...*, *Óp. cit.*, p. 29.

¹¹⁰ Respecto a la territorialidad de la comunidad, aunque es un elemento muy importante para conformar el sentido identitario de las comunidades, también es posible y se esfuerzan en crear comunidad en espacios diferentes. Por ejemplo, los hombres que salen de sus comunidades para trabajar pueden conformar una comunidad en el espacio donde viven aunque sea en el contexto individualista de la ciudad de México. Tampoco importa que sus miembros procedan de comunidades distintas. Si tienen que resolver algún conflicto dialogan y consensuan entre todos; procuran andar juntos para cuidarse y apoyarse mutuamente; el poco tiempo que tienen libre lo dedican al encuentro con sus “hermanos” —éste es un término empleado por los tojolabales para referirse a las personas que conocen cercanas a la comunidad, ya sea porque viven en ella o porque son visitantes, los cuales no transgreden su armonía— para cantar, tocar la guitarra o para dialogar en tojolabal.

2.1.1. *Ke'ntik y jiwasa, sentido nosótrico tojolabal y aymara*

La base del pensamiento filosófico tojolabal es el *ke'ntik*, el *nosotros*. Éste, más que referirse al pronombre de la primera persona del plural se trata del principio ético que da sentido a la existencia tojolabal desde una concepción integral y comunitaria, pues incluye dentro de sí a la diversidad.

El término *ke'ntik* es una voz clave del tojolabal que se expresa por el sufijo *-tik*, *nosotros*. Es la voz más frecuente de la lengua porque señala una concepción de la realidad conformada por el *-tik* de dimensión cósmica. Es el mismo *-tik* que representa el principio regulador según el cual, desde la perspectiva tojolabal, se estructura la sociedad humana, la convivencia con todo lo demás que vive y que no conoce limitaciones por su extensión cósmica. [...] El hecho de que el sufijo *-tik*, que se agrega a pronombres, verbos y sustantivos, representa no solamente la palabra más usada en cuanto principio regulador que se manifiesta a los niveles social, político, lingüístico, cultural y otros, sino que señala otra idiosincrasia de la lengua y cultura tojolabal [...] la sociedad se organiza alrededor del *nosotros* y no del yo. Y el mismo *nosotros* no sólo se refiere a la sociedad tojolabal o humana sino al cosmos que vive.¹¹¹

El *ke'ntik* incorpora la dimensión cósmica en la comunidad, pues incluye dentro de sí a todos los sujetos. Es el núcleo de la justicia comunitaria, al vincular los corazones de todos los miembros de la comunidad como corresponsables del cuidado recíproco con todo el cosmos que vive. De este modo cada sujeto se comprende como necesario para la construcción del bien común, pero no desde posiciones de superioridad o liderazgo, sino como complemento de los demás.

Desde la estructura de la palabra se manifiesta la lógica inclusiva tojolabal, pues se compone del prefijo de la primera persona del singular *k-*, el yo; la raíz que indica el pronombre *e'n* y el sufijo de la primera persona del plural *-tik*, el nosotros. De esta manera se expresa la integralidad de la comunidad nosótrica de la cual no desaparece el yo, sino que se entreteje junto con los demás para dar orden al caos, de manera que los opuestos no se niegan, sino que se afirman como necesarios en la construcción de la armonía. Es decir, las particularidades de cada sujeto, su individualidad no se excluye o se disuelve con los demás, sino que ese yo se mantiene con su identidad, se comparte y se da a los otros para construir el *nosotros* comunitario.

De ahí que el *-tik* aparezca en todos los ámbitos de la vida comunitaria pues da el sentido colectivo no sólo en el hablar, sino en el actuar. El *nosotros* regula todas las

¹¹¹ Carlos Lenkersdorf, *b'omak'umal I...*, *Óp. cit.*, entrada *ke'ntik*, p. 296-297.

actividades, recuerda que el fin de todo lo que se dice y se hace es la armonía comunitaria. En otras palabras, el sentido de la vida es la comunidad biocósmica, donde todo vive. Por ello, la dignidad de todos los sujetos se opone a las formas de vida individualistas, egoístas o excluyentes. La justicia sólo se entiende en el orden comunitario del *nosotros* que integra la diversidad intersubjetiva para hacer posible la reproducción de la vida.

El hecho de que se recuerde constantemente el sentido nosótrico de la existencia, nos hace entender al *nosotros* como el sentido de la vida; no comprendida como la supervivencia del más fuerte, sino desde la concepción en la cual la comunidad, respetuosa e incluyente de la diversidad, hace posible la continuidad del ciclo vital.

Por su parte, el pensamiento filosófico aymara también considera la integralidad del mundo desde el *nosotros*, órgano comunitario que entrelaza a todos los sujetos con su individualidad y sus particularidades. No se pueden ver como átomos separados entre sí, pues los aymaras comprenden que la vida existe por la pluralidad, la diversidad, los opuestos que conforman la realidad y sin los cuales sería imposible la reproducción de la vida.

Dicha concepción proviene del:

Jiwasa (Nosotros), sellando con precisión “primero nosotros y después el yo”; ésta lógica de teorización plural caracteriza la racionalidad del ser colectivo o comunitario en los Andes; al contrario del pensar monológico, con contenido unidireccional movido por el poder totalizante.¹¹²

El *jiwasa* o *jiwasanaka*, *nosotros*, subraya la importancia de incluir a las y los otros, pues “lo social se constituye de lo individual y éste a su vez de lo social”.¹¹³ Debido a esto, las comunidades aymaras se caracterizan por dar preferencia a la pluralidad, pero no al excluir las individualidades, sino relacionándolas en correspondencia mutua para conformar una comunidad integral. Por ello, el movimiento de la comunidad no es lineal ni fijo, sino que el *nosotros* comunitario favorece el caminar por diferentes direcciones según las diferencias que lo conforman.

De este modo:

La correspondencia mutua no es una simple razón natural, sino moralmente pertenece a la

¹¹² Jaime Vargas Condori, *Ajayu y la teoría cuántica: Saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras*, La Paz-Bolivia, Ed. Amuyawi, 2012, p. 54.

¹¹³ Arturo Vilchis Cedillo, “Ukamau y Ké la insurgencia musical”, en *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 2, octubre, 2015, pp. 333-338 Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias Estado de México, México, p. 334.

integridad de los valores humanos del indígena, por eso, en el fondo mismo de la *reciprocidad* interactúa la lógica inclusiva (no exclusión), bajo el criterio el “nosotros” primero y no el “yo”, porque al incluir lo otro se piensa con sustancia en el bien común.¹¹⁴

El *nosotros* se manifiesta en la *reciprocidad*, valor ético característico del pensamiento aymara en la cual se da prioridad a la correspondencia entre todos los sujetos que conforman la comunidad, pues el objetivo es el bien común. Aquí se muestra un error radical de Occidente en el cual se privilegia al *yo* frente al *nosotros*, con nociones como los derechos humanos individuales y la defensa de la propiedad privada. De este modo se alejan del bien común, pues la falta de una correspondencia recíproca entre los sujetos, es decir, la poca importancia que se le da a la comunidad del *nosotros*, genera el estado de individualismo y egoísmo que decae en la exclusión y violencia prevalecientes en las sociedades modernas.

2.1.2. *Ayllu-marka y komontik, espacio de encuentro entre opuestos*

Contrario a esto, la *marka* es considerada como una entidad integradora de lo material y espiritual, tiempo y espacio; así como las personas y todos los demás sujetos de la naturaleza que conviven entre sí. Esto se aleja de las nociones de territorio desde la perspectiva occidental, donde el concepto nación parece dar prioridad a la población desde la perspectiva de la homogeneidad cultural; y país se centra en el territorio. Conceptos excluyentes de la realidad que pretenden englobar.¹¹⁵

Así, la *marka* se entiende como *taypi* —centro—. No como un centro hegemónico, sino como el espacio en el que se reúne la diversidad, de manera que en el *ayllu marka* se realiza la unión e interacción de la pluralidad en un horizonte óptico-fenoménico.¹¹⁶ Alejada de la lógica egocéntrica, la *marka* es una entidad abierta y viva que rescata al *jiwasa* —*nosotros*—, es decir, la pluralidad frente al yo. Por ello, se comprende a la «marka como punto de encuentro, es calidad de interrelación de origen pluriverso de los Ayllu que

¹¹⁴ Jaime Vargas Condori, *Ajayu y la teoría cuántica...*, *Óp. cit.*, p. 48.

¹¹⁵ *Cfr.*, Jaime Vargas Condori, *Ayllu marka...*, *Óp. cit.*, p. 23.

¹¹⁶ La diferencia es un elemento necesario para la vida en la *marka*. Se considera que “la pérdida gradual de la diversidad es muy peligroso en términos alimentarios y culturales, esto responde a la lógica del mercado que se ha ido impuesto con el sentido de fraccionar y exterminar la cultura de intercambio y diversidad”. (Néstor Calle Pairumani, entrevista el 11 de noviembre de 2016).

sigue un orden lógico: “nosotros” en aymara *jiwasa* que subyace lo “plural nuestro”, este pensar da sentido a la relación geo-demográfico». ¹¹⁷

Todo esto está interrelacionado con la noción de equilibrio, de acuerdo a la cual, la *marka* no excluye la diversidad, en ella los opuestos se complementan, se buscan, se interrelacionan para la vida. Esta noción de equilibrio no es estática “no es una media matemática, no es dos más dos igual a cuatro [...] se entiende frágil”. ¹¹⁸ Es una lucha constante por mantenerlo. No se puede entender como una igualdad, sino como una correspondencia entre los diferentes u opuestos. Orden y caos se moderan recíprocamente como elementos necesarios para la armonía comunitaria.

Por esta razón, el *ayllu-marka* es el espacio del *t'inkhu*, “encuentro, contraste con otros saberes”. ¹¹⁹ Los antagonismos despiertan más el deseo por conocer y no el rechazo. Paralelamente, el encuentro cara a cara en primera instancia implica el reconocimiento de la dignidad del otro. De ahí que, en las asambleas comunitarias las diferentes posturas se complementen de forma horizontal hasta llegar al consenso en bien comunitario, esto se manifiesta en la estructura del *ayllu*:

La unidad contradictoria sólo se puede dar entre opuestos equilibrados y simétricamente iguales [...] El *ayllu* está dividido en dos mitades endógamas, una simbólicamente masculina y la otra femenina [...] debe restablecer su unidad complementaria y su equilibrio para poder subsistir como un todo. El medio para lograrlo es el *tinku*. ¹²⁰

El contraste de saberes no se concibe como un impedimento para el acuerdo. Éste es posible por la heterogeneidad cuando las partes se encuentren simétricamente emparejadas, es decir, sin subordinación. De esto depende la vida en comunidad, de la disposición para ser parte del todo conformado por la oposición, emparejados unos con otros.

Dicha relación entre opuestos también es una constante en el pensamiento filosófico tojolabal, para quienes la comunidad requiere de la interrelación entre toda la diversidad que existe como elemento indispensable para la reproducción de la vida. Esto lo podemos observar en el siguiente canto:

¹¹⁷ Jaime Vargas Condori, *Ayllu marka...*, *Óp. cit.*, p. 25.

¹¹⁸ Néstor Calle Pairumani, entrevista el 23 de noviembre de 2016.

¹¹⁹ Simón Yampara, *Suma qama qamaña...* *Óp. cit.* p. 192.

¹²⁰ Javier Medina, *Mirar con los dos ojos, insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*, La Mirada Salvaje, Bolivia, 2010, p. 156.

Nan lu'um k'inal

Nan lu'um k'inal koltayotikon
me'xep ixaw jwawtik k'ak'u
K'uman ab'ajex
masan k'ul cha'an
k'uman ab'ajex
b'a lu'um k'inali
ti b'a aytikon
nan lu'um k'inal
k'elawotikon
nichimanan nantik
*nan lu'um k'inal koltayotikon...*¹²¹

Madre tierra

Madre tierra ayúdanos
Abuela luna, padre sol
Dialoguen entre ustedes
en los cielos
Dialoguen entre ustedes
en la tierra
Aquí estamos
Madre tierra
Míranos
Florece madre nuestra
Madre tierra ayúdanos...¹²²

La comunidad tojolabal se mueve al ritmo y en la dirección que marca *Nantik lu'um k'inal*, nuestra madre tierra. En la cual confluyen todos los sujetos que conforman el cosmos. De este modo, la relación entre los opuestos: *me'xep ixaw*, abuela luna, y *jwawtik k'ak'u*, padre sol, manifiestan la horizontalidad en la cual se ubican lo femenino y lo masculino, ninguno es más importante que el otro, sino que se requieren ambos en la comunidad.¹²³

La horizontalidad no implica que cumplan las mismas funciones, cada uno tiene su *chol*, deber o responsabilidad, dentro de la comunidad biocósmica, pues en ella se reconoce que todo cuanto existe en el cosmos tiene vida: los astros, las plantas, los animales, los minerales, incluso los *'altsilal*, espíritus de los “muertos”, pues “al morir alguien se

¹²¹ Canto de Roselia Jiménez Pérez en <https://www.youtube.com/watch?v=7jaVxhPxxgw>

¹²² Traducción del Taller de lengua y cultura tojolabal *'ojxa jneb'tik tojol-ab'al*, FFyL, UNAM, 8 de diciembre de 2017.

¹²³ *Jwawtik* es la forma como se nombra al “sol, nuestro gran padre, [en el contexto cristiano puede referirse a Dios, a lo santo y sagrado. El *jwawtik* tiene su compañera diádica: *ja jnantik 'ixaw*, la luna. La presencia de la diáda al nivel de entidades veneradas es una de las muestras de la ausencia del monismo en la cosmovisión tojolabal]. C. Lenkersdorf, *b'omak'umal tojol-ab'al...*, *Óp. cit.*, entrada *jwawtik*, p. 286. Por su parte la luna es considerada como abuela *me'xep* o madre *nan* al igual que *jnantik lu'um*, nuestra madre tierra. Los tojolabales no le dan mayor importancia a una sobre otra, la diferencia entre ambas es en cuanto a la forma como se relacionan con ellas, *jnantik lu'um* es más cercana por encontrarse en el mismo horizonte espaciotemporal, tiene un contacto directo con ella en todo momento, aunque *jnantik 'ixaw* también está presente, la forma de percibirla es diferente. No obstante, lo que resaltamos aquí es la importancia que se le da a la diáda entre lo masculino y lo femenino, la comunidad requiere de su sabiduría particular. El respeto y la inclusión de ambos se manifiesta en la expresión *jnan jtatik* —nuestros padres—, se menciona a la mamá, *nan*, y al papá, *tat*, lo cual se aleja de las estructuras excluyentes y machistas de idiomas como el español, las cuales apelando a la inmediatez de lo práctico y a las formas correctas, reducen la realidad a una perspectiva masculina sin que los hablantes sean siempre conscientes de que el valor que se les da a las palabras manifiesta una forma de concebir el mundo que puede ser incluyente o no.

convierte en ‘*altsilal* que sigue acompañando a sus familiares’¹²⁴. Es decir, vida y muerte no se conciben como una separación radical sino como elementos que confluyen recíprocamente en la realidad. Siempre desde la concepción de que en la comunidad todos conviven al tener ‘*altsil*, vida espiritual. Con esto resaltamos que la comunidad tojolabal se caracteriza por el encuentro respetuoso entre los opuestos, lo material y lo espiritual.

A su vez, los astros del cielo *me’xep ixaw* y *jwawtik k’ak’u* se unen al corazón de la madre tierra, hogar de innumerables sujetos que pertenecen a diferentes entornos. Por ello, en el canto se expresa la posibilidad del diálogo entre la luna, el sol y la madre tierra en la parte alta, el cielo, y la parte baja, la tierra, sin que esto le imprima nociones de subordinación o superioridad de unos sobre otros, pues el diálogo es equitativo, se realiza desde la horizontalidad. Esto posibilita la interrelación de los diferentes mundos sin importar las latitudes o las distancias materiales entre ambos, pues la dimensión espiritual, inherente a cada sujeto por tener corazón, los dignifica para dialogar y construir comunidad junto con los demás.

Aquí es importante mencionar que la palabra para los tojolabales tiene un valor inconmensurable al posibilitar el encuentro intersubjetivo en el *nosotros*, es decir sin exclusiones, de ahí que existan dos vocablos para enunciar las palabras, pues distinguen entre la palabra dicha, *k’umal*, y la palabra escuchada, ‘*ab’al*.¹²⁵

La humildad del pensamiento filosófico *tojol-ab’al* se manifiesta en este punto, pues para ellos la palabra *tojol*, verdadera, es la palabra escuchada. Desde ella es posible la comprensión de lo otro, lo externo que entra en el corazón de quienes escuchan y conviven en el *nosotros* integral, en el cual se hace posible la reproducción de la vida comunitaria.

Por ello en el canto, la llamada al diálogo es una invitación a la participación con la palabra hablada y la escuchada donde ningún sujeto es pasivo pues cada uno aporta lo propio. Se entiende que la palabra escuchada es activa y a su vez desencadena más acciones responsables para conformar la justicia comunitaria. Así, desde la escucha se construye la comunidad, pues ella incluye la palabra de todos los no-objetos. Esto hace posible llegar a consensos para resolver los conflictos comunitarios en bien de todas y todos.

¹²⁴ C. Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y altermundo*, Plaza y Valdés. México, 2004, p. 52.

¹²⁵ Sobre la palabra escuchada véase el apartado 2.2.1.3. *Escuchar para vivir la justicia del sentipensar*.

Por consiguiente, el llamado para que florezca la madre tierra, no sólo es para ella, sino para todos, el canto de las flores, los cohetes, los tambores, la palabra de los seres humanos que se une a las demás voces para crear la música en la fiesta del *nosotros*. Ese baile en el cual se conjuntan las particularidades de cada sujeto hace posible la vida. Así, sin exclusiones es posible la verdadera relación intersubjetiva propia de las comunidades.

La importancia de la escucha recíproca y la necesaria participación de todas y todos en el ordenamiento de la comunidad, se puede ejemplificar con diversos proyectos intercomunitarios, un ejemplo de esto es el proceso de traducción de la Biblia al tojolabal:

Cinco años se invirtieron para realizar la obra en la cual participamos setenta traductores, nombrados por nuestras comunidades. Por ello afirmamos que el proyecto expresa la voluntad del mismo pueblo tojolabal. Los traductores venimos de 25 colonias y de tres municipios chiapanecos donde vivimos la mayoría de los tojolabales.¹²⁶

Para la traducción de la Biblia, cada comunidad envió a sus representantes. En las reuniones, ellos no decidían solos cómo hacer la traducción, sino que regresaban y consultaban a sus comunidades antes de dar sus propuestas; para finalmente, después de escuchar todas, llegar a un consenso. En Occidente, procesos tan largos como ese parecen innecesarios y se da prioridad a la “practicidad” y la “rapidez”, siempre relacionados con la ganancia monetaria, aunque por eso se privilegien las decisiones de un grupo de personas y se excluya a los demás.

El ejercicio de traducción de la Biblia a la manera tojolabal se sostuvo por la concepción nosótrica, pues la finalidad no era terminar pronto, sino que el resultado respondiera al pensamiento tojolabal y a sus necesidades; que lo escrito contribuyera a la construcción de comunidad. Es decir, reunir todas las voces, respetarlas y tomarlas en cuenta y así su esfuerzo diera el fruto esperado por toda la comunidad tojolabal.¹²⁷

¹²⁶ C. Lenkersdorf (ed.), “Hermanos lectores no tojolabales”, en *Ja yajk’achil sju’unil ja dyosi (El Nuevo Testamento en tojolabal, vol. 2)*, Comitán, La Castalia, 1993, p. 5.

¹²⁷ Ejercicios como éste donde se busca el consenso entre diversas comunidades sigue vigente entre los zapatistas y también entre los no zapatistas, principalmente en las organizaciones católicas, donde llegan a acuerdos y resuelven problemas comunes a partir del diálogo entre todas las comunidades. Envían representantes, pero no para que tomen decisiones solos, sino como voceros para crear soluciones intercomunitarias. Estos son enviados en parejas, pues los otros pueden convencer a uno de fallar a su comunidad, pero con dos es más difícil. Son conscientes de que “Los individuos son limitados, fácilmente corrompibles y poco capaces de restablecer la convivencia de la sociedad”, Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar, enseñanzas maya-tojolabales*, Plaza y Valdés Ed., México, 2011, p. 142. De ahí la importancia que se le da a la comunidad como reguladora de la justicia.

A su vez, para los aymaras la palabra es acción, quien se compromete de palabra, también se compromete en la práctica. Es decir, es un compromiso con el restablecimiento de la armonía entre el ser humano y la madre tierra. Para ello juegan un papel importante los rituales, que reúnen a la comunidad y ejercen un papel pedagógico de identificación para las nuevas generaciones y lo más importante es que contribuyen a mantener el equilibrio entre opuestos que no se excluyen. Con esto se rompe la lógica imperial del antropocentrismo para reconocer y defender la dignidad de la naturaleza en su diversidad.

2.1.2.1. *La contradicción en la existencia comunitaria*

Los aymaras comprenden que en la vida no todo es claridad ni oscuridad, la realidad es una mezcla de ambas, con esto se expresa la lógica polivalente, es decir la que no comprende una o dos respuestas posibles, sino infinitud de vías para llegar a la verdad. No hay un solo resultado, ni respuestas únicas o establecidas, todo está en constante cambio. Así también lo entendía Heráclito: “no es posible ingresar dos veces en el mismo río [...] ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que por la vivacidad y rapidez de su cambio, se aparece y de nuevo se recoge [...] al mismo tiempo se compone y disuelve, y viene y se va”.¹²⁸

La realidad se encuentra en un permanente devenir, es decir, es dinámica como el flujo del río que en su movimiento se convierte en algo nuevo. Esto caracteriza a la existencia siempre transformada por el caminar del tiempo. De esta manera el devenir implica la acción del cambio, el movimiento y el tiempo. Para los aymaras, de acuerdo a la lógica incluyente de los opuestos, la realidad es un proceso que comprende la estabilidad con el devenir.

Eduardo Nicol, siguiendo las tesis de Platón y Aristóteles respecto al cambio y la permanencia, sostiene: “el cambio mismo es permanente. Y como todo lo que cambia tiene ser, según conceden los propios maestros griegos, acaso podríamos decir que el ser es permanente en el cambio. En el cambio mismo, no aparte de él”.¹²⁹ Con esto se afirma la unión de los contrarios. El cambio en su flujo incansable es por lo mismo permanente, es

¹²⁸ Heráclito, en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1989, B 91, p. 41.

¹²⁹ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, F.C.E., México, 2003, p. 75.

decir, el devenir se mantiene. A su vez, el ser se manifiesta como el absoluto, la permanencia, la necesidad que se encuentra en un horizonte cambiante, en el ente —todo cuanto existe—.

Los tojolabales también tienen muy clara la existencia permanente del cambio en sus comunidades. Con expresiones como: *jujune jab'il tuktukil ja jpensartiki*, cada año hay cambio de nuestras ideas, o *tukb'ita ja satk'inali*, cambio de tiempo. Al ser conscientes de esto también modifican sus leyes marcadas por la tradición. Es decir, la tradición no es un marco rígido que se debe obedecer sin importar las circunstancias, sino que el cambio de todo lo que existe los mueve a modificar sus acuerdos y llegar a nuevos consensos.

En asambleas comunitarias, con fechas señaladas, se revisaba críticamente la tradición vigente: dentro del ejido. Se tomaron acuerdos que transformaban las costumbres existentes, según los consensos de la comunidad reunida. Dicho de otro modo, los comuneros, mujeres y hombres, revisaban autocríticamente su tradición y la corregían. Con esto, por decirlo así, se dieron nuevas leyes que ordenaban la vida comunitaria.

El documento demuestra que los "Usos y Costumbres" no representan de ninguna manera un tema petrificado sino flexible, abierto a los cambios y críticas por parte de los comuneros mismos.¹³⁰

Los tojolabales no se niegan al cambio, lo comprenden como un elemento que fluctúa de la mano de la realidad sin que se puedan separar. De ahí la importancia de que los cambios no afecten a la comunidad, pues el bienestar de ésta, es decir de todos los sujetos que la conforman está por encima de las costumbres y de las leyes.

Así, una constante de la justicia comunitaria es convocar continuamente a la *ulaqa* aymara y la *tsomjel* tojolabal, las asambleas comunitarias, donde se reúnen para resolver en consenso los conflictos que se presentan en la comunidad a causa de los “cambios de tiempo”. En ellas, nuevamente se sigue el principio ético nosótrico-recíproco, por lo cual no se excluye lo opuesto, sino que favorece el encuentro y el reconocimiento de las y los otros al escuchar sus palabras en búsqueda de soluciones para la comunidad; todos son corresponsables de ello. Debido a esto, en la *ulaqa* o *tsomjel* no ganará una mayoría sobre una minoría, ni se impondrá la voluntad de los poderosos como sucede en las democracias modernas, donde sólo se da la apariencia de que el pueblo participa y toma las decisiones.

Respecto a esa relación con la otredad, la palabra con la cual los tojolabales enuncian el cambio nos da pistas para comprenderla. Lo otro o distinto se enuncia como *tuk*

¹³⁰ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 52.

y cambio es *tuktukil*, es decir, se pluraliza e intensifica la otredad y es determinada por el sufijo determinador *-il*.¹³¹ Los otros no pierden las características que los identifican como únicos al pluralizarse. A su vez, el cambio se manifiesta al ser conscientes de la otredad externa y distinta, pues se comprende que la realidad no es estática, que existe caos, por lo cual es imposible dar por hecho una respuesta o una forma de actuar. El *tuktukil* se refiere a los otros, no como una masa heterogénea sin identidad, sino como sujetos con dignidad propia, a su vez nos hace conscientes del movimiento renovador en el cual nos encontramos y nos prepara para el cambio.

Aquí es importante señalar que para los tojolabales no existe un concepto de mal como absoluto, ni tampoco de enemigo. En Occidente ambos conceptos han justificado la existencia de guerras, violencia, exclusión, dominio, como una necesidad de exterminar o destruir “lo malo”, “el enemigo” que afecta; “la raíz mala que se tiene que arrancar para que no crezca y se extienda”. Quienes determinan qué es lo malo es un grupo de personas en el poder de acuerdo a sus intereses particulares.

Para los tojolabales esto es inconcebible, el hecho de que el otro sea diferente no le imprime una noción de maldad, de ahí que cuando algo es contrario a lo bueno —*lek*— sólo se niegue —*mi lekuk*— sin que se clasifique como la maldad absoluta que se debe exterminar. La ausencia de los conceptos mal y enemigo requirió que se tomaran palabras del español para referirse a ellos.

Para el concepto de enemigo se emplea el vocablo *kontra*, contra, para evitar dar una connotación negativa a una persona por ser diferente, pues desde la perspectiva tojolabal lo contrario no es malo ni es mi enemigo. “La ausencia de los dos conceptos en tojolabal presenta una sociedad sin los conceptos de enemigos y del mal aunque no exenta de conflictos”.¹³²

Dado que no se nombra lo que no se percibe, el hecho de que no existan dichos conceptos en su idioma, muestra la concepción de una realidad que sabe incluir la diversidad y la contingencia sin descalificarla. Lo opuesto no es algo que se deba exterminar, sino que a partir de ello se construye el consenso comunitario. Es decir, no estamos hablando de una sociedad sin conflictos, sino de una comunidad que no excluye la

¹³¹ Cfr. Carlos Lenkersdorf, *b'omak'umal I...*, *Óp. cit.*, entradas *tuk* y *tuktukil*, p. 579 y 581.

¹³² C. Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales...*, *Óp. cit.*, p. 77.

diferencia en base a la noción de maldad, pues lo que se busca es la inclusión de los elementos diversos.

2.2. Justicia y reciprocidad

En la justicia occidental, a la *reciprocidad* se le da poca importancia. Las relaciones entre partes distintas están marcadas por la disputa de intereses particulares sin atender las disidencias ni buscar una correspondencia o armonía entre ambas. Como se dan en términos de subordinación y división entre sujeto-objeto, siempre hay un ganador que impone las sentencias y un perdedor que las padece. Cada individuo defiende su postura sin estar jurídicamente obligado a llegar a un acuerdo con el otro.

En resguardo de la persona individual, el ciudadano, todas las posturas son aceptadas por separado. El “bien común” responde a la ley natural enunciada por los filósofos iusnaturalistas como la garantía de las libertades individuales.¹³³ Según la cual, se busca el bienestar de cada individuo en particular, aunque no corresponda necesariamente con los demás. Cada quien defiende “lo suyo”, lo que le conviene, la conservación de sus derechos y libertades sin que sean indispensables las relaciones intersubjetivas.

El Estado media entre los ciudadanos, separados unos de otros, para no generar conflictos entre los diferentes intereses. Pese a que todos coexisten en un mismo espacio no comparten relaciones de convivencia en las cuales más allá de preocuparse por el bien individual, escuchen y comprendan las necesidades de los demás. Las autoridades no responden a las demandas de todos, mayorías y minorías; empero, para mantener “el orden”, los obligan coercitivamente a cumplir leyes que no necesariamente son justas, aunque, cabe decirlo, son los primeros en transgredirlas.

Las acciones altruistas y la solidaridad con el otro son cada vez más escasas, las relaciones entre los sujetos son mediadas por el dinero, la paga y la ganancia. Prevalece la idea de que los intereses propios no corresponden con los de los demás; por ello, cada quien se protege del otro a quien se le teme, pues se tiene la creencia de correr el peligro de ser afectados en su esfera de confort y seguridad.

¹³³ Cfr. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, México, 1998.

Hay una desconfianza generalizada hacia el otro, la alteridad. Esta se manifiesta al evitar lo más posible el contacto con los demás. Cuando es forzoso, no hay una apertura desinteresada, existe algo oculto entre ambas partes que les impide darse libremente. Así, la desconfianza, en su afán de protección ante lo desconocido, impide las relaciones horizontales y armónicas.

Todo esto manifiesta la carencia de comunidad, pues:

La comunidad tiene por fundamento el servicio, no el cálculo del propio beneficio. Cada quien tiene la obligación de prestar una contribución al bien común. El servicio ha de ser recíproco: nadie está dispensado de él, pues es el signo de pertenencia a la comunidad [...] Cuando el servicio es asumido con libertad, como don, permite la realización de sí mismo en un nivel superior.¹³⁴

Este sentido comunitario, casi invisible en las sociedades occidentales, es el núcleo de la existencia de los aymaras y los tojolabales. A su vez, la vida comunitaria está regulada por principios éticos que marcan las relaciones intersubjetivas, uno de ellos es la *reciprocidad*, el *ayni* para los aymaras y el *skoltajel jb'ajtik* para los tojolabales. De acuerdo con ésta, la vida no tiene sentido sin el servicio a los demás, no se comprende en función de la satisfacción de intereses privados, sino como elemento indispensable para el *buen vivir* de la comunidad.

Ser parte de la comunidad implica el servirle, aportar las cualidades de cada sujeto como complemento de los demás. No se trata de una imposición, sino de un ejercicio ético, es decir, libre, voluntario y responsable porque parte de la reflexión de que todos necesitamos de todos, pues la existencia propia está en función de los demás, por ello la realización de uno mismo sólo se alcanza cuando se contribuye en la realización de los otros. De este modo, el acto recíproco se comprende como un regalo desinteresado que dota de libertad a quien lo realiza.

2.2.1. *Ayni y skoltajel jb'ajtik, vivencia de la reciprocidad entre aymaras y tojolabales*

Los aymaras enuncian la *reciprocidad* como *ayni* “interrelación de opuestos en complementariedad”¹³⁵. En él, los sujetos diversos se encuentran frente a frente y

¹³⁴ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad...*, *Óp. cit.*, p. 29.

¹³⁵ Jaime Vargas Condori, *Ayni: enfoque ético-moral*, La Paz-Bolivia, Ediciones Amuyawi, 2014, p. 55.

reconocen su dignidad como parte del cosmos de vida. Por ello, la ética del *ayni*, parte de la inclusión, nada queda fuera del biocosmos, pues la soledad impide la reproducción de la vida.

Por su parte, los tojolabales expresan su sentido recíproco con expresiones como *skoltajel jb'ajtik*, ayuda recíproca entre nosotros; *'a'a yi' lajan*, el hacer juntos o parejos; *'oj jlaj jb'ajtik* o *lajan lajan 'aytik*, nos complementamos, nos emparejamos; expresiones cotidianas compuestas por dos raíces: el verbo *laja*, traducido como complementar, emparejar, equilibrar o igualar y *-b'aj* el pronombre reflexivo o de apropiación. Éste último, junto con el prefijo *j-* y el sufijo *-tik* de la tercera persona del plural, se refiere a una apropiación colectiva, la cual se puede traducir como “entre nosotros”, “para nosotros”, “de nosotros”. De este modo la *reciprocidad* se entiende en colectivo, en una relación de emparejamiento e integralidad con los demás sujetos.

2.2.1.1. Los principios de reciprocidad

Dominique Temple propone tres principios que explican la *reciprocidad*:

El *principio de antagonismo* se refiere a que “todo fenómeno que se actualiza va aparejado por un antifenómeno que se potencializa.”¹³⁶ Se refiere a los opuestos que conforman la realidad. En esta existen múltiples posibilidades que pueden surgir del encuentro entre antagónicos.

El *principio de contradicción*, “lo que es contradictorio en sí, Tercer incluido de la lógica de lo contradictorio, excluido de la lógica clásica”.¹³⁷ El tercer incluido se refiere a que entre lo que es y lo que no es, hay una tercera opción que se abre a múltiples posibilidades de la realidad contradictoria en la cual también caben los momentos de incertidumbre. Para Temple, la revelación de esa contradicción es la afectividad, “una suerte de sensibilidad primordial del universo”¹³⁸, determinada por la experiencia de existir con los otros. La afectividad mueve al encuentro intersubjetivo, que devela la existencia inseparable de los demás a pesar de sus diferencias.

El *principio de reciprocidad*, “la relación que asocia, en una común naturaleza

¹³⁶ Dominique Temple, *Teoría de la reciprocidad...*, *Óp. cit.*, p. 183.

¹³⁷ *Ibidem.*, p. 57

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 58

contradictoria, tres momentos contradictorios distintos pero inseparables [...] La relación, de un momento contradictorio a otro momento contradictorio, es el *principio de reciprocidad*.”¹³⁹ De acuerdo con este, vivimos en un mundo de contradicciones, la *reciprocidad* surge al tomar en cuenta al otro contradictorio y crear con él algo diferente que los une en un esfuerzo común y los armoniza.

Los tres principios se relacionan por ejemplo cuando cae un rayo y se unen cielo y tierra —principio de antagonismo entre cielo y tierra; luz y oscuridad—. La unión de luz y oscuridad, no es ni uno, ni otro —el tercer incluido del principio de contradicción marcado por la incertidumbre—. Esto se entiende como un acto de vivificación —Principio de *reciprocidad* como una identidad común y compartida por la complementariedad entre opuestos—. ¹⁴⁰

Estos tres principios también se observan cuando viento y lluvia se enfrentan en guerra, lo cual muestra el principio de antagonismos. A veces gana la lluvia, a veces el viento, eso no está determinado, es el principio de contradicción. Aquí la ganancia no se entiende en términos capitalistas, se refiere sólo a la predominancia de uno sobre otro en un momento preciso, lo cual puede cambiar en otro tiempo-espacio. Contrario a lo que sucede en las sociedades capitalistas, donde la ganancia responde a un interés individualista, con lo cual subordinan a quienes pierden y propician la muerte. En el mundo aymara y tojolabal la lucha de contrarios no se da desde una perspectiva egoísta, sino que se contempla el bienestar de todas y todos, es decir, la lucha es por la vida, el principio de *reciprocidad*. Por lo mismo, los aymaras y tojolabales no tienen concepción de lo absoluto, porque todo cuanto existe es distinto entre sí, pero comparten una dignidad de sujetos, esta es la contradicción de la cual surge la vida.

La relación de contrarios, Heráclito la concibe como el fuego: “El Dios [es] día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos; esta inteligencia toma formas mudables, así como el [¿fuego?], cuando se mezcla con aromas, se denomina según el gusto de cada uno [de ellos]”. ¹⁴¹ El fuego para Heráclito es la paz y concordia de los contrarios contenidos en él, comprende que los opuestos tienen una identidad recíproca.

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 53.

¹⁴⁰ Esto se manifiesta en el mito de *Tunupa*. Véase el apartado 3.2.1. *El mito de Tunupa, caminar integrador de la diversidad para vivir la justicia*.

¹⁴¹ Heráclito, *Óp. cit.*, B 67, p. 38.

Cuando en esta lucha gana alguien surge el ente como en la tensión entre la lluvia y el viento.

Para Heráclito, “no habría armonía si no hubiera agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua”.¹⁴² La armonía es producto de la alternancia. No obstante, los aymaras así como reconocen la constante lucha de opuestos en la realidad, también asimilan que ésta engloba más posibilidades, la lógica aymara y tojolabal no se limita a lo que es y lo que no es, hay un punto intermedio de incertidumbre, de duda. Momentos donde la realidad se difumina y es difícil distinguir una cosa de otra, como cuando hay neblina, no es claridad, pero tampoco oscuridad, lo cual explica la polivalencia, no hay ni sí, ni no. Respuestas diversas pueden surgir entre ambos.

Se trata del tercer incluido, el principio de contradicción que con la afectividad impide la negación de alguno de los antagónicos. Con esto se presenta la posibilidad de otras formas de existencia y de vivir la armonía en medio de las diferencias, lo cual ha sido analizado desde la física cuántica.

Los descubrimientos de Planck, Einstein, de Broglie, etc... revelan que la estructura fina del universo ni es continua ni discontinua, sino capaz de manifestarse como, ora continua ora discontinua, según la experimentación que la mide. Además, ningún fenómeno puede alcanzar una no contradicción absoluta.¹⁴³

En este mundo de contradicción, el tercer incluido se comprende como el desafío al orden establecido caracterizado por la división, exclusión y negación en base a la lógica bivalente aristotélica cuyo absolutismo fragmenta la realidad en verdad y falsedad. Mientras que:

En la lógica no dicotómica, que es la del aymara, los enunciados se construyen con sufijos, en vez de palabras de conexión, y se torna posible derivar conclusiones a partir premisas dudosas o apenas plausibles. O sea, algo puede —creámoslo o no los no aymaras— ser “quizás cierto y quizás no cierto”.¹⁴⁴

La lógica recíproca abre la posibilidad a la incertidumbre, lo cual impulsa el constante cuestionamiento sobre la existencia, pues no hay una sola aproximación a la realidad. La diversidad de los lenguajes revela otros *sentipensares*, *cosmopercepciones*,

¹⁴² *Ibíd.*, B 9, p. 32.

¹⁴³ Dominique Temple, *Óp. cit.*, p. 183.

¹⁴⁴ Beltrán, Luis Ramiro en Iván Guzmán de Rojas, *Problemática lógica-lingüística de la comunicación social con el pueblo aymara*, Bolivia-Canadá, IDRC-MR, CIID, 1985, p. II.

filosofías, lógicas y formas de vivir en el mundo. De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui, esto se puede explicar desde la concepción del *ch'ixi* aymara:

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario.¹⁴⁵

La apertura al diálogo con la diversidad no implica homogeneizar o disolver a los sujetos como una extirpación de su identidad individual, sino que posibilita la comprensión del sujeto inseparable de los demás, como una interconexión a veces imperceptible que nos complementa entre unos y otros en medio de la contradicción, mediante el tejido de la diferencia que lejos de comprenderse como una amenaza para la convivencia social, es una necesidad para la creatividad desde la cual es posible la armonía intersubjetiva.

Este es el planteamiento de lo *ch'ixi*, como principio de *reciprocidad*:

No es un antagonismo destructivo, sino creador. Es la fuerza explosiva de la contradicción, es la contradicción como una energía vivida, vitalizante que permite permanentemente este cabalgar entre dos mundos sin sentir que tienes el alma dividida o que eres *pay chuyma*, el doble corazón o la subjetividad dividida.¹⁴⁶

En lo *ch'ixi* se reconoce al sujeto en relación con los demás, cuya identidad es abrazada por la diversidad que le imprime el contacto con los opuestos. De este modo, caminar en lo *ch'ixi* permite el encuentro con el otro no como un enemigo, sino como un compañero con el cual es posible construir otras formas de interrelación para mantener la armonía comunitaria.

Esto a su vez rompe con el dominio de un paradigma de vida impuesto como único o con los chauvinismos, pues “no es un determinismo geográfico sino la búsqueda de un arraigo que nos permita superar las fronteras de la nación”.¹⁴⁷ Es decir, reconocer las diferencias propias que surgen en el tiempo y el espacio que nos conforman, pero siempre conscientes de que estamos interconectados recíprocamente con cada sujeto del biocosmos, lo cual supone respeto y apertura a la complementariedad.

¹⁴⁵ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa...*, *Óp. cit.*, p. 69.

¹⁴⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, *Silvia Rivera Cusicanqui dialoga con Mayra Estévez y Fabiano Cueva*, Video documental, Centro Experimental Oído Salvaje, Ecuador, 2012.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

2.2.1.1.1. La reciprocidad en la persona, conformada por la feminidad y masculinidad

Una manifestación en el *ayllu-marka* aymara de lo *ch'ixi* es la armonía de contrarios a través del *jaqi*, la persona íntegra. Se compone de dos raíces, *ja* se traduce como hálito o espíritu y el *qi* expresa el ser de la humanidad.¹⁴⁸ Aquí se resaltan dos puntos importantes: 1) el ser humano, al igual que todos miembros del cosmos, tiene en sí una vida espiritual, *ajayu*, que le permite relacionarse en armonía con demás sujetos; 2) el *jaqi* solo se entiende desde la complementariedad entre masculinidad y feminidad, *chacha-warmi*, en la *jaqi-cha*, la unión de ambos en el matrimonio, “acto de consagración ritual de la pareja”.¹⁴⁹ Un soltero no es todavía *jaqi*, es sólo *chacha*, hombre, porque no se ha complementado con la feminidad, *warmi*. No se puede ser persona en su sentido integral de complementariedad sin la unión de ambos, al igual que sin el compromiso de complementariedad, de respeto y de apertura a la comprensión de las y los otros que esto implica.

Por tanto, la relación entre opuestos posibilita el orden recíproco que rompe con las estructuras excluyentes y jerarquizadas con pretensiones de universalidad. Al proponer por ejemplo, que no se piensa sólo con la cabeza, sino también con el estómago. Aún más, el cuerpo es unidad integrada por la diversidad interconectada, sin que se la pueda entender separada del *ajayu*, la vida espiritual, alma o energía de todos los sujetos que conforman el universo. Éste, a su vez, se interrelaciona con la comunidad.

También para los tojolabales, la complementariedad de opuestos es un elemento necesario para la reproducción de la vida. Esto se expresa en su forma de nombrar a la humanidad: *ixuk-winik*. Donde *ixuk* son las mujeres y *winik* los hombres.¹⁵⁰ De este modo se concibe la completud de la humanidad en necesaria relación entre *ixuk-winik*.¹⁵¹

¹⁴⁸ Cfr., Simón Yampara, “Viaje del *Jaqi* a la *Qamaña...*”, *Óp. cit.*, p. 74

¹⁴⁹ Simón Yampara, *Suma qama qamaña*, *Óp. cit.*, p. 63.

¹⁵⁰ Contrario al idioma español, donde la estructura gramatical para referirse a la humanidad muestra el dominio de unos sobre otros. Lo común es decir “los hombres” con lo cual se invisibiliza a las mujeres. El artículo “los” que abunda en este idioma manifiesta una forma de superioridad de la masculinidad sobre la feminidad, no hay una relación equitativa entre ambos, lo cual, también es un reflejo de su concepción del mundo. Por el contrario, tanto en aymara como en tojolabal no existen artículos que determinen el género. De este modo, el artículo contempla la feminidad y masculinidad que conforma a los sujetos. Cfr. Guzmán de Rojas, *Óp. cit.*, p. 23-24 y Lenkersdorf, *Tojolabal para principiantes...*, *Óp. cit.*, p. 75.

¹⁵¹ Por ello en la justicia aymara y tojolabal, es necesario que las autoridades vivan en matrimonio, para que al tener el complemento de lo masculino y lo femenino, puedan comprender y atender las necesidades de todos los miembros de la comunidad. Esto lo analizamos en el apartado 3.2.

A su vez, para los tojolabales no hay una separación dualista entre el *'altsil*, fuerza espiritual, y el cuerpo, *b'ak'tel*, pues la concepción de la persona se comprende desde la integralidad de lo espiritual y lo material sin separarlos, por lo mismo no se le da mayor importancia a uno sobre otro, al cuidar el cuerpo se cuida el espíritu y viceversa. Esta relación se muestra en la comunidad al no separar de la vivencia material a los sujetos inmateriales como los *'altsilal*, los celestes como la abuela luna y el papá sol, o los terrenales como la milpa y la madre tierra, todos comparten su *'altsil* que les da vida y dignidad como miembros necesarios para la armonía de la comunidad.

Finalmente, el orden comunitario resalta las acciones rectas, verdaderas, auténticas, para la vivencia de la justicia de la *marka* y la *komontik*. Es decir, la integralidad que responsabiliza a todos los sujetos entre sí, para construir la justicia que contempla la relación respetuosa con el biocosmos conformado por los diversos mundos de la naturaleza, al tomar en cuenta las necesidades de cada uno.

2.2.1.2. *La reciprocidad como el darse a los demás en el trabajo y el servicio*

Para los aymaras, la integralidad surge de la interrelación en el *taypi*, centro, punto de encuentro y de armonización de la diversidad sin que se busque la igualdad, pues el *ayni* se conforma de “alianzas y antagonismos”,¹⁵² los opuestos que tampoco se imponen uno sobre el otro. Este *taypi* se alcanza en el *darse* recíproco, es decir, entregar al otro una parte de sí mismo y la respuesta del otro en el mismo sentido aunque puede ser de distintas formas.¹⁵³

Sin que la devolución de lo dado sea mayor, no se trata de buscar ganancias, pues “el signo de la vida está en la relación con la generosidad. Esto significa que en los hechos el *Ayni* tiene una raíz universal, es el valor ético del servicio”.¹⁵⁴ Lo cual hace posible el ejercicio de actividades de forma desinteresada como el *jayma*, el trabajo comunitario donde los esfuerzos individuales se unen a los demás y los frutos son compartidos; libres de

¹⁵² Cfr., Dominique Temple, “Economía andina”, en Revista *Jayman*, No. 11, 1990.

¹⁵³ Por ejemplo en la festividad de Todos Santos, el *ayni* se pone en práctica cuando las personas van a rezar en el panteón y a cambio se les da comida y coca. El *dar* es de formas diferentes, pero lo reciben ambas partes.

¹⁵⁴ Jaime Vargas Condori, *Ayni: enfoque ético-moral...*, *Óp. cit.*, p. 56.

la ambición y la codicia; beneficiados principalmente por el reconocimiento, la integración y la identidad comunitaria.

La reproducción de la vida requiere la liberación de vanas aspiraciones de poder, riqueza o ganancia para aprender a descubrir las necesidades de los demás y contribuir con el esfuerzo desinteresado, es decir, el servicio para construir el *buen vivir*, pues “el *Ayni* es principio ético, que contiene el origen de donde emana el *suma jaqaña* vida buena”.¹⁵⁵

El sentido de *reciprocidad* directamente relacionado con el servicio también se encuentra en las comunidades tojolabales, una de sus manifestaciones más evidente, es el *‘a’tel*, el trabajo comunitario. Se trata de un servicio a *jnantik lu’um*, la madre tierra y a sus hijos quienes la habitan. Es la respuesta recíproca a lo que ella les da, por lo cual todos participan en igualdad de condiciones, pues son movidos por el sentido de la comunidad. Por ello explican que “el trabajo colectivo es lo que más caracteriza al ejido, sin importar que las personas tengan otro tipo de religión, partidos políticos entre otros [...] por lo mismo de que tienen un fin en común, vivir juntos.”¹⁵⁶

El movimiento recíproco implica en primera instancia aceptar el regalo de la vida y al mismo tiempo se dona la vida para el servicio de los demás. Es decir, para mantener los lazos reproductores de la vida y con ello dar continuidad a ese movimiento “cuando hacemos trabajo comunal, nadie trabaja más, porque todos estamos parejos”.¹⁵⁷ El trabajo comunitario permite el emparejamiento de las diversas partes en un dar y recibir gratuito, así se vivifica el vínculo convivencial.

De acuerdo con Félix Layme Pairumani, el movimiento recíproco entre los aymaras responde a cuatro elementos constitutivos: “el *ayni* se da cuando el otro lo necesita; para el *ayni* hay que trabajar mucho; sólo un sinvergüenza no lo devuelve; es en especie, por lo tanto no hay intereses”.¹⁵⁸ Los cuales resumen la ética recíproca que se pone en práctica en los diferentes ámbitos de la vida.

De acuerdo con esto, el *ayni* regula la vida comunitaria. Partir de la necesidad para el dar recíproco impide el abuso de unos sobre otros, el *ayni* es reflexivo y toma en cuenta

¹⁵⁵ Jaime Vargas Condori, *Ayni: enfoque ético-moral...*, *Óp. cit.*, p. 58.

¹⁵⁶ Hugo Héctor Vázquez López, “Organización Comunitaria en el ejido Bajucú”, Texto inédito, Bajucú, Las Margaritas, Chiapas, 2017, p. 2. Véase el texto completo en el Anexo 2.

¹⁵⁷ Mario Jiménez López, comunicación personal, Rafael Ramírez, Las Margaritas, Chiapas, febrero de 2017.

¹⁵⁸ Félix Layme Pairumani, comunicación personal el 16 de octubre de 2016, La Paz-Bolivia.

las circunstancias al ponerse en práctica, sin que responda a intereses externos, pues es un acto de generosidad voluntaria. También, implica un esfuerzo, siempre en la lógica de servicio y de disposición a la acción.¹⁵⁹

La idea de que “sólo un sinvergüenza no devuelve el *ayni*”, se refiere a la norma moral que se aprenden desde los primeros años de vida, con la cual las personas asumen su responsabilidad con la comunidad que vigila y guía el comportamiento hacia la armonía comunitaria. Respecto al hecho de que el *ayni* sea en especie, frena la incursión de los intereses capitalistas, donde todo lo que importa es la ganancia y cosifica la existencia en relaciones de mercado, consumo y explotación.

Estos cuatro elementos de la *reciprocidad* aymara también están presentes entre los tojolabales, pues el ‘*oj jljaj jb’ajtik* o *lajan lajan ‘aytik* en primera instancia indican la capacidad de comprender a los otros como hermanos, hijos de la madre tierra, por lo cual están emparejados. Se muestra también su disposición para escuchar el corazón de los demás para comprender sus necesidades y no ayudarlos porque se lo piden, sino porque pueden sentir que les falta algo para emparejarse en el bien de la comunidad, de ahí surge el deseo del *skoltajel jb’ajtik*, ayudarnos entre nosotros.

De la misma manera el *skoltajel jb’ajtik* es dinámico, indica una acción conjunta en el marco del nosotros, de ayuda mutua, de servicio, porque saben que con sus manos, con sus ojos, con su cuerpo completo y sin separaciones pueden construir en colaboración con los demás lo que necesitan. Saben que tienen la posibilidad de crear vida si trabajan en comunidad y para la comunidad, *ja komon ka’teltiki*, nuestro trabajo comunitario, lo cual implica mucho esfuerzo, pues para ayudar a otro se requiere trabajar más, pero es incuantificable, como incuantificable es la satisfacción de colaborar en el emparejamiento comunitario.

Naturalmente el esfuerzo para realizar el *skoltajel jb’ajtik* incluye a los sujetos dentro de un acuerdo, que aunque no está escrito sí se guarda en el corazón de cada uno de

¹⁵⁹ Contrario a la inactividad y ociosidad que se ha impuesto como “valor” en la cultura occidental, donde se busca obtener más con el menor esfuerzo posible, por lo cual surge el interés de dominar a otros para que hagan el “trabajo pesado”. En la misma lógica, cada día surgen nuevas “herramientas” —como las múltiples aplicaciones para celular— para disminuir el esfuerzo humano en su vida diaria, con lo cual se atrofian sus habilidades, se aletarga la creatividad y el deseo de servicio, desaparece la subjetividad para convertirse en objetos de consumo. Así, la inactividad inserta a los individuos en una lógica de muerte por la falta de movimiento, de trabajo transformador y de encuentro con los otros.

ellos, pues el movimiento del *skoltajel jb'ajtik* no se detiene, continúa aun cuando quien tiene la necesidad recibe su ayuda y se mantiene en la correspondencia a los demás con otro servicio aunque no sea el mismo, de este modo la *reciprocidad* en su dinamismo perpetúa el compromiso de servicio comunitario.

Por último, el *'a'tel* se distingue del trabajo asalariado *ganar* y del trabajo a destajo *tarega*, porque uno hay pago monetario; tampoco existe un supervisor *kaporal* que exija hacerlo de una determinada manera.¹⁶⁰ Es un trabajo *tojol*, verdadero, porque imposibilita al engaño y al robo por parte de un patrón, pues no hay una paga monetaria, pero sí una gratificación por el servicio a la madre tierra y a la comunidad en un movimiento de dar y recibir continuo.

Por el contrario, en las sociedades occidentales no se adquiere desde la infancia esa conciencia de corresponsabilidad con el bien de la comunidad, más bien se crece bajo el supuesto de ser entes autónomos e independientes de lo externo. Los otros se conciben más bien como enemigos, de quienes hay que cuidarse y sacar ventaja. Por lo mismo no existe un sentido ético de ayuda mutua y servicio como un darse libre, desde el cual los sujetos adquieren su integralidad.

En el *ayni* y en el *skoltajel jb'ajtik*, cada sujeto comparte sus particularidades con los demás y se hace posible la complementariedad y la integralidad de la comunidad. Así, la *reciprocidad* se comprende como el servicio consciente y libre cuya finalidad es entregarse y servir al otro, no sólo para quien se colabora, sino en general a toda la comunidad biocósmica que se beneficia de la generosidad intersubjetiva y que responde de la misma manera; sin que exista un interés en la paga monetaria, pues en el mundo aymara y tojolabal no reina el dinero, sino la armonía que surge de la alegría de poder agradecer a los dones de la comunidad con el propio servicio.

Para vivir el valor ético de la *reciprocidad* en las comunidades aymaras y tojolabales lo que importa es el bienestar de la comunidad que se consigue con el *darse* de todas y todos en su dignidad de sujetos. El dar no es para obtener o acumular algo material,

¹⁶⁰ Cfr. Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Ed. Plaza y Valdés, México, 2004, p. 203; C. Lenkersdorf, *b'omak'umal I...*, *Óp. cit.*, p. 67.

sino para alcanzar la integralidad, pues “el que más da, más es”.¹⁶¹ El dar implica un esfuerzo un trabajo, el cual hace a los sujetos dignos de vida.

Esto no corresponde al “tener para ser” que ha invadido a las sociedades occidentales, donde lo que determina a los individuos no es compartir, servir, crear con los otros, sino poseer objetos, dinero, lujos, conocimientos especializados, personal subordinado, fama, *likes* en las redes sociales, etc., para ser distinguidos como superiores y separados de los demás.

Por el contrario, el dar recíproco se convierte en formador de la subjetividad integral de la persona, el *jaqi* para los aymaras o *ixuk winik* para los tojolabales, en una reparación liberadora, pues se liberan de egoísmo y de la dominación de los paradigmas impuestos. También liberan sus habilidades hacia la reflexión, la creación y contribuyen a la libertad del otro que necesita algún tipo de ayuda. Es la alegría del compartirse, de reafirmar la existencia en el servicio y la complementariedad con los demás.

Asimismo, existen cuatro dimensiones del *ayni*:

En las *fiestas* se da en especie y no hay intereses o algo parecido; a la *pachamama* no se adora, sino se da para ser dado; en la *sociedad* aymara se da un servicio o se presta en dinero o en especie de acuerdo a la necesidad; *más allá de la conciencia*, no hay que criticar los defectos ajenos, un día pueden resultar lo mismo nuestros propios familiares.¹⁶²

También en las fiestas tojolabales está presente la *reciprocidad*. Esto se muestra por un lado porque los gastos, los trabajos o la organización antes y después de la fiesta son atendidos por toda la comunidad, pero la fiesta tiene en sí misma un sentido convivencial, pues facilita el vivir la *reciprocidad* en la alegría de dar y recibir el gozo hermanados con los demás corazones.

A su vez, como mencionamos anteriormente, vivir en comunidad posibilita la ayuda mutua. El espacio de encuentro con los otros es *ja jnantik lu'umi*, la madre tierra a quien se le retribuye lo que ella provee con el trabajo y el servicio en armonía comunitaria. Se recibe de ella el sustento de la vida y se le responde con las aportaciones y el esfuerzo de cada uno para preservarla con respeto y en armonía con sus demás hijos que la habitan.

También la *reciprocidad* se hace presente en ámbito personal “más allá de la conciencia”. La reflexión individual se deja llevar por el sentido recíproco que le impide

¹⁶¹ Félix Layme Pairumani, Presentación sobre *Reciprocidad* en el pensamiento aymara, 16 de octubre de 2016, La Paz-Bolivia.

¹⁶² *Ibidem*.

pensar mal de los demás aunque se reconocen las debilidades propias y las de los otros para poder vivir en armonía. Así, el buscar el emparejamiento les permite responder de la misma forma a la lealtad de los otros, al comprenderse como parte de una misma comunidad.

De este modo, como todo es *reciprocidad*, ésta protege el actuar de intereses egoístas, permite la sensibilización con las necesidades del otro; regula incluso el pensamiento de donde surgen ideas de reconocimiento, identificación con los demás y de ayuda mutua, pues “la ética de servicio del indígena contiene la relacionalidad inclusiva como elemento fundamental”.¹⁶³

A su vez, favorece el encuentro intersubjetivo y armoniza la relación biocósmica. “En la práctica del *Ayni* se patentiza la responsabilidad comprometida, en fundamento de que todo tiene vida y por ende necesidades, aquí está el centro de la reflexión del pensamiento andino”¹⁶⁴. En el *ayni* se da apertura a la ayuda recíproca, desde la concepción de que todos necesitamos de todos para que la vida se reproduzca, al igual que el ser humano requiere diversos cuidados, también los demás mundos de la naturaleza, por lo cual no puede quedar nada sin que exista retribución, todo lo que se da se devuelve en un movimiento que va de lo interior a lo exterior y viceversa.

2.2.1.3. Escuchar para vivir la justicia del *sentipensar*

El *ayni* se explica en dos movimientos, “la *muyta*: contorno, factores y energías internos de los diversos mundos y *muyt’a*: entorno, factores y energías con alcance externo de los diversos mundos”¹⁶⁵. Lo interno y externo no caminan separados, la espiritualidad y lo material, el yo y el otro, el *sentipensar*, se encuentran en el movimiento espiral de la *muyta* sobre su mismo eje y sale en el *muyt’a* que rodea lo externo y abarca la otredad.

Con esto no se niega la individualidad, el sí mismo permanece con sus particularidades únicas, pero no se puede entender sin la, del otro. El sentido de la existencia proviene de ese doble movimiento de complementariedad de lo interno con lo externo, lo conocido con lo desconocido. Se trata de un movimiento de apertura epistémica

¹⁶³ Jaime Vargas Condori, *Ayni: enfoque ético-moral...*, *Óp. cit.*, p. 49.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 72.

¹⁶⁵ Simón Yampara, *Suma qama qamaña*, *Óp. cit.*, p. 100.

al descubrimiento, participación y *reciprocidad* con la otredad que, en esta lógica de interrelación cósmica, se encuentra afuera y dentro de nosotros.

En este sentido:

El uno solo (*ch'ulla*) es desequilibrio e improductivo. No obstante, este esquema no está cerrado a la paridad, sino que existen procesos hacia el pensar polivalente que explica el acontecer y la mediación. Por eso, la pluralidad bien entendida es el deseo de saber intersubjetivo comunitario que busca el equilibrio a través del principio de complementariedad.¹⁶⁶

Contrario a la perspectiva individualista de las sociedades occidentales que enarbola la bandera de la autosuficiencia como expresión de éxito y libertad; los aymaras y tojolabales comprenden que la vida implica una dependencia complementaria con los otros. Esto activa una inquietud y una búsqueda por conocer al otro diferente, pues se comprende como parte de uno mismo al ser miembro del biocosmos, por ello la justicia no la puede hacer uno solo, tampoco puede estar en manos de unos cuantos. La reproducción del biocosmos, en otras palabras el movimiento germinativo de la semilla de la vida de todo cuanto existe, solo es posible en complementariedad con los demás.

Esta forma de vivir la justicia tiene como fundamento la *escucha*, la capacidad de recibir al otro que se da en cada palabra, la cual no necesariamente es verbal, pues hay múltiples formas de expresarla, las miradas, los comportamientos, etc. La escucha se activa por el emparejamiento con las y los demás sujetos en humildad y reciprocidad.

Al escuchar nos reconocemos en relación con los demás, nos abrimos a la comprensión de otras perspectivas, se inicia el diálogo creativo y la acción plural transformadora. Se hace posible la interconexión entre todos los corazones cuando comparten a los demás las ideas, anhelos, intuiciones, sentimientos que se gestan en su interior, el regalo de su *sentipensar* que se complementa con la pluralidad para armar el rompecabezas desde el cual es posible tener una visión más completa de los problemas y sus soluciones.

En las comunidades aymaras y tojolabales, uno de los espacios donde se hace más evidente el movimiento germinativo de las semillas de vida comunitaria, es en las asambleas. En ellas se hace presente el sentido recíproco. Los miembros de la comunidad se reúnen para resolver problemas que atañen a todos, con la convicción de ser parte del

¹⁶⁶ Jaime Vargas Condori, *Antis: pensamiento filosófico de los pueblos nativos*, Ed. Amuyawi, Bolivia, 2015, p. 10.

consenso, el cual no sólo se queda en palabras, sino que se corresponde en acciones concretas.

De las palabras escuchadas que sirven de complemento se puede producir un acuerdo de asamblea, un hacer bien arraigado en el pensar, el decidir y hacer de todos. Así se evita la parcialidad y el unilateralismo del hacer de uno solo. El escuchar en cuanto recibir no se opone, pues, al hacer, porque lo funda de modo bien sólido.¹⁶⁷

Al igual que en la concepción andina, la *reciprocidad* para los tojolabales es la representación de la responsabilidad adquirida en comunidad con los demás sujetos, pues al tener vida tienen también necesidades, manifestadas por su corazón que habla, escucha y se deja escuchar. El sentido recíproco es constante, no hay nada que quede sin respuesta, las palabras se corresponden en acciones para no ser *lom k'umal*, palabras vacías, mentiras.

Las palabras adquieren sentido en el escuchar, pues éste recibe el *sentipensar* de los otros. Así se complementa con sus corazones y ya no es algo oculto en el interior de uno solo, sino que sale en un movimiento recíproco para encontrar resonancia en los otros y convertirse en acción comunitaria. Sólo con el escuchar es posible concretizar los anhelos compartidos, es el primer impulso indispensable para la transformación de la realidad, pues el escuchar se corresponde recíprocamente en el hacer.

2.2.1.3.1. *No hay justicia sin verdad, ni verdad sin sentipensar*

El sentido recíproco se manifiesta en el idioma tojolabal, particularmente en los llamados verbos dobles, verbos que no pueden ir solos en una oración, sino que requieren de su complemento para tener sentido, tales como *'ala* (decir) y *ab'i* (escuchar). Las oraciones que requieren de alguno de ambos verbos se enunciarán necesariamente con su complemento. Por ejemplo:

'oj kalatik awab'yex jas xchi' ja jk'ujoltiki

Nosotros *diremos*, ustedes *escucharán* lo que dice-piensa nuestro corazón.¹⁶⁸

¹⁶⁷ C. Lenkersdorf, *Aprender...*, *Óp. cit.*, p. 77.

¹⁶⁸ Otra traducción puede ser, nosotros diremos, ustedes escucharán nuestro *sentipensar*. Mientras que en español esto se limita a: “nosotros les diremos nuestros pensamiento”. El sujeto “nosotros” se impone sobre los demás concebidos como objetos, como si el diálogo sólo se refiriera a la palabra hablada sin la escucha de los otros. Esta estructura a su vez niega los sentimientos en el ejercicio del pensar, en un absolutismo de la razón.

Esta frase nos devela otras aristas del sentido recíproco tojolabal. Primero, el decir y el escuchar se requieren mutuamente para incidir en la transformación de la realidad; segundo, se manifiesta la intersubjetividad, todos son sujetos emparejados y activos en el diálogo, no hay uno que imponga su palabra sobre demás; tercero, se muestra la interrelación de los opuestos, sentir-pensar, como complementarios.

Por ello, Eduardo Galeano consideraba que “sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra *sentipensante* para definir al lenguaje que dice la verdad”¹⁶⁹, pues la verdad surge cuando se comprende el horizonte de la realidad sin exclusiones, en una búsqueda por conocer la diversidad manifestada en su amplitud. De este modo se entiende que no se puede acceder a la verdad por un solo camino. La palabra verdadera no divide ni jerarquiza los sentimientos y pensamientos. Como expresaba Miguel de Unamuno “piensa el sentimiento, siente el pensamiento”¹⁷⁰, es decir, no hay una separación entre ambos. De ahí que los aymaras expresen el *sentipensar* en su *chuyma* y los tojolabales en su *k’ujol*.¹⁷¹

De esta manera se comprenden que el núcleo para descubrir la verdad se sitúa en la relación entre opuestos, en el encuentro que posibilita su complementariedad y a su vez en esto se sustenta la justicia aymara y tojolabal. Por ello, para nombrar a la justicia emplean la palabra *chiqpa* los aymaras y *stojolil* los tojolabales, ambas comparten como raíz a la verdad y la rectitud, *chiqa* y *tojol* respectivamente. Esto muestra el necesario emparejamiento entre lo ético —con la rectitud y la verdad— y lo político —con la justicia—. Así, la rectitud y la verdad dan sentido a la justicia.

La rectitud consiste en tener un comportamiento ético que se sostiene de la verdad comunitaria, ser verdaderos en cada ámbito de la vida, saber escuchar lo que siente, piensa, cree, imagina, desea, sueña el corazón propio y el de los demás; tener presente el horizonte común de la reproducción de la vida, la justicia, la libertad y caminar hacia él sin adelantarse o atrasarse, sino en un acompañamiento, al mismo paso para no perderse entre las veredas del egoísmo.

¹⁶⁹ Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*, “Celebración de las bodas de la razón”, Siglo XXI, México, 1991, p. 107.

¹⁷⁰ Miguel de Unamuno, *Antología poética*, “Credo poético”, Akal, España, 1987, p. 37.

¹⁷¹ Ambas palabras se puede traducir inicialmente como corazón.

Junto a los demás se forma la rectitud como mujeres y hombres verdaderos y libres, que asumen y ejercen voluntariamente su responsabilidad en la reproducción de la vida. De este modo, la justicia se alimenta de la savia que le provee la verdad; la justicia implica vivir esa verdad con las y los otros.

La verdad se encuentra en comunidad, en la manifestación de las situaciones abiertas para todos, en su *cosmopercepción*, su *sentipensar*, su conciencia comunitaria de la realidad que se vive, su aprendizaje adquirido en el día a día, su relación con el entorno. La verdad es compartida por la comunidad, a quien no se le puede engañar; está acorde con las prácticas ancestrales, su vigencia y su reconceptualización ante los nuevos contextos y necesidades.

No es una verdad tiránica, no se impone como modelo de vida único, sino que parte de la inclusión de la diversidad. Es dinámica, describe una trayectoria espiral en la cual se descubren más partes de ella en el caminar del tiempo y el espacio. Su universalidad reside en dar respuestas confiables y útiles para la armonía comunitaria en la vida práctica. Por lo mismo, para aymaras y tojolabales la verdad se encuentra en el vínculo entre razón, sentimientos, intuiciones, vivencias, etc.

De esto se sigue que el pensar no es exclusivo del cerebro. Carlos Lenkersdorf al referirse al *k'ujol* de los tojolabales expresa que “El corazón es la fuente del pensamiento [...] Así es que del corazón surge el juicio y la sabiduría”.¹⁷² Ni el corazón ni los sentimientos son inferiores al raciocinio y tampoco están desvinculados de éste, pues en el corazón confluyen el pensamiento, los sentimientos, las emociones, los anhelos, la espiritualidad, así como la palabra hablada y escuchada. De ahí que para ejercer la justicia se recurra en primera instancia al corazón de la comunidad.

Esta concepción del corazón como fuente del *sentipensar* la comparten los aymaras con la palabra *chuyma*:

Se refiere a los pulmones y en un sentido más amplio al interior del cuerpo [...] centro anímico que proporciona interpretaciones de las sensaciones internas relacionadas con el funcionamiento psicológico del ser humano sin hacer una escisión que distinga lo racional de lo emocional.¹⁷³

¹⁷² Lenkersdorf, *Diccionario tojolabal-español...*, entrada *k'ujol*, p. 356.

¹⁷³ Javier Mendoza Pizarro, *El espejo aymara, ilusiones ideológicas en Bolivia*, Plural, La Paz-Bolivia, 2015, p. 149. El autor se refiere a ilusiones ideológicas por las vagas interpretaciones que se dan a las palabras aymaras desde el horizonte ideológico de las lenguas occidentales como el español, debido a que cada idioma contiene nociones que no existen en otros.

No obstante, hay que resaltar que el sentir, el pesar, el conocimiento, la imaginación, la espiritualidad, la intuición, etc., requieren de la integralidad del ser de la persona, todo lo que conforma al sujeto le aporta algo para poder comprender, identificarse y relacionarse intersubjetivamente con los demás. La persona no se puede comprender como una suma de órganos separados, sino como una comunidad viva, cuya función particular de cada parte, hace posible la relación con la alteridad de los sujetos, las y los otros igualmente conformados por la integralidad de la diversidad. Por ello, no conciben al cuerpo separado del espíritu o al corazón separado del cerebro.

A su vez, tanto aymaras como tojolabales identifican que los ancianos son quienes por sus experiencias de vida han sabido potenciar su *sentipensar*. “*Chuymani* es una forma corriente de referirse a los ancianos y ancianas porque se reconoce su sabiduría y su sensatez, que está representadas en *chuyma*. En esa concepción el sentimiento y la razón van juntos”.¹⁷⁴

Por su parte los tojolabales con expresiones como *ayxa sk’ujol*, traducida literalmente como “tiene ya su corazón”, se refieren a los ancianos, quienes han alcanzado por sus experiencias un juicio y una visión más completa de los problemas que se buscan resolver, de ahí que en las asambleas estén siempre abiertos a recibir su palabra para complementarla con las demás.

Es claro que todo el tiempo recibimos algo de los otros, pero si en realidad se piensa en ser parte de la reproducción de la vida que se nos da, más allá de obtener y satisfacer las necesidades individuales, entonces surgirá el esfuerzo por retribuir lo dado en el movimiento recíproco. De acuerdo con el pensamiento filosófico aymara, “si das serás dado, ¿cómo quieres recibir sin haber dado antes?”¹⁷⁵, lo cual devela el profundo sentido ético de respeto a todo lo que existe.

2.2.1.4. El movimiento recíproco de retorno y la inclusión de los opuestos

Para Jaime Vargas Condori, el movimiento recíproco del *ayni* se explica desde el *kuty*, vuelco, en el sentido de que todo lo que se da y se recibe tiene un retorno, en un

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 140.

¹⁷⁵ Félix Layme Pairumani, *Óp. cit.*

movimiento de interdependencia para alcanzar la autenticidad y la integridad. Esto nos habla de la existencia de la justicia en las comunidades aymaras como un necesario retorno de las acciones, pues:

Si hay *reciprocidad* subyacente del *Ayni* en sentido de reparación, entonces ninguna acción queda sin reacción. Es aseveración de la existencia de una justicia [...] el *Ayni* implica no más una conciencia inclusiva de *reciprocidad*, en fundamento al pensamiento del vuelco se plantea lo justo.¹⁷⁶

De acuerdo con el *ayni*, todas las acciones tienen su correspondiente respuesta, dado que vivimos en “un mundo que exige *reciprocidad* consciente”.¹⁷⁷ Lo cual también se puede aplicar para el mundo tojolabal, pues la *reciprocidad* es reflexiva y consciente del sentido como búsqueda de armonía. Por lo mismo, cuando alguien comete un delito, sabe que se le devolverá de alguna manera, de acuerdo con el orden del equilibrio natural. Esto será un impedimento para que alguien decida romper el orden comunitario.

Así, la *reciprocidad* —el *ayni* para los aymaras o el *skoltajel jb'ajtik* para los tojolabales— se convierte en una exigencia moral, por lo cual, los delitos no pueden quedar impunes, pues la *reciprocidad* producirá la acción de respuesta para restituir el equilibrio perdido. Así, fortalece el compromiso de dar al otro lo que necesita, en este caso puede necesitar una sanción que le permita corregir su error para unirse nuevamente a la armonía comunitaria.

Este equilibrio para los aymaras y tojolabales se alcanza en medio de los opuestos, un ejemplo de esto se observa en la máxima aymara “no debes reír demasiado porque más tarde puedes llorar”. Nos explica Vargas Condori, “expresa una prudencia y equilibrio en las acciones humanas”¹⁷⁸. La convivencia se desequilibra cuando se rompe con el *ayni* o el *skoltajel jb'ajtik* y uno de los dos extremos tiene más peso, pues de lo que se trata es de mantener la armonía entre los opuestos.

En la cultura occidental se ha insistido en hacer una separación dual del mundo, “bueno”-“malo”, “blanco”-“negro”, “bárbaro”-“civilizado”, siempre con la intención de minimizar, desaparecer o desprestigiar a alguno de los opuestos y de esta manera justificar el dominio de unos sobre otros.

¹⁷⁶ Jaime Vargas Condori, *Ayni: enfoque ético-moral...*, *Óp. cit.*, p. 55.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 51.

¹⁷⁸ Jaime Vargas Condori, *Ajayu y la teoría cuántica: Saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras*, La Paz-Bolivia, Ediciones Amuyawi, 2006, p. 54-55.

Sin embargo los aymaras y tojolabales no pueden hacer esta separación, descalificar a unos por ser diferentes es lo que rompe la armonía. En este punto tiene un papel importante la intersubjetividad, es decir, el diálogo en el cual todos los sujetos que conforman el cosmos se interrelacionan libres de nociones de superioridad, pues su diversidad es lo que hace posible el equilibrio. Cada sujeto aporta sus particularidades en relaciones de correspondencia.

El respeto a la diversidad como elemento necesario para vivir la *reciprocidad* se manifiesta en el siguiente *ts'eb'oj*, poema o canto tojolabal:

yuj junxta jb'ak'teltik
jmoj'aljel jb'ajtiki
ja jpetsaniltiki
b'a lu'umk'inal 'iti

Porque uno es nuestro cuerpo
 somos hermanos
 todos nosotros
 en este mundo

'a'nima tuktukil
jastal ja kelawtik
'a'nima tuk jlu'umtik
*jmoj'aljelni jb'ajtik*¹⁷⁹

Aunque distintos
 como es nuestro color
 aunque distinta es nuestra tierra
 sí somos hermanos entre nosotros

El poema manifiesta la concepción tojolabal de que aún con la diversidad que existe en el mundo, conformamos un solo cuerpo con los demás sujetos. Distintos son los colores, así como la tierra que nos educa; no se comparten las costumbres, ni las lenguas, ni las formas de *sentipensar*, sin embargo todos tenemos un cuerpo que nos hermana y nos permite acercarnos a los demás para escucharnos, comprendernos y aportar nuestras diferencias para crear juntos la sociedad justa.

Se trata de una ética recíproca, en la cual se da apertura a la diversidad. Es una visión inclusiva, donde no se puede explicar el cosmos y la vida sin relaciones intersubjetivas, de armonía plural y de relación directa con la alteridad. Los opuestos no son un obstáculo, sino necesarios para la complementariedad y la construcción de un orden armónico por la diversidad de fuerzas y saberes que lo conforman.

Esto se manifiesta en la reproducción de la vida. La lluvia entendida por los aymaras como el acto sexual entre la pareja del *achachila* o *pacha tata* con la *pacha mama*

¹⁷⁹ Fragmento del poema tojolabal “*ja b'a 'espitali* - en el hospital” en Carlos Lenkersdorf, *Indios somos...*, *Óp. cit.*, p. 94.

posibilita la unión de ambos mundos; el universo y la parte baja, la tierra, el núcleo.¹⁸⁰ El *pacha tata* fecunda a la tierra con la lluvia. A su vez, el ser humano se une a este proceso de vivificación; el hombre al preparar la tierra y la mujer al poner la semilla.

También para los tojolabales es claro que la vida no proviene únicamente de *ja jnantik lu'umi*, nuestra madre tierra, sino que requiere de *ja jtatik k'ak'u'i*, nuestro padre sol. Ambos se necesitan para hacer posible la reproducción de la vida, mediante el proceso de fotosíntesis del cual surge energía, oxígeno, vida.¹⁸¹ Por ello están en comunicación complementaria, cada uno aporta sus elementos únicos, pues para que haya vida se requiere de la relación recíproca entre ambos.

2.2.1.4.1. Lucha entre opuestos en el movimiento recíproco de la justicia comunitaria

Los opuestos lejos de negarse o excluirse, son parte importante en el movimiento de renovación de la vida comunitaria. Si retomamos a Heráclito, el “pólemos [la guerra] es el padre de todas las cosas”.¹⁸² En este sentido, lo que hace ser al ente —todo cuanto existe— es el movimiento, por ser una lucha de contrarios que permite el constante cambio. Por la guerra cada ente se manifiesta como tal.

Para Heráclito, la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad”.¹⁸³ Por esto se puede afirmar que todo cuanto existe es polémico, por los enfrentamientos de poder entre opuestos. La justicia es discordia y la guerra es paz, porque la tensión es la armonía universal y oculta. “La armonía oculta es superior a la manifiesta”.¹⁸⁴ Podría parecer que en la lucha de opuestos

¹⁸⁰ Los *achachilas* son espíritus de los antepasados y fuerzas o elementos de la naturaleza que se convierten en protectores de la comunidad, dentro de la cual tienen diversas funciones para ayudarla a mantener su armonía. Están relacionados con la masculinidad, por lo cual también se les denomina *pacha tata*, los padres o abuelos en el tiempo-espacio. Mientras que la *pacha mama* o *pachamama* se refiere a la madre tierra o como explican Xavier Albó y Félix Layme, es la “señora del tiempo y del espacio”. Xavier Albó y Félix Layme, *Literatura aymara, antología, I Prosa*, CIPCA, HISBOL, JAYMA, Bolivia, 1992, p. 227.

¹⁸¹ Cfr. “Los por qué de las ciencias”. Proyecto Explora, CONICYT, Chile, 22 de febrero de 2016, <http://www.explora.cl/220-sabias-que/sabias-botanica/8029-por-que-el-sol-es-importante-para-la-fotosintesis>.

¹⁸² Heráclito, *Óp. cit.*, B 53, p. 37.

¹⁸³ Heráclito, *Óp. cit.*, B 80, p. 40.

¹⁸⁴ Heráclito, *Óp. cit.*, B 54, p. 37.

no hay armonía, pero la armonía permanece oculta en esa lucha de contrarios, de ahí es donde surge la justicia. Ésta requiere de la interacción de los opuestos, el cambio constante para que haya armonía.

Eduardo Nicol explica esto, “el cambio *es*, y al mismo tiempo *es contradictorio*. Hay un ser contradictorio y un ser no contradictorio. Esta es la aporía que no se resolverá sino con la dialéctica: la racionalidad exige afirmar la contradicción sin reservas”.¹⁸⁵ Por el contrario la dialéctica “de tipo hegeliano-marxista, niega y supera los opuestos en una nueva síntesis”.¹⁸⁶ En este proceso dialéctico, se da una afirmación —tesis—, a la cual le sigue la negación —antítesis— el resultado es la negación de la negación, la superación de ambos opuestos —síntesis—.

Por su parte, en la dialéctica de Heráclito los opuestos permanecen y se relacionan en el constante fluir del río como cambio, en un movimiento lineal. Las aguas del río corren hacia delante sin que puedan retornar. Mientras que para aymaras y tojolabales el movimiento no es lineal ni unidireccional, está abierto a la incertidumbre, la duda.¹⁸⁷ De esto se sigue que la justicia no es sólo lucha de contrarios, porque a su vez incluye las múltiples posibilidades intermedias a ellos.

2.2.1.4.1.1. *La hermenéutica analógica y la convivencia de los opuestos en la justicia*

Para comprender la proporcionalidad de los opuestos podemos recurrir a la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot como interpretación equilibrada,

¹⁸⁵ Eduardo Nicol, *Óp. cit.*, p. 80.

¹⁸⁶ Mauricio Beuchot, “Hermenéutica analógica y dialéctica”, en *Interpretatio, revista de hermenéutica*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, Vol. 1, Núm. 2, 2016, p. 25.

¹⁸⁷ Autores como Simón Yampara y Jaime Vargas Condori desde el pensamiento filosófico aymara no se refieren a dialéctica sino a la pluriléctica, porque está abierta a los distintos caminos posibles. Ésta no se entiende en términos de negación de lo contrario. La lógica aymara y también la tojolabal no sólo comprenden la afirmación y la negación, como Heráclito, sino también la incertidumbre de la realidad plural e integral que incluye a lo diverso recíprocamente. Pues «no es la competencia o emulación de las parcialidades contrarias lo que importa, es la lógica de la paridad [como interrelación de opuestos] que se impone a través de la “complementariedad pluriléctica” como estructura del pensar». Jaime Vargas Condori, *Ayllu marka...*, *Óp. cit.*, p. 64.

pues “la analogicidad hace que la hermenéutica analógica no se quede en una única interpretación como válida, pero tampoco en todas como válidas y complementarias”.¹⁸⁸

La hermenéutica analógica busca comprender los diversos textos situados en su horizonte histórico contextual. Aquí hay que señalar que para Beuchot, el texto no es sólo escrito, también es diálogo y en general toda acción significativa, es decir, todo cuanto se le pueda dar un significado.

El punto distintivo de la hermenéutica analógica es que su análisis libera de los extremos equivocista, que al afirmar toda interpretación como válida, las relativiza, y univocista, que en su excesivo afán de objetividad sólo acepta una única interpretación como válida. Aunque se acerca más a lo equívoco, porque lo unívoco no acepta la polisemia, los diversos significados sin los cuales no tendría sentido la hermenéutica.

De este modo se entiende a la hermenéutica analógica como “un modelo intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, [...] más inclinado a la diferencia que a la igualdad, [...] no todas las interpretaciones son igualmente válidas sino que unas se acercan más que las otras a la verdad, o si se prefiere, a la adecuación hermenéutica”.¹⁸⁹ Así, la hermenéutica analógica trata de dar la interpretación más certera a los textos como una mediación entre los opuestos, lo cual se alcanza con la dialéctica.

Lo que se pretende, con esta dialectización de la analogía, es no dejar fuera el conflicto, no desconocer la contradicción, dar cuenta del devenir. Esto es evitar una postura estática y conformista, y asumir que en la naturaleza y en la sociedad hay devenir y lucha, conflicto. De hecho, en la historia del pensamiento la analogía ha sido usada para disminuir la contradicción, para acercar los opuestos, para reducir las dicotomías.¹⁹⁰

Como ya lo identificaba Heráclito, la realidad es *pólemos*, lucha entre antagónicos interdependientes, esto no se puede negar, tampoco excluir los opuestos. El devenir es necesario para la justicia, los opuestos conviven en un movimiento poliédrico en el cual los contrarios posibilitan a lo incierto alcanzar la *phrónesis*, la prudencia que les da proporcionalidad para no caer en posturas univocistas o equivocistas.

Esto también nos ayuda a entender la justicia como:

Lo equitativo pero, más que atenerse a la ley, funciona como correctivo de la *justicia legal*. Lo *legal* es un universal ontológico y epistemológico, pero no necesariamente equivale a lo

¹⁸⁸ Mauricio Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Ediciones Eón/Universidad Iberoamericana, México, 2006, p. 15-16.

¹⁸⁹ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica...*, *Óp. cit.*, p. 113-114.

¹⁹⁰ Mauricio Beuchot, “Hermenéutica analógica y dialéctica”, *Óp. cit.*, p. 21.

justo. Lo *justo* en la hermenéutica analógica y simbólica es el *justo medio* entre ley y la justicia.¹⁹¹

Actualmente podemos observar cómo los gobiernos tratan de dar la apariencia a la ley como auxiliar de la justicia, aunque en realidad se impone por encima de ella, pero no para el cumplimiento de los funcionarios que la trasgreden y modifican según su conveniencia, sino como un método de control social.

Hablar de leyes no es necesariamente hablar de justicia, aun cuando éstas sean cumplidas a cabalidad tanto por los funcionarios públicos como por la población, si comprendemos a la justicia como los aymaras y los tojolabales en términos de relaciones recíprocas entre los habitantes del mundo, donde se reconoce la dignidad de cada sujeto en el diálogo consensual, de manera que todos aporten su diversidad en la renovación de la armonía comunitaria, pues:

El sistema de reglas equitativas indígenas se inicia de la idea del equilibrio de la conciencia, tiene que ver con el equilibrio del mundo, en el fondo, sin duda, es ético, pues se trata de la disposición del indígena originario que actúa de forma equitativa y singular en la relación con el mundo.¹⁹²

De este modo observamos que tanto para aymaras como para tojolabales, el equilibrio es una disposición ética que guía el comportamiento hacia la búsqueda y el ejercicio de la *reciprocidad*. De ahí que las reglas comunitarias se vivan en función de la complementariedad con los demás sujetos; por lo mismo no se restringe el orden a las relaciones entre seres humanos, sino que se extiende a todos los demás sujetos del cosmos, plantas, animales, etc.

A su vez, “la unión de opuestos no es una mera mezcla, sino es mediación en principio, o sea, los elementos opuestos interactúan en la complementariedad”.¹⁹³ En otras palabras, no implica la pérdida de sus particularidades o la homogenización, sino la necesaria complementariedad de la diferencia para que exista armonía recíproca.

Así, los aymaras viven el *ayni* y los tojolabales el *skoltajel jb'ajtik* como principio ético de reciprocidad cuya expresión es la voluntad de encuentro, complementariedad, emparejamiento, servicio y correspondencia con los demás, para alcanzar la integralidad en todos los aspectos de la vida. En la práctica juega un papel importante el escuchar activo

¹⁹¹ Mario Magallón Anaya, *Filosofía política mexicana...*, *Óp. cit.*, p. 128.

¹⁹² Vargas Condori, *Ayni: enfoque ético-moral...*, *Óp. cit.*, p. 24.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 26.

que recibe el *sentipensar* de los otros para construir soluciones en comunidad. Esto nos muestra otras formas de vivir la *reciprocidad* desde la apertura a la diversidad; liberar el corazón al dar desinteresado, pero también al recibir humildemente y sin temores, lo cual favorece el vivir la justicia en libertad.

*Para el indígena es vital la tenencia de la tierra y su espíritu ligado a ella.
En este espacio simbólico está inmerso una identidad plural (ética)
y una realidad telúrica (sacra). Desde ahí, es preciso comprender
la cosmovisión del humano originario indígena y no a la inversa,
porque lo sagrado está muy ligado al humano.
Jaime Vargas Condori, Ayni, enfoque ético moral*

*Ja jk'umali'
ja'ch wan pojkel jastal jun spojkelal
nichim
b'a xch'ab'ab'i k'inal:
Ja'xa ke'n;*

*La palabra
así nace como un parto
florece
y silencia:
al yo*

ST.K', Hugo Héctor Vázquez López

Capítulo III

Sacralidad y mito en la justicia aymara y tojolabal

En el capítulo anterior resaltamos el papel de la comunidad como integradora de la diversidad del cosmos en un *nosotros* que hace posible vivir la justicia recíproca. A continuación analizamos la dimensión de lo sagrado inmersa en la comunidad y en las formas de hacer justicia entre los aymaras y tojolabales.

Esta dimensión juega un papel importante en la justicia por su papel como reguladora de la armonía comunitaria, para la cual se requiere la relación equilibrada con el biocosmos. Observamos que la búsqueda de esa armonía es una herencia proveniente de los mitos que mantienen viva la sabiduría de los antepasados, ésta se retoma y se renueva cada día en las relaciones intersubjetivas respetuosas de la dignidad y la sacralidad de los sujetos.¹⁹⁴

3.1. La sacralidad de la justicia

Para adentrarnos en el tema de la sacralidad, señalamos primeramente que lo sagrado para los aymaras y tojolabales está íntimamente relacionado con los diversos

¹⁹⁴ En este trabajo no hacemos distinción entre la sacralidad y lo sagrado.

mundos de la naturaleza: animal, vegetal, mineral, celeste, espiritual, humana y cósmica en general.

Segundo, no se puede reducir su concepción de la sacralidad a la división durkheimiana entre lo sagrado y lo profano, pues para aymaras y tojolabales no parece haber límites entre ambos, nuevamente dentro de la concepción de que los opuestos se complementan y no se separan radicalmente.¹⁹⁵ Para ambas civilizaciones, las diferencias no dividen el mundo, por el contrario, los opuestos son elementos complementarios; por ello, lo sagrado y lo profano no se comprenden como mundos rivales, no se pueden exterminar a uno para que pueda surgir el otro, porque se encuentran necesariamente unidos. El ser humano y todo cuanto existe en la naturaleza aún con su corruptibilidad, son sagrados, pues tienen su *'ajayu* o *'altsil* —principio de vida— que los hermana a los demás como parte de la vida cósmica.

Carlos Lenkersdorf, quien al referirse a la concepción del mundo tojolabal y que también corresponde con la concepción aymara, explica que: “no admite la división dualista de la realidad en dos esferas: la sagrada y la profana. La razón es que estamos viviendo en una sola comunidad cósmica y, a la vez, sagrada de la cual somos corresponsables en todo lo que hagamos.”¹⁹⁶ Esto hace posible el ejercicio de la justicia como el cuidado y el respeto a la vida cósmica que los abraza.

Tercero, lo sagrado tampoco se puede entender como Mircea Eliade, una realidad extraña a la que se vive, pero de la que “el hombre entra en conocimiento [...] porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo [...] Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo.”¹⁹⁷ Esta paradoja no existe en el mundo aymara o tojolabal, pues la coca, el maíz, las montañas o la

¹⁹⁵ Para Durkheim, “todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras profano y sagrado traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rango distintivo del pensamiento religioso. [...] No se conciben los dos mundos tan sólo como separados, sino además como hostiles y celosamente rivales entre sí. Puesto que no se puede pertenecer a uno de ellos sino con la condición de desaparecer enteramente del otro, el hombre es exhortado a retirarse totalmente de lo profano para llevar una vida exclusivamente religiosa”. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México, 1995, p. 33-35.

¹⁹⁶ C. Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos...*, *Óp. cit.*, p. 171.

¹⁹⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona-España, 1998, p. 14-15.

misma madre tierra a las que se les da carácter de sacralidad no se convierten en otra cosa y por sí mismas se les respeta.¹⁹⁸

3.1.1. La siembra y la cosecha: vida y muerte conforman el equilibrio comunitario

Lo sagrado para aymaras y tojolabales es la vida y todo lo que tiene vida —es decir, cada sujeto que conforma el cosmos— es sagrado. Por ejemplo para los aymaras la papa se enuncia comúnmente como *ch'uqi*, pero cuando en los ritos se le quiere hablar “de persona a persona”, se le llama *Ispallmama*. En este sentido, la sacralidad no consiste en la deificación de la papa o en su transformación en algo diferente, sino en la posibilidad de entrar en diálogo con su *ajayu* —vida espiritual— y ser parte de su sabiduría.

Así, se comprende que “para los aymaras todo es rito”¹⁹⁹. Esto se observa en la siembra al ser una parte fundamental de la vida comunitaria, expresa su relación con la espiritualidad. Por ejemplo en la *marka* Jesús de Machaqa, la siembra inicia después de la fiesta de El Rosario, en la cual todos los *ayllus* entran bailando en el centro de la *marka* para que sea fructífera.²⁰⁰ Representa el enfrentamiento entre el viento —masculino— y la lluvia —femenina—. Se toca la *qina*, flauta masculina para despedir el viento y la *pinkillu*, flauta femenina para llamar a la lluvia.

Los bailes son dirigidos por los *mallkus* y *mallku taykas*, padres y madres de la comunidad nombrados en pareja para cuidar el ejercicio de la justicia y la armonía entre todos. Las *mallku taykas* son encargadas de compartir coca y alcohol servido a todos en el mismo vaso, el primer trago siempre se ofrece a la Tierra en señal de respeto, como un signo de inclusión de la comunidad en el acontecimiento ritual de relación con la *pachamama*.

¹⁹⁸ Como hemos mencionado, la madre tierra es nombrada por los aymaras como *pachamama*. Se traduce como “*Pacha*: tiempo espacio. *Mama*: Señora, madre). Madre naturaleza. Cosmos que nos rodea”. Félix Layme Pairumani, *Diccionario bilingüe aymara castellano*, Consejo Educativo Aymara, La Paz-Bolivia, 2004, p. 129. Por su parte los tojolabales traducen *ja jnantik lu'umi* como “nuestra santa madre tierra”, *Cfr.* C. Lenkersdorf, *b'omak'...*, entrada *lu'um*, p. 395.

¹⁹⁹ Néstor Calle Pairumani, comunicación personal el 11 de noviembre de 2016.

²⁰⁰ La fiesta de la Virgen del Rosario es el 7 de octubre, pero en Jesús de Machaqa si no es domingo, se celebra un domingo anterior.



Fiesta de El Rosario en *marka* Jesús de Machaca, La Paz, Bolivia, el 2 de octubre de 2016. Fuente: Personal

Después de esa fiesta, cada familia decide la fecha en la cual iniciará la siembra de acuerdo a sus creencias. Ese día, antes de sacar las semillas, la mujer mayor de la familia entre oraciones a la *pachamama*, le hace una *q'uwachá*, ofrenda, para que haya buena cosecha. Ésta consiste en una fogata donde se queman el *untu*, cebo de llama o vaca; *q'uwa*, planta medicinal; dulces, hoja de coca y un tubérculo. Esa mezcla se unta a todas las papas mientras son expuestas al sol después de haberles quitado los brotes, la misma ofrenda se realizará en la cosecha.

La siembra inicia con la colocación de un pequeño altar en la tierra, con un *atari*, pequeño mantel bordado con figuras contrapuestas como suelen ser los textiles aymaras, en el cual se coloca hoja de coca y dulces. La mujer hace una pequeña oración y los presentes participan del *akhulli*, se mastica la hoja de coca de forma ceremonial, como una forma de reforzar sus lazos con la *pachamama*.

Posteriormente, el hombre que guiará la yunta, saca del costal un puñado de papas, las cuales contará de dos en dos, si al final sobra sólo una papa, significará que habrá buena cosecha. Así inicia la siembra, en un ambiente festivo, entre juegos y bromas de los participantes, con lo cual el trabajo, pese a exigir mucho esfuerzo, se goza. Esto también muestra la unión de opuestos necesaria en todos los ámbitos de la vida.



Ritual antes de iniciar la siembra en Jesús de Machaca, La Paz, Bolivia, 11 de noviembre de 2016.
Fuente: Personal

En las partes altas de pendiente pronunciada es más evidente la valoración de la paridad de opuestos. Para arar la tierra se emplea una herramienta llamada *wiri* o *chakit'axlla*, la manejan dos hombres para aflojar la tierra. Para la siembra, los varones aflojan el suelo en forma de hoyos en cada surco de par en par, mientras que las mujeres con sus manos la mueven y colocan semillas en los dos hoyos también de par en par. Esta práctica es una herencia ancestral que no se ha perdido.

Aunque actualmente la siembra se hace mayoritariamente con el uso de la yunta o el tractor, el varón siempre es quien ara la tierra y la mujer quien pone la semilla. A su vez, sigue teniendo el mismo sentido de reproducción de la vida como principio sagrado, donde la papa se considera una persona, la mujer *Ispalla* o *Ispallmama* a quien hay que tratar con cuidados y cariño, como todos los sujetos, para que sus semillas sean tiernas, vivas y alegren a la comunidad con sus rebrotes.



Siembra en Jesús de Machaca, La Paz, Bolivia, 11 de noviembre de 2016. Fuente: Personal

Por su parte, de acuerdo con Mircea Eliade, lo sagrado es lo “transhumano y transmundo, pero accesible a la experiencia humana”.²⁰¹ Es decir, supera la finitud del mundo tangible y se encuentra en una dimensión diferente a la vida humana. No obstante, en determinado espacio-tiempo es posible entrar en contacto con el mundo espiritual del cosmos.

Para aymaras y tojolabales no existe una ruptura entre lo sagrado y lo profano, ni entre lo espiritual y lo material, conviven cotidianamente sin ser forzados a una separación jerárquica o de cualquier otro tipo. Sin embargo, el mundo espiritual se hace más evidente en un tiempo-espacio particular, no para darle prioridad o ventaja sobre el material, sino para recordar su presencia en medio de la percepción de la materialidad y mantener latentes los lazos que relacionan ambos mundos. Esto se hace presente entre los tojolabales en todas las manifestaciones de relación, comunicación y reparación de lazos armónicos con el cosmos. Una de estas manifestaciones es durante la siembra, momento determinante en la vida de la comunidad, pues la forma como se realicen, repercutirá en la armonía comunitaria.

En la siembra participan todos los miembros de la familia de diversas formas,

²⁰¹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Labor, Barcelona-España, 1991, p. 67.

también colaboran otros comuneros quienes aportan al trabajo con sus manos, sus herramientas o sus yuntas y unen su *'altsil* —fuerza vital— al de los demás, para ser parte del *'a'tel* —trabajo comunitario— donde lo más importante es que *ja jnantik lu'um* —nuestra madre tierra— se sienta contenta, perciba la alegría de los corazones de quienes se esfuerzan en trabajarla y cuidarla, para que de esa manera les corresponda con la alegría de sus frutos.

El día de la siembra es elegido por las familias de acuerdo a la sabiduría de los antepasados quienes supieron escuchar a la madre tierra, por ello cada familia respeta las fechas marcadas por sus abuelos, las cuales suelen ser distintas en cada parcela, pues todas tienen un corazón único que se une y se comunica con los de la familia quienes la trabajan.

No todos inician la siembra el mismo día, pues las parcelas tienen su humedad y sus riquezas propias. Esto fue comprendido por los abuelos quienes habían distinguido qué momento era mejor para la semilla, para que fuera por ejemplo resistente a las plagas de temporada o a las lluvias. De este modo los *'altsilal* —los difuntos, pero que se encuentran vivos en la comunidad— tienen un papel muy importante durante la siembra, como guías que instruyen sobre la escucha, el cuidado y el respeto a la madre tierra. Todo esto gracias a la memoria que se cultiva desde pequeños y a la palabra que se comparte de generación en generación.

Así, del respeto a los saberes ancestrales que permanecen vivos, de la escucha de las sutiles voces de cada sujeto que la conforman; de la disposición de los corazones durante todo el proceso; así como de la armonía que se perciba entre ellos, es decir, del cariño con el cual se realiza cada acción como caricias a la madre tierra; dependerá su respuesta recíproca en el momento de la cosecha.

Por ello, la siembra se realiza entre pláticas, chistes y risas de quienes participan, sin prisas que los hagan hacer sus labores con descuido. Habrá como siempre tiempo para descansar sin presiones; tumbados a la sombra de los árboles mientras toman su *pichi* —pozol, bebida a base de maíz— para recobrar fuerzas y continuar sin pesares, pues es un momento para unirse material y espiritualmente con la madre tierra. Se trata de su colaboración en el proceso de la reproducción de la vida, la salud y la armonía comunitaria. Incluso después de la siembra se realizarán visitas continuas para escuchar por si necesita algo y así “la milpa no se sienta triste”.

3.1.2. Manifestaciones de la sacralidad entre lo material y espiritual

La convivencia entre lo sagrado y lo profano está implícita en diversas manifestaciones del *ethos* tojolabal, por ejemplo en la vinculación entre fe y política.²⁰² De ahí que las personas durante una peregrinación puedan hacer cantos y cargar imágenes religiosas, pero a su vez gritar consignas políticas, sin que puedan faltar dos elementos indispensables en todas sus manifestaciones de la sacralidad, el *wajabal*, tambor, el cual guía el camino de la comunidad junto con las santas banderas.²⁰³ Éstas las portan los *bandereros*, dos hombres respetados por la comunidad, el *wawal*, padre, y el *'uninal*, hijo. El primero camina de lado derecho y el segundo de lado izquierdo.



Comunidad de Rafael Ramírez en peregrinación a la comunidad de Graciano Sánchez o Monte Cristo, Las Margaritas, Chis., México., febrero de 2017. Fuente: Personal

²⁰² De acuerdo con Sánchez Vázquez, *ethos* “significa análogamente «modo de ser» o «carácter» en cuanto forma de vida también adquirida o conquistada por el hombre”, Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 1999, p. 26. Es decir, los hábitos, costumbres o formas de vivir que identifican a una comunidad.

²⁰³ Otro ejemplo de la vinculación entre fe y política son las diversas modificaciones que han hecho al rito de la misa católica, donde no tienen el papel central el sacerdote o el diácono, sino la comunidad. Después de leer el Evangelio se solicita a quienes quieran participar que presenten sus reflexiones, siempre en relación con las problemáticas cotidianas. A su vez, durante la celebración de la Primera Comunión, en algunas comunidades se solicita a los participantes que pidan perdón a la comunidad por las fallas cometidas y se comprometan a participar en el mantenimiento de la armonía comunitaria, como parte de la ceremonia antes de recibir la Comunión.



Saludo de las banderas por el *wawal* y *'uninal* de la comunidad Aquiles Serdán en la cruz central de la comunidad Graciano Sánchez o Monte Cristo, Las Margaritas, Chis., Méx., febrero de 2017.

Fuente: Personal

Las banderas llevan bordados los símbolos que identifican cada comunidad. Al llevarlas es como si cada sujeto que la conforma los acompañara en su caminar. Portar las banderas es manifestar la presencia de todos en el acontecimiento, es hacer comunidad con los otros. No es que sólo un grupo de personas participen en la peregrinación, sino toda la comunidad con su historia, con sus antepasados, con sus tradiciones particulares, sus paisajes, su *'altsil*, todos se hacen presentes y se unen a los demás.

3.1.2.1. *Todos santos, fiesta de encuentro entre vivos y difuntos*

Esa relación entre el mundo material y espiritual, también se hace presente entre los tojolabales en el *k'in santo*, la fiesta de Todos Santos, la fiesta para convivir con los difuntos. Nombrados por ellos como *'altsilal*, cuya raíz es *'altsil* el principio vivificador de todo cuanto existe, pues en realidad no están muertos, sino que han entrado a una forma diferente de vivir y de relacionarse con la comunidad.²⁰⁴

²⁰⁴ Aun cuando con la muerte el cuerpo se transforma y no se percibe de la misma manera, todavía es parte del mundo material en unión con el espíritu del difunto que no se desarraiga de la comunidad.



Fiesta del día de muertos (*K'in santo*) en la comunidad Nueva Nicaragua, Las Margaritas, Chiapas, 2 de noviembre de 2017. Fuente: Archivo de la familia Hernández Pérez

La fiesta del *k'in santo* inicia desde el treinta y uno de octubre cuando se recibe a los niños y célibes y el uno de noviembre a los adultos. En ambos días se coloca un altar en las casas con comida, se visitan los sepulcros, toda la familia coopera en adornarlos con flores y se prenden velas.

La fiesta se prolonga hasta el dos de noviembre, aunque puede durar más días. Culmina con la despedida de los difuntos y la visita a los familiares vivos en las cuales se comparte recíprocamente comida y licor. Éste siempre está presente como un sello de legitimidad y respeto en los acuerdos para darles mayor importancia a las acciones, festividades o compromisos políticos. Esto se manifiesta en el esmero con el cual es repartido por el *jol cha'n* quien lo carga y reparte a todos en la misma “medida”, vaso o pequeño recipiente. El *pox* o *trago chapuza*, aguardiente, también es llamado de forma más ceremonial como *snichim dyos*, la flor de Dios. Dicha repartición es una forma de incluir a

todos en la fiesta dándoles el mismo respeto y atención.

Después de asegurarse la protección y benevolencia de los difuntos [...] trata de granjearse la cooperación y cordialidad de la parentela que aún permanece; si aquellos son importantes para el bienestar del alma, ésta no lo es menos en lo que se refiere al cuerpo y su subsistencia diaria.²⁰⁵

Cuerpo y alma no se encuentran separados, por lo mismo no tienen mayor importancia uno sobre otro y se les destinarán las atenciones y cuidados acordes a cada dimensión, lo cual implica el respeto y la relación armónica tanto con los vivos como con los “muertos”.



K'in santo en la comunidad Nueva Nicaragua, Las Margaritas, Chiapas, 2 de noviembre de 2017. Fuente: Archivo de la familia Hernández Pérez

Así, el *k'in santo* es la fiesta de la vida que no se puede comprender sin la muerte. El bienestar de los sujetos sólo se alcanza si se lleva una relación respetuosa con los difuntos y los vivos, se tiene un compromiso con ambos para reconocerse con una identidad compartida. Por ello la vida armónica no sólo depende del trabajo y la colaboración de los vivos con su ayuda material, sino también de los difuntos quienes los acompañan con la memoria que los arraiga a la comunidad. De este modo, “evocando a los ancestros difuntos,

²⁰⁵ Mario Humberto Ruz, *Óp. cit.*, p. 190.

se reafirma la cohesión de los vivos”.²⁰⁶ Ambos se requieren mutuamente para el bien de la comunidad.

Para los aymaras, Todos Santos se comprende como la fiesta de *reciprocidad* entre la vida y la muerte. Las celebraciones inician el dos de noviembre con la preparación de la *mesa*, un altar de comida para los familiares que han muerto. Ésta es colocada en los sepulcros, pues tiene la convicción de que regresan para convivir durante ese día. Las personas acuden al cementerio y recorren las tumbas para hacer oraciones y comunicarse con los difuntos.

En la lógica del *ayni, reciprocidad*, los familiares de los difuntos preparan coca, guisados, dulces y pan, los cuales son ofrecidos a quienes rezan en el sepulcro de su familiar. Éstos, a su vez, mantienen el movimiento del *ayni* con regalos como cervezas y refrescos para la familia que los recibe y son repartidos entre todos. Así, se continúa el *ayni* sin que pueda faltar el alcohol y la coca. Recordamos que estos dos elementos se encuentran siempre presentes para acentuar el carácter sacro de los acontecimientos.

De este modo, se da la convivencia recíproca entre los miembros vivos y difuntos de la comunidad. Ambos mundos se reúnen en la fiesta, entre música, risas, algunos bailes, cantos, oraciones y comida. Se celebra la vida que no se acaba y de la cual es parte la muerte. Ésta se comprende como un paso necesario en la existencia.



Todos Santos en Jesús de Machaca, La Paz, Bolivia, 2 de noviembre de 2016. Fuente: Personal

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 184.

Así, advertimos cómo aymaras y tojolabales encuentran el sentido de la vida en la comunidad, al comprenderse en relación con los demás, el lazo recíproco no termina con la muerte.²⁰⁷ Ser parte de la comunidad trasciende a la muerte y lo inmaterial, por ello la tristeza ante la ausencia física se complementa con la alegría de saber que su pertenencia a la comunidad no se acaba, pues su fuerza vital, *'altsil* para los tojolabales, *ajayu* para los aymaras, no perece.

3.1.2.2. Vivencia de la justicia entre lo espiritual y lo material

La fuerza vital se encuentra en todo cuanto existe, también en la justicia. Al igual que el de las personas se puede perder, esto implica estar incompleto, pues se pierde el complemento para mantener el equilibrio, por lo cual es necesaria la intervención de toda la comunidad en unión con las fuerzas de la naturaleza y los antepasados para recuperar la justicia.

Ésta se encuentra viva en la comunidad, no es algo ajeno a su cotidianeidad, pues la comunidad cuida y mantiene la justicia. Está presente en cada acto y relación comunitaria y su carácter de sacralidad le permite mantener una relación tanto con los sujetos vivos de la comunidad, como con los antepasados. De este modo integra sus diversos saberes para el orden comunitario.

Lo espiritual no está separado de lo material, lo cual se manifiesta de diferentes formas. Por ejemplo cuando las autoridades aymaras del *ayllu* llevan consigo los documentos de su memoria jurídica que conservan un carácter de sacralidad, pues

²⁰⁷ Un referente cinematográfico desde el cual se pueden comprender muchos aspectos del pensamiento filosófico aymara, en especial sobre la justicia comunitaria, es *La nación clandestina* de Jorge Sanjinés (1989). En ella se muestra la historia de Sebastián, quien al tomar decisiones individualistas mientras era autoridad, es exiliado de su comunidad. El dolor y el vacío de la soledad por no encajar en el contexto urbano y el arraigo a su comunidad son tan fuertes, que reactiva su memoria colectiva en un movimiento espiral del tiempo que le permite reencontrarse con las vivencias del pasado y tomar conciencia del daño que ha causado, así como su responsabilidad para enmendarlo. Por ello decide expiar sus culpas y en un acto de *reciprocidad* regresa a la comunidad para sacrificar su vida en la danza ritual de *Jach'a tata danzanti*, “El gran señor danzador”. Al ejecutarla muere en paz mientras repara su vínculo convivencial. Muere siendo parte de la comunidad biocósmica, pues entrega su vida en bien de ella con la danza de la fertilidad, simbolizada con la máscara de sapo que representa el agua y la vida. Con esto se muestra la fuerza de la justicia comunitaria, capaz de recuperar los corazones perdidos o divididos para que sean conscientes de que el egoísmo de uno afecta a todos y con ello el compromiso que tienen con la comunidad, pues es ella quien da la fuerza para vivir en armonía. Así, de la muerte, resurge la vida.

mantienen latente la vida de quienes los han creado y a su vez, son símbolo de respeto a los acuerdos comunitarios. De esta manera refuerzan la voluntad para no trasgredir sus leyes.

Los antiguos *awayus* de los *q'ipis* [...] sujetos a permanente custodia y veneraciones, ya que representan una forma de memoria histórica documental sacralizada y el espíritu de los ancestros [...] detrás de los textiles antiguos se encuentra el sustrato ceremonial de los antiguos códigos jurídicos de la comunidad.²⁰⁸

A su vez, se siguen realizando rituales como la *ch'allaña* en la que se rocían gotas de licor sobre los *nayra títulos*, documentos del pasado que legitiman la propiedad de su territorio; adquiridos mediante la compra con fuertes cantidades de oro o por sublevaciones en el transcurso de la historia, “en un proceso de deificación-humanización —igual al de ancestros o *achachilas*— para que se cumpla lo que se encuentra escrito en esos antiguos papeles, cual si fuera la palabra de un anciano honorable”.²⁰⁹

Esto es el “mundo ceremonial del derecho”²¹⁰. Es decir, las prácticas éticas que entrelazan la reflexión histórica de los acontecimientos con la sabiduría de los *achachilas*, sus antepasados; es la lectura de los símbolos del pasado y el presente a partir de las concepciones sagradas del cosmos y de su relación con él, formuladas y reinterpretadas con el tiempo.²¹¹

²⁰⁸ Marcelo Fernández Osco, *Óp. cit.*, p. 34. Los *awayus*, prendas tejidas para cargar comúnmente bebés o alimentos en la espalda, no sólo representa la memoria jurídica, su tejido encierra los diversos saberes que conforman la *cosmopercepción* aymara caracterizada por la *reciprocidad*. Por ello, al doblar un *awayu* a la mitad se encuentren sus dos caras como puntos opuestos que representan la complementariedad en la diversidad, de ahí surge la belleza. Estos a su vez son usados por las madres para cargar a sus hijos, como un abrazo ancestral a la nueva vida. Por su parte los *q'ipis*, son los bultos sagrados cargados por las autoridades.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 36.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 40.

²¹¹ Un ejemplo de esto se muestra cuando la comunidad designa a las autoridades en la provincia de Carangas, “Además de ser confirmadas por la sacralidad del santo San Juan. Para asumir los cargos tiene que cumplir con los requisitos de ser originario, haber ejercido otros cargos de autoridad y tener un prestigio notable [...] la elección del cargo de *jilaqata* de entre tres candidatos que reúnan las anteriores exigencias, los que seguidamente son sometidos a la voluntad del santo San Juan, quien en última instancia, elige al futuro *jilaqata* a través de la ceremonia de la *lampart'ayaña* y la *iraña*. El acto consiste en el encendido de tres velas, representando cada una a un candidato; la que arde sin malformaciones es la elegida. De ese modo, la autoridad adquiere su carácter de sacralidad, surgiéndose una extensión viva del propio santo en el *jilaqata*”, *Ibíd.*, p. 40. De este modo las decisiones de la comunidad, al elegir a tres posibles *jilaqatas* (autoridad de la comunidad, también llamado *mallku*) tomando en cuenta sus virtudes, se unen al plano de lo sagrado, que escapa de la mano humana y le da un sentido sobrenatural a la autoridad.

Asimismo, cada *marka* tiene sus propios símbolos de poder “místico y sobrenatural que protege, cuida y guía”.²¹² Las autoridades los portan con respeto como símbolo de reconocimiento y compromiso solidario con la nosotridad, es decir, el vínculo armónico, incluyente e intersubjetivo. Estas formas simbólicas son representaciones del poder comunitario junto al de los *achachilas*, energías del universo a las que se unen los antepasados con carácter de sacralidad, los cuales toman la forma de volcanes, lagos, ríos, montañas, cerros o peñas; así como de los *wak’as* y *liqina*, espacios sagrados por la presencia de energías espirituales, masculinos y femeninos respectivamente de una localidad.

Wak’a es una especie de espíritu ancestral que puede estar en una piedra, en un cerro, en un manantial, en el aire o en el agua. Los *Wak’as* se especializan en el don [...] tienen gestión por un tiempo. Es decir, cada año cambia la gestión de los *Wak’as*, se turnan en su función de autoridad. Resulta que están organizados como los humanos o quizás estos se copiaron su organización.²¹³

Esto muestra que el mundo espiritual es inseparable del mundo material. Ambos comparten la finalidad del *buen vivir*, por lo mismo respetan el mismo orden de la justicia comunitaria, el sistema rotativo de las autoridades para que no exista una superior a las demás y se mantenga el sentido horizontal del servicio a la comunidad.²¹⁴

Aquí es importante señalar que los *achachilas* y *wak’as* no son dioses, pues “los pueblos ancestrales del continente no tenían la noción de Dios, semejante al *theos* griego y *deus* latinos tal como pensaron y conocieron en Europa”.²¹⁵ Más bien se pueden comprender desde la noción de vida de todo cuanto existe. Al morir los abuelos, los antepasados, unidos a las fuerzas de la naturaleza, mantienen una función vivificadora de la

²¹² *Ibíd.*, p. 157. “Cada *marka* tiene sus protectores, pero también cada *ayllu*, cada comunidad, incluso cada familia cuenta con sus protectores. Así la energía humana está completamente entrelazada con la energía de la naturaleza, es más, la energía humana no es más que una proporción de la energía de la naturaleza y ésta como no puede ser abstracta, se identifica con lugares, materiales. Espacios concentradores de energía como los *wak’a* o símbolos con las que se establece continua relación”. (Néstor Calle Pairumani, comunicación personal el 23 de noviembre de 2016). Esto nos habla de la constante interrelación de los seres humanos con la naturaleza. La vida surge de ese contacto de energías diversas que confluyen entre sí. A su vez, el mundo espiritual se hace concreto en elementos de la naturaleza material, sin que puedan estar separados. Forman parte del biocosmos en el cual se desarrolla la vida y las ideas en torno a ella.

²¹³ Félix Layme Pairumani en Astvaldsson Astvaldur, *Jesús de Machaqá: La marka rebelde 4 Las voces de los wak’a*, CIPCA, La Paz-Bolivia, 1997, p. 22.

²¹⁴ Sobre el sistema rotativo véase el apartado 3.2.1.

²¹⁵ Jaime Vargas Condori, “Venimos de lo antiguo”, artículo inédito, El Alto-Bolivia, 2016, p. 2.

comunidad, por lo cual su sabiduría es elemental para el bien de la comunidad, de ahí que se les respete y se busque su consejo.

3.1.2.3. *La cruz: puente por donde confluye la diversidad*

La concepción de lo sagrado para los tojolabales, se encuentra entrañablemente relacionado con la vida. Esto se manifiesta en las asambleas comunitarias cuyo centro es la escucha del *'altsil* de cada participante. Las asambleas comunitarias solo tienen sentido en función al reconocimiento de la dignidad de todas y todos los sujetos de la comunidad. Esto incluye no sólo a los humanos, plantas, animales y minerales, sino también a los ancestros.

Resolver un conflicto, ejercer la justicia, implica el reconocimiento y respeto de la vida espiritual presente en cada sujeto. Ser conscientes del compromiso con los otros por ser parte de una comunidad, que cada palabra escuchada y dicha responda no a los intereses de uno sólo, pues eso rompería el equilibrio con toda la comunidad.

Esa interconexión se manifiesta en el lugar donde se realizan las asambleas, la mayoría de las veces es en la explanada central de las comunidades, donde se encuentra la cruz central, el corazón de la comunidad. Aquí, es importante resaltar que la cruz tojolabal no corresponde a la cruz cristiana, se trata de una mata de maíz que es la representación de *ja jnantik lu'um*, nuestra Madre tierra, por ello todos se reúnen en torno a ella, sin importar si tienen diferentes credos religiosos.



Cruz central en Rafael Ramírez, Las Margaritas, Chis, Méx., 8 de septiembre de 2018. Fuente: Personal

Cada comunidad tojolabal es hija del maíz, esto se representa con las cuatro cruces que se encuentran en cada esquina de la comunidad y una más en el centro. Esta última, es el eje de unión por el cual se entrecruzan las otras cuatro, pues no están separadas, sino que se complementan y convergen entre sí. De este modo, las cinco son protectoras de la comunidad al dar sentido de pertenencia a todos los sujetos que conviven en la misma extensión.

Esta noción de complementariedad expresada en la cruz maya se encuentra presente en centros ceremoniales del periodo Clásico:

Los cuatro sectores que conforman el cosmos derivan de la cruz por lo que el número sagrado por excelencia no es el cuatro sino el cinco, que representa la confluencia de las dos líneas de la cruz, el centro del universo. No se pueden considerar los cuatro lados fuera de su relación con el centro o el punto de intersección de los ejes de la cruz. Y el centro es el mismo para el cielo que para la tierra y para el inframundo, porque es el punto de unión y de comunicación de los diversos espacios cósmicos. Así, el centro no es sólo un punto, sino un eje, que une los dos polos del universo.²¹⁶

La cruz hace posible la confluencia de la diversidad, esto impide la separación de los espacios cósmicos: tierra, cielo e inframundo. A partir del periodo Posclásico, entre el 900 y 1500 d.C., los mayas abandonaron sus centros ceremoniales y se conformaron en comunidades sin centralizar el poder en una clase privilegiada.²¹⁷ No obstante la noción de la cruz como equilibrio cósmico se mantiene en su altar maya símbolo del vínculo comunitario, en cuya realización colaboran todos.

²¹⁶ Mercedes de la Garza Camino, “Origen, estructura y temporalidad del cosmos” en *Religión Maya*, Editorial Trota, Madrid, 2002, p. 69-70. La observación del movimiento solar, dio como resultado la identificación de los cuatro sectores que conforman el cosmos, es decir, los puntos cardinales y también a las cuatro estaciones del año. No obstante, pese a la importancia que le otorgan a la cuadruplicidad, su concepción resalta el número cinco por representar la interrelación necesaria entre los diversos ámbitos (cielo, tierra, inframundo) y sus sectores (puntos cardinales). “El símbolo principal del Centro del Mundo en los *Libros de Chilam Balam* es una gran ceiba [árbol] verde, denominada «Gran Madre Ceiba», que atraviesa los tres niveles cósmicos comunicándolos [...] Hay también ceibas en los cuatro espacios terrestres”, *Ibidem*. Por lo cual, todo cuanto existe está intercomunicado. Así, mediante la racionalidad —manifestada con el número cinco— se favorece el diálogo y el respeto de su dignidad para mantener la armonía del universo.

²¹⁷ Cfr. Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Plaza y Valdés, México, 2010, p. 139-140.

El altar maya que, si bien “es una forma de celebración proveniente de Guatemala”,²¹⁸ es adoptada por los tojolabales como un símbolo que expresa su concepción de la cruz como mata de maíz que los sostiene como hijos suyos. Tiene forma circular y se coloca sobre la Madre tierra que sostiene los diversos elementos del cosmos. Se divide en cuatro partes que representan los cuatro puntos cardinales. Cada parte se distingue por diferentes colores que se conforman de flores, frutas y semillas, sin que falte el maíz, sustento no sólo alimenticio, sino cultural e identitario.



Altar maya en la junta de catequistas tojolabales, Comitán, Chis, Méx., 6 de enero de 2018. Fuente: Personal

Los cuatro colores del altar que identifican la diversidad espacio-temporal en la comunidad son: “El amarillo corresponde al este donde sale el sol, la abundancia; blanco el norte donde viene el frío, el hielo, las heladas; [...] el oeste es rojo, lo seco y el sur negro, la noche, el descanso, los sueños.”²¹⁹ De este modo, el altar maya es un símbolo de la interconexión circular y equilibrada con todos los sujetos que conforman el cosmos.

²¹⁸ Padre Ramón H. Castillo Aguilar, comunicación personal, La Castalia, Comitán Chiapas, 9 de enero de 2018.

²¹⁹ Padre Ramón H. Castillo Aguilar, *Óp. cit.* De acuerdo con Mercedes de la Garza, en los ámbitos de la tierra, el cielo y el inframundo se identifican —por colores— cuatro sectores diferentes: “rojo (este), negro (oeste), amarillo (sur) y blanco (norte) [...] los mitos hablan de las cuatro regiones del cielo, las cuales comparten los colores de las terrestres y de las cuatro regiones del inframundo”, Mercedes de la Garza Camino, *Óp. Cit.*, p. 69. Esto finalmente nos habla de la interrelación entre los diversos sectores o rumbos del universo; se entrecruzan y se complementan en sus diferencias. Sin el caos de la multiplicidad no sería posible el orden del universo.

El altar maya se realiza en algunas comunidades durante la festividad del día de muertos, el *k'in santo*. También en otras reuniones comunitarias o en ceremonias religiosas, donde a su vez se baila el *tojol chanel*, baile tojolabal que consiste en mover los pies formando una cruz. Detrás de estos símbolos se manifiesta su noción de armonía biocósmica con la diversidad.



Altar Maya en celebración de Sacramentos Graciano Sánchez o Monte Cristo, Las Margaritas, Chis. Méx., febrero de 2017. Fuente: Personal

De esta manera se comprende a la comunidad como un altar maya, un microcosmos compuesto por la pluralidad y cuyo *'altsil* se encuentra unido al maíz, centro de todas sus festividades. Éstas inician en mayo con la festividad de la Santa Cruz, fiesta de la bendición de la milpa, la fiesta del maíz:

Se bendice la Santa Tierra para que haya abundancia de agua, por eso la cruz está sembrada siempre donde hay agua, ahí se le ofrece a la Santa Tierra —además de las oraciones que hacen— velas símbolos de la luz, una copa de *snichim dyos* —la flor de Dios— y unos cigarros de hojas de tabaco —*mayte'*— y el *pom* —incienso— que para ellos es el símbolo de la oración que sube hacia arriba. [Éste se esparce] en cada punto. Es una fiesta con las santas banderas y el tambor —*wajab'al*—, son cuatro banderas de cada punto de la comunidad; terminando las cuatro todos se reúnen en el centro y ahí es donde ya viene el baile y todos a comer *wakax* [res] y a tomar unas cuantas copas, no mucho pero sí toman, se reparten. Así termina la fiesta del maíz [...] y entonces ya empiezan a sembrar, la gran siembra de temporal, de tiempo de agua [...] y todo esto termina con Todos Santos [...] comienza toda la celebración del *k'in santo* entre el 30 de octubre, continúa, 31, 1 y 2. El

día 2 ya es el día del descanso [...] ya va a comenzar o ya comenzó la tapisca, la recolección del maíz, entonces ¿cómo comienza? con la invitación a todos los antepasados [...] toda esa semana está uno comiendo, es de alegría porque ya van a comenzar las cosechas.²²⁰



Mata de maíz en Rafael Ramírez,
Las Margaritas, Chis., Méx. Fuente:
Personal

Así, con la fiesta de Todos Santos termina el ciclo del maíz. El reconocimiento del mundo espiritual con el recibimiento de los difuntos es necesario para obtener el disfrute y la vida proveniente de las cosechas. De este modo se une lo espiritual y material, pues se comprende que los difuntos permanecen con su energía vital en los vivos. «Los muertos [...] se quedan en el corazón de los vivos, pegados a la tierra [...]: "Los muertos vuelven a la sangre de los vivos, tal la semilla que busca el camino del surco [...] pues los muertos son semillas"».²²¹

Al igual que la semilla de maíz regresa a la tierra para generar vida, así con la unión recíproca de la muerte y la vida, se completa el ciclo del maíz. Por ello se celebra la muerte, pues es parte inseparable de la vida, ambas convergen en el espacio-tiempo de la comunidad.

Cuando desaparecen de los campos las matas de maíz, las cinco cruces de la comunidad se mantienen erguidas como memoria de su identidad como hijos del maíz y de la firmeza que deben mantener en el respeto a la dignidad de cada sujeto de la comunidad, para vivir en justicia. Por esto mismo, en el espiral del tiempo también hay momentos de espera para recobrar fuerzas, tiempos de reposo, descanso y convivencia para disfrutar en

²²⁰ Padre Ramón H. Castillo Aguilar, *Óp. cit.*, El *pom* fue empleado por los mayas desde antes de la llegada de los españoles, como un elemento de encuentro y comunicación con las diversas esferas que conforman el universo. “El humo, producido por el tabaco, o por el *pom*, simboliza la unión de la tierra y el cielo; la columna de humo se identifica con el eje del mundo” (Laura Elena Sotelo Santos “Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo”, en Mercedes de la Garza Camino y Martha Iliá Nájera Coronado, *Religión Maya*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 91). De esta manera, es un puente de entrada entre las realidades visibles e invisibles.

²²¹ Gamaliel Churata, *El pez de oro*, *Óp. cit.*, p. 186.

calma los frutos del trabajo, muy contrario a la producción continua de la industria capitalista.



Cruz central en comunidad El Vergel, Las Margaritas, Chis., Méx., 14 de febrero de 2017. Fuente: Personal



Por su parte, en el mundo aymara, el equilibrio biocósmico de la comunidad es representado con la *chakana* «la Cruz del Sur, los aymaras la llaman *pusi wara*, “cuatro estrellas”». ²²² Ésta es la base del calendario ritual-agrícola en el mundo andino y está relacionada con la constelación de la Cruz del Sur.

Chakana en el Palacio de Pilkokaina, Isla del Sol, Copacabana, La Paz, Bolivia. Fuente: Personal

El tres de mayo se realiza una fiesta a la *pachamama*, cuando dicha constelación:

Se encuentra perfectamente vertical por la noche y la relacionamos con el inicio de las cosechas; en esta ceremonia se pide permiso a la Pachamama para retirar los frutos y

²²² Adriana López, *De mitos, estrellas y cosmogonías en las tierras del cóndor del sur*, Editorial Brujas, Argentina, 2008, p. 43.

tubérculos de todo lo sembrado, se inicia con la cosecha de la papa [...] se agradece a la Pachamama por todo lo que nos da y antes de que se retire nuevamente a descansar durante todo el invierno.²²³

La *chakana* es “una cruz de orden quinario, simbólico, que representa una permanente tensión de correspondencia, complementariedad y *reciprocidad* entre sus diversos componentes”.²²⁴ Ésta no se comprende como un centro que domine a la periferia, pero sí como un punto de equilibrio que se refuerza con la diversidad de todo lo que compone el cosmos, pues el equilibrio en su relacionalidad no es estático sino dinámico y transformador de la realidad.



Chakanas en Tiwanaku, La Paz, Bolivia. Fuente: Personal

Así, detrás de la *chakana* se guarda el sentido comunitario pues se comprende como una “comunidad de estrellas”²²⁵ al englobar los opuestos que componen la realidad; masculino-femenino; frío-calor; sequedad-humedad; luz-oscuridad; privado-comunitario; material-espiritual, etc. Los opuestos necesarios para la reproducción de la vida. De ahí su

²²³ Manuel F. de la Torre Ugarte Bustos, *Cosmovisión andina, aspectos astronómicos*, Topaz, Bolivia, 2015, p. 67.

²²⁴ Datos de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, Ecuador, 2004, en Jaime Vargas Condori, *Ayllu Marka...*, *Óp. cit.*, p. 50.

²²⁵ Simón Yampara, “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”, en *Revista de Estudios Bolivianos*, Universidad de Pitsburg, Vol. 18, 2011, p. 9.

relación con la cosecha, pues para obtener los frutos de la madre tierra, los opuestos deben caminar a la par.

La Chakana al ser el puente, la puerta que une, interacciona la circulación: *Pay-pacha Ch'ama*/la doble dimensión de la vida; la materialidad y la espiritualidad. Estas a su vez, se presentan en una doble dimensión: *Siqis*: líneas-ejes y espacios imaginarios que articulan las cuatro estrellas de la cruz del Sur, dando dimensiones equidistante y equitativas.²²⁶

Esto también está reflejado en las cuatro regiones del *Pusisuyu* o *Tawantinsuyu*: *Qullasuyu*, *Chinchasuyu*, *Antisuyu* y *Kuntisuyu*, interconectadas en *Tiwanaku*, considerado por Simón Yampara no sólo la ciudad central de la civilización preincaica con el mismo nombre, sino el semillero cosmogónico milenario del cual son herederos los *aymara* y *qhichwa*:

Tiwanaku Taypi Qala: la piedra angular de *Tiwanaku* que configura cuatro ángulos de la tierra, originadas, grabadas y cultivadas en la piedra de Tiwanaku. Estos cuatro ángulos configuran y constituyen los *Pusi-suyus*: horizontes de los cuatro espacios territoriales complementarios.²²⁷

Así, de la unión convivial con la diversidad material y espiritual, es posible alcanzar un ordenamiento inclusivo, cuyos sujetos que lo componen pertenecen a un punto espacio-temporal específico y determinante para mantenerse en una posición equidistante desde la cual se logra la armonía con todo cuanto existe. Si falta alguno, los ejes no podrán encontrar su punto de encuentro para articular los distintos saberes y riquezas para la reproducción de la vida.

Desde aquí se comprenden, “las cuadrículas de la *Chakana*, la *Wiphala* que reflejan equidad, la simetría, armonía en correspondencia recíproca”.²²⁸ Estas representaciones coadyuvan a la concepción de la justicia en interrelación multidireccional y complementaria con todos los sujetos del cosmos. En otras palabras, como afirmación de los diversos mundos, donde lo privado se identifica con lo comunitario para conformar un orden equitativo de convivencia.

²²⁶ Simón Yampara, *Suma Qama Qamaña*, *Óp. cit.*, p. 167.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 76.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 169. La *Whiphala*, “símbolo equitativo de los pueblos andinos”. *Ibíd.*, p. 228. Es el emblema con los siete colores del arcoíris que representa los diversos saberes de las civilizaciones andinas, como una interrelación en movimiento entre lo femenino y masculino, espacial y temporal, material y espiritual, es decir, desde la pluralidad y complementariedad de opuestos. Por ello también se comprende como un símbolo de fertilidad, fuerza, resistencia y armonía desde el horizonte vivencial de estas civilizaciones. *Cfr.*, Mario Torrez, *Óp. cit.*, p. 110, 124 y 142.

Esto nos muestra una lógica no antropocéntrica, sino cosmocéntrica pues da cabida a todos los sujetos del cosmos sin valorar a uno por encima de otros. Se trata de “una cultura del acuerdo, sin que el caos deje de existir, cuidándolo y teniéndolo vigilado”.²²⁹ No por ser caos puede acaparar la realidad o interferir en el ámbito del orden, pues ambos armonizados mantienen el equilibrio cósmico. No se puede extraer ninguno de la realidad.

De este modo observamos cómo tojolabales y aymaras encuentran en el símbolo de la cruz un referente de equilibrio que se relaciona con el orden cósmico del cual cada sujeto es corresponsable, pues la cruz es comprendida como puente de encuentro que facilita el diálogo y la interrelación con las diferentes realidades.

Encierra en sus cinco puntos la concepción integradora de lo sagrado y lo profano, donde todo cuanto existe juega un papel importante dentro de la comunidad. De ahí, los festejos a la muerte como preámbulo para disfrutar los dones de la vida. Ambas civilizaciones se abren a múltiples dimensiones epistemológicas para contribuir en la armonía comunitaria, al compartir sus particularidades, es decir, aquello que los constituye como sujetos distintos.

El equilibrio permite armonizar diversas dimensiones, como la imaginación, los deseos, los sueños, las emociones, los sentimientos y la razón, en el *sentipensar*. La unión de la diferencia da fuerza a la comunidad que de este modo logra la armonía integral, la cual no es estática sino dinámica, se construye en el caminar del día a día.

Así, se entiende que no se puede reír todo el tiempo; reír de más es llorar de más, alegría y dolor caminan juntos, pero de forma equitativa; de la misma forma como enseña la Madre tierra que equilibra la vida entre el trabajo y el descanso. De eso se trata la justicia, de alcanzar el equilibrio sin separa el orden del caos presentes en la vida. La justicia no rechaza los opuestos, los integra para lograr la armonía.

La justicia para aymaras y tojolabales, se entiende a partir de la *cosmopercepción* comunitaria en una forma armónica y poliédrica desde un horizonte ontoepistémico que incluye la experiencia de lo sagrado.²³⁰ Va más allá de la concreción de la materialidad y se

²²⁹ Jaime Vargas Condori, *Óp. cit.*, p. 49.

²³⁰ Seguimos la propuesta de Mario Magallón Anaya al hablar del horizonte epistémico como “un análisis filosófico práctico, es decir, desde una propuesta ontoepistémica y fenomenológica que, con ayuda de la herramienta hermenéutica analógica, pretenda construir una fundamentación ontológica que abarque tanto a la universalidad del ser humano como su contextualidad existencial”. Mario Magallón Anaya, “Análisis crítico de los derechos humanos desde la modernidad alternativa

inserta en el terreno espiritual, donde los símbolos originarios se unen con los coloniales para crear una forma diferente de vivir la sacralidad. Esto nos devela el sentido ético de respeto e inclusión intersubjetiva en la vivencia de la justicia, comprendida como una constelación con diversos puntos equidistantes que la complementan para ser guía entre la luz y la oscuridad para la comunidad.

3.2. Mito e integralidad de las autoridades

En el apartado anterior hemos mostrado cómo aymaras y tojolabales mantienen viva en su cotidianeidad, la relación entre el mundo espiritual y material. Esto expresa una forma ontológica que integra la energía y la potencia. De este modo comprendemos a “la integralidad como una existencia responsable, es la experiencia de la humanidad conectada a las necesidades del mundo”.²³¹ La integralidad hace posible la complementariedad material y espiritual con todos los sujetos del cosmos. Esto a su vez, carga de sentido y valor ontoepistémico a la existencia. Es la relación dialógica entre mito y *logos* como forma de saber y conocimiento para la vida.

La integralidad se refiere a la interconexión comprometida y recíproca con la diversidad que conforma la realidad. Esto se logra dentro de las autoridades aymaras y tojolabales, cuando su comportamiento ético se caracteriza por la corresponsabilidad con los otros. Con ellos se crean soluciones sin exclusiones o jerarquías, es decir, desde el respeto y la complementariedad entre lo femenino y lo masculino y en general entre todos los opuestos, lo cual hace posible la reproducción de la vida como lo sostienen los mitos de origen.

Entre los aymaras, tojolabales y otras naciones o comunidades, el mito no se contrapone al *logos*, se trata de una ontoepistemología sustentada en la memoria, en la experiencia y la práctica cotidiana. Los espíritus ancestrales habitan dentro de la comunidad y la dotan de sabiduría, por ello contribuyen con diferentes funciones, como proveer agua o

radical”, Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM, Nueva Época, No. 2, México, Enero-junio, 2015, p. 15. Es decir, nos referimos al vínculo entre la ontología que comprende al ser en cuanto ser y la epistemología como análisis del conocimiento, desde la concepción de la existencia del sujeto situado en su acontecer histórico.

²³¹ Jaime Vargas Condori, *Ayllu Marka...*, *Óp. cit.*, p. 48.

resolver conflictos, etc. Esto tiene relación con la tesis de Tales de Mileto cuando señalaba que *todo está lleno de dioses*.²³² Hans Blumenberg al respecto explica:

Esa frase, citada varias veces, no caracteriza al mito como contraste respecto a un mundo expuesto a la desecación y desacralización por parte de la trascendencia, sino más bien como expresión formal de una extrema indiferencia del tipo: demasiados dioses malogran lo divino [...] volver a llenar el mundo con dioses saciaría la pretensión de felicidad del hombre, pues transformaría las cosas a valores absolutos. Pero un ‘aquietamiento’ de la voluntad como éste convertiría la libertad en un concepto fantástico y vacío de sentido.²³³

La frase de Tales puede referir satisfacción o fastidio ante la multiplicidad de dioses que conformaban el mundo griego. No obstante, de acuerdo con Blumenberg, si el mundo se llenara de dioses ya no habría necesidad de buscar la felicidad, la justicia o la vida buena, pues todo cuanto existe serían valores absolutos que, al ser así reconocidos, dotarían a los sujetos de lo necesario para ser felices.

“Demasiados dioses malogran lo divino”, al ocurrir esto se paralizaría la función de la voluntad y la libertad perdería su sentido, ya no habría necesidad de tomar decisiones, de elegir y determinar las formas de actuar para alcanzar las aspiraciones, pues todo sería dado por su divinidad.

Como hemos observado, los aymaras y tojolabales no comprenden la sacralidad en estos términos, no es que todo esté lleno de dioses. Más bien se trata del carácter sagrado en todo lo que existe por tener vida y con ella dignidad en las relaciones intersubjetivas de la comunidad. “Lo sagrado andino es un Estar inmerso en el humano mismo y la comunidad junto a la naturaleza”.²³⁴ Lo mismo se puede comprender desde la concepción tojolabal, pues lo sagrado convive en una interdependencia complementaria con lo contingente, corruptible, sensible, vulnerable o efímero.

Esta comprensión de la necesidad de los opuestos, parte de la escucha y observación inicial de la naturaleza, del reconocimiento de su majestuosidad, de la comprensión de su vínculo inseparable como comunidad de vida. Así, surge el primer mito que sustenta las formas de hacer justicia y generar todas las manifestaciones culturales de estas

²³² “Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses.”, Aristóteles, *Acercas del alma*, Gredos, Madrid, España, 2008, 411a 5-7, p. 163.

²³³ Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, Herder, Barcelona, España, 2004, p. 32-33.

²³⁴ Jaime Vargas Condori, “La vía histórica de Tunupa en el imaginario de los pueblos andinos”, *Revista Fuentes*, La Paz, Bolivia, Vol. 10, N° 42 Febrero 2016, p. 59.

civilizaciones, nos referimos el mito de la vida inherente a cada sujeto que habita en el cosmos:

El mito más antiguo es de origen indio [...] La fuerza, la grandiosidad, la imponencia de las cordilleras en medio de las cuales vivían, los condujeron a la sacralización de las piedras y de las montañas. Estas estaban animadas para ellos. En ellas encontraban su propio origen y a ellas vinculaban su destino, poniendo de ese modo en la base de sus experiencias el sentimiento de una especie de vida cósmica.²³⁵

Tanto aymaras como tojolabales reconocen la vida de todo cuanto existe, lo cual a su vez, los lleva a respetar a cada habitante del cosmos. A su vez, al reconocerse como parte de la relación integral con la naturaleza, aceptan la importancia tanto del orden como del caos, pues ambos se mantienen en lucha por mantener la armonía en la vida que se conforma por los diversos sujetos.

El humano nativo [...] visualizó lo divino como representación simbólica de la armonía, porque el vivir originario no excluye los opuestos, como el ciudadano moderno que pretende anular el caos y canonizar el miedo a la muerte, sino sabe que manteniendo el equilibrio entre orden y caos existe vida. Por eso, el humano andino no vive el miedo a la muerte, sino su preocupación como humano es lograr el equilibrio básico.²³⁶

Aymaras y tojolabales encuentran lo sagrado en la armonía de opuestos o en la nosotridad de la diversidad, es decir, en la interrelación armónica de todo cuanto existe en un nosotros incluyente de los diferentes yos de los cuales surge la sabiduría comunitaria. Como una teofanía, ésta se manifiesta sensorialmente a través de los *achachilas* y *wak'as* en el caso de los aymaras o de las cruces tojolabales que son parte interdependiente de la comunidad. La armonía entre opuestos es lo que le da sentido a la sacralidad, la vida surge de la complementariedad entre orden y caos. Por ello, los esfuerzos de los sujetos comunitarios se encaminan a mantener dicha armonía.

Aunque exista la muerte orgánica de los sujetos, ésta no impide la reproducción de la vida, pues la muerte no es percibida como el terror de la aniquilación. También Blumenberg lo señala, “ya no se considera a la muerte como paradigma de la infelicidad humana”²³⁷, pues se trata de una transición a una forma diferente de la existencia en la cual los sujetos permanecen interrelacionados con la comunidad y la sacralidad.

²³⁵ Guillermo Francovich, *Los mitos profundos de Bolivia*, Los amigos del libro, Bolivia, 1987, p. 15.

²³⁶ Jaime Vargas Condori, “La vía histórica de Tunupa...”, *Ibíd.*, p. 57.

²³⁷ Hans Blumenberg, *Óp. cit.*, p. 116.

Esta interrelación se manifiesta en el imaginario aymara con el mito de *Tunupa* y para los tojolabales con el *Popol Wuj*. Al comprenderse que “los mitos constituyeron la sabiduría inicial del ser humano [...] las primeras explicaciones de la realidad y los fundamentos de su comportamiento frente a ésta”,²³⁸ se explica que ambos mitos sean clave para comprender sus formas de hacer justicia y los motivos que los impulsan a vivir su relación particular con la naturaleza.

Para aymaras y tojolabales, los lazos identitarios, que se sostienen de sus mitos de origen, hacen posible el ejercicio de la justicia como un común acuerdo con todos los sujetos que conforman el mundo comunitario, pues se comprenden como corresponsables de su armonía.

Dicha concepción se trata de la herencia ancestral insertada en la memoria a través de los mitos, los cuales se mantienen vivos en el ordenamiento de la realidad comunitaria que los comprueba. Como explica Mircea Eliade “El mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo”.²³⁹

Los mitos dan sentido a la existencia comunitaria y fortalecen los lazos identitarios, esto también lo observó Nietzsche quien “vio en el mito la condición vital de cualquier cultura. Una cultura sólo podría florecer en un horizonte rodeado de mito”²⁴⁰, pues el mito sostiene el sistema de creencias, las cosmopercepciones, las cosmovivencias, el pensamiento o *sentipensar* filosófico y con ello el sentido de la existencia de cada cultura.

3.2.1. *El mito de Tunupa, caminar integrador de la diversidad para vivir la justicia*

El mito de *Tunupa*, narra el recorrido histórico del *sariri*, caminante o viajero. En el transcurso de su caminar se muestra la necesidad del movimiento, la praxis y el trabajo, para la transformación de la realidad; como un caminar que no excluye los diversos horizontes, sino que los atraviesa y a su paso se deja interpelar por la naturaleza. Junto con ella conforma una comunidad creativa y transformadora:

En el espacio del altiplano que comienza del norte con dirección al sur. Tunupa visitó o vivió en las poblaciones del lago Titicaca (Cacha, Carabuco, Ollajsantía y otros) [...] fue un

²³⁸ Guillermo Francovich, *Los mitos profundos...*, *Óp. cit.*, p. 11.

²³⁹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, *Óp. cit.*, p. 3.

²⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, España, 1997, p. 16.

caminante *Sariri* que expresó una lógica de articulación interdependiente de los tierra-territorios diferentes; por eso en su labor importante reorganiza la relación del medio ambiente natural con la comunidad, como la utilización razonable de la rotación de parcelas para las siembras y otros [...] El *Sariri* continuó su camino hasta perderse en cercanías del lago Poopó, donde también se pierden las aguas dulces del río Desaguadero; pero la deidad mítica reaparece más al sur inmerso en aguas saladas, formándose el volcán que lleva su nombre [...] Bertonio anota “*Quesintuu, Umantuu*: son dos hermanas con quien pecó Tunupa, según se cuenta en las fábulas de los indios” [...] En un sentido religioso o moralista, la relación de Tunupa con *Quesintuu* y *Umantuu* sería pecado, pero fortaleciendo la racionalidad andina tiene otro sentido y va más allá de un desliz, entendiéndose como el fluir de la vida ligada a la naturaleza.²⁴¹

El mito de Tunupa se hace presente en la realidad del espacio del altiplano andino con lo cual se muestra la complementariedad entre todos los sujetos con naturalezas diferentes que conforman el cosmos y a su vez con el tiempo-espacio. Así, como la relación necesaria entre necesidad-contingencia y abre la posibilidad a la duda, la incertidumbre, como otra posibilidad.

Tunupa no tiene dos sexos, sino dos identidades diferentes como agua dulce (varón) y como agua salada (mujer). El mito a su vez presenta las diversas lógicas con las cuales se puede explicar el mundo andino: la unidad que reúne lo salado y lo dulce en lo incierto; la paridad de lo masculino y femenino; la tríada de diferentes identidades, arriba, abajo y centro. Esta suma de posibilidades puede continuar si se incluyen los demás personajes del mito.

²⁴¹ Jaime Vargas Condori, “La vía histórica de Tunupa...”, *Óp. cit.*, p. 55. Véase Esquema 1. Es una recuperación del mito de Tunupa que existe desde tiempos antiquísimos. En la Relación de Juan de Santa Cruz Pachacuti del siglo XVII, presenta a Tunupa de la siguiente manera: “Este baron llamado *Thonopa* dizen que andubo por todas aquellas prouincias de los Collasuyos”, Santa Cruz Pachacuti en Marcos Jiménez de la Espada, comp., *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Ministerio de Fomento, España, 1879, p. 237. Respecto a su paso entre las aguas dulces y saladas, el relato continúa así: “Dizen que dicho Tunupa pasó siguiendo al rrio de Chacamara, hasta topar en la mar”. *Ibíd.*, p. 240.

Así, Tunupa revela la lógica integral de la justicia aymara al: “resguardar las leyes que emanan de la madre naturaleza que están reflejadas en el vivir bien de la comunidad”.²⁴⁴ En el interior de cada sujeto confluye lo sagrado y lo corruptible que sólo se manifiesta en las relaciones comunitarias cuando se practica la justicia, es decir la armonía entre opuestos. De acuerdo con el mito de Tunupa dicha armonía se realiza con la reflexión unida a la praxis, la acción, el caminar, el descubrimiento de lo desconocido, la creación en el trabajo que rompe la inactividad y transforma el mundo.

3.2.2. *El mito del Popol Wuj, la justicia consensual desde la pluralidad intersubjetiva*

Las raíces mayas se manifiestan en los tojolabales a través del *Popol Wuj*, mito que “contiene las historias de los indios quichés acerca de la formación del mundo, de sus dioses, héroes y hombres, o sea que se trata del origen mitológico de su pueblo”.²⁴⁵

En la primera parte del texto se narra la creación del mundo y los cuatro intentos de los Señores Creadores hasta encontrar la sustancia para formar a las mujeres y hombres capaces de vivir en armonía con lo creado y que pudieran recordarlos, alimentarlos y mostrarles respeto. Inician con los animales, los hombres de lodo y de madera, hasta la creación de las mujeres y hombres de maíz. La segunda parte corresponde a una saga mitológica en la cual se narran los retos a los que se enfrenten los héroes *Junajpú* e *Xbalamqué* desde los cuales se explica el sentido del ordenamiento del mundo y se

²⁴⁴ Vargas Condori, “La vía histórica de *Tunupa...*”, *Óp. cit.*, p. 56.

²⁴⁵ Albertina Saravía en *Popol Wuj, antiguas historias de los indios quiches de Guatemala*, Porrúa, México, 2011, p. XIII. Si bien el *Popol Wuj* pertenece a la tradición de la civilización quiché que habita en Guatemala, es el mito de origen con el cual se identifican los mayas sin atarse a los límites territoriales impuestos por el impulso de la Modernidad en la Colonia y cuyas explicaciones dan sentido a su existencia en la actualidad. Incluso en diversas versiones tojolabales en las cuales se narra el origen del mundo, se retoman algunos pasajes del *Popol Wuj*, *Cfr.* Antonio Gómez Hernández, María Rosa Palazón, Mario Humberto Ruz, *Ja slo'il ja kaltziltikoni', palabras de nuestro corazón Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, UNAM-UNACH, México, 1999. A su vez, las creencias tojolabales señalan un vínculo de origen con Guatemala, de allí que en el mes de mayo vayan en peregrinación, pues “lo que ellos mantienen es que vivían y salieron de Guatemala, de San Mateo Ixtatán. Allí están, dicen, sus ombligos” (Padre Ramón H. Castillo Aguilar, *Óp. cit.*). —Los tojolabales suelen enterrar sus ombligos en la tierra donde han nacido, como una forma de quedarse en el seno de su Madre y con ello, de establecerse en las raíces de la comunidad y reforzar sus lazos de pertenencia—. Acuden para mantener viva en la memoria su identidad entretejida con las demás civilizaciones, con las cuales se comparte una dignidad de interrelación, respeto y pluralidad.

establecen los códigos éticos que identifican a las mujeres y hombres con la sacralidad. Finalmente se narra la ascendencia del pueblo quiché.²⁴⁶

El *Popol Wuj* encierra dentro de sí el sentido ético de la existencia humana en sincronía con los demás sujetos del cosmos. Por eso inicia con la afirmación: “Este es el principio de las antiguas historias Quiché donde se referirá, declarará y manifestará lo claro y escondido del Creador y Formador, que es Madre y Padre de todo”.²⁴⁷ Con estas primeras palabras se da un origen y una identidad de los cuales forman parte los quichés y en general los mayas para que no caminen por el mundo en orfandad, tienen una madre y un padre que los convierte en miembros de una comunidad con la naturaleza, que se extiende sin límites en el tiempo.

Más adelante se manifiesta la necesidad del diálogo, la palabra escuchada que se complementa con las demás para hacer posible la creación y la vida. “Vino su palabra acompañada de los Señores *Tepew* y *K’ucumatz* y, confiriendo, consultando y teniendo consejo entre sí en medio de aquella oscuridad, se crearon todas las criaturas”.²⁴⁸ De acuerdo con Juana Batzibal, este encuentro fecundo y creativo se da entre lo masculino y lo femenino en el consenso, sin ningún tipo de subordinación: “Tepeu es la manifestación del fuego, es el elemento masculino [...] y Gucumatz es el agua, es el elemento femenino [...] forman la unidad, son diferentes pero al mismo tiempo complementarios”.²⁴⁹

Este origen envuelve el sentido plural y diverso de la existencia sin reducciones monistas o dualistas. Se reconoce la feminidad y la masculinidad no como extremos excluyentes, sino como elementos complementarios y necesarios para la vida. Esto también se hace presente entre las autoridades, pues lo primero que se contempla en su elección es que vivan en matrimonio, *nupanel*, el complemento femenino y masculino que les permita comprender las diferencias de la comunidad. De este modo, los opuestos conviven recíprocamente, lo claro y lo escondido forman parte de la realidad cuya característica es la interrelación con la diversidad. Por ello, Juana Batzibal al referirse al *Popol Wuj* afirma:

Nuestros antepasados hicieron una hermosa descripción de la Creación que les permite la construcción de un pensamiento propio de lo que es la vida y la relación del ser humano con

²⁴⁶ Cfr. *Popol Wuj, antiguas historias de los indios quiches de Guatemala*, Porrúa, México, 2011.

²⁴⁷ *Ibidem.*, p. 1.

²⁴⁸ *Ibidem.*, p. 3.

²⁴⁹ Juana Batzibal, “Mujer maya rectora de nuestra cultura”, *Identidad: rostros sin mascara, reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, Oxfam Australia, Guatemala, 2000, p. 28.

todos los elementos del universo. Pensamiento que recurre a la simultaneidad en todos los aspectos de la vida y del saber. Por esta razón nuestro pensamiento no es dual, no existe separación entre materia y espíritu, entre ciencia y religión, entre varón y mujer, tampoco existe lo bueno y lo malo. En nuestro pensamiento no hay cabida para las dicotomías.²⁵⁰

En el *Popol Wuj* se sustenta la concepción tojolabal de ser humano no como dominador de la naturaleza, sino como un sujeto entre muchos otros, cuyo papel es convivir con ella en relaciones de hermandad, respeto y reconocimiento. De ahí, que en el *Popol Wuj* se reprenda la falta de escucha de los hombres de madera contra los demás sujetos de la naturaleza, por no tener un corazón capaz de comprenderla y respetarla.

Y viniendo todo género de animales, palos y piedras, los empezaron a golpear y al hablar las piedras de moler, comales, platos, cajetes, ollas, perros y tinajas, los maltrataban y denigraban. Les decían los perros y las gallinas: —“Muy mal nos tratasteis, nos mordisteis y comisteis, y asimismo os morderemos ahora” [...] —“¿Por qué no nos dabais nuestra comida y sólo mirábamos cuando comías? Nos arrojabais y siempre estaba prevenido el palo para nosotros. Nos tratabais de este modo porque no hablábamos.”²⁵¹

Lo que castiga la justicia del *Popol Wuj* es la tiranía. Los hombres de madera no quisieron escuchar a los demás, se sentían superiores, miraban a los otros como objetos y no les importaban sus necesidades. Por ello, la sanción inicia con los “otros” que representan a la diversidad, los comales y los animales. Son ellos quienes ejercen la justicia por ser los afectados. Esto no se comprende en términos de venganza, sino como una pedagogía de respeto a la naturaleza y al otro diferente.

De ahí, las constantes luchas emprendidas por los mayas en el transcurso de su historia para reivindicar una justicia que tome en cuenta a todos desde la horizontalidad. Pues se comprende al ser humano como un hermano más dentro de la familia de la naturaleza, donde cada quien tiene un papel específico que debe cumplir sin caer en la dominación de unos sobre otros, pues el *sentipensar* maya no da cabida a las dicotomías, por ello no hay una separación entre la razón y los sentimientos.

Así, se entiende que actualmente se considere un delito grave el perder el corazón, pues esto conlleva las relaciones de subordinación y explotación. Esto se expresa en el hecho de que los hombres de madera “salieron tontos, sin corazón ni entendimiento”.²⁵² El

²⁵⁰ *Ibidem.*, p. 29.

²⁵¹ *Popol Wuj, Óp. cit.*, p. 13-14.

²⁵² *Ibid.*, p. 11.

no tener corazón implica no tener entendimiento, porque la pérdida del corazón es como una ceguera que impide comprender a la realidad, de ahí que quien pierde el corazón, también pierde la cabeza, pues es incapaz de relacionarse con los demás armónicamente, no tiene equilibrio.

La liquidez y la falta de voluntad de los hombres de barro se intentaron enmendar con los hombres de madera. Los creadores “buscando una materia más sólida, formaron hombres de madera, que aunque lograron reproducirse, no fueron conscientes y no pudieron cumplir la función de los dioses”.²⁵³ Los hombres de madera no eran conscientes de su realidad ni de su pertenencia con los demás sujetos del cosmos. La falta de corazón les impedía comprenderse en relación con los otros.

Los hombres de madera al olvidarse de sus hermanos, también se olvidaron del compromiso con la autoridad de sus Madres y Padres. Por eso, entre los tojolabales la autoridad de sus madres y padres biológicos es muy importante en el momento de resolver conflictos con los hijos, pues se les debe respeto, atención y cuidado.²⁵⁴ A su vez, uno de los delitos más onerosos es atentar contra la Madre tierra, no respetarla o rechazarla con acciones que puede ir desde no visitarla y trabajarla, hasta el uso desmedido de agroquímicos, emplearla con fines comerciales, explotarla e incluso venderla. Será la misma Madre tierra quien los sancionará con la pérdida de su salud, de sus recursos y del apoyo de la comunidad.

Con esto se observa cómo el olvido es un delito grave porque implican una pérdida del corazón y con ello del entendimiento. Esto se manifiesta con la siguiente expresión *ch'ay jk'ujol*, mi corazón se perdió, los tojolabales la emplean como *se me olvidó*. La pérdida de memoria implica una desconexión con el corazón propio y de los demás que conforman sus recuerdos. Otra expresión es *meyuk sk'ujol*, literalmente: no tiene corazón, empleada como *no tiene razón*. De la misma manera como no se separan los sentimientos de la razón, tampoco se separa la ciencia o la filosofía del mito, pues ambos se requieren para su existencia.

La importancia de la memoria en el ejercicio de la justicia, también se manifiesta en el *consejo de pasados*. «En caso de conflictos considerados mayores [...] el comisariado

²⁵³ Mercedes de la Garza Camino, *Óp. cit.* p. 58.

²⁵⁴ Por ejemplo, el hijo menor es el encargado de quedarse en la casa paterna para brindarles a sus padres las atenciones necesarias durante la ancianidad.

puede recurrir al consejo de los “pasados” o “antiguos”, es decir, comisariados que le precedieron el cargo». ²⁵⁵ La memoria denota autoridad, pues se comprende que las experiencias vividas permiten a las personas ver lo que se encuentra más allá de lo inmediato, por lo mismo históricamente los ancianos tienen el papel de autoridades tácitas en la comunidad, como portadores de saberes cuya vigencia e importancia permanece con el caminar del tiempo, de la misma forma como los mitos logran reunir el pasado en el movimiento renovador de la realidad.

Esta renovación de las raíces culturales a través de los mitos, se observa principalmente en la parte final del *Popol Wuj*. Se narra cómo el maíz fue la sustancia con la cual fueron formados los hombres y mujeres. La creación de los hombres de lodo, de madera y de maíz, fueron decisiones tomadas por consenso, lo cual nos muestra cómo los acuerdos son posibles por la participación comunitaria, no son rígidos ni se imponen a través del tiempo, porque cada momento tiene sus particularidades y lo que es válido para hoy, para mañana puede ser innecesario.

Los tojolabales recuerdan el actuar de los Señores Creadores. Comprenden que se pueden equivocar y que los errores son reconocidos para corregirlos y tomar nuevos acuerdos en beneficio de la comunidad, no como las autoridades neoliberales que imponen de manera intransigente sus soluciones como si fueran verdades universales, sin consultar a nadie, sin reconocer sus errores y manteniéndolas no por común acuerdo con los demás, sino legitimándolas violentamente con el discurso de autoridad de poder o con la represión.

Los hombres de maíz no fueron creados por imposición de los señores *Ajaw Tepew* y el *Ajaw K'ucumatz*, sino por el diálogo y la escucha de los demás sujetos de la naturaleza.

El Ajaw Tepew y el Ajaw K'ucumatz buscaron la sustancia para hacer la carne del hombre. Consultaron entre sí de qué forma lo harían, porque los pasados hombres habían salido imperfectos [...] Cuatro animales les manifestaron la existencia de las mazorcas de maíz blanco y de maíz amarillo [...] La abuela Xmucané tomó del maíz blanco y del amarillo e hizo nueve bebidas que entraron de comida de la que salió la carne y la gordura del hombre, y de esta misma comida fueron hechos sus brazos y sus pies. ²⁵⁶

²⁵⁵ Mario Humberto Ruz, *Óp. cit.*, p. 196.

²⁵⁶ *Popol Wuj*, *Óp. cit.*, p. 103-104.

Así, con cada nueva cosecha de maíz, *'ixim*, se refuerza el sentir tojolabal como hijos de él, “*yintilotik ja kiximtik 'ixuk winik jpetzaniltik*”.²⁵⁷ También como hijos de la escucha y la diversidad, pues todos comparten el vínculo substancial con el maíz que los hermana y a su vez, su misma naturaleza los hace distintos, lo cual se muestra en los diferentes tamaños y colores de los granos, que son características propias del maíz. Esto dota a la existencia un carácter plural y sagrado, los dignifica material y espiritualmente como semillas de vida, de alegría, de justicia y fortaleza comunitaria.

Este mito expresa que es el fundamento material lo que determina el espíritu del hombre, y que éste se distingue de los otros seres por su conciencia. Asimismo, revela la idea maya, que vemos en múltiples obras plásticas de todos los periodos y regiones, y que ha pervivido hasta hoy en los grupos mayenses, de la unidad consubstancial del hombre con la naturaleza.²⁵⁸

Lo material es inseparable del espíritu, ambos repercuten en la identidad de los sujetos. De esta manera, la consciencia de los seres humanos proviene de la substancia que conforma su ser y que les permite identificarse como perteneciente a las demás creaturas, pues todos provienen de la tierra. Es una misma substancia la que une a los seres humanos y los enraíza al corazón de la Madre tierra para no dominar a sus hermanos. Sin importar la especie, todos se conforman por esa misma fuente de vida. Por ello, los tojolabales explican:

El *'ixim* es el alimento sagrado [...] los abuelos comentan que constituye nuestra carne propia, sangre y energía, sin el maíz es como si no fuéramos nadie [...] no sólo físicamente, sino espiritualmente da fortaleza [...] el maíz llora si lo tiras, por eso a nosotros los más jóvenes cuando vamos a la milpa a recoger el maíz, los abuelos lo primero que te dicen es que tienes que agarrarlo con cariño.²⁵⁹

La sacralidad del maíz al igual que todos los sujetos que habitan en la Madre tierra proviene de su corazón que los empareja. A su vez, el maíz al ser la substancia vital, conforma el cuerpo y el espíritu de los seres humanos con quienes comparte una sensibilidad y sabiduría propia que se debe escuchar y tomar en cuenta para el bien de la comunidad.

²⁵⁷ “Somos descendientes de nuestro maíz, mujeres y hombres todos lo somos”, Traducción nuestra, Comunidad El Vergel, “Altar maya b’a tojol-ab’al”, 29 de Julio, 2017, p. 12.

²⁵⁸ Mercedes de la Garza Camino, *Óp. cit.*, p. 58-59.

²⁵⁹ Bertha Santis, K’anal K’ak’u, de la comunidad Rosario b’a Witz, entrevistada por Armando López Arcos y Ana María Reza Rodríguez, parte de la entrevista se encuentra en el programa de radio *Encuentros*, “Cultura tojolabal”, UP/CDI, Radio UP, sábado 30 de junio de 2018.

Por tanto, se plantea la necesidad de lo espiritual unido a lo material, frente a la desacralización del mundo actual, donde los individuos se desvalorizan y pierden su dignidad en la materialidad de la lógica instrumental; los sujetos dejan de ser fines y se convierten en medios.²⁶⁰ Los aymaras y tojolabales nos recuerdan que cada sujeto que conforma el mundo tiene una dignidad inseparable de las demás, lo cual hace posible la vida.

Esto es así, porque desde la concepción aymara y tojolabal todo tiene vida. De ahí que las acciones y acuerdos del pasado son importantes en el presente, no existe una ruptura en el tiempo, sino que van unidos. El carácter sagrado mantiene el respeto a dichos preceptos cuya validez radica en la sabiduría de los antepasados que los supieron construir de manera comunitaria. La unión de la sabiduría ancestral con el contexto del presente guía las acciones hacia el futuro desconocido. Los acontecimientos pasados son entes vivos que motivan el accionar de las personas. La sabiduría de los antepasados se une con las autoridades del presente. Esto dota a la justicia de sacralidad, revelada cuando siguen las costumbres arraigadas a través de los mitos heredados por sus antepasados.²⁶¹

²⁶⁰ De acuerdo con Marcuse, en las sociedades basadas en la lógica instrumental, se da lugar a un principio de actuación que es principalmente técnico-instrumental, donde las esferas del mundo son entendidas en términos de eficiencia o utilidad. De esta manera, las dimensiones del hombre son instrumentalizadas. Es decir, las personas velan por sus intereses individuales y justifican el orden capitalista que opone al hombre y la naturaleza. Así se propicia paradójicamente, una amenaza para la supervivencia de la humanidad. *Cfr.* Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Ariel, España, 2010.

²⁶¹ Por ejemplo, una manifestación de la relación con los saberes ancestrales en el ejercicio de la justicia para los aymaras, son los *q'ipis*. Estos bultos sagrados cumplen una función ceremonial, “simbolizan los espíritus de los antepasados, quienes administran justicia junto con las autoridades del presente [y] los libros de actas, el *kuka chinu* y las *illas*, que representan la justicia, el espíritu de la economía y de la población”. (Marcelo Fernández Osco, *Óp. cit.*, p. 50). Estos bultos ceremoniales, a su vez, son una protección para la población cuando se les da el sentido de respeto al orden comunitario, pues representan “la ideología y la constitución misma del derecho indígena ancladas en el mundo ceremonial”, *Ibidem*. De ahí surgen las leyes; el significado y uso del poder; su relación con los antepasados; el espacio territorial; su historia incaica, colonial, republicana y sus luchas; sus alegrías y sufrimientos; su identidad, las relaciones intersubjetivas con la comunidad y su tradición jurídica. Por ello, están presentes en todos los procesos de administración de la justicia, como testigos y consejeros sagrados que envuelven la justicia en un ambiente de sacralidad y por lo mismo de respeto.

Para identificar otros símbolos que portan las autoridades aymaras, véase el Anexo 1.

3.2.3. Del mito de la integralidad al ejercicio de la autoridad

Por su parte, la organización de las autoridades aymaras también es una muestra del papel del mito como orientador de las acciones comunitarias. En consonancia con el mito de Tunupa, las autoridades asumen su responsabilidad como acompañantes en el ordenamiento del caminar comunitario. Éstas cumplen sus funciones durante un año, la comunidad confía en ellos porque están a su servicio; emplean sus propios recursos sin recibir paga alguna. Tienen características particulares en las diferentes *markas*, las más representativas son:

Mallkus o *jilaqatas* junto a las *mama t'allas* o *mallku taykas*, autoridad principal responsable de las comunidades, *ayllus* y *markas*, cuya función es ser guías de acuerdo a los valores de la comunidad.²⁶² Vigilan la justicia y para ello consultan a las demás autoridades, incluso en algunos casos a los *yatiris*, sabios considerados por la comunidad con dones sobrenaturales que se asemejan a intermediarios entre los conocimientos de la naturaleza y los seres humanos.²⁶³

²⁶² “Auténtica autoridad aymara, que gobernó la *marka* junto al *kuraka* [cacique], con el apoyo de un consejo de ancianos y *amawt'as* (sabios)”, (Marcelo Fernández Osco, *Óp. cit.*, p. 154). En la comunidad son nombrados como *mallku*, al hombre, y *mallku tayka*, a la mujer. En el *ayllu* se nombran *jiliri mallku* y *jiliri mallku tayka* que por sistema rotativo corresponderán a *mallkus* de alguna de las comunidades que lo conforman. En la *marka*, *jach'a mallku* y *jach'a mallku tayka* y en el *suyu*, *suyu mallku* y *suyu mallku tayka*. Todos cumplen con su función durante un año. Cada *mallku* tiene en los cuatro niveles —comunidad, *ayllu*, *marka* y *suyu*— una directiva conformada por el *sullka mallku*, quien los acompaña y colabora en los procesos de justicia; el consejo de mayores o *pasados* —personas que han cumplido anteriormente el papel de *mallkus*— se les respeta y piden su consejo por la experiencia que han adquirido con el tiempo— a los que se suman el responsable de actas, educación y organización. También está el *chaski* —comunicador—; el *qelqere mallku* —que escribe— y los representantes de las *sulla kamani* —responsabilidades más específicas— como agricultura, ganadería, transporte, solución de conflictos, porta estandartes en ritos y festividades, etc. Todos forman parte de la comunidad y se asumen por *thakhis*, es decir, el camino o trayectoria de vida al servicio de la comunidad. Aunque tienen diferentes funciones a todos se les trata por igual y con el mismo respeto.

En la *marka* Jesús de Machaqa, las autoridades se eligen cada 21 de junio, después de la ceremonia del solsticio de invierno donde se celebra el retorno del sol, el cambio de ciclo cosmo-temporal. Para ello, toda la *marka* se reúne en el espacio donde se encuentran vestigios de una civilización anterior a *Tiwanacu*, en el *ayllu* Conco Wancane, como un acto ritual donde se ofrendan una llama.

²⁶³ Las autoridades son muy respetuosas de los saberes de los abuelos, por ello cuando es necesario también recurren a las *Chullpas*, espíritus de antepasados cuyos cadáveres o momias se conservan en tumbas antiguas. Cfr. Félix Layme, *Diccionario*, *Óp. cit.*, p. 51. En el cortometraje *Qati, susurros de muerte*, adaptación de una leyenda aymara, se narra como las *Chullpas* ayudan a identificar al ladrón de una cosecha, cuando el dueño recoge la tierra donde quedaron marcadas las

Los *Mallkus* y *mama t'allas*, tienen la responsabilidad de cumplir con los acuerdos comunitarios, esta es una herencia del sistema de justicia incaico, que si bien era jerarquizado, las autoridades no gozaban de fuero que les diera privilegios sobre los demás para evadir la justicia, todo lo contrario, al tener la obligación de dar buen ejemplo eran severamente castigadas en caso de cometer un delito, “hacían burla de ello si les vieses decir uno y hacer otro”.²⁶⁴ Muy contrario a la forma de obrar de las autoridades en las sociedades neoliberales, que se caracterizan por infligir las leyes impuestas por ellos mismos.

Las autoridades aymaras analizan y toman en cuenta diversos puntos para la toma de decisiones, siempre en acuerdo con la comunidad. Lo cual señala la importancia que ha tenido, para los aymaras no concentrar el poder en uno solo, sino distribuirlo entre personas con un sentido ético respetable por la comunidad, tales como los ancianos y *amawt'as*, caracterizados por su visión comunitaria y su actuar recto.²⁶⁵ La importancia de compartir la autoridad se encontraba presente desde antes de la Colonia con el sistema de “la *mit'a* prehispánica, caracterizada por un funcionamiento mediante sistemas rotatorios”²⁶⁶.

Actualmente, las autoridades son elegidas por consenso de acuerdo al sistema rotativo del *thakhi*, el camino a seguir establecido por la comunidad, de izquierda a derecha, en espiral.²⁶⁷ Cuyo orden conocido por todos, les permite identificar a quién le corresponde.²⁶⁸ De acuerdo con Marcelo Fernández Osco, la decisión de emplear el sistema

huellas del ladrón y la lleva a las *Chullpas* para que “le hagan justicia”. Cfr. Reynaldo Yujra, *Qati, susurros de muerte*, CEFREC, Bolivia, 1999.

²⁶⁴ Garcilaso de la Vega en Marcelo Fernández Osco, *Ibíd.*, p. 12.

²⁶⁵ Respecto a los conocimientos de estos sabios, Simón Yampara los distingue de la siguiente manera: “*Yatiris*: sabios que gestionan y manejan las energías del día, de la luz y la claridad; los *Ch'amakanis*: sabios que gestionan y manejan las energías de la oscuridad de la noche; los *kallawayas-Qullawayus*: médicos herbolarios y espirituales andinos y los *Amawt'as Qullanas*: cosmo-cimientos”. Simón Yampara, *Suma qama qamaña*, *Óp. cit.*, p. 128.

²⁶⁶ Marcelo Fernández, *Óp. cit.*, p. 23.

²⁶⁷ El *thakhi* o “*thakhicha*, hacer ruta, camino” (*Suma qama qamaña...*, *Óp. cit.*, p. 226). Se trata del caminar al servicio de la comunidad; una trayectoria de vida intachable de acuerdo a los principios que hacen posible la convivencialidad en *reciprocidad* y armonía.

²⁶⁸ El sistema rotativo lo podemos explicar desde la organización de la *marka* Jesús de Machaqa. Se considera que está conformada por dos cuerpos y cada *ayllu* representa una de sus partes, por ejemplo el hombro derecho o izquierdo. De acuerdo a este orden es como se entiende el sistema rotatorio. “La *marka* estaba constituido por dos cuerpos (un par de personas, la dualidad), cada persona representaba una parcialidad o *suxta* (los seis). Así, los seis *ayllus* de arriba o *arax suxta* constituían una persona (cabeza, hombro derecho, hombro izquierdo, estomago, pierna derecha y pierna izquierda) y lo mismo con los seis *ayllus* de abajo o *aynacha suxta* [actualmente ya son

rotatorio surge al tomar conciencia de la importancia de suscitar cambios, pues el régimen a perpetuidad de la autoridad política comunal, empleado durante la Colonia, les había coartado sus libertades.

En consecuencia, el sistema rotatorio es comprendido desde la filosofía política como una acción de horizontalidad y de inclusión, una forma de empoderamiento comunitario. De esta manera el ejercicio del poder y la justicia son equitativos e incluyentes. Por ello explican:

Lo que sí rota de manera cíclica es el ejercicio de autoridad, cada ayllu tiene la opción de constituirse en autoridad máxima o cabeza según el *thakhi*. [...] Cuando decimos que es la autoridad principal, no se refiere a las potestades absolutas que tiene, sino el vehículo donde la autoridad máxima, la asamblea de la comunidad, se hace manifiesta.²⁶⁹

Así, la importancia del *Mallku* reside en su capacidad para convocar a la asamblea, conocer los conflictos de la comunidad y proponer modos para solucionarlos, siempre en comunicación directa con la comunidad, pero finalmente es ésta quien toma las decisiones. De este modo, el sentido de la existencia de la autoridad no es la concentración del poder, sino la necesidad de manifestar la voz de la comunidad.

La autoridad la representan en unión, el *mallku* y la *mama t'alla*, con lo cual se entiende que un elemento necesario para la justicia es la armonía de contrarios. Dado que la mayoría de edad y, por lo tanto, la posibilidad de adquirir algún cargo de autoridad se

veinte *ayllus*]. Las partes del cuerpo no estaban sometidas a la rotación, permanecían constantes, así el *ayllu* Sullkatiti siempre fue hombro derecho” (Néstor Calle Pairumani, comunicación personal, 23 de noviembre de 2016).

El sistema rotativo permite que todos los miembros de la *marka* puedan ser autoridades. Al ser cada *ayllu* una parte de los dos cuerpos que conforman la *marka*, en un año le corresponderá por ejemplo al hombro izquierdo de los *ayllus* de arriba proponer a las autoridades de la *marka* y al siguiente año al hombro derecho de los *ayllus* de abajo. Todos los *ayllus* identifican este orden. “Tienen que rotar [...] no desordenado sino siguiendo el *thakhi* en la posición correspondiente [...] Está muy relacionado al tiempo cíclico... Es como una rueda al que llaman *muyu* (*muyu* es una vuelta) ... Gira y gira en un espiral sin fin” (Néstor Calle Pairumani, comunicación personal, 17 de septiembre de 2018). De acuerdo con esto, para elegir al *jach'a mallku* y la *jach'a mallku tayka* (las autoridades de la *marka*), el *ayllu* correspondiente elegirá a posibles parejas (matrimonio) que puedan ejercer la autoridad durante ese año, se toma en cuenta su *thakhi* (esas parejas ya debieron haber servido como *mallkus* en sus comunidades y *ayllus*). Para elegir entre las parejas, se reúnen todos los miembros de la *marka* y se forman detrás de la que consideran adecuada. Así, cada año cambia el *ayllu* de donde saldrán el *jach'a mallku* y la *jach'a mallku tayka*. El mismo procedimiento se emplea para elegir las autoridades de las comunidades y de los *ayllus*. De este modo, al no saber los candidatos quienes se formaron atrás de ellos, evitan las envidias y las divisiones entre comuneros. La elección está abierta a la participación y observación de todos. Esto muestra cómo la comunidad se autorregula.

²⁶⁹ Néstor Calle Pairumani, comunicación personal, 23 de noviembre de 2016.

alcanza en el matrimonio. Al asumir plenamente, como Tunupa, la complementariedad de los opuestos, *chacha-warmi*, hombre-mujer, es decir, la humanidad.

Para ser autoridad se debe ser *jaq'iña*, persona íntegra. Como ya hemos mencionado, se requiere de la complementariedad entre lo femenino y lo masculino, deben estar casados, pero también se toma en cuenta el *thakhi*. Al igual que Tunupa, la persona íntegra es un caminante capaz de recoger los distintos saberes, integrarlos y renovarlos en bien de la comunidad, por ello el *thakhi* debe “potenciar tres elementos, el *yatiña*, conocer, el *luraña*, hacer, y el *lup'iña*, pensar”.²⁷⁰

El conocimiento, la diversidad de saberes, se debe emplear para el hacer, la creación y la práctica al servicio de los demás. Todo esto unido por el pensar, el reflexionar crítico. Cultivar los tres en el caminar de la vida, le dan integralidad a la persona y capacidad para ser autoridad porque sabe leer su entorno y, a partir de la reflexión de los conocimientos adquiridos, pone en práctica acciones dirigidas hacia el bien común.

La comunidad confía en el *mallku* y la *mama t'alla* por su integridad. Al ser “considerados padre y madre del *ayllu*”,²⁷¹ sigue su ejemplo y a la vez regula que su comportamiento responda a sus principios éticos. Su elección depende del turno rotatorio, ya que “la rotación cíclica entre los *ayllus* define la participación y representación colectiva. La asamblea (*Ulaqa*), forma el núcleo de poder político comunal”.²⁷²

La máxima autoridad es la *ulaqa*, la asamblea comunitaria que actúa de acuerdo al *thakhi*. Es quien toma las decisiones en consenso y siempre será convocada cuando se deban resolver cuestiones que atañen al ámbito público. Las autoridades no actúan por sí mismas, responden a los acuerdos tomados por la asamblea.

²⁷⁰ Néstor Calle Pairumani, comunicación personal el 01 de noviembre de 2016. La diferencia entre *yatiña* —conocer— y *lup'iña* —pensar—, consiste en que el primero se trata de los saberes de la realidad experimentados, aprendidos y comprendidos desde el nacimiento, lo cual implica la apertura de los sentidos a todas las esferas de la vida comunitaria; mientras el segundo está más relacionado con el ejercicio del filosofar, el empleo de la imaginación, la suposición, la intuición, la crítica, la reflexión, el cuestionamiento, la proposición de soluciones a diversos problemas, así como la creación de nuevas ideas que pueden escapar a la realidad concreta. De cualquier forma *yatiña* y *lup'iña* no están separados, se complementan en el *sentipensar*, ambos se desarrollan en el ejercicio de intercambio con los demás. Toman en cuenta los sentimientos y todo lo que escapa a la razón; recuperan a la memoria y aunque se realicen desde la subjetividad individual, no se podrían comprender sin el papel fundamental de la comunidad en el desarrollo de los dos procesos.

²⁷¹ Marcelo Fernández Osco, *Óp. cit.*, p. 154-155.

²⁷² Thomson. S. en Jaime Vargas Condori, *Ayllu marka...*, *Óp. cit.*, p. 23.

Su potestad se extiende desde el dominio económico de los recursos, la administración territorial, pasando por las regulaciones sociales y políticas, hasta las celebraciones rituales religiosas. Es el centro del poder del ayllu y la comunidad. Es convocada y presidida por las principales autoridades comunales.²⁷³

A su vez, en las asambleas, la relación de opuestos se manifiesta de forma visible al sentarse las niñas y mujeres del lado izquierdo, atrás de la *mama t'alla* y los niños y hombres del lado derecho atrás del *mallku*, sin que signifique su separación, pues todas y todos se expresan sin jerarquías ni subordinaciones. Las autoridades son las primeras en hablar y exponer los casos para posteriormente abrir el diálogo con la participación de todas y todos. En él se toma en cuenta el llamado de los demás sujetos de la naturaleza, pues se busca la diversidad de saberes.²⁷⁴ De aquí, surgen los acuerdos que hacen posible el vivir armónico.

Por su parte, las autoridades tojolabales como descendientes del maíz, de acuerdo con el *Popol Wuj*, tiene una dignidad de inclusión de la diversidad y de relación con la sacralidad, se encuentran en sintonía con todos los sujetos de la comunidad, por ello es tan importante la '*ab'al*, la palabra escuchada, en el ejercicio de la justicia

Para ser autoridades es necesaria la integralidad y está se alcanza a través de la complementariedad entre lo femenino y lo masculino; necesaria para vivificar la existencia y los saberes que construyen la armonía comunitaria.²⁷⁵ Pues toda creación requiere de la escucha y el diálogo con la diversidad. Con esto se logra la integralidad para ser autoridades emparejadas con los demás, sin ambiciones o intereses particulares.

De este modo, la justicia tojolabal adquiere su sentido ético en lo *tojol*, lo verdadero, —y el *-ab'al*, la palabra escuchada. Para acceder a la verdad es necesario saber escuchar, liberar el *sentipensar* a la comprensión del otro que se nos manifiesta. Escuchar nos permite develar lo que se encuentra en su corazón, silenciar nuestras propias voces, para dejar entrar a las demás.

²⁷³ Esteban Ticona en “El uso del símbolo e instrumentos en la aplicación de la justicia comunitaria en las provincias Omasuyos, Pacajes y Los Andes”, Tesis de Silverio Huanca Condori para obtener el grado de licenciado en derecho, UMSA, La Paz-Bolivia, 2007, p. 45.

²⁷⁴ La palabra en el diálogo horizontal, junto con el *t'inka*, alcohol y la *inalmama*, hoja de coca, son elementos fundamentales en la sacralidad de la justicia, dándole un carácter de legitimidad y formalización de los compromisos, decisiones y acontecimientos públicos.

²⁷⁵ Cfr. *Popol Wuj*, *Óp. cit.*

Al dejar entrar el *sentipensar* de los otros es como se hace comunidad, pues nos abrimos a la comprensión de la realidad percibida y conceptualizada de diferentes formas. Esto explica que los hombres de madera hayan sido destruidos, pues no tenían ni corazón ni entendimiento. No sabían escuchar a los demás, sólo conocían una parte limitada de la verdad, la suya propia. No comprendían a los otros como parte de ellos, lo cual les impedía vivir en comunidad.

Los hombres de maíz alcanzaron la integralidad al ser capaces de relacionar los sentimientos y la razón, al comprenderse como parte de un todo. Su posición horizontal en el mundo les permite acercarse a la verdad por los diferentes caminos que proponen los otros. Saben incluir los distintos saberes en la construcción de respuestas para ampliar la concepción de la verdad.

Al ser mujeres y hombres de maíz, su *b'ak'tel*, cuerpo, está conformado por múltiples *b'ak*, semillas. Juntas conforman una *b'ak'an*, mazorca.²⁷⁶ El mito permanece en la memoria de la comunidad y les recuerda que así como la mazorca está conformada por diferentes granos de maíz, algunos más redondos, otros más pequeños y con distintos colores, así la identidad de la comunidad es la diferencia que los une a la Madre tierra para juntos crear vida, contribuir en la alegría de los demás y nutrirlos recíprocamente con su esfuerzo, su trabajo y sus particularidades. Juntos con sus diferencias mantienen la salud comunitaria, el *jlekilaltik*, que también se comprende como la justicia y el bien para todas y todos.²⁷⁷

Los tojolabales se comprenden como los granos de maíz que conforman el cuerpo de la comunidad, juntos son la fuerza para mantener la justicia comunitaria de amenazas externas, su dignidad como hombres y mujeres de maíz los hace responsables con el bien de las y los otros. No se puede ser hombre o mujer de maíz y pensar en el bien de uno mismo, sería una contradicción a su naturaleza comunitaria, lo cual explica su condición de hermandad no sólo con los demás seres humanos, sino con cada elemento del cosmos.

Por ello mismo, ser autoridad implica saber escuchar las necesidades de la comunidad, máxima autoridad que se manifiesta en los *tsomjel*, las asambleas, y tener como base a la raíz tojolabal, la verdad, la rectitud, los sentidos atentos a los diversos saberes. De

²⁷⁶ Cfr. Carlos Lenkersdorf, *índio'otik ja jtz'eb'ojtiki, Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*, UNAM, México, 2003, p. 361-362.

²⁷⁷ El tema del *jlekilaltik*, es desarrollado en el apartado 4.2.

este modo se tendrá un panorama más completo de la realidad al momento de proponer soluciones a los conflictos, sin imponerlas, pues siempre parten de lo acordado por la comunidad.

Las asambleas comunitarias se sustentan en la escucha de los corazones de todos los miembros de la comunidad, de este modo al saberse corresponsables de las fallas cometidas por otros, pueden afirmar: “uno de nosotros cometimos un delito.”²⁷⁸ No es la posición excluyente de la justicia punitiva, que se “lava las manos” ante las fallas de los otros y sólo castiga, pues al no identificarse como parte de una comunidad cuyo cuidado implica un compromiso con los demás, es más fácil desligarse de los conflictos y culpar a otros sin asumir la propia responsabilidad.

Por el contrario, en las comunidades tojolabales, quienes han faltado al orden comunitario, no por eso rompen sus lazos, sino que se les incluye. La pena no es sólo para la familia, pues toda la comunidad es responsable al estar interconectados con el corazón del *k'inal*, el cosmos. Esto explica que en la justicia nosótrica las cárceles no sean consideradas como estrategias para disminuir los delitos, pues el sentido de la justicia no es castigar o vengar, ni siquiera existen estas palabras en su idioma.²⁷⁹

Contrario al círculo cerrado de la justicia estatal que se centra en “la dialéctica de culpabilidad, inocencia y castigo”,²⁸⁰ lo que se busca es restablecer el orden comunitario, función que no se cumple con el encarcelamiento. Es decir, se trata de una justicia reparatoria o restaurativa que busca la reintegración a la comunidad, de quien ha cometido una falta:

El “nosotros” no expulsa a los delincuentes sino que, todo lo contrario, los busca. Los quiere tener nuevamente en medio de la comunidad [...] el encarcelamiento no cambiaría nada. En la cárcel no pueden reintegrarse en la comunidad, tampoco pagar la deuda ni mantener a sus familiares. El “nosotros”, pues, no enfoca sólo a los delincuentes de una manera aislada, sino que los ve en el contexto social, tanto comunitario cuanto familiar.²⁸¹

²⁷⁸ “*jta'atik jmul June ja ke'ntiki*”, C. Lenkersdorf, “El mundo del nosotros”, en Esther Cohen, Ana María Martínez de la Escalera, (coord.) *Lecciones de extranjería, una mirada a la diferencia*, Siglo XXI, México, 2002, pp. 147-153, p. 147.

²⁷⁹ Respecto a esto los tojolabales dicen *tupta smul*, apagar su delito, lo cual no tiene la misma connotación de castigo o venganza en español.

²⁸⁰ Marcelo Fernández Osco, *Op. cit.*, p. 53.

²⁸¹ Carlos Lenkersdorf, “Otra lengua, otra cultura, otro derecho. El ejemplo de los mayas tojolabales”, en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando Coord., *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI Jornadas Lascasianas*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2003, p. 22.

La justicia nosótrica no se deja llevar por las salidas rápidas y cómodas. Siempre la raíz de la verdad se hace presente para proponer soluciones que vayan de acuerdo con ella, que no sean solo apariencia, sino que todos los corazones, los oídos, los ojos de la comunidad lo puedan comprobar.

El encierro en una cárcel como forma de castigo, lejos de evitar la repetición de las conductas delictivas se convierte en una espiral de violencia en aumento, las agresiones contra la dignidad humana que se viven en la cárcel convierten a los delincuentes en víctimas de una justicia punitiva que sacrifica la vida, la dignidad y la libertad a costa de mantener por la fuerza el orden establecido. Mientras que la justicia nosótrica busca volver a incluir a quien ha fallado dentro de la comunidad, no se centra en el delito, sino en la persona vinculada a su familia y la comunidad, en primer plano se busca proveer a la persona de lo necesario para que con su esfuerzo y con el apoyo de la comunidad, se pueda reintegrar al orden nosótrico.²⁸² Entonces se puede afirmar «*tupta smul*, “se apagó su delito”»²⁸³:

Ya no se habla del delito ni de la persona como delincuente [...] El apagar exige el actuar correspondiente, vigilado por la comunidad. En casos de recaídas repetidas a pesar de amonestaciones también repetidas la comunidad destierra al delincuente. La comunidad nosótrica no puede tolerar el menosprecio continuo.²⁸⁴

No obstante, la justicia nosótrica no degenera en permisividad, aunque no se estigmatice a la persona como delincuente, pues todos se comprenden como hijos del maíz que los hermana. Por ello, los cuidados y la responsabilidad de la comunidad no se acaban con la reintegración, pues la reincidencia en los delitos muestra una falta de respeto a la convivencialidad. Por esta razón, se acuerda desterrar a la persona que genera conflictos,

²⁸² El esfuerzo por mantener los vínculos comunitarios se ejemplifica con el siguiente caso: “En cierta ocasión un señor de otra comunidad llegó a vivir a Rafael Ramírez con la familia de su esposa, durante muchos años vivió allí sin hacer trabajo comunitario ni pagar las cooperaciones que le correspondía. Cuando se dieron cuenta, lo mandaron llamar las autoridades. Lo hubieran podido expulsar junto con su familia, pero la asamblea determinó que ya eran parte de la comunidad y que no estaba bien sacarlos, por lo cual se le cobró una multa. Incluso solicitó que bajaran la multa porque era mucho, la asamblea accedió y siguieron viviendo ahí. A partir de ese momento comenzaron a participar en todas las responsabilidades comunitarias.” En base al relato de Alberto Velazco López de la comunidad Rafael Ramírez, 3 de marzo de 2018.

²⁸³ C. Lenkersdorf, “Otra lengua...”, *Óp. cit.*, p. 24.

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 24-25.

pero es en realidad es el transgresor quien se destierra al romper con sus acciones el vínculo de hermandad con los demás.

Así observamos cómo los tojolabales reconocen la dignidad de los demás, como hijos del maíz pese a las dificultades, pues comprenden que el cuerpo comunitario se conforma de distintas semillas, lo cual le imprime a su existencia el sentido de simiente reproductora de la vida, la salud, la justicia y la alegría. Por ello se cuidan y se respetan recíprocamente como hermanos que comparten su existencia en el mismo tiempo-espacio.

Conjuntamente, las autoridades al identificarse como parte de la mazorca comunitaria asumen con responsabilidad su *chol*, el deber, responsabilidad, tarea, posición o encargo otorgado por la asamblea. Éste está relacionado con el *kisa*, respetar, reconocer, tratar bien o hacer caso. Es decir, se trata de un principio organizativo que identifica a los tojolabales como hermanos de todos los sujetos que conforman la vida, por ello “el respeto se refiere al comportamiento característico de los tojolabales, porque el respeto se realiza con referencia a todo lo que vive y cuya vida tiene morada en el corazón de cada uno”.²⁸⁵

Esto explica que el *chol* implique para las autoridades, el reconocer su deber con la comunidad que ha puesto su confianza en ellas y los considera hermanos mayores cuya responsabilidad es cuidar a los demás. Por ello, las autoridades son en primera instancia escuchadores que hacen caso, atienden y abren su corazón a la palabra de los otros. Éste es un ejercicio que no se aprende siendo autoridades, sino desde la infancia, en la vida cotidiana con la comunidad, que enseña a escuchar, respetar y ser responsables. Pues cada quien tiene un *chol* y de la forma como lo asuman dependerá el ordenamiento de la comunidad.

Las autoridades en las comunidades tojolabales cumplen con una función mediadora con la comunidad que responde a la lógica del “mandar obedeciendo”, donde la comunidad manda y la autoridad emprende acciones de acuerdo con ella. Este principio jurídico es más conocido gracias a los esfuerzos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual al estar conformado por mujeres y hombres mayas de Chiapas, toma como base la sabiduría ancestral de estas civilizaciones que permanece viva en la actualidad.

El mandar obedeciendo se enuncia como «*ja ma' ay ya'tel kujtiki mandar ay kujtik* [...] “nuestras autoridades son las personas que tienen su trabajo de responsabilidad por

²⁸⁵ C. Lenkersdorf, *b'omak'umal I...*, *Óp. cit.*, Entrada de la palabra *kisa*, p. 302.

nosotros, porque nosotros los elegimos”»²⁸⁶ A nuestras autoridades, *ja ma’ ‘ay ya’tel*, literalmente *los que tienen su trabajo*; les mandamos o les damos ordenes nosotros, *mandar ‘ay kujtik*. La fuerza de la autoridad no reside en una sola persona o en un grupo de poderosos, sino en el corazón comunitario que dicta el ritmo de su actuar en armonía con todos.

Por ello, Hugo Vázquez López del ejido Bajucú explica el trabajo de las autoridades comunitarias de la siguiente manera:

Cada una de las autoridades tiene una función que cumplir. Normalmente las autoridades de la localidad se dividen en dos partes, una parte lo conforma el comisariado con sus 11 compañeros, y por otro lado está el agente municipal con 5 acompañantes.

De esta manera, la forma de gobierno de la comunidad de Bajucú está constituido por un comisariado [...] apegado a un; secretario, un primer vocal, un segundo vocal, un consejo de vigilancia. Este último se encarga de verificar la extensión territorial de la comunidad.

Por otro lado está el agente [...] es quién dirige la palabra en una asamblea (pero no es absoluto, ya que cualquiera que quiera opinar lo hace, hay un respeto mutuo entre las autoridades con la gente o el colectivo). El tesorero, se encarga de guardar el dinero de la comunidad. Las comisiones (policías) obedecen de cierta manera lo que el agente dice, si hay alguien que cayó en un falta (culpa), el agente manda a sus comisiones a que estos vayan a traerlo. Están también los encargados de la iglesia (alpérez) y finalmente están los comités de las escuelas.

Un aspecto muy importante que tomar en cuenta, es que *la gente que tiene un cargo, no necesariamente son ellos quienes deben de mandar dentro de la comunidad. Más bien, todo los acuerdos que se generan se concluyen por medio de un consenso, es decir, la gente en colectivo toman los acuerdos.*²⁸⁷

El mandar obedeciendo incluye dentro de sí la obligación moral de ser parte del consenso de forma activa, manifestar las opiniones propias y contribuir en el cumplimiento de los acuerdos junto con las autoridades.²⁸⁸ Éstas no son *mandaranum*, mandones que sólo

²⁸⁶ C. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 79-80.

²⁸⁷ Hugo Héctor Vázquez López, *Óp. cit.*, p. 2. (El subrayado es nuestro). Respecto a las funciones del comisariado ejidal y su dependencia a la asamblea, éste: “se encargará de todo lo relativo a problemas agrarios, comunales, obras de infraestructura (introducción de luz, caminos y agua), etc. [...] las principales esferas de actividad del comisariado ejidal son la organización de las labores agrícolas y la resolución de problemas locales. Su papel es sin embargo, el de regulador y portavoz de las decisiones del grupo. Él convoca a la asamblea comunal cuando algún asunto de interés general lo hace necesario, pero ello no es privilegio exclusivo de su autoridad; cualquier ejidatario puede solicitar a los demás que se congrege cuando lo considera imprescindible”. Mario Humberto Ruz, *Óp. cit.*, p. 192-193. De esta manera la asamblea mantiene su función como autoridad principal.

²⁸⁸ Un ejemplo de esto se manifiesta en la narración de Tata Agustín cuando en una ocasión se convocó a la asamblea debido a que “miembros de una comunidad cercana llevaban sus animales a pastar en tierras de la comunidad (Rafael Ramírez) y los animales de la otra comunidad se acaban la

buscan satisfacer sus intereses egoístas a costa del sufrimiento de los demás. Por el contrario las autoridades tojolabales, *los que tienen su trabajo por nosotros*, al saber cuidar la vida con el trabajo de la Madre tierra, también saben cultivar el *nosotros* comunitario.²⁸⁹

A su vez, en la justicia tojolabal nadie queda excluido de la responsabilidad de ser autoridad, pues lo que se busca es que cada quien participe, e incluso cumple con una función pedagógica de autorregulación comunitaria en la cual todos aprenden y participan; por ejemplo, para el cargo de agente municipal en algunas ocasiones se elige a «“un caprichudo” del cual se espera, al ser continuamente citado en la cabecera [municipal] [...] “aprenderá responsabilidad”».²⁹⁰

Las autoridades podrán adquirir prestigio de acuerdo a la forma como buscan resolver los problemas, las tareas que realizan y las propuestas que gestionan, pero no adquirirán poder sobre los otros, para ello la misma comunidad activa mecanismos que impiden la absorción del poder en unos cuantos:

Existe, no obstante, una serie de mecanismos que tienden a permitir cierta retención de control individual del poder, misma que puede ser visualizada al observar que ante el deseo de la comunidad, un comisariado ejidal puede ser destituido, ya que en ningún momento adquiere un poder tal que le posibilite ser independiente del resto. No puede siquiera delegar poder en otras personas; sus propios ayudantes y/o substitutos son elegidos también en asamblea comunal.²⁹¹

Así, el mandar obedeciendo se trata de una concepción descentralizadora del poder. Si bien se considera a las autoridades como hermanos mayores, esto implica una responsabilidad con los otros, no monopolizar el ejercicio de la justicia, ni mucho menos poner por encima

hierba y ya no dejaban para los de Rafael [...] Anteriormente trataron de hablar con los miembros de la otra comunidad pero no se solucionó el problema. Por ello volvieron a reunirse en asamblea y acordaron que entre todos los presentes irían por los animales que estaban pastando en sus tierras y los encerrarían en la escuela. Cuando llegaran los otros comuneros a reclamar sus animales les pedirían dinero para que no lo volvieran a hacer. [...] Todos participaron en la solución del problema aunque ocuparon casi todo el día en ello”. Lucía de Luna Ramírez. en base al relato de Agustín Santis López de la comunidad Rafael Ramírez, Las Margaritas Chiapas, julio de 2013, en Lucía de Luna R., “Práctica de liberación: una mirada desde la filosofía maya tojolabal”, Tesis de maestría en filosofía, UNAM, México, 2014, p. 161.

²⁸⁹ “Los tojolabales actuales distinguen dos formas de gobernar. Si se trata del gobierno oficial, emplean la palabra *mandaranum*, el que manda. Pero los que gobiernan el ejido local, son *ja ma ‘ay ya’tel*, los que tiene trabajo. El mismo verbo *‘a’telta* se usa para cultivar la tierra o cultivar la comunidad”, Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Plaza y Valdés, México, 2010, p. 139.

²⁹⁰ Mario Humberto Ruz, *Óp. cit.*, p. 195.

²⁹¹ *Ibíd.*, p. 192-193.

de la comunidad los intereses particulares; tal y como se muestra en su mito de origen, guía ética desde la cual renuevan sus vínculos con la comunidad, conforme ponen en práctica los principios aprendidos de sus ancestros.

De este modo, los mitos dan sentido de pertenencia a las civilizaciones y aseguran su permanencia, pues “los mitos son tiempo hecho metáfora: sus símbolos representan el origen, el devenir histórico, las vivencias actuales y el sentido de destino de un pueblo”.²⁹² Los mitos confluyen en el tiempo como un tejido que atraviesa la existencia conforme une en el origen del mundo a los sujetos que se identifican con él, de modo que no pierdan el rumbo en el transcurrir de la vida.

Por ello, el sentido de la existencia aymara y tojolabal en sus diferentes aristas se puede explicar desde la comprensión de sus mitos de origen. El tiempo en el cual viven no está fragmentado; simultáneamente confluyen pasado, presente y futuro como una substancia que requiere de todo, lo visible y lo invisible, para poder ser. Por ello, la justicia implica no vivir en los extremos, lo cual podría recordarnos el justo medio de Aristóteles.²⁹³

Ambas civilizaciones ancestrales comprenden a la realidad conformada por diversas posibilidades de existencia, de esta forma la justicia se desarrolla en medio del antagonismo entre orden y caos. Esto no se trata de un relativismo donde nada es bueno y nada es malo, porque el fundamento de su justicia y de toda su ética es la vida.

Una de las manifestaciones de la correspondencia entre orden y caos son las asambleas comunitarias donde se encuentran los diferentes conocimientos y puntos de vista de los cuales surge el consenso, lo cual nos recuerda a la *voluntad general* de Rousseau.²⁹⁴ En ella se reúnen todas las voces de la sociedad como un todo, para no caer en el individualismo, al cual Rousseau consideraba como la causa del desorden social.

En las asambleas aymaras y tojolabales toda la comunidad participa en la toma de decisiones mediante un consenso. No se trata de votos, sino de un compromiso unánime, en

²⁹² Fernando Montes Ruiz, *La máscara de piedra, simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, Editorial Armonía, Bolivia, 1999, p. 104.

²⁹³ De acuerdo con Aristóteles “la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla; lo primero es tener más, lo segundo es tener menos. La justicia es un término medio [...] porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos”, Aristóteles, *Ética nicomáquea*, *Óp. cit.*, 1133b 28-31, p. 112.

²⁹⁴ “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo”, Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, Gandhi ediciones, México, 1993, p. 48.

el cual todos viven de acuerdo con los demás, porque comprenden que el bien de uno es el bien de todos. De ahí que sus acciones estén encaminadas al mantenimiento de la vida armónica sin excluir los opuestos, pues la complementariedad entre estos son los que hacen posible la integralidad.

Como explica Mauricio Beuchot, sin dar prioridad o supremacía a un extremo, se busca la *phrónesis*, la prudencia para alcanzar un equilibrio proporcional entre antagonismos.²⁹⁵ Pues la vida se compone de los opuestos, la contingencia y la contradicción pero aún en medio de ello se logra una armonía que hace posible su reproducción. Lo que atenta contra la vida cósmica no se extermina; por el contrario, se abren al diálogo para recordar que el sentido de su existencia es la vida que no se encuentra separada de la muerte, pues ambas son parte del movimiento armónico de la comunidad.

²⁹⁵ Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica...*, *Óp. cit.*

El paradigma de vida del Suqqa [...] no se entiende sin la vivencia y convivencia con las energías y la interacción con los diversos mundos, es altamente eco climático cosmo biótico de interacción de la doble fibra: material-espiritual convivial, que articula en el imaginario territorial las cuatro estrellas de la cruz del sur, nutrida por el apthapi: aporte de las energías de los diversos mundos; donde el mundo de la gente es uno más [...] resultando ser un factor, una variable dependiente del bienestar y armonía de esa convivencia de los diversos mundos.
Simón Yampara, “Crisis epistemológica, cambio climático y re emergencia del Suma Qama Qamaña”

*El agua y los elementos,
No tienen enemistad.
Las estrellas y el cielo,
Unidos para explicar,
Que de un corazón nace un sueño
Y de un sueño la realidad.
Que un corazón en el tiempo,
No deja de palpar.*

Descemer Bueno y Kelvis Ochoa, *Maizales*

Capítulo IV

Suman qama qamaña y jlekilaltik, buen vivir aymara y tojolabal: Justicia entre sombras y claridades

Como hemos observado, el primer mito originario de aymaras y tojolabales, así como otras civilizaciones ancestrales, es el de la vida cósmica, es decir, que todo cuanto existe tiene vida.²⁹⁶ Por ello, para ambas civilizaciones la justicia no sólo se vive entre seres humanos, sino también entre todos los demás sujetos, no objetos, que tienen vida.

Esto nos habla de un pensamiento filosófico intersubjetivo. Es decir, dan la categoría de sujetos a todo cuanto existe, pues consideran que cada ente del universo tiene

²⁹⁶ Esto también está presente, por ejemplo, en las civilizaciones africanas: «En la filosofía africana se considera que el universo está regido por fuerzas; éstas dan vida tanto a los seres animados como a los inanimados. De ahí se habla de la fuerza vital que rige el universo, mismo que es considerado como una “comunidad cósmica de vida”», Lucía de Luna Ramírez y Jean-Bosco Kakozi Kashindi, «Las nociones de “fuerza vital” en la filosofía africana bantú y la de “*altsil*” en la filosofía maya tojolabal, como bases de dos cosmovisiones humanistas de comunidad incluyente», en José Fernando García Zamudio, *et.al., Humanismo sociedad y cultura, perspectivas contemporáneas*, CACyPI-UATX, México, 2014, pp. 163-183, p. 163.

un corazón que los hermana con los demás, lo cual sustenta su concepción sobre la justicia como la armonía entre todos los sujetos del cosmos.

Así, la justicia es un elemento importante en el mantenimiento del *suman qama qamaña (suqqa)* y el *jlekilaltik*, aunque no el único, pues con ella se regulan las relaciones intersubjetivas respetuosas de la dignidad en un espacio-tiempo incluyente de las diferencias que existen y que son necesarias para la reproducción de la vida como observaremos a continuación.

4.1. Palpitaciones del tiempo y el espacio en la justicia intersubjetiva

Para aymaras y tojolabales, desde la concepción intersubjetiva, integradora del mundo, la justicia solo es posible al complementar la diversidad, lo cual implica un compromiso ético y político con la comunidad biocósmica, la comunidad que integra a todos los sujetos del cosmos lleno de vida, pues la justicia surge de la interacción respetuosa con los demás sujetos. Implica un esfuerzo desde la vivencia comunitaria en la cual el otro —la alteridad, lo opuesto— hace posible la construcción de la armonía comunitaria, a partir de lo que nos explica Jaime Vargas Condori, quien se refiere a los aymaras, pero no se contradice con la concepción tojolabal:

La comprensión de la naturaleza y el cosmos lleno de vida, y por ende la atribución a las cosas inanimadas que tienen vida, estas ideas vienen de la relación de horizontalidad [...] La relación de los opuestos, en la concepción andina aparte de caracterizar su lógica, consolida el principio de complementariedad, que genera la conectividad entre el cosmos (armonía), la naturaleza y los humanos.²⁹⁷

Por ello, la interacción, respeto y *reciprocidad* para cada uno de los sujetos del cosmos es horizontal. La justicia se construye considerando a todos, para mantener el *suqqa* y el *jlekilaltik*, el *buen vivir*. Éste surge en comunidad, como construcción en armonía con la diferencia que la conforma, los opuestos, sin que esto signifique un obstáculo para la convivencia, sino que posibilita la complementariedad, un orden en equilibrio con el cosmos vivo e integrado en relaciones horizontales.

4.1.1. El ajayu y el 'altsil, principio de vida e interconexión para aymaras y tojolabales

²⁹⁷ Jaime Vargas Condori, *Ajayu y la teoría cuántica: Saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras*, La Paz-Bolivia, Ediciones Amuyawi, 2006, p. 34.

Un punto clave que nos indica esta interconexión intersubjetiva con cada sujeto del cosmos es el *ajayu* para los aymaras y el '*altsil* para los tojolabales, cuyo significado es polisémico y tienen variantes conceptuales, pero los podríamos traducir inicialmente como espíritu, energía, fuerza vital, corazón, es decir, el principio de vida que se encuentra en cada sujeto que puebla el cosmos.

Para los aymaras, el *ajayu* corresponde a “la dimensión espiritual del *jaqi* (la persona), de los animales, de los productos agrícolas y de todo lo que existe”.²⁹⁸ De esta manera, existe una dimensión invisible y vital en cada sujeto que los hermana a los demás, incluso con los antepasados.

Se observa la concepción integradora de la vida en la ética aymara. Por lo mismo, la justicia no contempla las nociones de prepotencia o imposición de unos sobre otros. El *jaqi* no se puede entender como individuo aislado e independiente de los demás, pues existe una relación espiritual que lo une con lo externo y diverso.²⁹⁹ El ser *jaqi* les permite vivir la justicia al mantener la integración en la *reciprocidad*, horizontalidad y complementariedad de opuestos para la reproducción de la vida en todas sus esferas, biológica, social, cultural, etc.

Así, el centro de esta ética integradora es la vida. Contraria a al antropocentrismo dominante, la ética biocéntrica es no desvaloriza al ser humano, sino que lo contempla en su justo lugar, junto con los demás sujetos. Los tojolabales lo expresan así: «todo tiene corazón y no hay nada que no lo tenga [...] estamos rodeados de “hermanos vivientes” y ubicados en un todo organísmico vivo».³⁰⁰ Se refieren, desde una perspectiva ontológica y fenoménica, a los diversos entes que conforman el universo con una naturaleza y un

²⁹⁸ Martín Mamani Yujra, “Achunakan ajayupa (El espíritu de los productos agrícolas)”, en *Revista Pacha, Ajayu Espiritu*, Bolivia, 2008, No. 4, p. 15.

²⁹⁹ Recordamos que de principio, para ser *jaqi* —una persona completa— se requiere de la vinculación entre *chacha* —hombre— y *warmi* —mujer— al ser pareja en el *jaqichasiña* —matrimonio— lo cual muestra la necesidad de la complementariedad entre ambos, así como la capacidad del *jaqi* para reflexionar y comprender su lugar en relación con los demás y de ese modo, participar en la armonía comunitaria.

³⁰⁰ C. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 144-145. A partir de aquí, cuando nos referimos al *todo organísmico*, retomamos la propuesta de Carlos Lenkersdorf que lo comprende como el conjunto intersubjetivo de todo cuanto existe, donde la existencia diversa no se contempla como partes separadas, sino vinculada necesariamente con los otros, con quienes se comparten y viven los principios organizativos nosótricos y no egoístas. De ahí que comprenda al *nosotros* tojolabal como un conjunto organísmico en el cual es posible la armonía en medio de las diferencias, pues “nos complementamos dentro del NOSOTROS ORGANÍSMICO”. *Ibid.*, p. 89.

acontecer espaciotemporal particulares, que a su vez explican y dan sentido a las experiencias en el mundo de la vida. Al considerar que todo cuanto existe está interrelacionado entre sí.

Es decir, nuestras diferencias no nos separan de los demás, sino que nos unen, al darnos la posibilidad de complementarnos y completarnos al relacionarnos humildemente con los demás, es decir, sin pretensiones de superioridad o dominio, lo cual hace posible la vida del organismo cósmico ontofenomenico al cual pertenecemos.³⁰¹

Al respecto, Jaime Vargas Condori retoma a Gamaliel Churata y aborda el sentido del *ajayu* como simiente, como núcleo natural y originario de vida:

Gamaliel Churata en su obra “El pez de oro” describe, “el alma es la semilla en que el hombre está con su destino,... su intelección, su sistema neurovital, su *q’ipi* (que significa en aymara “carga o bulto”) de existencias laceradas.” Churata proyecta ideas de exaltación del humano andino nativo a través del concepto *Ajayu Watan* —del alma indígena colectiva—. ³⁰²

De acuerdo con esto, el *ajayu* representa la energía cósmica, que como semilla se encuentra en el centro de la existencia para germinar y mantener en movimiento la reproducción de la vida. Es el núcleo de la comunidad, la semilla que articula a los opuestos en la armonía de la *reciprocidad*.

De esta movilidad y transformación que vivifica la existencia, Churata inicia su explicación sobre el *ajayu*:

No hay, hasta donde alcanzo, una definición más exacta del movimiento, es decir, de la *ahayu*, la semilla del hombre y de la naturaleza. El hombre es otra cosa que Hallpa - kamaska: tierra animada. ¿Y en qué, y de qué, se anima el hombre? En, y de, su semilla. Ergo: la semilla es el movimiento redondo, y el movimiento infinito y eterno como la semilla. Se comprenderá ahora por qué todo fruto es semilla; y se comprenderá también que la semilla del hombre es su alma.³⁰³

El ser humano es “tierra animada”, tierra fecundada por su alma, el *ajayu* que la vivifica. Éste, como base que sostiene la vida, no deja posibilidad a las concepciones de la

³⁰¹ De acuerdo con Mario Magallón Anaya “la esencia óptico-fenomenica de la identidad del ser humano radica en ser diferente, porque es en lo ontológico que el ser humano es igual a sí mismo, a la humanidad toda, porque la identidad es una en la unidad y en la diferencia fenomenica y óptica”. Mario Magallón Anaya, *Filosofía política y mexicana...*, *Óp. cit.*, p. 35. En este sentido, el vínculo ontológico y fenomenico se encuentra en la diversidad de los fenómenos que se dan y se manifiestan atravesados por su historicidad.

³⁰² Jaime Vargas Condori, *Óp. cit.* p. 21.

³⁰³ Gamaliel Churata, *El pez de oro (Retablos del Laykhakuy)*, A.F.A, Editores Importadores S.A., Ed. Crítica de José Luis Ayala, Perú, 2011, p. 192.

muerte como definitiva, pues él es la semilla que se mantiene viva en el ciclo del movimiento del tiempo; aun cuando permanece escondida y protegida en el interior del fruto; aun cuando se desaparece a los sentidos y vuelva a la tierra. De ese modo, también el *ajayu* los hermana con sus antepasados quienes los ayudan desde el ayer a vivir el hoy.

A su vez, al identificar Churata al *ajayu* como semilla de vida, “proyecta ideas inaugurales ligadas a la tierra a través de la concepción *Ajayu Watan* —el alma de todos—, que por sí misma es *Hatha* semilla y célula originaria”.³⁰⁴ El *ajayu watan*, analógicamente, se relaciona con el ser occidental en su fenomenicidad de su acontecer espacio-temporal y sentido fundante. En esto radica la vitalidad del ser en fenomenicidad. De acuerdo a esto, existe una interconexión de todos los sujetos en una comunidad espiritual, pues el *ajayu* vivifica e interrelaciona a los seres del cosmos.

De esta modo, «el aymara liga la vida con la muerte en sentido de continuación, en la lógica de complementariedad, así la muerte nunca fue un “mal” para el pueblo aymara». ³⁰⁵ Porque la muerte parte de la vida, que se relaciona e integra en la semilla, tránsito dialéctico renovado, en lucha de contrarios, de complementariedad. Con la muerte del fruto queda la semilla. Ésta a su vez, al ser enterrada, renueva la vida en un caminar espiral e incluyente. Nada es desechado o inútil, pues para la reproducción de la vida se requiere de los opuestos.

Analógicamente, vida y muerte para los mayas «son dos fuerzas contrarias, que en continua tensión permiten la existencia, a través de la renovación continua [...] por ello entre los mayas “la muerte es, así, tan sagrada como la vida”». ³⁰⁶ La muerte no tiene un carácter de exterminio o final, no se separa de la vida. Ambas son momentos que atraviesan la existencia caracterizada por el movimiento y el encuentro de contrarios permanente.

Lo anterior es evidente entre los tojolabales en la existencia de los ‘*altsilal*, los antepasados. Esta palabra proviene del verbo ‘*altsilan*, vivificar, dar vida, lo cual nos muestra una columna importante que sostiene la ética tojolabal, nos referimos al cuidado de la vida que se encuentra latente aún en la muerte biológica. Es la fuerza de la tradición y del pasado como unificador, en la armonía del modo de ser del biocosmos trascendente de la inmediatez biológica, en la espiritualidad que se retribuye en el renovar a la vida.

³⁰⁴ Jaime Vargas Condori, *Ajayu...*, *Óp. cit.*, p. 66.

³⁰⁵ Jaime Vargas Condori, *Óp. cit.* p. 25.

³⁰⁶ Laura Elena Sotelo Santos, *Óp. Cit.*, p. 104.

Los *'altsilal* han muerto a la vida material o sensorial, pero se mantienen vivos en el corazón de la comunidad, es una forma de vida diferente. Esto es similar al movimiento vital que se mantiene entre los *achachilas* aymaras, sus antepasados quienes tienen un papel importante dentro de la comunidad y son consultados para la toma de decisiones. De este modo rompen con el absolutismo de la muerte, pues en ella también existe vida.³⁰⁷

Así, el *ajayu* y el *'altsil* como hálito de vida necesariamente expresan el impulso a la acción. El corazón de la comunidad hace posible la justicia, en constante movimiento, en construcción y reconstrucción de su equilibrio, al ser todos los sujetos corresponsables de la armonía. Cuando se pierde el *ajayu* o el *'altsil* es porque se olvida la concepción recíproca de la vida, de acuerdo a la cual todos son corresponsables de su cuidado. Es decir, cuando se pierde el sentido comunitario al buscar la satisfacción de intereses individuales contrarios a la colectividad. Así, también se rompe el equilibrio de la justicia comunitaria.

Para los aymaras se pierde el *ajayu* cuando no viven en armonía con todos los sujetos que conforman el cosmos, cuando no se les escucha ni se les toma en cuenta, es una falta de respeto y ofensa a personas, animales, tierra o lugares sagrados —como los cementerios donde duermen sus antepasados que los siguen acompañando—.³⁰⁸ Es decir, cuando se olvida la corresponsabilidad comunitaria, el alma del individuo se suelta del “*ajayu watan*, el alma amarra”, el alma comunitaria que abraza a los corazones del antes y el ahora en la armonía de un corazón plural.³⁰⁹ Esta corresponsabilidad comunitaria sólo es posible en relación con los otros en la convivencia comunitaria, en un equilibrio armónico.

³⁰⁷ Sobre los *'altsilal* y los *achachilas*, véase el apartado 3.1.2.2. *Vivencia de la justicia entre lo espiritual y lo material*.

³⁰⁸ El *ajayu* también se puede perder cuando por ejemplo no se da importancia a los sustos, se entiende como una falta de respeto a la madre tierra por la indiferencia ante el impacto que tienen los acontecimientos externos en la propia persona, como la exaltación que se produce ante una caída o el ser atacado por perros. En estos casos, quienes quieren recuperar su *ajayu* piden la intervención del *yatiri* —los sabios, generalmente ancianos— que mediante ritos pueden hacer regresar el *ajayu*. Cfr. Crispín Masco Santander, “Una experiencia espiritual de vida”, en *Revista Pacha, Ajayu Espiritu*, Bolivia, 2008, No. 4, p. 7-14. Cabe aclarar que naturalmente estos accidentes no implican un rompimiento con el *ajayu watan* —el alma colectiva— ni con la justicia comunitaria, pues el desprendimiento de estos sucede cuando se anteponen los intereses individuales a costa de la comunidad.

³⁰⁹ “¿Por qué es que el alma amarra? [...] [el muerto] al llegar a ese corazón se hace panal de dulzuras y vive sustentando a quien amó y sigue amando”, Gamaliel Churata, *El Pez de Oro, o dialéctica del realismo psíquico, Alfabeto del incognoscible. Conferencia en el cine Puno, 30 de enero de 1965*, CD con voz del autor, Editorial América Nuestra - Rumi Maki, México, 2011, Pista 9.

También desde la concepción el *'altsil* puede perder su armonía con los demás y esto se percibe.³¹⁰ Principalmente en la dificultad para relacionarse entre los demás ante la incapacidad de escuchar, que es uno de los primeros indicadores de que el *'altsil* se ha perdido, pues éste es un puente que mantiene la sana relación a partir de la escucha del corazón de los otros, con lo cual se actúa no para bien de unos cuantos, sino para bien de todos, pues se comprenden las necesidades hermanadas con los demás.³¹¹

4.1.2. El corazón del tiempo y el espacio

Aymaras y tojolabales se comprenden interconectados con los demás sujetos del cosmos, como una unidad de corazones que se necesitan unos a otros, la pérdida del *ajayu* o *'altsil* es la pérdida del puente que los une a la vida de los demás, lo cual nos habla de una espiritualidad comunitaria donde todo está integrado en un sentido de complementariedad que posibilita la vida, pues el tiempo, el espacio y cada sujeto que conforma las distintas realidades tienen corazón.

³¹⁰ Todo tiene corazón y se siente cuando se rompe la relación con los demás. “La casa tiene su corazón (*ja yaltsilali*). Los dueños de la casa tienen su corazón (*ja yaltsile'i*). El corazón de la casa cuida el corazón de los dueños y el corazón de los dueños cuida el corazón de la casa. Tienen que vivir unidos, en comunión [...] Si entrás y al entrar sentís en tu espalda, aquí atrasito, como frío y como que rápido te querés salir, quiere decir que en esa casa no hay comunión..., pero si entrás y sentís sabrosito, como que te sentís a gusto y no te querés salir, entonces quiere decir que en esa casa hay comunión, hay corazón... Éste es el “*Altsilal*”... ésta es la Vida”. Padre Ramón H. Castillo Aguilar, “Cuento o relatos inéditos”, la Castalia, misión tojolabal en Comitán, Chiapas, p. 16. Véase Lucía de Luna Ramírez, “Práctica de liberación: una mirada desde la filosofía maya tojolabal”, Tesis de maestría en filosofía, UNAM, México, 2014, p. 104. Los corazones de la comunidad están interrelacionados, por eso cuando uno se pierde, todos lo padecen.

³¹¹ Cuando se pierde la consciencia del compromiso que se tiene con la comunidad, los tojolabales se refieren a un ser sobre natural conocido como el *Somberón* o *Sombrerón*. Éste se aparece a las personas que dan prioridad al yo individualista y dejan de lado al *nosotros*, el *Somberón* les da la posibilidad de cumplir sus metas egoístas, pero los separa de su comunidad, un precio muy alto, por lo cual es temido y es una advertencia para enderezar el camino cuando las personas se empiezan a alejar del *nosotros*. Existen muchos relatos y testimonios sobre el *Somberón*, aquí mencionaremos uno: “Frente al cuarto me esperaba el somberón. Aguardaba que me hiciera acompañante de él [...] En un instante pasaban por mi cabeza los sueños de mi vida, las advertencias de mi mamá, las promesas que se sabían del somberón. Y de repente emergía en mi corazón la decisión. Sin palabra pero con determinación nada usual rechacé la invitación del somberón que, evidentemente sabía leer los pensamientos de mi corazón [...] se acababan los sueños equivocados y me encaminaba hacia lo que estamos haciendo todos nosotros”, C. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 146. La mayoría de los relatos suelen coincidir en el rechazo al *Somberón*, pues lo que ofrece es cumplir sueños individualistas a cambio de alejarse de la comunidad, que es lo más valioso desde la concepción tojolabal.

Esto se ve reflejado en la *pacha* para los aymaras. La raíz *pa* indica paridad y *cha* denota fuerza o energía.³¹² La *pacha* envuelve dentro de sí las energías opuestas que confluyen en el cosmos, por ello el término también se emplea para referirse a la interrelación entre el tiempo y el espacio:

La familia constituida, siendo doble, *jaqi* [*chacha*- hombre, *warmi*-mujer], en el viaje de su vida, busca comunicarse / emularse con el más allá, con sus antepasados y con el espacio desconocido, con la Pacha. Este viaje lo realizan a través del mundo de las deidades biológicas (antepasados) y las deidades naturales (astros, cerros nevados, la pachamama). En este caso con el mundo biológico espiritual de sus antepasados los *Pacha-achachila* (abuelos de tiempos inmemoriales) la *pacha-mama* (señora del cosmos andino, madre de la naturaleza) y el mundo del cosmos astrológico representado por Tata-Willka (padre sol cosmológico) y Phaxsi-mama (madre luna cosmológica).³¹³

Ser parte de la *pacha*, implica vivir en una comunidad biocósmica que incluye tanto lo material como lo espiritual, lo femenino y lo masculino; el espacio y el tiempo; el mundo de arriba con el de abajo, el pasado, el presente, de los cuales nace el futuro. A partir de esta interrelación de la realidad es como surge la justicia, una armonía que trasciende el justo medio y el bien común aristotélico en la totalidad del ser de la realidad ontológica espaciotemporal.

Un término tojolabal que nos puede ayudar a comprender su concepción de la temporalidad y la espacialidad es el *k'inal*. Se emplea para referirse al cosmos, pero su significado es más amplio. Su raíz *k'in*, fiesta, alude a días específicos y el sufijo *-al* los generaliza.³¹⁴ De este modo, “Ya no es el día específico sino la extensión de un conjunto de días o, sencillamente, un tiempo”.³¹⁵ Esta referencia temporal se ejemplifica con términos como *k'ik'b'ita k'inal*, anoheció, y *sakxa k'inal*, amaneció, los cuales a su vez no se pueden comprender sin la espacialidad.

El *k'inal* incluye tres regiones: *k'ik'inal*, *lu'umk'inal*, *satk'inal*.³¹⁶ La primera se puede traducir como el mundo de la oscuridad, *k'ik'*. No corresponde con el inframundo de

³¹² Cfr. Jaime Vargas Condori, *Óp. cit.*, p. 24.

³¹³ Simón Yampara, “Viaje del *Jaqi* a la *Qamaña*. El hombre en el Vivir Bien”, en *Suma Qamaña La comprensión indígena de la buena vida*, Ed. Comunicación PADEP/GTZ, Bolivia, 2008, p. 75.

³¹⁴ Cfr., C. Lenkersdorf, *b'omak'umal I...*, *Óp. cit.*, Entrada de *k'inal*, p. 342.

³¹⁵ C. Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, *Óp. cit.*, p. 137.

³¹⁶ Las cuales se representan en la lápida o estela del gobernante Pakal en Palenque Chiapas. “Se trata de la muerte de Escudo Solar ocurrido el 31 de agosto de 683 después de Cristo [...] en la piedra están representados los tres mundos que según nuestros antepasados componían el universo: el inframundo abajo, la tierra en medio, y el cielo arriba”. Jan de Vos, *Ja kechtiki', nuestra raíz*, Clío, CIESAS, México, 2001, p. 103.

la concepción cristiana. Se refiere a la región en la cual habitan seres como el *Somberón*, cuya función en la realidad tojolabal es recordarles la importancia de no perecer ante el encantamiento de las ambiciones materialistas.³¹⁷

El término, *lu'umk'inal* se traduce como tierra, región o mundo en el cual nos movemos. Es el espacio de la Madre tierra quien sostiene la vida del cosmos, como *jnantik lu'um*. El plural, *tik*, nos remite a la convivencia incluyente como madre, *nan*, de todo cuanto existe. De este modo, la tierra, *lu'um*, no se entiende como una materia prima poseída por unos cuantos terratenientes, la Madre tierra es de todos. Es la madre quien vela por sus hijos sin excluir, los provee de alimento, abraza la vida e incluye los opuestos en el nosotros, *ke'ntik*, donde caben todas las expresiones de la vida intersubjetiva.³¹⁸

Finalmente, las traducciones de *satk'inal* son mundo, tiempo y cielo.³¹⁹ Éste último tampoco corresponde con la tradición cristiana, sino más bien a los ojos, *sat*, que nos permiten percibir, entrar y conocer otras realidades y a la vez se dejan observar, sentir y comprender, por los otros.³²⁰ Por ello, en el *satk'inal* se encuentran los astros: el sol, la luna y las estrellas. No obstante, estos también pertenecen al mundo del *lu'umk'inal*, pues son necesarios para ambos mundos, aunque la perspectiva desde donde son percibidos y comprendidos es diferente.³²¹ De este modo se entiende que los *k'inal* están

³¹⁷ «En la experiencia tojolabal, en el *k'ik'inal* están ambulando la *pajkintaj*, la *Llorona*, el *Somberón*, el *Sombrerón*, el *nejkel*, el *cadejo* [perro grande que aparece en la noche y asusta a las personas], y otros vivientes semejantes que fácilmente asignamos al mundo mítico, irreal y, por su puesto, “acientífico”». C. Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales...*, *Óp. cit.*, p. 138.

³¹⁸ La relación con la madre tierra es más cercana porque “ja *jnantik lu'um* vive en medio de nosotros, nos acompaña todos los días”. *Ibid.*, p. 129. De ahí que sea su primera referencia para relacionarse con los demás elementos del cosmos.

³¹⁹ Cfr., C. Lenkersdorf, *b'omak'umal I...*, *Óp. cit.*, Entrada de *Satk'inal*, p. 508. Expresiones como: *jastal 'ay ja satk'inali*, ¿cómo está el tiempo? o *lemxita satk'inali*, se despejó el tiempo, nos remiten inicialmente al ámbito espacial. Pero, a su vez, se muestra su relación con el tiempo por las nociones de movimiento y cambio implícitas en ellas.

³²⁰ Recordemos que para aymaras y tojolabales no hay una preeminencia de la mirada, pues el cosmos se conoce con la interrelación de todos los sentidos, los sentimientos, los pensamientos, etc., por lo cual rescatamos el término *cosmopercepción*, más que *cosmovisión*. Véase el apartado 1.1.

³²¹ “La palabra *k'ak'u*, en cuanto *sol*, no sólo se refiere a este astro sino que tiene otra connotación, es el *jwawtik*, es decir *nuestro gran padre*. [...] La raíz *-waw-* se refiere a una persona masculina, de edad que merece mucho respeto [...] El *jwawtik/sol*, señalador del periodo temporal del *día*, no está solo sino que tiene su pareja que es la *luna/ixaw*, que, a su vez, marca otro periodo temporal: el *mes* [...] la palabra *'ixaw* se refiere tanto a la *luna* como al *mes*. La luna es *nuestra madre luna jnantik 'ixaw*, y de esta manera se entiende su papel de pareja del *jwawtik*. Los dos representan nuestra madre y padre cósmicos que, como tales, son determinadores de periodos temporales [...]

interrelacionados y no separados radicalmente. Así, es posible para los tojolabales encontrarse y convivir con los sujetos que habitan esos diversos mundos, porque todos son parte del *k'inal*.³²²

A su vez, la relación espaciotemporal se manifiesta en la interacción de los astros con los demás sujetos. “La espacialización del tiempo, [...] orienta a los tojolabales en la realidad local que viven. Siempre saben dónde están ubicados. Las direcciones de Este y Oeste se aprenden por la salida [*‘elta k’ak’u*] y metida del sol [*‘ochta ka’k’u*]”.³²³ Todos los sujetos que conforman el *k'inal* se comprenden como parte de los demás, para que exista la armonía entre todos deben ocupar el lugar que les corresponde y cumplir sus funciones de acuerdo a su naturaleza diferente.³²⁴

Con esto tenemos los cuatro periodos temporales de los tojolabales que parecen en dos parejas: día [*k’ak’u*] y noche [*‘a’kwal*]; mes [*‘ixaw*] y año [*jab’il*]. C. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 223. Lo cual nos muestra cómo el tiempo tiene una carga espacial dada por las manifestaciones de los astros. A su vez, el tiempo y el espacio muestran la relación necesaria entre lo masculino y lo femenino, como dos fuerzas vitales que al complementarse ordenan el cosmos.

³²² “Desde la perspectiva tojolabal las diferentes «formas» del *k’inal* tenemos que entenderlas como interrelacionadas, donde nos encontramos con los habitantes de los *k’inal*, y los ‘altsilal [antepasados] se trasladan de un *k’inal* a otro”. C. Lenkersdorf, *b’omak’umal I...*, *Óp. cit.*, Entrada de *Satk’inal*, p. 508. Los tres mundos aunque se encuentran en dimensiones diferentes, se complementan en el tiempo y el espacio. A su vez, esta parte muestra la importancia de respetar a los antepasados, pues ellos, además de comunicar las experiencias pasadas, también pueden compartir los saberes de los otros mundos. Por ello se sigue tomando en cuenta las fechas establecidas por los abuelos para iniciar las siembras, “ellos sabían cuándo era mejor”. Alberto Velazco López, Comunicación personal, comunidad Rafael Ramírez, Las Margaritas Chiapas, 16 de febrero de 2018. Cada parcela tiene su tiempo específico, pues aunque estén juntas son diferentes entre sí. Es decir, en la igualdad que comparten como parcelas, hay diversidad. Cada una tiene características y necesidades específicas que los antepasados supieron comprender.

³²³ C. Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales...*, *Óp. cit.*, p. 198. La palabra *k’ak’u*, sol, es comúnmente empleada para referirse al tiempo, por ejemplo: *‘ayxa k’ak’u*, hace tiempo o *sk’ak’u’il*, tiempo oportuno. Otras expresiones que muestran esta relación espaciotemporal son: «cha’anxa ‘ay ja k’ak’u’i. El sol ya está alto. (Con el brazo se señala la altura para cualquier “hora” del día) [...] kulan k’ak’u. Medio día. [El sol está sentado] [...] En todas estas expresiones se trata de “señales” proporcionadas por la naturaleza y no impuestas por los hombres. Por lo tanto, se trata de una temporalización geocéntrica que a la vez es nosótrica y cósmica». *Ibíd.*, p. 198. Es decir, se posicionan no en relación con yo individual, sino con sus demás hermanos, los sujetos de la naturaleza, quienes les dan su lugar. Así, la forma de vivir en el tiempo y en el espacio es una manifestación nosótrica que dignifica el lugar y la función de cada sujeto sin menospreciar las labores de cada uno.

³²⁴ Un tojolabal sabe que su lugar es con la madre tierra, por eso hay que trabajarla, amarla, respetarla. Esto explica que aun cuando salgan a trabajar a la ciudad por alguna necesidad económica, regresen en los momentos en que inicia la siembra o la cosecha, pues es su contribución en la armonía cósmica.

4.1.2.1. Caminar en el movimiento espiral del tiempo

Respecto al movimiento de la paridad que hace posible la reproducción de la vida en medio de las diferencias, los aymaras la explican con el método del *qhip nayra*, es decir, la revisión del pasado desde nuestra realidad concreta, de la que habla Gamaliel Churata. Al respecto, Arturo Vilchis explica:

Las comunidades andinas interaccionan por ciclos y generaciones con la Pacha, en el espacio y tiempo porque no puede haber futuro ni presente sin el pasado. No hay pasado sin futuro. El presente en el mundo andino se recrea, se renueva, por digestión y asimilación del pasado, por inclusión del pasado.³²⁵

Por ello, el *qhip nayra*, se explica cómo ir “mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro (*qhip nayra uñtasis sarnaqapxañani*)”.³²⁶ Es decir, presente y futuro no van desligados del pasado, sino que se complementan en la diversidad. La revisión del pasado, que al estar al frente se encuentra a la vista, como base para el presente no implica un retorno cerrado o repetición, sino la creación abierta a lo nuevo que cobra sentido en la tradición.

Para los tojolabales, esta interrelación del pasado, presente y futuro, se expresa en su forma vigesimal de contar. Los tojolabales nombran al primer 20 como *tajb'e* o *tajab'e*, derivadas de *tajab'* que se traduce como mecapal, por lo cual se comprende como una carga completa.³²⁷ A partir de la segunda veintena (del 21 al 40) el 20 es *winike'*, *winke'* o *winik*, hombre, así ambas formas de nombrarlo expresan un conjunto completo.³²⁸ “El *winik* equivale a 20 porque tiene cuatro veces cinco dedos [...] la persona humana es un conjunto

³²⁵ Arturo Vilchis, *Óp. cit.*, p. 179.

³²⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Mirada Salvaje, Bolivia, 2010, p. 17.

³²⁷ El sustantivo *tajab'e* que se traducen como mecapal “Del náhuatl *mecapalli* [...] Faja con dos cuerdas en los extremos que sirve para llevar cargas a cuestras, poniendo parte de la faja en la frente”, Diccionario de la Real Academia Española en línea. Lo cual hace referencia a una carga completa, al ser todo lo que integra y completa un mecapal.

³²⁸ El que la numeración tojolabal sea vigesimal, no quiere decir que el número 10 sea menos importante que los demás. El 10 es nombrado como *lajune* “posiblemente se deriva del vb. t. laja (hacer parejo). Quiere decir, divide la veintena en dos PARTES IGUALES.”, C. Lenkersdorf, “Del futuro que tenemos atrás y de los numerales en tojolabal”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XIX, 1992. Instituto de Investigaciones Filológicas/ Centro de Estudios Mayas, UNAM, pp. 443-496, p. 446. La forma de nombrar el mundo expresa la relación del ser humano con los demás, su concepción de la subjetividad. Por ello, consideramos que el sistema de numeración tojolabal encierra un pensamiento filosófico caracterizado por la búsqueda de inclusión y *reciprocidad*.

holístico a nivel del microcosmos, que tiene su correspondencia a nivel macrocósmico en las veintenas del tiempo”.³²⁹ Esto analógicamente tiene correspondencia y sentido con el filosofar aristotélico en la totalidad del ser y de la realidad, pues el ser está en concordancia recíproca con la totalidad del macrocosmos.

El tiempo para los tojolabales se comprende como un espiral cíclico. Cada ciclo lleva en su carga un conjunto de sujetos de todo tipo, seres vivos, espacios, acontecimientos, etc., los cuales lo conforman como “un conjunto orgánico completo”.³³⁰ Es decir, en él cada sujeto que lo integra se relaciona y se complementa; se saben interconectados unos de otros. Son parte del tiempo, no lo ven como un ente lejano o externo al que se puede dominar, pues lo que ocurre en el tiempo, repercute en el ámbito material y espiritual de la vida de los sujetos.

Esto explica que, uno de los hermanos tojolabales miembro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el comandante Tacho, después de la “Marcha de la Dignidad a La Realidad” en el 2001, declara: “Nosotros somos un tiempo. Somos una nueva generación del mundo”³³¹; un nuevo ciclo, un conjunto completo, no un círculo cerrado, sino una espiral.³³² Por ello, se tiene la responsabilidad con *nuestro* tiempo de mantenerlo en armonía.

Los tojolabales se consideran parte de un ciclo en el espiral del tiempo junto con los demás que los acompañan en este momento. Aunque están unidos a los otros ciclos, no son lo mismo. Tampoco caminan en solitario y hacia una única dirección como la consecución de los números al infinito que enseña el modo de contar en Occidente.

³²⁹ C. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 238. La forma antigua de contar en tojolabal refleja la concepción de cada 20 números como una comunidad. Por ejemplo, el número 21 corresponde a la segunda veintena: *sjuni cha winke*, literalmente se traduce como “el primero de la segunda veintena”. «Cada 1 de los miembros de las veintenas pertenece a la veintena que sigue [...] está agarrado por la veintena siguiente y ubicado en el “nido” de ésta», *Ibíd.*, p. 240. Actualmente este modo de contar casi ha quedado en desuso ante la necesidad de acoplarse a las formas occidentales.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 238.

³³¹ Tacho, comandante del EZLN, en Jesús Ramírez Cuevas, “El *comandante* zapatista agradeció a la sociedad civil su apoyo”, *La Jornada*, México, 7 de abril, 2001. Véase también: C. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 232.

³³² Una espiral donde el pasado, el presente y el futuro están unidos por el lazo espiral que los complementa, de manera que en él es posible regresar al pasado, no en el sentido de repetición o retroceso, sino como rememoración, reconocimiento y aprendizaje para la recreación en el caminar del presente y el futuro.

Pertenecer a un ciclo diferente al pasado no implica olvidarse de él, pues se saben parte del mismo espiral del tiempo y a su vez les permite seguir un caminar pausado, sin prisas por adelantarse o apropiarse del futuro.³³³ Así, les es posible mirar el pasado desde los ojos del presente para comprender los acontecimientos del ahora y caminar hacia el futuro. Como explica el Subcomandante Galeano en correspondencia a lo que decía el comandante Tacho 17 años antes:

El salto hacia adelante no es el que pincha al caballo para que acelere aún más su desbocada carrera hacia el abismo. Es el que convoca a hacer memoria, es nuestro pensamiento, que si habrá mañana será porque el ayer vino a rescatarlo. El futuro si llega a existir le deberá al pasado más de lo que se imagina, porque cuando nosotros, nosotras zapatistas, planteamos lo que planteamos y señalamos el horizonte, no estamos soñando, estamos recordando.³³⁴

Esto tiene relación con “el salto de tigre” de Walter Benjamin. “La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución”.³³⁵

El salto de tigre del cual habla Benjamin, no es el salto del caballo que se apresura hacia el futuro inconscientemente, sino un salto hacia atrás para rescatar al futuro. Pues, la revolución y los anhelados cambios que se esperan se perderán en el abismo del fracaso si son dirigidos por la carrera desbordada hacia el futuro. Lograrlos, implica seguir el paso ligero que proviene de recordar el ayer.

Por ello, los tojolabales explican, de forma muy similar a la concepción aymara, que “no somos nosotros los que al contar nos adelantemos hacia el futuro, sino que el futuro nos agarra y nos pone en nuestro lugar. El futuro no está delante de nosotros sino, todo lo

³³³ Existe una expresión en tojolabal que nos muestra el sentido que tiene el olvido para ellos: *ch'ay jk'ujol* (mi corazón se perdió). Perder el corazón implica una desconexión con su propia persona y con los demás. No recordar es una pérdida y un descontrol para las personas. Por otra parte, el *k'ujol* no es el mismo corazón del *'altsil*, el primero se acerca más a las nociones del *sentipensar* de la persona, así como del órgano vital, mientras que el segundo es el principio de vida, el alma o espíritu que los hermana a los demás sujetos.

³³⁴ Subcomandante Insurgente Galeano, «Intervención del Sup Galeano, en el conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?”», Comunizar, Chiapas México, 23 de abril de 2018.

³³⁵ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA-UACM, México, 2008, Tesis XIV, p. 51-52. Benjamin se refiere a la moda como “el salto del tigre” y manifiesta que en la actualidad hay algo del pasado, aún en el ámbito pretencioso del sistema dominante. Cuando el “salto de tigre” —hacia el pasado— está libre de las ambiciones egoístas, son posibles las revoluciones.

contrario, a nuestra espalda”.³³⁶ Al no poder ver ni predecir el futuro, no lo pueden dominar. El futuro —al que podemos representar por la veintena desconocida que sigue— los incluye en el espacio que les corresponde junto a los demás para completar ese ciclo. Por ello, cuando Tacho habla del futuro afirma que “algo está pasando, algo se está moviendo y va a llegar el día que va a dejar de moverse y se va a acomodar”.³³⁷

Es decir, llegará el día en que todas las fuerzas que se mueven para generar cambios se acomodarán junto con los demás elementos del cosmos, para ello “cada miembro vigesimal tiene que cumplir con las exigencias de su lugar [...] si no sembramos a tiempo, no tendremos maíz. Y así, finalmente, observamos nuevamente la correspondencia macrocósmica”.³³⁸ Estamos interrelacionados con todo cuando existe, de la misma forma como tiempo y espacio no están separados. Lo que dejemos de hacer por pequeño que sea repercute en todo el cosmos.

4.1.2.2. Tiempo-espacio de liberación y transformación

Lo anterior nos remite a la idea del tiempo benjaminiano que se opone al eterno retorno del cual hablaba Nietzsche, pues el tiempo no implica una eterna repetición cíclica de los acontecimientos.³³⁹ Tampoco se trata de una carrera hacia el progreso lineal y

³³⁶ C. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 240-241. Esta concepción de que el futuro se encuentra detrás, es una característica también del pensamiento filosófico aymara, en su idioma se manifiesta con la siguiente frase que se refiere al futuro: *qhiphürkama* (*Hasta otro día*), *qhipha* (detrás), *uru* (día) y *-kama* (hasta).

³³⁷ Comandante Tacho, *Óp. cit.*

³³⁸ C. Lenkersdorf, *Filosofar...*, *Óp. cit.*, p. 242.

³³⁹ Para Nietzsche el eterno retorno implica “que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros [...] de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, - de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año [...] Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente - *no* a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante:

- vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas”. (Friedrich W. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, España, 2009, p.308-309. De acuerdo con esto, el eterno retorno es una repetición constante de lo mismo, de ahí que sólo el superhombre anhela esta repetición por haber alcanzado la vida imperfectible. “El superhombre es el sentido de la tierra”, *Ibidem.*, p. 36. Pues ha superado todas las miserias humanas. Por el contrario, para aymaras y tojolabales no hay cabida para lo imperfectible, el tiempo, el ser humano y todo cuanto existe es una muestra de la existencia de los opuestos. El curso del tiempo no es definitivo, hay momentos de cambio e irrupción.

siempre inalcanzable, sino de un caminar hacia atrás, de frente al pasado y con la plena conciencia de su injerencia en el presente, sin que esto tampoco implique dejar pasar el cambio, pues para éste también es necesaria la sabiduría pasada.

Para Benjamin:

El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga de aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? [...] un secreto compromiso de encuentro [*Verabredung*] está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra.³⁴⁰

De acuerdo con Benjamin, en el pasado se encuentran pistas para la redención, es decir, la liberación de los oprimidos alcanzada en el tiempo mesiánico, el tiempo revolucionario de cambio y transformación.

En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano.³⁴¹

La redención implica reconocer las miserias pasadas y presentes del ser humano para poder rescatarlo, pues “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence”.³⁴² Hay una conexión con los hermanos del pasado quienes han padecido la opresión y han luchado en contra de ella, de modo que la memoria enciende la mecha hacia la rebelión.

Es importante mencionar que aymaras y tojolabales no buscan exterminar al enemigo del cual habla Benjamin, pues comprenden la necesidad de la armonía entre los opuestos. Entre el egoísmo y lo colectivo, no se dejan llevar por el *yo* individualista, pero tampoco quedan absorbidos en la homogeneidad, por eso la comunidad se forma por las individualidades, por la diversidad. Y al igual que no son enceguecidos por la ambición de crecimiento y progreso, tampoco quedan estáticos en el pasado, pues el caminar de espaldas al futuro y observando lo ocurrido, les permite avanzar conscientes de los otros quienes los han precedido, acompañados por ellos. Por lo mismo, no sucumbirán ante las pretensiones de una carrera desmedida por dominar lo que viene. Pueden hacer uso de las herramientas

³⁴⁰ W. Benjamin, *Óp. cit.*, p. 36-37.

³⁴¹ Bolívar Echeverría en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 26-27.

³⁴² W. Benjamin, *Óp. cit.*, Tesis VI, p. 40.

que ha traído el progreso, pero sin ser dominados por éste. El recuerdo del pasado les permite dirigirse hacia el bien de la comunidad.

Por otro parte, junto con la redención, Benjamin introduce las figuras judeocristianas del Mesías y al Anticristo. “Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino también como vencedor del Anticristo”³⁴³. De este modo, se manifiesta el enfrentamiento entre la potencia liberadora del Mesías y la fuerza opresora del Anticristo.

El Mesías pueden ser todos aquellos quienes padecen alguna forma de dominación, pues “también a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos”.³⁴⁴ De modo que la debilidad de quienes padecen la injusticia es su fuerza para derrotar al Anticristo que representa al sistema dominante.

Así, la redención, ante la opresión de la sociedad dominante, se alcanzaría con el Mesías quien irrumpe la temporalidad histórica al activar el freno de emergencia para detener la carrera histórica e iniciar un cambio de tiempo. El interruptor de la historia quien, inicia la transformación y la liberación, no es una figura individual, sino la comunidad de sujetos que se mantienen vivos y unidos en el caminar no lineal del tiempo. Para aymaras y tojolabales esta irrupción está latente en todo momento al ser la comunidad una resistencia viva al egoísmo excluyente y opresor del sistema dominante.

De acuerdo con Benjamin, la batalla entre las fuerzas que representan el Mesías y el Anticristo, se ejecuta el Día del juicio final. “El Día del juicio es el presente volteado hacia atrás”.³⁴⁵ Es decir, el momento en el cual los sujetos del presente hacen justicia a los del pasado y toman en sus manos —como Mesías— el freno de la locomotora de la historia con las fuerzas que provienen de las voces de los antepasados y junto con ellas hacer frente a la dominación pasada y presente.

Este momento nos recuerda al *pachakuti* de los aymaras:

En aymara se define como el tiempo de guerra, o tiempo del juicio final. Siendo la raíz *pacha*, es decir la totalidad, el mundo, tiempo y espacio; mientras que *kuti* significa vuelta, inversión, transformación, regreso, oposición y contradicción. Por ello, “el pachakuti

³⁴³ *Ibíd.*, Tesis VI, p. 40.

³⁴⁴ *Ibíd.*, Tesis II, p. 37.

³⁴⁵ *Ibíd.*, Ms-BA 1105, p.72.

vendría a ser una vuelta, inversión o transformación renovadora del mundo, del tiempo y del espacio”.³⁴⁶

El *pachakuti* es el espacio-tiempo en el que se lleva a cabo una transformación radical del todo, por ello durante la Colonia, se emplea el término para referirse al juicio final de la tradición judeocristiana, identificado como el momento de inversión del orden establecido.³⁴⁷ Es un tiempo de guerra porque implica una revolución de los opuestos, un cambio de tiempo impredecible por surgir repentinamente en medio de la realidad.

Otra forma de expresar al *pachakuti* es “el mundo al revés” del cual habla Guaman Poma de Ayala.³⁴⁸ Se refiere al cataclismo ante la imposición del ordenamiento colonial que rompe con la organización comunitaria anterior, de la misma forma como ocurrió con los mayas y con todas las civilizaciones colonizadas por los europeos.³⁴⁹

El tiempo anterior a la llegada de los españoles es llamada LA ÉPOCA PREHISPÁNICA por los que lo estudian y escribe sobre él. Nosotros vamos a llamarlo: EL TIEMPO ANTES. Con esta palabra queremos decir que la aparición de los españoles causó un cambio tan grande en la vida de los pueblos mayas y zoque de Chiapas, que la separó para siempre en un “antes” y un “después”.³⁵⁰

Ese es el poder del *pachakuti* capaz de generar un reordenamiento del tiempo y el espacio con el cual la historia queda marcada para siempre. Por ello, se explica cómo “la revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos”.³⁵¹ Esto le da al tiempo una noción no lineal pues no es una consecución de acontecimientos continuos o establecidos, tampoco es un eterno retorno de lo mismo, porque la situación de ahora no es la misma que la de antes, ambas concepciones

³⁴⁶ Abdón Zárate, *Epistemología andina, reflexiones epistemológicas para las ciencias sociales*, ALFROPRI, Bolivia, 2016, p. 123-124.

³⁴⁷ En el diccionario de Ludovico Bertonio, sacerdote lingüista del siglo XVI-XVII, se expresa así: “también ahora lo toman para significar el juicio final”, L. Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara*, IRPA, ILLA-A, Bolivia, 2011, Entrada *pachakuti*, p. 420.

³⁴⁸ Cfr. Guamán Poma de Ayala, *Primera nueva crónica y buen gobierno*, La Marigalante, Bolivia, 2015, Tomo II [762], p. 786.

³⁴⁹ Actualmente también se puede decir que el mundo está al revés “el mundo de la sociedad dominante es un mundo al revés. Mandan los pocos, los muchos están mandados. Los pocos tiene de sobra, los muchos pasan hambre [...] Por eso el mundo anda al revés, porque no hay lugar para los muchos, no hay convivencia entre la pluralidad de gentes que viven en el planeta”, C. Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales...*, *Óp. cit.*, p. 140. El mundo ha sido secuestrado por la locura del egoísmo que pretende separar en múltiples *yos* lo que está unido por naturaleza; pretende extirparnos de los otros y crear un mundo de tuertos y cojos que se jactan de su mutilación.

³⁵⁰ Jan de Vos, *Óp. cit.*, p. 22

³⁵¹ Silvia Rivera Qusicanqui, *Sociología de la imagen, miradas ch'ixi desde la historia andina*, Tinta y Limón, Argentina, 2015, p. 177.

del tiempo no pueden resolver los problemas que ha generado el progreso en su carrera hacia el futuro.

Ese movimiento de renovación de la vida comunitaria es parte importante de la ética aymara y es recordado por los *sarawis*, códigos morales que dan sentido a la existencia comunitaria. Uno de esos *sarawis* es “*qhanatataita*, amanecer, estar siempre en disposición de renovación, de apertura, de iniciar de nuevo la jornada, como ritualización de ese despertar incluyente”.³⁵²

La renovación siempre es con el pasado. Por lo mismo, la justicia no lo oculta ni lo olvida, pues la renovación entendida como un acto sagrado al dirigirse hacia la vida y el respeto de la dignidad intersubjetiva, necesariamente se hace con los otros; al hacerlos parte de sí es posible un nuevo inicio.

Así, aymaras y tojolabales revelan otro modo de percibir el tiempo y el espacio, no separados, sino interconectados. El tiempo se siente y se vive en el espacio y viceversa; lo cual de principio nos muestra la importancia de comprender el tiempo-espacio en su integralidad, en la historicidad del acontecer en la temporalidad; pues en el hoy se mira atrás mientras se camina hacia el futuro —*qhip nayra*—. Se necesita de lo conocido del pasado, articulado en el presente, para encontrarse con lo desconocido del futuro. Esto nos recuerda al *Angelus Novus* de Benjamin:

Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina [...] El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.³⁵³

³⁵² Néstor Calle Pairumani, entrevista el 01 de noviembre de 2016. Todos los días se despierta con ese sentido de apertura y disposición a la transformación. De este modo se evita la inmovilidad del estar pasivos o aletargados y se inicia la acción en el trabajo con la interacción con los demás para la reproducción de la vida. A su vez existen lugares específicos como la zona arqueológica de *Tiwanaku* o *Qhunqhu Wankani* (pretiwanakota) en la *marka* Jesús de Machaca y fechas específicas que marcan ese proceso de renovabilidad, como el 21 de junio cuando da inicio el solsticio de invierno y se celebra el retorno del sol. Con el cual se cierra un ciclo y se abre otro. “Entramos a la renovación, por ello se amanecer en el lugar del ritual, amanecemos renovándonos, al ir en la noche, madrugar con ayuno, amanecer, renovar”. (Néstor Calle Pairumani, entrevista el 25 de noviembre de 2016), también el inicio del matrimonio se considera un momento de renovación al implicar la transformación de la pareja en *jaqi*.

³⁵³ W. Benjamin, *Óp. cit.*, Tesis IX, p. 44-45.

El ángel avanza hacia atrás, lo cual le permite distinguir las particularidades de cada acontecimiento del pasado, no como un cúmulo homogéneo, uniforme o lineal, sino que le permite comprenderlos desde su integralidad, las distinciones y las relaciones entre todos. Puede ver las consecuencias de esos acontecimientos y sensibilizarse ante el sufrimiento de los otros, al grado de desear hacerles justicia.

No obstante, el progreso en su ansia de desarrollo y acumulación, arroja a los seres humanos hacia el futuro con una velocidad incontrolable, las prisas de la vida moderna que vencen la indignación con la carrera del consumismo, las excesivas actividades, la resignación, el pesimismo y la comodidad hasta generar una voluntad anestesiada por el temor de ser afectados en su estado de confort. De ahí, la indiferencia y la pasividad ante las injusticias y los padecimientos conocidos pero negados o minimizados como vano consuelo. De este modo, el choque violento con el futuro hiere al sentido comunitario y transformador propio de la naturaleza humana, al generar la ilusión de que no es posible detenerse, ayudar a los demás, ni cambiar las cosas.

Esta es la concepción fragmentada común en Occidente, donde el tiempo al igual que el espacio, es un objeto más de dominio que se busca acaparar porque “vale oro”, pues se mide en términos de producción, eficiencia, competencia y ganancia monetaria. Esa concepción apresurada de “inmediatez” y “practicidad” explica en parte la falta de acceso a la justicia y de credibilidad, pues las personas no están dispuestas a “perder su tiempo” en procesos jurídicos caracterizados por la lentitud, complejidad e ineficacia, por ello gran parte de los delitos quedan impunes o son resueltos sin el consentimiento de los interesados por “falta de tiempo” para comprometerse en su resolución.³⁵⁴

Así se observa la paradoja de la justicia dominante, por un lado se apela a la practicidad y la rapidez, pero paralelamente los procesos jurídicos son lentos y complejos. En cambio entre los aymaras y tojolabales se respeta la integralidad del tiempo-espacio de la justicia sin presiones y sin añadir complicaciones; está abierta al cambio en relación con las distintas circunstancias, pues la finalidad es el ejercicio de la justicia en bien de la comunidad, para lo cual la participación de todos en el consenso es un elemento indispensable.

Con esto se afirma que el caminar de aymaras y tojolabales no es apresurado, no es una competencia; es un caminar acompañado por los otros, los vivos y “los muertos” con

³⁵⁴ Detrás de la lentitud de los procesos jurídicos subyacen los intereses del capital que pretenden desarticular la confianza y la participación de las personas en el ejercicio de la justicia, al concebir el proceso como indeseable y sin sentido por la gran cantidad de requisitos que se deben cumplir antes de acceder a ella y más aún porque en países como México y Bolivia, cumplir con todos los requerimientos no necesariamente garantiza su consecución, esto sin mencionar la represión muchas veces empleada por los gobierno para desvanecer las organizaciones colectivas que buscan justicia.

quienes abren las sendas que les permiten llegar juntos hacia el futuro que construyen a cada paso. Esto no significa que no existan errores o que se nieguen, pues se comprenden como experiencias; se escucha al error y se aprende de él.

Es decir, sin duda también hay ruinas que les permiten recordar y hermanar sus sufrimientos con los anteriores; pero no permiten que el progreso que los persigue les paralice sus alas, han sabido sortearlo, no sin que muchas veces hayan sucumbido a su huracán de violencia —como durante la Conquista, la Colonia y la República—. No obstante, la memoria viva de sus antepasados los logra rescatar para redirigir el camino. Si bien es un caminar hacia atrás, hacia lo desconocido, es un caminar seguro —no infalible, pero sí esperanzador— que les concede la comunidad.

El futuro se escapa a la vista y no hay una curiosidad por conocerlo, poseerlo, alcanzarlo o dominarlo. “Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. La Thorá y la plegaria los instruyen, en cambio, en la rememoración. Esto los libera del encantamiento del futuro al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos”.³⁵⁵

Tampoco los aymaras y tojolabales sucumben al encantamiento desarrollista y progresista. Han padecido las consecuencias de ese encantamiento, conocen los padecimientos que provienen de esa sed de poder y acumulación. Son conscientes de que el tiempo-espacio ha cambiado y de que al abandonar la comunidad pueden dejarse hechizar por las fantasías del éxito. Lo señala un testimonio tojolabal:

Aspiramos a controlar situaciones, a poseer, a tener. Eso nos deja desgastados de energía para vivir en el presente. Gastamos nuestra energía en vivir para el futuro que aún no existe. El presente queda olvidado, golpeado, desgastado. La plenitud, sin embargo, es vivir cada momento, es ahí cuando se atrapan las cuerdas cósmicas de inspiración.³⁵⁶

Para vivir el presente en armonía con el cosmos, su resistencia es la rememoración. Es el tránsito dialógico y dialéctico que se realiza desde el presente hacia el pasado raigambre del futuro. Es decir, no dejar morir su pasado, sus mitos, sus creencias, las experiencias, saberes y consejos de sus abuelos; comprenderse como parte de una comunidad con todos los sujetos que la han conformado y la conforman. Olvidar esto ha propiciado que algunos se sometan a los espejismos del progreso. Éste los recluta en una

³⁵⁵ *Ibid.*, Apéndice B, p. 59.

³⁵⁶ Juan Chawuk, “Jun winik b’a slamanil k’inal”, en Axel Köhler, *et.al.*, *Slajel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki’*. *Tejiendo nuestras raíces*, México, UNICACH – CIESAS – IWGIA - UNAM, 2010, p. 286.

carrera desde el inicio perdida por pretender adelantarse al futuro para controlarlo, lo cual implica vivir en la mentira, la frustración y la derrota, es decir, vivir sin justicia.

Así, se observa que en la concepción del tiempo benjaminiana se encuentran similitudes con el tiempo comprendido por aymaras y tojolabales. Para ellos, el pasado no está separado del presente ni del futuro, se corresponden para poder comprender la realidad con todos los sujetos del cosmos que la conforman. Su tiempo es un eterno caminar —pero insistimos en que no es un eterno retorno, porque no se trata de una repetición; el movimiento implica cambios, de los cuales son conscientes— de forma que para ambas civilizaciones el caminar es un principio ético que las libera de la pasividad, la indiferencia y el conformismo.

Con su concepción del tiempo, aymaras y tojolabales nos señalan nuestra responsabilidad de atender a las voces del pasado que nos recuerdan las batallas inconclusas y mantienen viva la relación con nuestros antepasados que no se han ido, sino que nos acompañan y nos revelan sus secretos para vivir la armonía intersubjetiva, pues la vida implica mantener la relación con cada sujeto que ha existido y existe en el tiempo, entretenerse con los otros.

Al igual que en el tiempo, no puede haber una separación entre unos y otros. Nuestras huellas son marcadas con el peso de los otros que nos han precedido y acompañan nuestro caminar. Por ello, se saben parte de una comunidad cuyo tiempo-espacio es compartido y vivido junto con los demás sujetos. Esto les permite participar en la justicia intersubjetiva que toman en cuenta a todos, pues al ser parte de un tiempo-espacio determinado se requiere de todos los corazones —*ajayu* o '*altsil*— para resolver los problemas compartidos.

4.1.2.3. El sentipensar en el tiempo-espacio de la justicia intersubjetiva

La complementariedad entre sentimientos, intuición, imaginación, anhelos, memoria, razón, reflexión, lo que comprendemos como *sentipensar*, es un factor importante en la reproducción de la vida, pues permite la comprensión de la realidad desde la diversidad, lo cual favorece las relaciones armónicas intersubjetivas en la comunidad, el

ayllu para los aymaras, la organización comunitaria de territorialidad en *reciprocidad*. Al respecto explica Vargas Condori:

Aproximar una explicación de qué constituye la vida, nos oportuna a afirmar la complementariedad de la *razón* con los *sentimientos*, creando así una relación armónica, [...] el pensar andino visibiliza el *jach'a ajayu* [gran corazón], la espiritualidad comunitaria inmersa en el *Ayllu-marka* que hermana la relación persona-comunidad.³⁵⁷

La espiritualidad comunitaria que se expresa en el *ajayu*, es la energía integradora en la que se comunican y complementan todos los sujetos del cosmos, se puede entender desde diversos conceptos como «“Espíritu”, “alma”, “valor” y “vida”». ³⁵⁸ Es en el diálogo intersubjetivo donde el *ajayu* hace su presencia como energía integradora de lo plural y como fundamento de la justicia. Pues, “La persona como el cosmos son mediados por el *Ajayu* de la madre tierra, como el espíritu de la existencia integral”. ³⁵⁹ Nada escapa al influjo integrador y comunitario de la madre tierra que procura la reproducción de la justicia y con ella la vida.

También para los tojolabales, el '*altsil* de *jnantik lu'um*, nuestra madre tierra, reúne a cada sujeto en la armonía comunitaria, por ello no excluye a los opuestos. Al articular a todos los sujetos en la *komontik*, comunidad, logra vincular los sentimientos, la imaginación, las intuiciones, con la razón, por eso expresan *xyala ja kaltsili*, literalmente: dice mi corazón, cuando se refieren al pensamiento. Es un *sentipensar*, donde la voz del pensamiento sale del corazón, el cual está unido al '*altsil* de la madre tierra quien guía a los sujetos al dejarse escuchar en lo profundo de su alma.

| | |
|------------------------|----------------------------------|
| <i>Jach' wa xyala</i> | Así nos dice |
| <i>ja kaltziltik</i> | el corazón [así pensamos] |
| <i>mi 'oj jchontik</i> | jamás vender |
| <i>ja jlu'umtik</i> | la tierra nuestra ³⁶⁰ |

Escuchar al propio corazón es escuchar también al corazón de la madre tierra y al corazón de sus hijos, pues ella los reúne en su seno e inicia el diálogo entre ellos para que juntos encuentren el camino del *jlekilaltik*. El camino que les permite distinguir los espejismos del sistema dominante que legitima y fomenta la venta de la madre tierra, sin comprender que su dignidad rebasa infinitamente cualquier valor monetario. Distinguir esto

³⁵⁷ Jaime Vargas Condori, *Óp. cit.*, p. 25.

³⁵⁸ *Ibíd.*, p. 28.

³⁵⁹ *Ibíd.*, p. 122.

³⁶⁰ C. Lenkersdorf, *Indios somos...*, *Óp. cit.*, p. 316-317.

es sencillo cuando se escucha, se mira y se siente no solo con los propios sentidos, sino con los de la comunidad intersubjetiva que les da claridad para defender la vida antes que los intereses particulares.

Esta intersubjetividad se manifiesta en el idioma tojolabal, caracterizada por la ausencia de subordinación entre sujeto y objeto, pues todos son sujetos, como observamos en la siguiente oración:

*‘oj ka’tikon awi’ex ja ‘iximi*³⁶¹

Nosotros daremos, ustedes recibirán el maíz.³⁶²

En castellano se simplificaría la frase como “les daremos maíz”. En ella existen dos objetos, el maíz y quienes lo reciben del sujeto “nosotros”. Mientras que en tojolabal:

Se trata de dos sujetos agenciales [transitivos] (nosotros y ustedes) con sus verbos correspondientes (dar y recibir) [...] Ambos se complementan con sus acciones correspondientes para realizar el acontecimiento del cual el maíz es el sujeto vivencial, pues sin él el acontecimiento no sería posible. Son pues, tres sujetos.³⁶³

Existe una interdependencia entre los tres sujetos para que se pueda llevar a cabo la acción recíproca de dar y recibir. En tojolabal, el maíz, *‘ixim*, no corresponde a un “objeto directo” con menor importancia. Como hemos mencionado, desde su *cosmopercepción* todo tiene *‘altsil* y el maíz es respetado con la dignidad de un sujeto más dentro de la comunidad.³⁶⁴

Por su parte, el ustedes en la estructura gramatical del castellano se comprende como el “objeto indirecto” que recibe la acción y parece no responder de ninguna manera, como si su existencia no tuviera importancia, pues ni siquiera es mencionado explícitamente. Mientras que en el tojolabal se hace manifiesto con el sufijo *–ex*, empleado

³⁶¹ *‘oj*. Idicador de futuro

k- y *–tikon*. Prefijo y sufijo agencial de la primera persona del plural
a’. Raíz del verbo *‘a’a* (dar, confiar, conceder, entregar, hacer)

aw- y *–ex*. Prefijo y sufijo agencial de la segunda persona del plural
i’. Raíz del verbo *‘i’aj* (recibir)

ja. Artículo

‘iximi. Maíz

³⁶² Carlos Lenkersdorf, *Tojolabal para principiantes, lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 2002, p. 217.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ Esto sin mencionar el sentido ético dado por la tradición al maíz.

para marcar a la segunda persona del plural. Se trata de un sujeto activo, abierto y dispuesto para recibir, sin lo cual no se podría completar el sentido recíproco de la acción.

Con esto subrayamos que tanto el pensamiento filosófico aymara como el tojolabal son intersubjetivos. Todo está unido por el principio de vida —*ajayu* o '*altsil*—. Se requiere la diversidad, la vida humana está directamente unida con los demás sujetos. El corazón se relaciona intersubjetivamente con todo lo existente. Así, ambas civilizaciones reconocen la vida en la alteridad y al tener todos corazón-alma también tienen dignidad. De acuerdo con esto, en el mundo no existen objetos sino sujetos. Contrario a la lógica occidental de jerarquías entre sujeto y objeto, pues:

La humanidad se hace “sujeto” de sí mismo y la naturaleza es el “objeto”, un objeto inerte, vacío y sin vida, por eso, el cosmos occidental es una especie de máquina que se puede desarmar y arreglar con fórmulas y mecanismos como cualquier material corpóreo. Así, la ciudad es un “patio de los objetos” (palabras de N. Hartmann), es un traslado y acomodo de los sucesos del humano al campo de los objetos [...] las concepciones occidentales del mundo y la naturaleza están llenas de objetos y fórmulas calculadas por la diosa razón.³⁶⁵

Para la economía de mercado, el paradigma capitalista, la naturaleza sólo se puede entender como un objeto al servicio del capital. Al parecer nada queda fuera del alcance de la razón que trabaja como hábil relojero capaz de “mejorar” y “arreglar” cualquier “maquinaria” de la naturaleza y la humanidad, donde cada pieza es intercambiable pues se ha insertado en una lógica estandarizada, cuya única diferencia es su valor de cambio. El mundo desde esta perspectiva se comprende, compone y regula a partir de las fórmulas monetarias que dicta el poder del capital.

El *ajayu* del pensamiento filosófico aymara rompe con esta concepción del mundo. Ludovico Bertonio traduce el *ajayu* como “la sombra de todas las cosas”³⁶⁶. Pues en el *ajayu* se muestra la interdependencia de los sujetos, se interpreta como la sombra, porque representa lo visible e invisible de los sujetos y se muestra la relación de opuestos. “El significativo primario del *Ajayu*, constituye la vida misma con sus sombras y sus claridades”.³⁶⁷

³⁶⁵ Jaime Vargas Condori, *Antis...*, *Óp. cit.*, p. 18.

³⁶⁶ Ludovico Bertonio, *Óp. cit.*, p. 349. Al respecto Vargas Condori explica que: “Lo visible y lo invisible están caracterizados en la sombra [...] no es materia ni es idea, sino es conjunción de ambas pero aún indeterminada”, Jaime Vargas Condori, p. 128.

³⁶⁷ Jaime Vargas Condori, *Óp. cit. Ajayu...*, p. 65.

Para que exista la sombra debe haber luz. La acción relacional del *ajayu* hace posible la armonía a partir de los opuestos que se necesitan mutuamente para el caminar de la justicia comunitaria. Por ello, «El concepto “alma” registra concretamente el principio de la vida comunitaria»³⁶⁸, porque en ella se conectan todos los demás sujetos del cosmos.

Esta capacidad de conectar a los opuestos, también es parte del ‘*altsil* tojolabal, pues cada sujeto posee dentro de sí la energía vital que los hermana a los demás para que se puedan complementar. Así, todos son parte de una comunidad espiritual que incluye a los seres del *k’ik’inal*, del *lu’umk’inal* y del *satk’inal*, es decir todo el *k’inal*, aunque su naturaleza sea diferente. A su vez muestra la necesidad de los opuestos —*k’ak’u*, sol, *ixaw*, luna— para que el tiempo esté completo. El ‘*altsil* de la comunidad logra reunir a todos para complementarse en la realidad.

Esta necesidad de los opuestos la expresa el pintor tojolabal Juan Chawuk:

Me es importante pintar, mezclar blancos en donde sólo se requieren colores puros para lograr sombras. Académicamente eso es manchar el color; emocionalmente es rescatar un poco de santidad en la oscuridad para no hacer las sombras tan tenebrosas. Sabemos que aún en la más densa oscuridad debemos mantener la luz de vida [...] el color de la sangre es amor y a veces es violento. Los problemas y la alegría siempre estarán presentes, entonces vivámoslos reconciliándonos con ellos.³⁶⁹

Los contrarios no se rechazan, se busca la reconciliación y se aprende a vivir con ellos. De ahí que en tojolabal no exista la palabra enemigo, pues no tienen una concepción de odio y separación radical, recurren al castellano y les llaman *kontra* o *kondra*, lo cual simplemente les da una connotación de oposición más no de exclusión. Pues saben que la diferencia es parte de la realidad y no se debe exterminar.

Así, el *ajayu* o ‘*altsil* del espacio-tiempo, *pacha* o *k’inal*, la realidad ontológica en la que acontece la vida, la existencia, raíz y sustento, es la simiente fundante que vincula en su centro a todos los demás sujetos que conforman el cosmos sin distinciones. Por ello, la justicia es relacional y complementaria, pues concibe, contempla y respeta el *ajayu* o ‘*altsil* que infunde espíritu de vida a las relaciones intersubjetivas.

La manifestación activa del espacio-tiempo se encuentra en constante movimiento para hacer posible la justicia mediante la apertura a la transformación, sin que se impongan dogmas fijos que tiendan a la coerción de respuestas estáticas, pues la vida sólo es posible

³⁶⁸ *Ibidem.*, p. 65.

³⁶⁹ Juan Chawuk, *Óp. cit.*, p. 281.

en la libertad y la justicia cambiante. Por lo cual no se trata de una concepción monista o individualista, sino que la justicia es pluriversa, responde a las necesidades de todos los sujetos de la comunidad.

Aquí observamos de manera escueta, cómo el *ajayu* y el *'altsil*, al ser energías que infunden vitalidad en el actuar de los sujetos, sean uno de los fundamentos de la justicia comunitaria en el pensamiento filosófico aymara y tojolabal. La justicia del *ajayu* o *'altsil* parte de la diversidad, pues al encontrarse en todos los sujetos del cosmos, todos pueden participar en condiciones de *reciprocidad*, donde no hay cabida para la superioridad de uno que domine a los demás, ni estar sólo al servicio de los intereses del grupo en el poder.

En cuanto al tiempo-espacio de los aymaras y tojolabales, el pasado impulsa, desde adelante, el esfuerzo por el equilibrio en el presente dirigido hacia atrás, hacia el futuro; en un acto de renovación continua, de despertar a horizontes desconocidos a los cuales no se puede llegar sin el caminar del pasado. Éste tiene a la vista la luz y la oscuridad de otros tiempos para dirigirse a nuevos horizontes.

El “Pasado no yerto, fértil; no detenido, fluyente”³⁷⁰ no se queda estático ni se olvida, sino que acompaña al presente en su andar hacia atrás para encontrarse con el futuro. Desde el movimiento espiral del tiempo según el cual el pasado está vigente y se puede ver a través de los ojos de quienes han vivido antes. Mientras que el futuro se encuentra atrás, no se puede ver, se desconoce, es una incógnita en el caminar de la vida donde nada está dado. El punto de articulación entre futuro y pasado es el presente, en el cual se unen ambos y se abren más posibilidades en la incertidumbre.³⁷¹ En ese movimiento de energías del tiempo está el *ajayu* —aymara— y el *'altsil* —tojolabal— que vivifican el actuar para que exista la justicia.

Contraria a la lógica lineal occidental, las lógicas aymara y tojolabal posibilitan el retorno hacia múltiples horizontes temporales, pues la finalidad no es avanzar hacia delante ciegamente en miras del progreso y el desarrollo, sino caminar hacia atrás con los ojos abiertos al pasado para no dirigirse al futuro cegados por no escuchar el llamado de la sabiduría ancestral que guía hacia atrás —el futuro—, en donde no se encuentra el progreso sino la realidad integral de armonía intersubjetiva.

³⁷⁰ Gamaliel Churata, *El Pez de oro*, *Óp. cit.*, p. 205.

³⁷¹ Véase el mito de *Tunupa* en el apartado 3.2.1. del capítulo III.

Finalmente, los sujetos no están desligados de la madre tierra, su *ajayu* o '*altsil*, su fuente de vitalidad, sufre cuando se atenta contra la dignidad de sus hijos. Por ello, su enseñanza es que la continuación de la vida requiere del caminar recíproco y complementario, escuchar las demás voces que pueblan el universo, pues se asegura la reproducción de la vida cuando la justicia es parte de ella. De este modo, el *ajayu* y el '*altsil*, cada uno en su geografía distinta, palpitan en las entrañas del cosmos y envuelven con su ritmo a cada sujeto en la danza transformadora e incluyente de la justicia comunitaria del *suman qama qamaña* y el *jlekilaltik*.

4.2. *Suman qama qamaña* y *jlekilaltik*: fecundidad del buen vivir

Hasta este punto hemos observado algunos elementos que caracterizan a la justicia aymara y tojolabal, tales como la ética nosótrica que incluye dentro de sí a la diversidad y les permite llegar a acuerdos mediante el consenso; la *reciprocidad* desde la cual los sujetos se complementan en bien de todos; el reconocimiento de la vida y con ella la sacralidad en cada sujeto del cosmos, que los libera del egoísmo, la prepotencia y la dominación de las relaciones sujeto-objeto; así como el asumir su compromiso con el tiempo-espacio que les corresponde para continuar con el trabajo de sus antepasados, en un esfuerzo de renovación de sus saberes sin prisas por controlar o poseer el futuro.

Para aymaras y tojolabales la justicia sólo se vive en comunidad, en ella cada sujeto se comprenden como parte integral de los demás y afirman su compromiso para aportar sus singularidades y lograr la armonía. De esta, manera la justicia es un reflejo microcósmico del *buen vivir* macrocósmico, es decir, una dimensión que expresa la armonía del *buen vivir* cósmico. A continuación presentamos algunas particularidades del *suman qama qamaña* y el *jlekilaltik*.

De entrada, el *buen vivir* para aymaras y tojolabales implica caminar en el tiempo-espacio que les corresponde sabiéndose acompañados por muchos otros sujetos con la misma importancia y dignidad. Al comprender esto, la vida adquiere un sentido ético comunitario, recíproco y de complementariedad con los demás.

Desde el pensamiento filosófico aymara es concebido como:

Un paradigma de vida, un modelo organizativo espacio-territorial-ecológico-cosmoconvivial, con goce de salud material-espiritual en equidad, de gentes [...] que saben cultivar valores de la vida [...] en la vivencia, convivencia con el *Apthapi* de energías de los diversos mundos, en *Ayni: reciprocidad* cosmo-biótico.³⁷²

Para referirse a ese paradigma de vida de saber convivir con los diversos mundos del cosmos: vegetal, animal, mineral, humano y espiritual; Simón Yampara propone el concepto de *suma qama qamaña, suqqa*, con el cual toma distancia de la versión oficialista del *suma qamaña*, que rompe con el sentido dado por los aymaras y se amolda de acuerdo al orden estatal que responde a los intereses del paradigma capitalista. El *suma qama qamaña*, es el esfuerzo por rescatar el concepto y revitalizarlo desde una perspectiva integradora de todas las esferas que lo conforman, de ahí que sea éste el concepto que recuperamos en esta tesis.

La raíz del adjetivo *suma* se traduce inicialmente como lo bueno, hermoso y armonioso. Como esto surge de la unión de opuestos, para los aymaras no hay un rechazo al sufrimiento, pues es acompañante del gozo. Por ello, “*Suma* es el *Taypi* encuentro entre lo sublime, excelente y el sufrimiento, malestar y miseria [...] un espacio y acción intermedia entre extremos”.³⁷³

Un ejemplo de esto se da en el trabajo comunitario en el que se conjugan el cansancio y el dolor físico con la alegría del compartir con los otros el ejercicio de la reproducción de la vida; o en el *awayu*, manta tejida con dos frentes que se contraponen, cuya belleza surge de la combinación de colores claros y oscuros. De esta manera el *suma* reúne los opuestos de la realidad.

Ahora bien, nosotros le agregamos el sufijo *na*, que también se puede abreviar como *n* —*suman*— el cual “permite incluir socialmente y es dicho de ese modo en el lenguaje común aymara”³⁷⁴. Es un sufijo que integra a todos los sujetos de la comunidad. Por ello, empleamos *suman* para enfatizar la inclusión en esa acción intermedia entre opuestos necesaria para la vida.

³⁷² Simón Yampara, *Suma qama qamaña... Óp. cit.*, p. 128. El *apthapi* es la cosecha o acopio principalmente de la papa, también alude a la comida comunitaria. Aquí es empleado para referirse a la reunión y compartición de los saberes y energías de los diversos mundos del cosmos.

³⁷³ Simón Yampara, *Suma qama qamaña..., Óp. cit.*, p. 127.

³⁷⁴ Néstor Calle Pairumani, comunicación personal, el 23 de noviembre de 2016.

Simón Yampara lo vincula a la palabra *qama* “sitial o lugar del ser, un ser armonizado en su vivencia y convivencia con la doble energía de la vida”³⁷⁵, material y espiritual. Ese tiempo-espacio donde el ser convive con los diversos mundos también se comprende como “un pasaje, espacio transitorio de *Jaka-Jiwa*”³⁷⁶ —vida y muerte respectivamente—. Nuevamente los contrarios se unen en el espacio-tiempo de la existencia, de la experiencia, del día a día en constante transición, donde la muerte no es el fin de la existencia espiritual.³⁷⁷ De este modo, en el *jaka-jiwa*, vida y muerte, se genera el *taypi*, centro, en el cual se desarrolla el *suman qama qamaña*, la convivencia armónica con los diferentes mundos.³⁷⁸

Por su parte, *qamaña* es la vida, más aún se define como “lugar de existir. Hacia afuera. Espacio armónico de bienestar de la comunidad en el Ayllu”.³⁷⁹ Ese existir hacia afuera expresa la necesaria interrelación con el otro externo, pero complementario. Por ello, el *suman qama qamaña*, es la vida en armonía con los diversos mundos, el *buen vivir*.

De ahí que en otro momento Simón Yampara explique el *suma qama qamaña* como un:

Paradigma de existencia de bienestar y armonía. [...] hace referencia a la buena vida en el sentido integral y estratégico de vida correcta y en armonía con la naturaleza [...] es un paradigma de vida que toda la humanidad está buscando, porque implica el bienestar y armonía de todos y no de unos pocos. Es una posible solución a la crisis de la civilización moderna.³⁸⁰

³⁷⁵ Simón Yampara, *Suma qama qamaña...*, *Óp. cit.*, p. 127.

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 158.

³⁷⁷ Como observamos en el capítulo anterior, los aymaras tienen la convicción de que cuando las personas mueren su *ajayu* permanece. La muerte implica otra forma de vida y de relación con la comunidad, no fenece la convivencia y complementariedad con los demás.

³⁷⁸ Aquí también se manifiesta cómo en idioma aymara se encuentra esta lógica de interconexión, donde las palabras se relacionan entre sí sin que se entiendan por separado. “Toda palabra Aymara tienen seis, siete y hasta ocho acepciones a la vez, sigue una lógica axiomática en el marco de la relatividad contextual”, *Ibíd.*, p. 156. Las palabras se entienden y develan a su vez la realidad que enuncian, sus significados no responden a marcos rígidos que limiten su interpretación. Por el contrario, el sentido de las palabras es dado por los contextos, por la realidad, por las particularidades de cada acontecimiento, por la cercanía con los otros, es decir, por el constante devenir de la existencia en interconexión con los demás. Por ello los opuestos como *jaka-jiwa* se unen para explicar la existencia desde múltiples perspectivas, vida y muerte no se entiende por separado, ambas son necesarias en la armonía comunitaria.

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 159.

³⁸⁰ Simón Yampara, “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”, en *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos*, Vol. 18, University of Pittsburgh, USA, 2011, p. 20.

Pero, ¿cuál es la armonía de la que nos hablan los aymaras? Se trata de una concepción integradora del mundo, en la cual se incluyen los saberes de todo lo que conforma el universo. Como nos explica Pablo Mamani, el *buen vivir* se presenta como contraposición al desequilibrio de la vida manifestado en la crisis global causado por el sistema dominante:

“Suma qamaña” en aymara, “sumaj kawsay” en quechua, ambas literalmente traducidas al español como el *buen vivir*; y también el término guaraní “ñande reko” (vida armoniosa), y otros. Dichas palabras introducen una idea contraria al hecho de “mal vivir” o hacerlo en un sistema de “desequilibrio de la vida”, sea en una familia [...] en una sociedad, en el sistema-mundo, etc. [De ahí] la crítica a la racionalidad dominante que privilegia un orden económico y cultural que desequilibra el medio ambiente, destruye la vida y los sistemas de pensamiento crítico.³⁸¹

En este sentido, el *buen vivir* se trata de una relación respetuosa con todo lo que existe, “*Suma Qama Qama (ña)* [...] es saber vivir. Convivir con las energías del pluriverso de mundos en equidad y armonía”³⁸². Se respeta el mundo espiritual, vegetal, animal y cósmico en general. Se complementan los saberes sin nociones de subordinación, dominio o extracción de ganancias de unos sobre otros.

Esto, analógicamente lo podemos relacionar con el *jkilaltik* de los tojolabales. La raíz *lek* se refiere al bien o lo bueno. El bien está envuelto por el prefijo *j-* y el sufijo *-tik*, juntos nombran a la primera persona del plural, nos referimos al *nosotros*, núcleo del pensamiento filosófico tojolabal. Esto de principio señala un bien plural, un bien que reúne los *yos* en un *nosotros*.

Por otra parte, el sufijo *-il* indica determinación y sustantivación, es decir, no es cualquier bien, sino el que se alcanza junto a los demás, no es un bien efímero, sino que permanece aunque en medio de él haya adversidades, pues no niega los problemas o las dificultades, eso sería estar en contra de la naturaleza conformada por la diferencia y los opuestos, en otras palabras, es un bien que convive con el caos y la fuerza que lo mantiene es la comunidad, todos contribuyen en él sin preocuparse por bienes individuales que pongan en peligro el bien de todas y de todos.

Finalmente el sentido incluyente se enfatiza aún más con el sufijo generalizador *-al*, pues el *jkilaltik* no es antropocéntrico ni elitista, se extiende hacia los demás, porque se

³⁸¹ Pablo Mamani Ramírez, “Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”, en *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, CIDES-UMSA, Bolivia, 2011, p. 66-67.

³⁸² Simón Yampara, *Suma qama qamaña...*, *Óp. cit.*, p. 158.

sostiene del principio de vida de todo cuanto existe, no puede haber vida solo para unos cuantos, se encuentra interrelacionado con los demás. Tampoco puede ser solo para una clase privilegiada pues el bien es *nosótrico*, es decir, está condicionado por el de los demás. Por eso los poderosos son ingenuos al pensar que no importan los otros mientras a ellos no les falta nada, es incongruente pensar que se puede explotar a los seres humanos y a la naturaleza en “bien” de unos cuantos sin considerar que afecta a todos. Somos parte del cosmos viviente y aunque no seamos conscientes de ello, cada una de nuestras acciones por minúscula o privada que parezca es una responsabilidad nosótrico pues repercute en la vida de los demás.

A este respecto, un testimonio tojolabal nos revela que:

El *jkilaltik* es colectivo, no puede haber *jkilaltik* si sólo yo como persona soy individualista, si sólo yo busco mi *jkilal*, no, por eso nosotros decimos *tik*, es que es de todos y no solo entre hombre y mujer, sino que hombre, mujer y la *jnantik lu'umk'inal* que es la Madre Tierra, también tiene que vivir bien, debe de ser un complemento entre estos [...] debemos estar bien todos, debemos de estar sanos todos.³⁸³

De este modo, el *jkilaltik* no se refiere a cualquier bien, no es un bien individualista o materialista, sino el bien en plural, nosótrico, el que se da para todas y todos los sujetos que forman parte de la comunidad del *jkilaltik*, el bien que los abraza sin importar sus diferencias. No se limita a un sentido teórico-abstracto separado de lo práctico, sino que abarca lo concreto-vivencial, junto a su parte reflexiva acompañada por todos los sentidos. Es decir, nos referimos al bien ontofenómico que no puede existir sin las y los otros, el cual es posible por la diversidad.

Caminar en el *jkilaltik* implica caminar en unión con los demás, siempre con respeto de sus diferencias, como expresa el siguiente canto:

³⁸³ Eliber Gómez del Ejido Veracruz en el programa de radio *Encuentros*, “Cultura tojolabal”, UP/CDI, Radio UP, sábado 30 de junio de 2018.

tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol
 tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol
 jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik
 jun jk'ujoltik 'oj jta' jlekilaltik
 sok b'a spentzanil satk'inal
 sok b'a spetzanil lu'umk'inal³⁸⁴

tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol
 tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol
 caminaremos con un corazón nuestro
 un corazón nuestro hasta alcanzar el *buen vivir*
 con todo el cielo
 con toda la tierra.

Aquí manifiestan la necesidad de la interrelación entre los diversos sujetos del cosmos en el tiempo y el espacio. No se da preferencia a uno sobre otro, los entes del cielo y tierra se unen pues no puede existir el bien si se excluye a alguien. El bien es incompleto si no es compartido por los demás.³⁸⁵

El *jlekilaltik* no es egocéntrico sino *nosótrico*, reconoce la necesidad de las y los otros, por ello está abierto a todas las culturas, las nacionalidades y en general a cada sujeto que se desea unir para conformar el bien comunitario. Es comprendiéndose como parte de un corazón, es decir, como parte de un *nosotros*, la forma de alcanzar el *buen vivir*.

Un ejemplo de la presencia de *jlekilaltik* en la vida cotidiana surge en el contexto de un maratón organizado por misioneros en una comunidad tojolabal:

Desde temprano todos los atletas estaban listos y digo todos, pues nadie se quiso quedar atrás, viejitos y jóvenes [...] Y allá vienen todos... cayéndose, levantándose, gateando... Hasta adelante viene el Javier,... luego el Pancho... Cerquita de él, el Carmelino [...] De repente a unos pasos de la “Meta”, todos se detienen...
 — ¡Apúrense... no se paren... ya mero llegan!...
 — ¡No madrecitas!... ¡Espérense! Vamos a esperar a los demás para entrar todos parejos... Estamos esperando a Tata “Tanis” para que nos alcance...
 Tata “Tanis” a una cuadra de distancia casi acostado está vomitando,... pero hay que esperarlo, para entrar todos parejo,... aunque las madrinas se queden con los regalos en la mano...³⁸⁶

El tiempo-espacio del *jlekilaltik* no es de prisas ni competencias, en él hay lugar para todos sin distinciones. Por ello, los tojolabales suelen caminar *takal takal*, poco a poco, comprenden que el tiempo-espacio tienen su ritmo propio y no se debe forzar o

³⁸⁴ El canto fue creado en el Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas Chiapas, también está la versión en los cuatro idiomas que menciona, los autores son todos los participantes del Congreso, pues no les interesa el protagonismo. El Congreso les permitió darse cuenta de que compartían los mismos problemas, preocupaciones y aspiraciones, caminar con un solo corazón hacia la justicia, la libertad, el bien comunitario, el *jlekilaltik*. Cfr. C. Lenkersdorf, *Indios somos...*, *Óp. cit.*, p. 122.

³⁸⁵ Es como intentar caminar con un solo pie, aparentemente el cuerpo avanza y llega a su objetivo, pero en realidad se está haciendo un daño por la falta de equilibrio, aunque no se percibe inmediatamente.

³⁸⁶ Padre Ramón H. Castillo Aguilar, “Cuento o relatos inéditos”, *Óp. cit.*, p. 28-28.

controlar su avance, pues no se trata de adelantarse sin sentido. Esto no supone caer en la pereza o en la inactividad, pues al igual que los demás sujetos del biocosmos, los seres humanos tienen funciones específicas que deben cumplir conforme al ritmo de la naturaleza.

Contraria a la lógica dominante donde lo “viejo” es obsoleto, relegado y se enfoca en lo novedoso que pocas veces reconoce la importancia de los saberes del pasado; en el *jlekilaltik* no se acepta la prepotencia de la juventud hacia sus mayores, sino el respeto hacia ellos y hacia todos los miembros de la comunidad. El *jlekilaltik* no es un premio o una ganancia material, no es el vivir mejor que vende la sociedad de consumo como aspiración de una vida cómoda y despreocupada. Incluso más allá de tener lo necesario, se reconoce la importancia de hacer su parte en la comunidad, caminar parejos, con un corazón, apoyándose unos a otros. Las debilidades de unos se compensan con las fortalezas de los otros. Por esa razón, en la vivencia del maratón, no hubo un esfuerzo egoísta por obtener alguna gratificación material, sino por compartir el gozo de ser parte de una comunidad, pues todas las acciones tienen un sentido, vivir el *jlekilaltik*.

Así, el *jlekilaltik* es la alegría que surge de la armonía comunitaria, aunque los ojos externos solo se vean carencias y miseria por no saber escuchar, ver, cosmopercebir con el corazón. La alegría del *buen vivir* no se consigue con bienes pasajeros, sino con el bien de la comunidad que prevalece a pesar de los cambios del tiempo y el espacio. Los sujetos no se sueltan del caminar de su comunidad por los límites espaciotemporales, pues recordamos que pasado, presente y futuro caminan en conjunto.

De este modo, la enseñanza tojolabal apunta a que en el *jlekilaltik*, la relación armónica con el entorno que haga posible salvaguardar la vida, requiere necesariamente de una actitud de humildad y escucha, primeros pasos para comprometerse y ser parte del *buen vivir* junto a los demás; pues los principios de superioridad sólo han provocado en el transcurso de la historia racismo, odio, desprecio, muerte, destrucción. Por ello, la ética del *buen vivir* promueve actitudes libres y voluntarias de respeto hacia la diversidad. En el ejemplo no hubo ningún tipo de coerción que obligara a los primeros en llegar a la meta a detenerse, su decisión fue libre porque desde pequeños se han formado la conciencia de ser parte de un todo y que el bienestar de la comunidad es más importante que acaparar algo entre unos cuantos, pues es así como se asegura la vida.

4.2.1. La ley de vida, corola que resguarda y atrae la reproducción del buen vivir

La ética del *buen vivir* nutre su raíz en dos fuerzas motoras: el reconocimiento de la dignidad de cada sujeto y el *nosotros* comunitario en el cual es posible la interrelación respetuosa y horizontal entre todas y todos, es decir, la vida armónica. Ambas conforman una ley de vida que se expresa en aymara como: «*thaqikunas jakawi, qamawinja aynikiwa*»: “todo tiene vida, y todo en la vida es *ayni: reciprocidad*”, que se hizo, la ley de la vida»³⁸⁷ y en tojolabal como “*jun jk’ujoltik ‘oj b’ejyukotik ‘oj jta’ jlekilaltik*”, caminaremos con un solo corazón nuestro, hasta alcanzar el *buen vivir*; las cuales aunque no están escritas, forman parte de los códigos morales reflejados en la vivencia cotidiana.

El sentido de la ley de vida es justamente el respeto a la vida en su diversidad, les muestra la interconexión que tienen entre unos y otros como parte de un *nosotros*, por ello todas las acciones en esferas pequeñas o grandes afectan al biocosmos. El que todo tenga corazón, da una correspondencia necesaria con los demás sujetos que no se puede romper, pues es la que hace posible la reproducción de la vida. En consecuencia, la forma como se relacionan los sujetos entre sí, atañe directamente a los demás. La ley de vida interpretada como: “todo tiene vida y para mantener esa vida hay que caminar en *reciprocidad* como parte de un *nosotros*”, les recuerda el horizonte común del *buen vivir*.

4.2.1.1. La ley de vida y la ley natural de los Estoicos

Esto tiene relación con la ley natural que postulaban los Estoicos. «La existencia de una ley natural estaba asociada a la obediencia de una máxima adjudicada a Zenón, la cual ordenaba “vivir conforme a la naturaleza”; es decir, que el hombre debe aprender a vivir en armonía con su naturaleza y con la naturaleza del universo».³⁸⁸

De ahí que Séneca, afirme “Hay que servirse, pues, de la naturaleza como guía: a ella se atiende la razón, a ella consulta. Es, entonces, lo mismo vivir felizmente que

³⁸⁷ Simón Yampara, *Suma qama qamaña...*, *Óp. cit.*, p. 100.

³⁸⁸ Karina Caldiño Cedillo, “La propuesta moral de Séneca como consuelo para los malestares del alma del individuo en la actualidad”, Tesis de Licenciatura en Filosofía, UNAM, 2018, p.10. La referencia es de Lactancio: “Oigamos, por tanto, a Zenón, pues éste a veces sueña con la virtud. El bien supremo, dice, es vivir de modo acorde con la naturaleza”, Lactancio, *Instituciones divinas III* 8 [S.V.F I 179] en Ángel J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid, 1996, [291], p. 117.

conforme a la naturaleza”,³⁸⁹ pues toda ella manifiesta la posibilidad de que exista una armonía en medio del caos, lo cual da pautas para la convivencia en el microcosmos de las comunidades humanas.

De acuerdo con aymaras y tojolabales, la naturaleza camina al ritmo de su tiempo, no se adelanta ni se atrasa. Las catástrofes naturales que se han acentuado en los últimos años, son la fatídica consecuencia de la ingenuidad o inconsciencia humana al pretender dominar y acelerar a la naturaleza, es entonces cuando manifiesta su fuerza de la manera más imprevisible, pues no se doblega ante la terquedad humana y en su trágica respuesta encierra una pedagogía de saber escuchar, de no pretender dominar ni al tiempo, ni a la naturaleza, pues cada sujeto en el cosmos tiene su momento y su lugar, tratar de arrebatárselo es imposible, porque forma parte del sentido de la existencia de cada uno, de ahí que las consecuencias sean cada vez más evidentes.

Séneca, desde el siglo I de nuestra era,³⁹⁰ identificó las incongruencias y banalidades de la vida apresurada e irreflexiva por no respetar los tiempos de la naturaleza, crítica que sigue vigente hoy en día en las sociedades neoliberales:

Deambulan sin rumbo buscando quehaceres y no llevan a cabo aquéllos que se han propuesto, sino aquellos sobre los que se han arrojado; su marcha es impremeditada y vana [...] De algunos que corren como un incendio sentirás lástima: hasta tal punto empujan a los que se les ponen delante y arrollan a ellos mismos y a los demás, cuando todo ese tiempo han corrido para saludar a alguien que no les iba a devolver el saludo [...] luego, cuando regresan a casa con un cansancio inútil, juran que ni ellos mismos saben por qué han salido, dónde han estado, dispuestos al día siguiente a seguir errabundos los mismos pasos. Así es pues, que todo esfuerzo se refiera a un fin.³⁹¹

Séneca destacaba que los esfuerzos y todas las actividades humanas estuvieran dirigidas por la sabiduría de la naturaleza que guía hacia el fin de la vida buena, la vida feliz. Cuando no se tiene clara la finalidad de la vida, se aceptan las que vende el mercado y el vivir se convierte en un activismo sin sentido por poseer.

Esto explica que la mayoría de las personas se quejen de las labores que “deben” hacer, el trabajo se concibe con pesadez y fastidio porque no se realiza con miras a alcanzar el fin de la vida buena, sino el efímero vivir mejor que centra la atención en el consumo.

³⁸⁹ Séneca, *Diálogos*, Gredos, España, 2000, “Sobre la vida feliz”, 8, 1-2, p. 274-275.

³⁹⁰ Cfr. Karina Caldiño Cedillo, *Óp. cit.*, p. 10.

³⁹¹ Séneca, *Óp. cit.*, “Sobre la tranquilidad del espíritu”, 12, 3-5, p. 359.

Éste “cambia de moda” constantemente e impone nuevas metas a alcanzar lo más rápido posible. De este modo, se inician a cada instante carreras por llegar más alto, por obtener más, por superar a los otros.

Paralelamente, se encuentra el polo de la pereza y la procrastinación. En ellos, los individuos se abruma ante el estrés y la frustración provocados por las exigencias de la vida moderna de manera tal que prefieren vivir con el menor esfuerzo posible y posponen las labores trascendentales en la vida, sin cumplir con sus funciones en el tiempo-espacio que les corresponde.

A su vez, las nociones de ocio y descanso se alejan cada vez más del contacto cara a cara, se rompen los lazos de arraigo y relación con los otros, el tiempo se emplea en actividades irrelevantes e individualistas como pasar horas frente a una pantalla para entrar en la realidad virtual que se amolda a los placeres momentáneos y satisfacer la sed de emociones de quienes no comprenden el sentido de la vida como servicio y contribución de sus habilidades en el tiempo-espacio de la comunidad para ser parte del *buen vivir*.

El pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal nos muestra que inclinarse hacia alguno de los polos de la actividad o la inactividad sin equilibrarlos, dificulta concluir los propósitos, porque siempre surge una nueva necesidad a satisfacer. De este modo, se impide que se cumplan las aspiraciones auténticas del ser humano, aquellas que no responden a los intereses de los grupos de poder al pretender vender sus mercancías, sino las que se encuentran en el corazón humano como parte de su naturaleza que aspira a la armonía comunitaria y la felicidad. Así, se oculta tras el espectáculo materialista, la sencillez de vivir conforme a la sabiduría de la naturaleza.

Este vínculo necesario entre acción y contemplación también lo identificaba Séneca al afirmar: “Vivo conforme a la naturaleza si me entrego todo entero a ella [...] la naturaleza ha querido que yo haga lo uno y lo otro, tanto actuar como dedicarme a la contemplación: yo hago lo uno y lo otro, puesto que, de hecho, no hay contemplación sin acción”.³⁹²

Paralelamente en la ley de vida de aymaras y tojolabales, la existencia se da en una correlación de opuestos, donde negar a unos y dar prioridad a otros genera el desequilibrio

³⁹² *Ibíd.*, “Sobre el ocio”, 5, 8; p. 318.

que se padece actualmente. De ahí, que aymaras y tojolabales no limiten sus conocimientos y acciones a la razón, pues se abren a la *cosmopercepción* para crear desde la pluralidad.

Aymaras y tojolabales son conscientes del equilibrio entre acción y contemplación, su concepción del tiempo en espiral les permite reflexionar sobre los acontecimientos pasados, recurrir a la memoria para que sus acciones respondan al sentido de la vida comunitaria que se ha creado y renovado en el transcurso de su historia al recuperar los saberes de sus antepasados y con ellos transformar creativamente su caminar en el mundo de acuerdo a las necesidades que se les presentan. De este modo, la ley de vida se centra en la importancia de reconocer y respetar a la diversidad propia de la naturaleza para poder ser parte del *buen vivir*.

4.2.1.2. *La ley de vida frente a la ley de naturaleza del iusnaturalismo moderno*

A su vez, la ley de vida de aymaras y tojolabales es contraria a la ley de naturaleza o ley de la razón, postulada por la filosofía iusnaturalista de Locke, de acuerdo a la cual, “siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones”.³⁹³ A partir de ésta se sustentan las libertades individuales, el derecho a la propiedad privada y el poder coercitivo del Estado, pues de principio se centra en la independencia de unos y otros. De este modo el respeto a la vida, la salud, la libertad y las posesiones, son vistas como necesidades individuales, como si estuvieran separados unos de otros o como si la libertad de uno estuviera peleada con la del otro.

Por el contrario, la ley de vida va más allá del yo individual. Si bien el respeto a la individualidad de cada sujeto es fundamental. Ésta cumple con su naturaleza al unirse a las demás, es decir, al sostener la comunidad. La ley de vida comprende que no puede haber vida, ni salud, ni justicia, ni libertad sin los otros, pues son miembros de una comunidad ontofenomenológica donde todos están interconectados recíprocamente, de modo que si alguien padece algún daño, éste se expande en los demás.

En cuanto a la defensa de los bienes, el *ethos* comunitario del *buen vivir*, da poca importancia a la acumulación de bienes individuales, pues en la comunidad existe una

³⁹³ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1998, p. 38.

preocupación por los demás y al comprender que la Madre tierra no se puede dominar como una posesión; ella existe para darse a todos, por lo cual no se debe acaparar.

Esto también lo apuntaba Jean Jacques Rousseau en el siglo XVIII, como una crítica a las incongruencias de la sociedad civil moderna y su orden económico-político, que ha sido la base de las estructuras jurídicas actuales, como generadora de desigualdad, guerras, sometimiento y esclavitud del hombre y la naturaleza:

El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no habría evitado el género humano aquel que, arrancado las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes: «Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie»!³⁹⁴

Ahora son las civilizaciones originarias quienes de distintas formas luchan y resisten para romper los cercos del mundo dominante, quienes con su vida nos enseñan que acaparar a la Madre tierra y la dominación de unos a otros está generando la muerte de todo cuanto existe. De ahí que con la ley de vida defiendan la comunidad. Ésta concientiza a los sujetos de su corresponsabilidad en la reproducción de la vida. De este modo, la ética y política del *buen vivir*, hermana a todos los sujetos como un tejido que requiere de cada hilo para conformar su integralidad.

Por ello, se explica que el bien no se concibe como una posesión o valor económico del cual se pueda obtener algún beneficio individual; el bien para aymaras y tojolabales se extiende entre lo tangible e intangible, como la salud, la cosecha, la alegría o la relación con sus ancestros, pero lo que le da su carácter de bueno reside en el sentido comunitario, si se le concibe como un medio para favorecer a unos cuantos, no es un bien, sino una alucinación producto de la enfermedad del egoísmo, el bien solo existe cuando sus beneficios son para la comunalidad.

No obstante, aunque el pensamiento filosófico aymara y tojolabal es abierto al cambio, su ética de respeto a todo cuanto existe les impide concebir el bien o lo bueno como algo desechable, contrario a la cultura del “úsese y tírese”, donde todo se ve como un producto reemplazable, desde un celular, hasta los sentimientos, los sueños e incluso las personas.

³⁹⁴ Rousseau, Jean Jacques *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre*, Tecnos, España, 2007, p. 161-162.

Los aymaras y tojolabales muestran la importancia de respetar la dignidad de los sujetos y reconocer su función en el biocosmos. Todas las acciones son emprendidas con seriedad y responsabilidad, pues comprenden que lo que está en juego es la vida. Ese sentido de la vida se encuentra presente a cada paso que dan, lo cual impide realizar movimientos a la ligera o desconsiderados, pues estos están en sintonía con cada sujeto; no se trata de una sed insaciable por acumular o dejarse llevar por la novedad, los saberes de sus antepasados los ayudan a dirigir sus acciones con la claridad que se alcanza en comunidad.³⁹⁵

Esto también explica que no sean comunes las separaciones matrimoniales, porque incluso desde antes de casarse, el matrimonio se comprende como un compromiso con la otra persona y con la comunidad biocósmica que no se debe tomar a la ligera, de ahí que su palabra y sus decisiones se respeten pese a las dificultades, al reconocer la dignidad de cada sujeto.

Al estar las acciones guiadas por esta conciencia comunitaria, se disminuye la posibilidad de quebrantar el orden armónico. De ahí que los aymaras y tojolabales no le den mayor importancia a complejos códigos normativos para regular sus acciones, pues en la substancia de cada sujeto fluye la ley de vida que los dirige hacia el *buen vivir* comunitario.³⁹⁶

Por ello, el *buen vivir* no significa vivir mejor entendido en términos de ganancia, consumo, desarrollo y progreso que derivan en violencia y opresión de unos sobre otros, al

³⁹⁵ A continuación presento algunos ejemplos que además de mostrar mi torpeza frente a la sabiduría del *buen vivir* aymara y tojolabal, se manifiesta su falta de interés por la acumulación. En mi primera estancia en una comunidad tojolabal, le regalé una bolsita bordada a una hermana, sorprendida la hermana Elvira me preguntó para qué era, qué podría guardar en una bolsita tan pequeña; le respondí tímidamente que era para guardar dinero, pero la hermana no quedó convencida; comprendí que en la comunidad es poco común guardar dinero o trasladarlo de un lugar a otro para comprar algo, el poder del dinero dentro de la comunidad es prácticamente nulo; la madre tierra es quien les provee de lo necesario y sólo se emplea para emergencias como la compra de medicamentos ante una enfermedad; otro ejemplo de esto se presentó cuando tres hermanos tojolabales viajaron a la Ciudad de México para trabajar y poder pagar una deuda, al juntar todo el dinero su papá les habló para que regresaran, ya no había necesidad de seguir acumulando dinero y su familia los esperaba, por lo cual los tres jóvenes regresaron pronto a su comunidad. En cuanto a las comunidades aymaras, en una ocasión le quise regalar a una hermana una blusa típica mexicana, ella me agradeció, pero me dijo que no se la pondría porque eran unos bordados que le parecían muy bonitos pero poco comunes y la comunidad no lo comprendería, lo más importante es cuidar los lazos de arraigo con la comunidad, ¿para qué guardar algo que no iba a utilizar?

³⁹⁶ Esto nos remite al sustento mítico, en el cual se encuentran respuestas que dan sentido a la existencia de los sujetos en las diversas culturas, como expusimos en el Capítulo III.

imponer una forma de vivir y de relacionarse con el entorno que corresponden a los intereses de los grupos en el poder. Esto ajusta la existencia de acuerdo con el paradigma predominante que extrae la espiritualidad de lo material, desecha la subjetividad y todo lo convierte en objeto. Al ocultar la diversidad, detiene el dinamismo de saberes que reproduce la vida.

Para los aymaras y tojolabales, la diversidad que compone el universo es lo que mantiene el equilibrio cósmico, la comunidad es fuente de vida y conocimiento. Por ello, su ética se basa en la reflexión intersubjetiva conformada por la participación recíproca, donde las particularidades de cada sujeto son compartidas y se integran en el encuentro con las demás. Así, no es posible la imposición de una verdad desligada de los demás o que atienda a intereses egoístas.

Esto explica el compromiso ético y político con la comunidad. El *buen vivir* surge dentro de ella, como construcción en armonía con la diferencia que la conforma —es decir, de lo opuesto— sin que esto signifique un obstáculo para la convivencia, sino que posibilita la complementariedad, un orden en equilibrio con el cosmos vivo e integrado en relaciones horizontales, pues la relación de los opuestos para los aymaras y también para los tojolabales, “aparte de caracterizar su lógica, consolida el principio de complementariedad, que genera la conectividad entre el cosmos (armonía), la naturaleza y los humanos”.³⁹⁷

Se reafirma así la importancia de la vida comunitaria frente a la soledad o las posesiones materiales. Al ser la naturaleza humana colectiva, se entiende que la vida buena se alcanza necesariamente en *reciprocidad* con los demás. Aceptar e incluir la diferencia de los otros hace posible la vida comunitaria.

Así, se manifiesta la lógica incluyente aymara y tojolabal, de acuerdo a ellas todo está interconectado, de manera que la unidad no se entiende como “una pieza suelta”,³⁹⁸ sino como una relación necesaria con las diversas esferas de la vida material y espiritual. Todas y todos son importantes para conformar la unidad integral. De este modo, se sintetizan lo material y espiritual en el espacio-tiempo de la comunidad.

A su vez, esto nos habla de la importancia de entrar en el *t'inkhu* para los aymaras y el *tsomjel* para los tojolabales, es decir, el encuentro comunitario epistémico que parte de la

³⁹⁷ Jaime Vargas Condori, *Ajayu y la teoría cuántica: Saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras*, La Paz-Bolivia Bolivia, Ediciones Amuyawi, 2006, p. 34.

³⁹⁸ Simón Yampara, *Suma qama qamaña*, *Óp. cit.*, p. 64.

diferencia, en contraposición al reduccionismo e individualismo de Descartes según el cual no es posible tener certeza de otro conocimiento más que el procedente del yo individual.³⁹⁹

El *buen vivir* de aymaras y tojolabales nos enseña que el conocimiento no proviene de un encierro interior, necesitamos salir y enfrentar a la realidad que nos interpela, no desde la violencia con intención de dominio del otro, sino desde la apertura de dar y recibir. En un compartir que no persigue la posesión del otro cosificado, sino el descubrimiento integral de la subjetividad de la otra, el otro.

El respeto de la subjetividad se enraíza en la concepción de que todo vive, de ahí que se entienda al “mal como ente vivo [...] atraído por las faltas de las personas”⁴⁰⁰. Bien y mal conforman la comunidad, pero ésta no está acostumbrada a rechazar el conflicto, sino escuchar, aportar y negociar hasta articular las disidencias en el consenso.

De este modo, se rompe la dicotomía sujeto-objeto a través de estructuras horizontales, incluyentes, no jerarquizadas, en las cuales se reconoce la dignidad y la sacralidad de los demás habitantes del cosmos, pues tienen en común el *ajayu* o el '*altsil*, principio de vida, para aymaras y tojolabales respectivamente. Por tanto, las relaciones en el *buen vivir* son intersubjetivas. Se trata de un orden recíproco, de servicio y dar-se para ser vida y armonía con los demás.

Todos los sujetos que pueblan el cosmos, la naturaleza material como plantas, animales, minerales, etc., y la espiritual como los *achachilas* y *wak'as* para los aymaras o los '*altsilal* para los tojolabales son parte integral de la comunidad y por lo mismo participan en el *buen vivir*. De este modo se rechaza el antropocentrismo que justifica la explotación de la naturaleza como un objeto al servicio del hombre y su mecanización también entendida como un objeto. Pues el *buen vivir* es posible en la relación armónica con la madre tierra y el padre sol, en la lógica de convivencialidad entre opuestos. En ambos se da la complementariedad y a su vez sostienen, cuidan, nutren y reproducen la semilla de la vida.

Por lo anterior, la comprensión de la realidad reducida al dominio humano, explica en gran parte la crisis epistemológica de Occidente, con la cual se derrumba su sistema

³⁹⁹ “Si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy”, René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Taurus Alfaguara, 1977, Meditación segunda, p. 24.

⁴⁰⁰ Marcelo Fernández Osco, Marcelo Fernández Osco, *La ley de ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*, PIEB, Bolivia, 2000, p. 8,

económico, político y social. Frente a esto se nos presenta la concepción aymara y tojolabal de que todo tiene vida y que todo en la vida es *reciprocidad*, por lo cual para alcanzar el *buen vivir* se debe caminar junto a los demás como un corazón nosótrico, lo cual nos revela una ética de alcance biocósmico, donde se complementa lo material y espiritual sin que se privilegie uno por encima del otro porque ambos forman una unidad inseparable, ambos son necesario y tienen la misma importancia desde su unidad complementaria.

4.2.2. Senderos del *suman qama qamaña* y el *jlekilaltik*

Son diversos los trabajos que se han esforzado por identificar los elementos del *buen vivir*. De acuerdo a lo que hemos analizado en esta tesis, presentamos algunos de los senderos por los cuales se camina en el *buen vivir* de los aymaras y tojolabales.

- *Comunidad nosótrica*

Ayllu-marka para los aymaras, *Komontik* para los tojolabales, es la semilla que entrelaza a los diversos sujetos que la habitan. El *buen vivir* es comunitario, su sentido plural e incluyente hace posible llegar a acuerdos consensuados, viven la ética de responsabilidad comunitaria, todos comprenden su responsabilidad con los otros. Ser diferentes implica el compromiso de aportar sus cualidades únicas para mantener la armonía comunitaria. Cada sujeto dentro de la comunidad es consciente de que el sentido de su existencia es ser parte del *buen vivir* y que este no se consigue en el egoísmo que sobrepone los intereses individualistas por encima de los demás, sino como parte de una comunidad biocósmica de cuya vida todos son responsables, juntos crean la comunidad del *buen vivir* cada día.

- *Dignidad de la vida de todo cuanto existe*

Recordamos que para los aymaras y tojolabales todo tiene vida, *ajayu* y *'altsil* respectivamente. La comunidad de la cual forman parte no es antropocéntrica, sino que reconoce la dignidad de todo cuanto existe por tener vida, corazón, palabra, es decir, es intersubjetiva. Esto permite tener un equilibrio pues al no dividir entre dominadores y oprimidos la vida se reproduce libremente sin amenazas de explotación. El reconocimiento de la dignidad de la Madre tierra y todo cuanto mora en ella, aviva la esperanza de que es

posible contrarrestar la catástrofe medioambiental y con ella la enfermedad y la hambruna, así como la guerra, la violencia y la muerte que ha provocado el miedo a la diferencia y la incapacidad de comprender a los otros como hermanos de quienes hay que aprender para juntos hacer posible la reproducción de la vida.

- *Reciprocidad*

El *ayni* de los aymaras y el *skoltajel jb'ajtik* de los tojolabales, juega un papel muy importante al emparejar a los sujetos para propiciar la ayuda mutua y la complementariedad que favorece al *buen vivir*. Son conscientes de que sus acciones repercuten en los demás. De ahí la importancia del aprender a dar y a recibir.

Esto en primera instancia implica ser humildes para aceptar que necesitan de los demás y a su vez hay un desprendimiento de uno mismo hacia los otros, el sentido colaborativo se activa y se hace presente al responder a los otros con el mismo esfuerzo para hacer posible el *buen vivir*.

La *reciprocidad* los motiva a estar siempre atentos a las demás voces sin excluir los opuestos. El decir y el escuchar caminan unidos, no hay un grupo dominante que diga lo que se tiene que hacer sin recibir las opiniones de los otros. Hay una correspondencia entre las acciones individuales y colectivas; los sueños, las experiencias, los saberes, los sentimientos y pensamientos se complementan, por ello es posible llegar a acuerdos en medio de las diferencias para el *buen vivir*.

- *Trabajar para el buen vivir*

El trabajo no es para acumular riquezas, no tiene como finalidad el “progreso” o el “desarrollo” sino la vida armónica con los demás. Es decir, es un trabajo “útil a la comunidad”.⁴⁰¹ Por ello, dan prioridad al trabajo comunitario, el *jayma* para los aymaras y el *komon 'a'tel* para los tojolabales. No son trabajos asalariados, se realizan entre todos y también los frutos son repartidos de forma equitativa; esto no da lugar a la explotación pues se reconoce la dignidad de cada habitante del biocosmos, por ello tampoco hay patrones y subordinados; no hay competencia, ni prisas, ni enajenación, ni estrés por producir más;

⁴⁰¹ Javier Morales Aguilar, C. Lenkersdorf, *El diario de un tojolabal*; Ed. Plaza y Valdés, México, 2001, p. 85.

todos saben cómo trabajar porque desde pequeños han aprendido de la comunidad. En el trabajo se reúnen las destrezas de todos en un ambiente festivo y no de pesadez porque comprenden que el trabajo dignifica, al implicar un servicio para todos.

A la par, el sentido recíproco se hace presente con el descanso de la Madre tierra, las personas y los animales. Se procura su alimentación y salud, tanto material como espiritual, por consiguiente se cuidan los corazones con las pláticas, los cantos, las muestras de atención, cariño y respeto a cada miembro del biocosmos.

- *La convivencia integral entre opuestos en la espiral del tiempo-espacio*

El *buen vivir* aymara y tojolabal se caracteriza por el respeto al comprenderse como sujetos en hermandad con los otros desde la correlación de opuestos, los cuales no se excluyen sino que convive con ellos al asimilarlos como parte de la integralidad del cosmos, pues la memoria les recuerda que en el conflicto es posible lograr la armonía. Esto los motiva a aprender del pasado en su caminar; los saberes ancestrales están presentes aunque se hacen más visibles mediante el arte, las fiestas y otros elementos que pertenecen al ámbito de la sacralidad.

A su vez, el respeto a la diversidad les permite caminar comprometidos recíprocamente con los demás seres que conforman la comunidad sin separar lo espiritual de lo material. De ahí que los mitos y los conocimientos que se han construido en el transcurso de su historia los acompañen y se renueven cada día. Por ello, su concepción del tiempo no es lineal, caminar en el espiral del tiempo sin separarlo del espacio les permite nutrirse de los esfuerzos anteriores; a su vez los sitúan y les dan una identidad comunitaria para enfrentar las amenazas egoístas contra el *buen vivir*.

- *Educación y epistemología nosótrica-recíproca*

Desde los primeros años de vida aymaras y tojolabales construyen conocimientos a partir de la interacción con los demás. El aprendizaje *yatiyäwi* en aymara y *sneb'talajel* no tiene como finalidad el poder o el dominio, por lo mismo no es una educación individualista o competitiva, se educa para hacer comunidad, en congruencia con la realidad y para dar respuesta a las problemáticas concretas. Por otra parte, la educación no se limita a los ambientes escolares o familiares. Toda la comunidad es responsable de educar, de ahí que

cuando alguien actúe de forma contraria al *buen vivir*, la comunidad asuma su parte en la solución, de acuerdo a su *cosmopercepción*, la explicación histórica, *nosótrica y recíproca* de inclusión intersubjetiva que corresponde con la epistemología del *sentipensar*, lo cual posibilita el aporte, la apertura y la creación de conocimientos en el encuentro con la diversidad.

- *Sentipensar y actuar en libertad*

Todas las actividades dentro de la comunidad del *buen vivir* se realizan en libertad, no se ambiciona el dominio de unos sobre otros, ni del tiempo-espacio, viven la vida asumiendo la responsabilidad que tienen en su momento y su lugar sin apresurarse ni forzar su naturaleza. Desde pequeños han comprendido con su *sentipensar*, el sentido de su existencia como parte de una comunidad biocósmica, conocen los porqué del ordenamiento de la comunidad y asumen con responsabilidad la parte que les toca, porque saben que actuar de forma contraria produce daños no sólo a la persona sino a todos, de ahí que las labores que les corresponden se realicen voluntariamente sin importar lo arduo que pueda ser.

Esto también explica que sepan leer los mensajes de la naturaleza, comprenden que la crisis económica, política, axiológica, medioambiental, etc., ha sido provocada por la esclavitud egoísta, donde se rompen los lazos intersubjetivos entre los diversos mundos que conforman el universo, de ahí que su resistencia consista en vivir la libertad y la armonía con todos cada miembro de su comunidad.

- *Justicia comunitaria en rectitud y verdad*

Recordamos que para aymaras y tojolabales lo ético y lo político están interrelacionados. La justicia se explica con los conceptos de rectitud y verdad, en aymara *chiqpa* y en tojolabal *stojolil*. Esto explica la transparencia, todos están enterados de los asuntos comunitarios. Así, no hay espacio para la mentira ni la impunidad, tampoco hay desventaja entre las partes.

El camino de la justicia conduce al *buen vivir*, de ahí que también se emplee en tojolabal el concepto *jkilaltik* para referirse a la justicia comunitaria, pues se relaciona a la justicia con el bien de toda la comunidad. En dicha justicia las autoridades no son

prepotentes sino que obedecen a la comunidad, están al servicio de ella; no tienen una gratificación monetaria, su trabajo es gratuito y sin intereses particulares.

La justicia comunitaria escucha a los opuestos sin excluirlos y con ellos se construyen los acuerdos que hacen posible vivir en la armonía de una *cosmocracia*, es decir un orden donde se toman en cuenta las necesidades de todos los sujetos del cosmos, son corresponsables y comprenden que su participación es importante, cada uno con su individualidad forman parte del *buen vivir*.

Con esto observamos la fecundidad del *suman qama qamaña* y el *jlekilaltik*, paradigmas de esperanza, de servicio recíproco, de encuentro y complementariedad con el otro diferente. Esta es la fuente de donde proviene la fuerza para resistir a los embates del mundo capitalista, su concepción de la relación entre opuestos, frente al yo individualista se encuentra el *nosotros-recíproco*, la lucha entre ambos debe ser horizontal para que pueda surgir la reconciliación en un movimiento transformador que tenga como horizonte el cuidado de la vida en todas sus manifestaciones.

*La justicia no se entiende
ni puede entenderse separada del vivir bien.
Es un constituyente esencial de Suman Qamaña,
no puede haber buena vida sino es en un ámbito de lo justo [...]
Si suman qamaña es entendido como*

*“el vivir plenamente en armonía socio-comunal
y con los diversos actores del universo”,
la Justicia Originaria se entenderá como
el ejercicio de conservar esencialmente ese equilibrio,
de ahí que los responsables de la justicia tienen que haber
recorrido trayectorias en el proceso de comprensión
de la interrelación, integralidad, armonía.
Néstor Calle Pairumani*

La vida es vivir para los demás y no para sí mismo.
Carlos Lenkersdorf, *índio 'otik ja jtz'eb'ojtiki*

Consideraciones finales

En el caminar de esta tesis nos hemos aventurado a reflexionar en torno a la justicia desde el *suman qama qamaña* y el *jkilaltik*. La fecundidad ética que brota de ambos paradigmas de vida en torno a la justicia y las diversas esferas de la existencia, es infinito. Por ello, no pretendemos abarcar todas las formas de comprender la temática. Esta tesis es sólo un esfuerzo por encontrar respuestas a la crisis actual, a partir del pensamiento filosófico de las civilizaciones ancestrales.

Del vivir mejor al buen vivir

Hasta aquí hemos identificado algunos de los aspectos constitutivos de la justicia comunitaria que germina del *suman qama qamaña* y el *jkilaltik* de aymaras y tojolabales, pero ¿qué es lo que caracteriza al vivir mejor de las sociedades modernas? Gilles Lipovetsky identifica un cambio en el paradigma jurídico de las sociedades democráticas, directamente relacionado con los ideales de felicidad y de buena vida.

Desde mediados de nuestro siglo, ha aparecido una nueva regulación social de los valores morales que ya no se apoya en lo que constituía el resorte mayor del ciclo anterior: el culto del deber. [...] Ordenaba la sumisión incondicional del deseo a la ley, nosotros lo reconciliamos con el placer y *self-interest*. El «es necesario» cede paso al hechizo de la felicidad.⁴⁰²

Observamos como la justicia se amolda a los intereses en boga, es decir, la cultura *light*, permisiva e indiferente a lo que pasa fuera del yo individual. «Las tres últimas décadas del siglo XX y las dos primeras del siglo XXI han sido de disolución de los

⁴⁰² Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, España, 2000, p. 46.

principios y valores de la modernidad occidental de raíz europea [...] para redimensionarse en la “ética indolora” y el antihumanismo».⁴⁰³ Las nuevas tecnologías se emplean para facilitar la vida hasta los límites insospechables, por lo cual “esforzarse de más” es incomprensible y es causa de burla.

El deseo y el placer están por encima de la justicia, esto se puede ver desde los ámbitos familiares, donde los padres en miras a superar las “severas” prohibiciones de las generaciones pasadas, educan desde la cultura individualista de la permisividad sin explicar el sentido y la importancia de la convivencialidad; también en el ámbito jurídico el daño ante una violación o un feminicidio es minimizado hasta quedar impune por la “vestimenta provocativa” de la víctima, por su condición de madre soltera que la convierte en “una cualquiera” u otra “evidencia” de la “ley” para culpabilizar a las víctimas y justificar los abusos.

Esto de igual modo se manifiesta en el consumo de:

Espacios ecoturísticos, al ignorar el despojo y la ruptura del equilibrio biológico que generan.

Prendas o productos que rápidamente “pasarán de moda” sin importar la esclavitud que padecen los obreros o los daños medio ambientales causados por su producción.

Estupefacientes, sin tomar en cuenta la violencia generada por los cárteles de la droga que se disputan el mercado.

Pornografía que no se relaciona con la trata de blancas ni con la objetivación de la persona, mientras el menosprecio a la dignidad es ridiculizado.

Entonces, ¿podemos afirmar que la justicia existe en medio de la cosificación y desvalorización de la vida humana y la naturaleza?

En ese mundo donde se ha perdido el sentido de la justicia, lo que importa es sentirse bien por un momento, liberarse del estrés diario y alcanzar la “felicidad” efímera. La vida y la dignidad han pasado a segundo plano. “Las lecciones de moral están revestidas por los spots del vivir-mejor [...] En la sociedad del poseer, el mal se espectaculariza [...] el heroísmo del Bien es átono”.⁴⁰⁴

El mal es atractivo, por ello muchos adolescentes y jóvenes ven como un ideal de

⁴⁰³ Mario Magallón, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, p. 141.

⁴⁰⁴ Gilles Lipovetsky, *Óp. cit.*, p. 48

vida convertirse en un poderoso narco o sicario. La industria de la moda, la música, el cine, las redes sociales y la televisión lo venden como una opción más en el catálogo del vivir mejor, donde la posibilidad de hacer el bien ha quedado reducido a fantasías que nadie lleva a la práctica.

Así, se reafirma la “moda” de la cultura desechable, todo se puede sustituir o remplazar, los sujetos se convierten en objetos y pierden su valor. Quien defiende la paz, la justicia y la libertad pasó de soñador a loco y criminal, presa fácil del poder que invisibiliza la disidencia.

El vivir mejor que se vende como el bienestar individual sin responsabilidades, compromisos, ni complicaciones. Abstrae a las personas de la realidad y las introduce en la caverna platónica de la comodidad, la indiferencia y la esclavitud al placer. El vivir mejor separa al espacio del tiempo, por ello se emprende la infinita carrera por alcanzar más bienes, riquezas y reconocimiento social para tratar de llenar con ellos el vacío solipsista de la sociedad actual; como si se pudieran separar del espacio y mover el tiempo a su antojo, desafiando los límites de la realidad.

En cambio, el *suman qama qamaña* y el *jlekilaltik* no son un instante o un momento de felicidad pasajera. En ellos, el pasado no es desechable, pues se concibe como parte integral del tiempo-espacio en movimiento espiral en el cual no se niegan los opuestos. Mientras que en el vivir mejor todo parece caduco, a cada momento surge una novedad, una nueva generación de computadores o celulares, nuevas formas de entretenimiento para satisfacer por corto plazo los sentidos cada vez más exigentes. La rapidez con la que se mueve el mundo, da la apariencia de que nada permanece; esto acelera el deseo de ser jóvenes, cada segundo incrementa la desesperación por no quedar en el pasado y desaparecer, no hay tiempo para meditar o reflexionar; por lo mismo parece que todo pierde sentido pues de un momento a otro dejará de ser importante.

De esto se sigue que la justicia no se comprende como un compromiso con los demás, su concepción está desligada del sentido de *reciprocidad*, servicio, cooperación y auténtica preocupación por los otros. “Estamos deseosos de reglas justas y equilibradas, no de renunciar a nosotros mismos; queremos regulaciones, no sermones [...] apelamos a la responsabilidad, no a la obligación de consagrar íntegramente la vida al prójimo, a la

familia o la nación”.⁴⁰⁵ En estos términos, la justicia está separada del vivir mejor porque implica un compromiso con los otros que pocos están dispuestos a asumir. Muy contrario a la concepción de justicia entre aymaras y tojolabales que la comprenden como un elemento consustancial del *buen vivir*.

Desde esa perspectiva desarticuladora de la justicia, se critica la violencia de los cárteles de la droga, la trata de personas, la esclavitud en el siglo XXI, el calentamiento global, pero pocos están dispuestos a soltar sus comodidades y ser parte de la solución. Así, la normalidad es tolerar la injusticia, pues se encuentra en todas partes y se acepta como una ley imposible de cambiar. Con todo esto, la vida y la dignidad han quedado en un peldaño olvidado de la escala de valores actual.

Cuanto existe es sólo una mercancía más para la sociedad de consumo, donde se incrementan las ganancias de los selectos grupos que controlan el mercado, a partir de la creación de necesidades ficticias para aumentar la producción, ventas de bienes y servicios. Esta lógica ha afectado incluso el sentido crítico de la racionalidad humana, el pensamiento, la construcción de ideas, cuestionamientos y la identidad:

La filosofía, la memoria, las éticas, las humanidades, el humanismo y la cultura se encuentran transidas y han sido medidas por el capital y el dinero, el mercado y el consumo, donde los conflictos se dirimen a través de la violencia, de la destrucción y, en caso extremo, de la muerte.⁴⁰⁶

Ante este panorama de violencia y muerte, se manifiesta la urgencia de la filosofía para replantear caminos que consideren diferentes formas de hacer política, en las cuales, la justicia se extienda a la defensa de la dignidad sin exclusiones, es decir, la búsqueda del bien común, la armonía intersubjetiva que se encuentra en las civilizaciones ancestrales.

El sentido de la justicia aymara y maya tojolabal

Con la Conquista y la Colonia, se fragmentó el mundo y la armonía de las civilizaciones ancestrales; lo más respetable y valioso, la vida misma, se convirtió en mercancía. Sus saberes fueron menospreciados y se emplearon mecanismos para silenciarlos, obligados a interiorizar el paradigma de la cultura extranjera que se les impuso.

⁴⁰⁵ Gilles Lipovetsky, *Óp. cit.*, p. 47.

⁴⁰⁶ Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, CIALC-UNAM, México, 2012, p. 38.

Para sobrevivir debieron modificar sus costumbres. No obstante, pese al constante hostigamiento para negar su sabiduría, está presente y se manifiesta en la vivencia de su organización comunitaria como referente de armonía intersubjetiva, la cual nos interpela. Ésta no impone modelos universales a seguir, ni excluye o divide, pues se expresa en la diversidad y el equilibrio del ser humano con la naturaleza y todo el biocosmos en general.

Esto alienta nuestra esperanza ante la crisis de los modelos progresistas y desarrollistas que presentan el bienestar como el espejismo egoísta del vivir mejor, la sociedad de consumo, donde se vende la idea del temor al otro diferente, de manera que los individuos velan por sus propios intereses, los cuales se presentan en disputa con los demás. Con ello, se legitima la propiedad privada, el abuso de poder y la dominación, la explotación humana y de la naturaleza como fuentes de riqueza para unos cuantos. Este desequilibrio también se hace presente en el ámbito político, donde la justicia se reduce a un conjunto de palabras que se pueden interpretar de diferentes formas según convenga al grupo en el poder.

La justicia comprendida como un orden que mantiene la seguridad y el equilibrio en una colectividad, se expresa en Occidente primordialmente como justicia punitiva, centrada en castigar las faltas. La sanción más común es el encarcelamiento, con el cual se desvincula a los “delincuentes” de los demás. Paradójicamente la solución se convierte en una causa de más delitos, pues al separar a las personas, se fracturan los lazos intersubjetivos de pertenencia, compromiso y responsabilidad con los demás, lo cual genera más violencia y fracturas del orden social.

Por el contrario, para aymaras y tojolabales, la justicia comunitaria, el equilibrio *nosótrico-recíproco* que favorece la participación, armónica y en igualdad de condiciones, se presenta como un principio organizativo que busca restablecer los vínculos intersubjetivos. Estos esfuerzos son encaminados al mantenimiento del orden armónico, el cual no excluye los antagonismos, sino que los integra.

En ella, la comunidad cumple con su papel de velar por la armonía intersubjetiva. Por ello, la finalidad de la justicia no es castigar, como en la justicia punitiva, sino restablecer los lazos nosótricos-recíprocos. Esto se comprende como justicia restitutoria o

restaurativa, por su énfasis es reincorporar a quienes han fallado dentro de la comunidad.⁴⁰⁷ Así mantienen el cumplimiento de las funciones políticas comunitarias, en cada una de las actividades de la vida.

Para lograrlo, recurren a la sabiduría ancestral, son atentos a las recomendaciones de sus antepasados, pero la recrean de acuerdo a las necesidades propias de su tiempo-espacio. El vínculo intersubjetivo entre lo material y lo espiritual, al comprender que el *ajayu* y *'altsil* de los difuntos permanece en la comunidad, le da a la justicia una noción de sacralidad que dificulta el rompimiento del orden comunitario a causa de los intereses individualistas impuestos por el mundo capitalista que desacraliza la vida.

El sentido *nosótrico-recíproco* despierta la conciencia comunitaria en quienes han cometido algún delito para advertir las consecuencias de sus faltas, de lo cual surge generalmente el arrepentimiento que los mueve a buscar resarcir los daños morales y materiales, al comprender que sus faltas repercuten en males para toda la comunidad, de esta manera el vínculo comunitario evita que éstas se repitan.

Por su parte, los acuerdos o normas no responden a códigos cerrados que impiden los cambios, sino que son flexibles porque toman en cuenta la subjetividad de cada persona, su situación y contexto. De ahí que el arrepentimiento, la confesión y otras particularidades de las circunstancias, atenúen las sanciones. A su vez, esta forma de justicia es autocrítica y se transforma de acuerdo a las necesidades de la comunidad.

⁴⁰⁷ No obstante, al hablar de la justicia comunitaria de las civilizaciones ancestrales, es común que se traduzca como linchamiento, entendido como el asesinato efectuado por masas enardecidas e irreflexivas, con la intención de descalificar la justicia comunitaria e imponer el control estatal. “La aplicación de la pena máxima [la pena de muerte] en comunidades indígenas siempre se ha visto como un acto de salvajismo, propio de sociedades incivilizadas [...] Sin embargo, la pena capital existe en las democracias [...] como la de EEUU, y es discutida en el contexto del derecho internacional.” Fernández Osco, *Óp. cit.*, p. 55. Si bien para los aymaras la pena de muerte es considerada la pena máxima poco frecuente, es aplicada “cuando el agresor o quien comete delito ya no tienen remedio” (Macelo Fernández Osco, entrevista el 04 de noviembre de 2016, La Paz, Bolivia). Esto se determina porque han empleado otras sanciones, pero la conducta delictiva es repetitiva, si pese a los esfuerzos de la comunidad por reintegrarlo al orden armónico, la reincidencia es constante y se trata de delitos graves que alteran la armonía comunitaria, es cuando se aprueba la pena de muerte, al considerar que la persona no está dispuesta a cambiar y por lo tanto continuará infligiendo daños. La decisión no es tomada solo por las autoridades, sino que surge de la reflexión de toda la comunidad reunida en asamblea y es resultado del consenso. *Cfr.* Fernández Osco, *Óp. cit.*, p. 221. Para el caso tojolabal es aún menos frecuente, el destierro es considerado la pena máxima. Para ambas civilizaciones, ante cualquier delito siempre se busca la reintegración de la persona al orden comunitario. No obstante, debido a su importancia, el debate se mantiene abierto a diversos análisis para aportar respuestas.

La base de la justicia comunitaria es el sentido comunal-convivencial que se adquiere desde los primeros años de vida. Éste también se comprende como un mecanismo para evitar la repetición de las conductas delictivas. Quien lo comete tiene la capacidad por sí mismo de descubrir su culpabilidad al comprender las implicaciones negativas de sus acciones para la comunidad. Ésta ejerce su poder con diversas manifestaciones de desaprobación que se insertan en la conciencia de quien ha cometido el delito, de esta manera evitará experimentar el mismo sentimiento de culpabilidad, por ello, es poco probable la reincidencia.

Más allá de evitar el delito por escuchar a la propia conciencia, lo que se escucha es la comunidad. Desde el nacimiento se inserta en el interior de los sujetos el compromiso moral con los demás. La escucha a la cual nos referimos es intersubjetiva, el cántico de la comunidad que envuelve la sabiduría de los antepasados unida a la de la naturaleza, al mismo ritmo, sin prisas ni subordinaciones; en el movimiento espiral del tiempo-espacio renovador. Este cántico resuena en los corazones y los mueve a contribuir en la armonía intersubjetiva.

Con esto observamos que mientras la justicia estatal, como explica Marcelo Fernández Osco, se encierra en el círculo dialéctico de culpabilidad, inocencia y castigo, la justicia comunitaria da preferencia a la reconciliación, por ello la familia y la comunidad en general asume su corresponsabilidad con quien ha cometido el delito. El fin de la sanción no es el castigo en sí mismo o conseguir el control social mediante el temor a éste, sino la reparación del daño y lo más importante, la reintegración del sujeto a la armonía comunitaria.

En el *ayllu-marka* y la *komontik* se observa que la comunidad dirige la justicia, para lo cual se toman en cuenta las circunstancias, si por ejemplo se trata de reincidencias, y se parte de que todos conocen los principios jurídicos. Mientras que en las sociedades donde domina el derecho positivo, el complejo entramado del proceso jurídico impide que todos conozcan las normas, las autoridades y sus formas de proceder, por lo cual es común el abuso de poder, la corrupción y la injusticia.

Las sanciones en la justicia comunitaria se distinguen de las sanciones jurídicas que señala Norberto Bobbio.⁴⁰⁸ Si bien en la justicia comunitaria toda trasgresión a la comunidad implica una sanción, ésta no recae sólo en quien trasgrede el código normativo, sino que se extiende a su familia e incluso a la comunidad. A su vez, las reglas no son establecidas de manera fija, pues aunque se traten de los mismos delitos, las sanciones pueden cambiar porque se toma en cuenta los diversos contextos en los cuales se realizan; tampoco existe una medida única pues ésta depende de la gravedad de las circunstancias; las personas que intervienen en la aplicación de la sanción no son necesariamente las autoridades comunitarias, pueden ser otros miembros de la comunidad, como los familiares o los *yatiris* en el caso aymara, quienes son más aptos para la solución de ciertos problemas o para aumentar el alcance de la función pedagógica de la sanción.

En cuanto a la finalidad de la norma jurídica del Estado de aumentar su eficacia con lo cual se legitiman las instituciones, el poder estatal y su ejercicio de la fuerza para mantener el orden, es contrario a la finalidad de las normas en la justicia comunitaria, pues se trata de mantener la armonía convivencial entre todos los sujetos, por ello las normas y las sanciones están encaminadas al restablecimiento de los lazos comunitarios que propicien la reproducción de la vida de la comunidad biocósmica.

La asamblea comunitaria es la máxima expresión de poder, de ahí que sea convocada principalmente cuando se trata de delitos de la esfera pública, es decir que conciernen directamente a toda la comunidad como el robo. A las autoridades establecidas por ella, les corresponde los casos que se enmarcan en la esfera privada o particular.

Aquí hay que resaltar que las autoridades no tienen ningún tipo de gratificación económica durante sus funciones, en muchos casos son ellas mismas quienes tienen que solventar algunos gastos que generan su labor; su gratificación es la satisfacción del servicio a la comunidad y de contribuir al mantenimiento de la justicia. El ser autoridad no lleva detrás el interés de una satisfacción económica como ocurre entre las autoridades de las sociedades capitalistas, las cuales en muchos casos tienen como principal interés la obtención de poder económico y político a costa de la sociedad.

⁴⁰⁸ “1) Para toda violación de una regla primaria se ha establecido una correspondiente; 2) se establece, si bien dentro de ciertos términos, cuál es la medida de la sanción; 3) se indican las personas encargadas de cumplir la ejecución [...] estas tres limitaciones, en conjunto, tienen como fin común aumentar la eficacia de las reglas institucionales, y, en definitiva de la institución en su conjunto.” Norberto Bobbio, *Teoría general del derecho*, TEMIS, Colombia, 2005, p. 112.

La justicia comunitaria es una justicia práctica y cambiante de acuerdo a la realidad en que se vive, sin dejar de lado el pasado y la tradición. Tampoco se trata de fórmulas rígidas en las que se fuerza o imponen modelos establecidos de proceder sin que se puedan cambiar, sino que toman en cuenta las particularidades en el tiempo-espacio para vivir la armonía del *suman qama qamaña* y el *jlekilaltik*, los cuales le dan sentido a su justicia.

Vivir la justicia en el suman qama qamaña y el jlekilaltik

Esta armonía que surge de la interrelación y complementariedad con los opuestos se manifiesta cotidianamente en las comunidades aymaras y tojolabales, está activo en sus vivencias intersubjetivas con el cosmos del cual forman parte, sin nociones de superioridad, pues todos comparten el *ajayu* o el '*altsil*, las semillas de vida y esperanza que los empareja. Al no haber relaciones de dominio, es posible vivir la libertad con los demás. Todos los sujetos del universo son parte de un orden caracterizado por la diversidad de voces activas en el diálogo intersubjetivo. Sin tomarlas en cuenta se rompería con el equilibrio comunitario, pues cada miembro tiene una función importante.

El bien que se vive en las comunidades aymaras y tojolabales es muy diferente al de la sociedad de consumo, porque no se reduce a una propiedad material, privada o exclusiva para unos cuantos, sino que libera a la persona individual y a la vez a los demás, al posibilitar el equilibrio y armonía para no desear más de lo necesario.

Así, el *buen vivir* se nos presenta no únicamente como una forma de satisfacer nuestras necesidades en armonía con la naturaleza y frenar de ese modo las catástrofes que ocasionan su explotación como una mercancía, sino que a su vez se trata de una alternativa a la destrucción, la violencia y las guerras contra la diferencia. Ver en el otro diferente una oportunidad para complementarnos, compartir, crear conocimientos y respetar la dignidad, nos muestra al *buen vivir* como alternativa de armonía intersubjetiva y de defensa integral de la vida.

El *buen vivir* aymara y tojolabal nos devela un pensamiento filosófico que reconoce la necesidad de caminar al mismo ritmo para crear la armonía con los demás desde el movimiento renovador del tiempo-espacio, con el cual se tiene a la vista el pasado, la sabiduría ancestral, recogida en los mitos, para dar seguridad a los pasos en el caminar

hacia atrás en su encuentro con el futuro. Por ello, los mayas manifiestan:

Nosotras y nosotros, herederos de la palabra antigua de las abuelas y abuelos, nos reunimos en la comunidad maya de Chacsinkin Yucatán, tierra de las flores rojas que no se pueden esconder y de la dignidad fuerte, convocados por la memoria de nuestros pueblos para recordar y caminar el corazón del *BUEN VIVIR* de los pueblos mayenses [...] caminamos con nuestra red que simboliza la unión entre los pueblos, caminamos con nuestros cantos y danzas que celebran el *BUEN VIVIR* de los pueblos a pesar de los proyectos de exterminio del sistema que nos quiere desaparecer arrebatándonos nuestra tierra y nuestra identidad [...] este proyecto de exterminio no ha podido borrar la memoria de nuestros pueblos, ni hemos olvidado en nuestro corazón maya el *BUEN VIVIR*, con nuestro vivir de esperanza, con nuestro vivir de dignidad, con nuestro vivir de vida plena, con nuestro vivir de escuchar la palabra sabia y antigua [...] nos recuerda que somos creativos y cultivadores de la misión de arrancar desde la raíz los proyectos de exterminio y construir el *BUEN VIVIR*, luchamos por la vida de todas y todos, para que brote como lo hace una semilla en la tierra; nuestra palabra antigua nos enseña que la muerte fecunda la vida, con la esperanza de soñar un mundo nuevo para todas y todos [...] llevamos la semilla para que germine y crezca, llevamos la sabiduría para compartirla a todos y todas, llevamos la esperanza y la decisión de seguir viviendo con más fuerza y ánimo en el corazón el *BUEN VIVIR*.⁴⁰⁹

El *buen vivir* no responde a la lógica evolucionista de las sociedades occidentales, la cual inserta a todos en una carrera interminable por “avanzar” en términos de producir más, “innovar” para desechar, competir, ganar y aprovecharse de los demás; buscar siempre “adelantarse”, pues desde esta perspectiva el “triunfo” y el “éxito” son considerados como exclusivos de “uno solo”, con lo cual se justifica que “los más aptos” puedan pasar por encima de los demás y dominarlos.

Contrario a esto, como se aclara en el epígrafe, la justicia comunitaria es parte inseparable del *buen vivir*. Ésta lo acompaña, lo defiende e incluye a todos los sujetos en él para preservar el equilibrio entre los diversos mundos que conforman el universo. Es una justicia práctica que da mayor importancia a los sujetos comprendidos en sus contextos, que a códigos normativos rígidos que no corresponden a la realidad.

Por tanto, en el pensamiento filosófico aymara y tojolabal, *buen vivir* y justicia están interrelacionados, en términos de *reciprocidad* comunitaria, por lo cual, la justicia no se entiende como “beneficio” individual que desvincule a los sujetos convertidos en objetos dominados por otros. El *buen vivir*:

⁴⁰⁹ Mensaje del XXIII encuentro ecuménico de teología india mayense, Chacsinkin Yucatán 8 de Noviembre del 2013.

Esencialmente se trata de hacer “justicia”, pero en un sentido cósmico, espacio-temporal, espiritual y trascendente (respecto al ser humano). Esta “justicia” se expresa en la región andina por términos como “equilibrio” y “armonía”, pero sobre todo por los principios [...] de complementariedad, correspondencia y *reciprocidad*. Probablemente, el “vivir bien” sólo sería posible bajo la condición de restringir y limitar las exigencias materiales de una parte de la humanidad (el llamado “Primer Mundo”), porque esta “tercera parte” de la humanidad ha alterado radicalmente el equilibrio global. En contraste con la ideología liberal y neoliberal que propone el “crecimiento ilimitado” como condición de riqueza y prosperidad, el “vivir bien” andino plantea un crecimiento orgánico que esté en armonía y sintonía con todos los elementos.⁴¹⁰

La justicia no se hace, sino se mantiene, lo cual sólo es posible en la comunidad donde se incluyen todas las esferas de la realidad y se complementa la diversidad del cosmos que tiene como orientación epistémica la construcción del *buen vivir*, pues todo lo que existe está relacionado entre sí.

En este orden las autoridades no responden a intereses particulares, pues es la comunidad quien toma las decisiones y guía sus acciones. La finalidad de la justicia es mantener la armonía comunitaria del *buen vivir* sin excluir a unos para beneficiar a otros, pues la vida surge de los opuestos, de ahí que las opiniones contrarias no se rechacen, son parte importante en las soluciones.

Esto va más allá del cuidado de sí mismo aristotélico enmarcado en la prudencia que permite “deliberar rectamente lo que es bueno y conveniente para sí mismo”.⁴¹¹ Aristóteles prioriza la reflexión individual en la cual se delibera lo conveniente para vivir bien sin incluir en la deliberación a la comunidad, pues no se ha comprendido que el *buen vivir* sólo es posible con los demás, lo cual posibilita la creación de nuevos horizontes desde la policromía de saberes.

Esta lógica de la conveniencia individual y el cuidado de sí mismo separado de los demás ha significado en el transcurso de la historia un atentado contra la vida integral. La ideología del Primer Mundo que se ha impuesto con la globalización como la más aceptada y eficaz, en realidad es contraria a la reproducción de la vida, pues en su afán de ganancias ilimitadas para las minorías se explota al ser humano y la naturaleza. Por ello, más que

⁴¹⁰ Josef Estermann, «“Vivir bien” como utopía política. La concepción andina del “vivir bien” (suma qamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia» en Museo de Etnografía y Folclore (org.), *Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folclore 2010: El Vivir Bien*, Bolivia, MUSEF, 2011, p. 10.

⁴¹¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *Óp. cit.*, VI 5, 1140 a 25, p. 131.

hablar del “crecimiento orgánico” que menciona Estermann, la comunidad del *buen vivir* aymara y tojolabal se puede entender como un caminar cuya finalidad no es el crecimiento o el desarrollo, sino mantener el encuentro armónico en medio de la diversidad.

Una vez comprendido esto, podemos presentar algunas de las diferencias entre la justicia del *suman qama qamaña* (*suqqa*) y el *jlekilaltik*, frente a la justicia del paradigma dominante.

La justicia del *suqqa* y el *jlekilaltik* es:

- *Intersubjetiva*, considera con respeto la vida de todos los sujetos del biocosmos, no sólo los seres humanos, sino la naturaleza y todo cuanto existe, desde esta perspectiva todos son sagrados al compartir un *ajayu* o *'altsil*, vida espiritual, que los empareja en la vida material con los demás; contraria a la visión sujeto-objeto de la justicia dominante, en la cual uno dicta la sanción y el otro obedece sin considerar sus necesidades como parte de una comunidad intersubjetividad. Esto sin contar que comúnmente esta justicia, de principio antropocéntrica, está a favor de quienes responden a los intereses capitalistas e impone su fuerza y su rigor sobre quienes son afectados por estos; son tratados como objetos de abusos y explotación, cuya defensa es inválida y sólo les toca obedecer. Esta justicia parece una máquina sin corazón cuyas piezas están desarticuladas, en contraste con la concepción del cuerpo orgánico integral de la justicia del *suqqa* y el *jlekilaltik* que integran a todos los sujetos en su materialidad y espiritualidad.
- *Nosótrica*, porque toma en cuenta la diversidad y la hace participativa del orden comunitario, de esta manera las autoridades no son quienes toman las decisiones, pues la asamblea comunitaria es la máxima autoridad. Todos en su conjunto, con sus particularidades, tienen un papel importante que deben cumplir responsablemente. El poder no está en las manos de unos cuantos, es *nosótrico* y se usa para mantener la armonía de la comunidad biocósmica. Mientras que en la justicia dominante un grupo de privilegiados concentra el poder que se emplea de forma egoísta contra la mayoría de la población sin tomarlos en cuenta. El poder individualista fácilmente se corrompe porque al tener una perspectiva incompleta y fragmentada, no contempla a los demás.

- *Recíproca*, lo cual implica que la justicia la practican todas y todos en medio de los antagonismos, se escuchan las distintas voces en el consenso y se acepta la contradicción como parte de la existencia. No se busca que uno domine sobre otro, sino una reconciliación en la cual cada quien aporta lo suyo. La justicia es un dar y recibir continuo, un servicio y compromiso comunitario, por ello las autoridades no tienen el interés de una gratificación monetaria, pues su labor es parte del ejercicio recíproco de la vida en comunidad. Esto no responde a la visión excluyente de la justicia dominante que divide a la sociedad entre buenos y malos, delincuentes y honrados, sin responsabilizar a todas y todos en el trabajo por la armonía convivencial.
- *Integral*, considera los contextos, particularidades y necesidades tanto materiales como espirituales de cada sujeto, de esta manera las sanciones no son las mismas para todos, pues se respeta la diversidad de cada uno; se contemplan los problemas en su integralidad, con sus causas y sus consecuencias. Es una justicia que busca reunir los aportes intersubjetivos en bien de la comunidad, pues se comprenden como parte del biocosmos, del cual son corresponsables. No puede haber justicia, libertad o bienestar si no es para todas y todos. Por el contrario, la justicia dominante se caracteriza por resolver los conflictos de la forma más cómoda, repetir los principios establecidos como leyes unívocas sin considerar las necesidades distintas de cada sujeto; tampoco se ve la justicia como parte de un conjunto cuya finalidad sea lograr el bien de todos, sino sacar la mayor ventaja de cada caso o acontecimiento. La finalidad es la satisfacción de intereses individuales de quienes ostentan el poder, pues al estar dividida su concepción de la realidad, los problemas no se solucionan, se ven como partes separadas. Como en el caso del encarcelamiento, se aparta al “delincuente” para detener sus faltas, sin darse cuenta que al estar separado de la sociedad se rompen sus lazos comunitarios, lo cual genera más violencia dentro de la cárcel y cuando salga de ella.
- *Verdadera*, parte de la escucha de cada sujeto, no es una verdad tiránica que se impone como único modelo, sino una verdad que toma en cuenta los opuestos, las diferentes realidades de cada sujeto del biocosmos, esto está relacionado con su noción de rectitud, en el sentido de no desviarse del horizonte común que es la vida

armónica en el *suqqa* y el *jlekilaltik*. No viven en la mentira de quienes usan la palabra para su beneficio individual y silencia a los demás, porque la verdad surge en la comunidad y por lo mismo todas y todos son testigos y coparticipes de vivirla y respetarla.

- *Restitutoria*, dado que su finalidad es la reproducción de la vida armónica en el *suqqa* y el *jlekilaltik*, la justicia pone atención en la dignidad de los sujetos, se busca su reintegración a la comunidad, reparar los lazos que se han fracturado. Señala la responsabilidad de todas y todos como parte de la comunidad, lejos de la visión vengativa de la justicia punitiva que se centra en el castigo y no en la armonía de la sociedad.
- *Equitativa*, todas y todos se encuentran en una misma posición horizontal de colaboración y ayuda mutua. Considera a los antagonistas desde la misma perspectiva, sin la imposición y subordinación que caracterizan a la justicia dominante que se inclina a favor de quienes tienen el poder. Por el contrario, el ser parte de la comunidad implica la necesidad de compartir las responsabilidades y el trabajo, así como los frutos de su esfuerzo. La justicia no es para el beneficio de unos cuantos, sino la guía que mantiene a todos los corazones en la misma sintonía del *suqqa* y el *jlekilaltik*.
- *Autocrítica*, está abierta al diálogo, la escucha de los saberes del pasado y la recreación en correspondencia con las exigencias del tiempo-espacio al cual pertenecen. La justicia implica un caminar de aprendizajes intersubjetivos en el cual se reconocen los errores para bien de todas y todos. Los acuerdos son escritos por la comunidad en los corazones desde los primeros años de vida, pero es posible modificarlos, porque saben escuchar al tiempo-espacio que en su movimiento espiral, integra los saberes de cada sujeto de la comunidad. Esto les permite hacer cambios en sus formas de vivir la justicia, contrario a la rigidez de los códigos normativos de la justicia dominante, impuestos aunque no correspondan con las necesidades del tiempo-espacio en el cual se encuentran.
- *Respetuosa del tiempo-espacio*, si bien la resolución de conflictos en la asamblea comunitaria y el contacto directo con las autoridades propicia que la justicia sea más eficaz y rápida, en contraste con los trámites innecesarios de la justicia dominante

que retrasan los procesos jurídicos, la justicia del *suqqa* y el *jlekilaltik* no es apresurada en el sentido de pretender ahorrar tiempo sólo repitiendo manuales según la ocasión, la comunidad es consciente de las consecuencias que puede genera tomar acuerdos apresurados sin que estén todas y todos en conformidad. Por ello, se busca que cada miembro de la comunidad aporte su *sentipensar* que contemple las particularidades de tiempo-espacio, hasta llegar a un consenso. Solo así se pueden cumplir los acuerdos, lo cual no implica generar esperas innecesarias o detener los procesos de cambio, sino un caminar certero porque implica la reflexión y el respaldo de la comunidad.

- *Práctica y participativa*, los acuerdos, producto de la reflexión comunitaria, se llevan a la práctica día a día, no son letra muerta como los códigos normativos de la sociedad dominante, desconocidos por la mayoría y ejecutados según convenga a los grupos en el poder. La justicia del *suqqa* y el *jlekilaltik* es participativa porque todas y todos conocen los acuerdos y las autoridades, también mantienen vivos los consejos y saberes de sus ancestros, estos conocimientos les permiten actuar de forma corresponsable, pues se comprenden como parte de la solución de los conflictos.

Con esto podemos observar que para ambas civilizaciones, no se puede entender el cuidado de sí mismo separado de los demás, se conciben como un tejido multicolor en movimiento y recreación. Cada uno desde su diferencia se encuentra entrelazado con los otros, comparten el mismo fin, la reproducción de la vida; esto nos habla de un saber vivir en encuentro y reconciliación con la alteridad.

No se piensa primero en lo que le conviene a uno para estar bien con los otros, no son dos momentos diferentes, sino que los sujetos individuales se encuentran interrelacionados recíprocamente en el tiempo-espacio de la comunidad, el *buen vivir* no se entiende sin ella. Finalmente, el *suman qama qamaña* y el *jlekilaltik* develan un orden recíproco, de servicio, de entrega complementaria, el darse para ser vida y armonía junto a las y los otros, al comprender que la vida germina en los claroscuros de la fecundidad comunitaria.

ANEXOS

Anexo 1: Símbolos que portan las autoridades aymaras

Algunos de los símbolos que portan las autoridades aymaras durante todo su año de servicio son:

- La coca, *inalmama*, hoja sagrada necesaria para entablar el diálogo de acuerdo al principio de reciprocidad entre todos los sujetos del cosmos —personas, elementos de la naturaleza y entes sobrenaturales— su uso con fines ceremoniales corresponde al mundo andino, “cuando menos a un milenio antes del incanato”.⁴¹² Las autoridades, como padres de la comunidad deben compartirla a todos, especialmente para iniciar cualquier evento, así como para ofrendar a los *achachilas* que contribuirán como guías en el manejo de la justicia.
- El alcohol, *t’inka*, aunque introducido durante la Colonia con fines de subordinación de la población india al poder español, las civilizaciones andinas lo resignifican como elemento ritual “para purificar y buscar la paz espiritual en permanente equilibrio con el cosmos y con la madre *Pachamama*”.⁴¹³ Esto se observa en el ritual del *ch’allar*, en el cual mientras se *akullika* —mascar la coca— se rocían algunas gotas de alcohol al suelo, para compartirlo con la *pachamama*, con los *achachilas* y *wak’as*. Con esto a su vez se les hace parte del acontecimiento en cuestión, para de esta manera “ahuyentar los malos espíritus o fuerzas negativas”.⁴¹⁴ Anteriormente esto se hacía con agua y no con alcohol, pues lo que en realidad se ofrenda es el líquido.
- El poncho, el cual abraza y protege a la autoridad. Cuyo tejido —elaborado con lana o alpaca del lugar— expresa la sabiduría, la fuerza y el poder de la comunidad unida a las *wak’as*. “Infunde *qamasa*, es decir que insufla el espíritu de la autoridad, otorgando poder y fuerza de carácter”.⁴¹⁵

⁴¹² Silverio Huanca Condori, *Óp. cit.*, p. 45.

⁴¹³ Efrén Choque en Silverio Huanca Condori, *Óp. cit.*, p. 47.

⁴¹⁴ Marcelo Fernández Osco, *Óp. cit.*, p. 162

⁴¹⁵ *Ibidem.*, p. 157.

- *Awayu* o *llijlla*, manta extendida sujeta al cuello utilizada por las *mama t'allas*, cuyos tejidos, al igual que el poncho encierran los valores respetados que forjan la identidad ética de la comunidad.
- El *chullu* —gorro puntiagudo que cubre las orejas— con el que se representa el poder de la comunidad. Cada color de sus tejidos lleva implícito un significado de unidad identitaria.
- El sombrero para las mujeres y los hombres representa la mayoría de edad y el respeto que se alcanza de la unión entre ambos.
- La *chuspa*, bolsa pequeña con tejidos de lana, amarrada en la muñeca izquierda de las autoridades, en la que se guardan hojas de coca y caramelos. Estos se comparten y se reciben para indicar la disposición al diálogo cuando existe un conflicto; en las reuniones de las asambleas o en festejos. A su vez, formaliza el acto y favorece la apertura a la escucha fraterna e intersubjetiva.
- La *chalina*, *rimanasu*, se porta en el cuello con los dos extremos sueltos, recuerda a las autoridades la obediencia a la comunidad y el ejemplo que deben dar con su correcto actuar. Su uso asemeja al *phichichu*, ave altiplánica “la cual tiene en el cuello una franja color nogal. En la historia mítica se dice que [...] era el *jilaqata* o la principal de las aves”.⁴¹⁶
- El chicote, trenzado generalmente con cuero de vaca, cruzado en el cuerpo —aunque no necesariamente lo usa la autoridad, siempre se buscará a una persona que cumpla los principios éticos reconocidos por la comunidad para que no sea contraproducente su uso— manifiesta el poder coactivo de la comunidad, con la intención de que no se vuelva a cometer el delito. Su uso es limitado dependiendo de la pena y las circunstancias, como una “pedagogía jurídica de disciplinamiento [...] por ello la aplican personas con mucha honorabilidad”.⁴¹⁷
- La *santa wara*, vara de madera generalmente con una *chakana* grabada que representa a la justicia comunitaria. Fuente de poder político, jurídico y ceremonial que guía a las autoridades y las une a un tribunal de justicia sobrenatural,

⁴¹⁶ *Ibidem.*, p. 161.

⁴¹⁷ Marcelo Fernández Osco, comunicación personal el 04 de noviembre de 2016.

conformado por las *wak'as*. “Símbolo máximo de la ley comunitaria. A través de ella se recupera el espíritu o ánimo de la justicia”.⁴¹⁸

De entre estos elementos, el *poncho*, el *awuayu*, el *chullu* y el sombrero son de uso cotidiano, pero en el momento ceremonial o al portarlos las autoridades, expresan su carácter sacro.

Anexo 2. Organización Comunitaria en el ejido Bajucú, Las Margaritas, Chiapas, 2017

Por: Hugo Héctor Vázquez López

Las personas del ejido Bajucú se organizan por medio de una asamblea comunitaria, donde tratan asuntos determinados por la comunidad. Cualquier problema o asunto que las autoridades no pueden resolver, acuden a la comunidad, y se hace la reunión colectivamente. Cuando es una asamblea general, por ejemplo, los domingos o cualquier otro día de la semana, deben asistir todas las personas de la comunidad (hasta los que ya cumplieron los 18 años, en caso de estar ya inscritos como avecindados). En caso de que faltara alguien en la asamblea, se le multará con \$ 80 pesos, en dado caso que sea un trabajo comunal, tales como cercar el terreno de la comunidad colindado con las otras localidades, aquella persona que no asiste al cercado del terreno se le multará con \$ 100 pesos. Agrego aquí que esta clase de trabajos es igual para todos y se aplica la misma multa (\$), sin importar religión ni el tipo de partido político al que pertenece.

Aclaro aquí, que las personas que tienen otra religión diferente a la católica, se mantiene el acuerdo para que realicen estos trabajos en días de la semana, ya que no les permiten realizar trabajo alguno en los días sábados y domingos (dependiendo de la religión). Esta propuesta ha sido aceptada por las autoridades y el colectivo, comprendiendo en principio los motivos que ellos tienen.

En caso de los profesores bilingües que trabajan en la semana, a ellos se les da oportunidad de ir los sábados para cumplir esa parte del trabajo. Así, toda la comunidad tiene que hacer por igual estos tipos de trabajos.

⁴¹⁸ Marcelo Fernández Osco, *La ley...*, *Óp. cit.*, p. 90.

Las autoridades

Para eso, cada uno de las autoridades tiene una función que cumplir. Normalmente las autoridades de la localidad se dividen en dos partes, una parte lo conforma el comisariado con sus 11 compañeros, y por otro lado está el agente municipal con 5 acompañantes.

De esta manera, la forma de gobierno de la comunidad de Bajucú está constituido por un comisariado (considerada como la máxima autoridad) apegado a un; secretario, un primer vocal, un segundo vocal, un consejo de vigilancia. Este último se encarga de verificar la extensión territorial de la comunidad.

Por otro lado está el agente, el agente normalmente es quién dirige la palabra en una asamblea (pero no es absoluto, ya que cualquiera que quiera opinar lo hace, hay un respeto mutuo entre las autoridades con la gente o el colectivo). El tesorero, se encarga de guardar el dinero de la comunidad. Las comisiones (policías) obedecen de cierta manera lo que el agente dice, si hay alguien que cayó en un falta (culpa), el agente manda a sus comisiones a que estos vayan a traerlo. Están también los encargados de la iglesia (alpérez) y finalmente están los comités de las escuelas; preescolar y primaria.

Un aspecto muy importante que tomar en cuenta, es que la gente que tiene un cargo, no necesariamente son ellos quienes deben de mandar dentro de la comunidad. Más bien, todo los acuerdos que se generan se concluyen por medio de un consenso, es decir, la gente en colectivo toman los acuerdos.

Normas y acuerdos

Se reúnen en la casa ejidal, estando todos presentes en la asamblea se ponen de acuerdo para planear las actividades que se van a realizar.

El trabajo colectivo es lo que más caracteriza al ejido, sin importar que las personas tengan otro tipo de religión, partidos políticos entre otros. En una religión pueden entrar personas y conviven entre ellos aunque tengan diferentes partidos políticos, por lo mismo de que tienen un fin en común, vivir juntos. De igual manera pasa con la asamblea general del ejido, en este caso participan todos los miembros de la comunidad sin distinguir ninguna clase.

Achachilas. Espíritus de los antepasados y fuerzas o elementos de la naturaleza que se convierten en protectores de la comunidad. Relacionados con la masculinidad, también se les denomina *pacha tata*, los padres o abuelos en el tiempo-espacio.

Ajayu. Principio de vida de todo cuanto existe.

Ajayu Watan. El alma de todos.

Akhulli. Forma ceremonial de masticar la hoja de coca.

Amawt'as. Sabios con conocimientos del cosmos.

Apthapi. Cosecha o acopio principalmente de la papa; comida comunitaria; reunión y compartición de saberes y energías del biocosmos.

Atari. Textil con figuras contrapuestas.

Awayus. Prendas tejidas para cargar comúnmente bebés o alimentos en la espalda que encierran los diversos saberes que conforman la *cosmopercepción* aymara.

Ayllu. Conjunto de cuatro o seis comunidades.

Ayllu-marka. Comunidad.

Aymara. De acuerdo con Nestar Calle, está compuesto de tres raíces: *jaya*, tiempos inmemoriales; *mara*, ciclo temporal, año; *aru*, lenguaje de las personas. *Jayamararu*, lenguaje humano de tiempos inmemoriales.

Ayni. Principio de *reciprocidad*.

Ch'amakanis. Sabios que de acuerdo con Simón Yampara gestionan las energías de la oscuridad.

Ch'ixi. Color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores contrarios. Lo cual se traduce como un antagonismo vitalizante del cual surge la creación en medio de los opuestos.

Chacha-warmi. Humanidad. *chacha* son los hombres y *warmi*, las mujeres.

Chakana. Cruz del sur, de orden quinario, simbólico, que representa la *reciprocidad* en medio de la diversidad, es nombrada en aymara como *pusi wara*.

Chaski. Quien comunica, es parte de la directiva de los *mallkus*.

Ch'allaña. Ritual en la que se rocían gotas de licor sobre los *nayra títulos*.

Chiqa. Recto o verdadero

Ch'uqi. Tubérculo de la papa.

Chiqa. Justicia.

Chullpas. Espíritus de antepasados cuyos cadáveres o momias se conservan en tumbas antiguas.

Chuyma. Corazón, el cual vincula las distintas formas de conocimiento en el *sentipensar*. Esto sin olvidar que los aymaras no conciben el cuerpo fragmentado en partes.

Chuymani. Para referirse a los ancianos y ancianas, por su experiencia en el *sentipensar*.

⁴¹⁹ Los glosarios los trabajamos en base a la bibliografía citada.

Consejo de mayores o **pasados**. Autoridades que precedieron el cargo. Son parte de la directiva de los *mallkus*.

Hatha. Semilla.

Inach sañaqip. Lo incierto.

Inalmama. Hoja de coca.

Ispalla o **Ispallmama**. Se refiere a la papa cuando en el acto ritual se comunican con ella “de persona a persona”.

Jach’a tata danzanti. Danza ritual del “gran señor danzador”.

Jani. No.

Jaka. Vida.

Jaqi o **jaq’iña**. La persona íntegra, por relacionarse en armonía con los demás, desde la complementariedad entre masculinidad y feminidad.

Jaqi-cha o **jaqichasiña**. Unión matrimonial.

Jach’a mallku y **jach’a mallku tayka**. Forma de nombrar a la autoridad masculina y femenina respectivamente en la *marka*.

Jayma. Trabajo comunitario.

Jilaqata. Autoridad de la comunidad también llamado *mallku*.

Jiliri mallku y **jiliri mallku tayka**. Forma de nombrar a la autoridad masculina y femenina respectivamente en el *ayllu*.

Jisa. Sí.

Jiwa. Muerte.

Jiwasa o **jiwasanaka**. *Nosotros*.

Kallawayas-Qullawayus: De acuerdo con Simón Yampara, son médicos herbolarios y espirituales.

Kuty. Vuelco, todo lo que se da y se recibe tiene un retorno.

Liqina. Espacios sagrados por la presencia de energías espirituales femeninas.

Lup’iña. Pensar.

Luraña. Hacer.

Mallku. Cóndor. Autoridad masculina de la comunidad, considerado padre de la comunidad.

Mallku taykas o **mama t’allas**. Autoridad femenina, considerada madre de la comunidad.

Marka. Comunidad compuesta por diversos *ayllus*.

Muyta. Movimiento interno en su mismo eje.

Muyt’a. Movimiento que rodea y abarca el exterior.

Nayra títulos. Documentos del pasado que legitiman la propiedad del territorio de una *Marka*.

Pacha. Tiempo-espacio

Pachakuti. Espacio-tiempo de transformación radical.

Pachamama. Madre tierra o como explica Xavier Albó, “señora del tiempo-espacio”.

Phaxsi-mama. Madre luna.

Pinkillu. Flauta que representa la feminidad para llamar a la lluvia.

Pusisuyu. En aymara o *Tawantinsuyu* en qhichwa, es la región andina del imperio Inca. que abarcó las cuatro regiones de *Qullasuyu*, *Chinchasuyu*, *Antisuyu* y *Kuntisuyu*.

Pusi wara. Cuatro estrellas, es la cruz del sur también llamada *chakana*.

Qelqere mallku. Quien toma nota de los casos, acuerdos, etc. en los procesos de justicia. Es parte de la directiva de los *mallkus*.

Qama. Espacio transitorio entre la vida y la muerte.

Qamaña. Ese existir hacia afuera.

Qamasa. Carácter, valor, coraje.

Qhipha. Detrás.

Qhiphirkama. Hasta otro día.

Q'ipis. Bultos sagrados cargados por las autoridades.

Q'uwa. Planta medicinal.

Q'uwacha. Ofrenda a la *pachamama*.

Qhanatataita. Amanecer.

Qhichwa. Se refiere a la civilización o idioma quechua.

Qina. Flauta masculina para despedir el viento.

Qhip nayra. Tiempo en movimiento espiral.

Sarawis. Códigos morales que dan sentido a la existencia comunitaria.

Sariri. Caminante o viajero.

Sulla kamani. Autoridades con responsabilidades más específicas como agricultura y ganadería.

Sullka mallku. Autoridades que acompañan y apoyan al *mallku*. Es parte de la directiva de los *mallkus*.

Suma. Armonía entre lo sublime, excelente y el sufrimiento.

Suma qama qamaña (suqqa). Convivir en armonía con los diversos mundos, lo que traducimos como el *buen vivir*.

Suxta. Número 6. En la marka Jesús de Machaqa es la forma de nombrar a una parcialidad, persona o cuerpo territorial que conforma la *marka*. *Arax suxta*, son los seis ayllus o la persona de arriba y *aynacha suxta* los seis ayllus o la persona de abajo.

Suyu. Territorio o conjunto de *markas*.

Suyu mallku y suyu mallku tayka. Forma de nombrar a la autoridad masculina y femenina respectivamente en el *suyu*.

Tata-Willka. Padre sol.

Tawantinsuyu. En qhichwa, es la región andina que abarcó el del imperio Inca, nombrado en aymara *Pusisuyu*.

Thakhi. El camino o trayectoria de vida al servicio de la comunidad.

T'inka. Alcohol.

T'inkhu. Encuentro o contraste.

Tiwanaku. Ciudad central de la civilización preincaica con el mismo nombre. Para Simón Yampara es el “semillero cosmogónico milenar” de la civilización aymara y qhichwa.

Yatiña. Conocer.

Tunupa. Mito originario que narra el recorrido del *sariri Tunupa*.

Taypi. Centro. No es un centro hegemónico, sino el espacio en el que se reúne la diversidad.

Ulaqa. Asamblea comunitaria.

Untu. Cebo de llama o vaca.

Uru. Día.

Wak'as. Espacios sagrados por la presencia de energías espirituales masculinas.

Whiphala. Bandera o símbolo de la equidad e integración de los saberes de las civilizaciones andinas.

Wiri o **chakit'axlla.** Herramienta masculina para arar la tierra.

Yatiris. Sabios que de acuerdo con Simón Yampara gestionan las energías la luz.

Yatiyäwi. Aprendizaje.

Glosario de palabras y expresiones en tojol-ab'al

- 'a'a.** Dar, confiar, conceder, entregar, hacer.
'a'a yi' lajan. El hacer juntos o parejos.
'ab'al. Palabra escuchada.
'ab'i. Escuchar.
'ala. Decir.
'alpérez. Encargados de la iglesia.
'a'kwal. Noche.
'altsil. Principio de vida de todo cuanto existe.
'altsilal. Espíritus de los difuntos.
'altsilan. Vivificar.
'a'tel. Trabajo dentro y para la comunidad.
'a'telta. Trabajar en y para la comunidad. De acuerdo con Gudrun Lenkersdorf se usa para “cultivar la tierra o cultivar la comunidad”.
'ayxa sk'ujol. Ya tiene su corazón, se refiere a los ancianos y ancianas por su experiencia en el *sentipensar*.
B'ak. Semilla.
b'ak'an. Mazorca.
B'ak'tel. Cuerpo.
Bandereros. Hombres encargados de cargar las banderas de la comunidad.
Ch'ay jk'ujol. Se me olvidó, literalmente, mi corazón se perdió.
Chol. Deber o responsabilidad, dentro de la comunidad.
Consejo de pasados. Autoridades que precedieron el cargo.
'elta k'ak'u. Ya salió el sol o salida del sol.
Ganar. Trabajo asalariado.
'i'aj. Recibir.
'ixaw. Luna, mes.
'ixim. Maíz.
'ixuk-winik. Humanidad. *ixuk* son las mujeres y *winik* los hombres.
Jab'il. Año.
Ja ma' 'ay ya'tel. Las autoridades. Literalmente, los que tienen su trabajo.
ja ma' 'ay ya'tel kujtiki mandar 'ay kujtik. Mandar obedeciendo, literalmente, nuestras autoridades son las personas que tienen su trabajo de responsabilidad por nosotros, porque nosotros los elegimos.
Jlekilaltik. Convivir en armonía con los diversos mundos, lo que traducimos como el *buen vivir*.
Jnantik 'ixaw. Nuestra madre luna.
Jnantik lu'um. Nuestra madre Tierra.
Jol cha'n. Encargado de repartir licor en la fiesta del *k'in santo*.
Jtatik k'ak'u' o Jwawtik k'ak'u. Nuestro padre sol.

Jwawtik. Nuestro gran padre.

K'ak'u. Sol.

Kaporal. Supervisor en el trabajo asalariado.

Ke'ntik. *Nosotros*, principio organizativo.

K'ik'. Oscuridad.

K'ik'inal. Mundo oscuro, no se debe comprender como infierno o inframundo, sino el espacio donde habitan seres como el *Somberón*.

K'ik'b'ita k'inal. Anocheció.

K'in. Fiesta.

K'inal. Cosmos, espacio-tiempo.

K'in santo. Fiesta de Todos Santos.

Kisa. Respetar o reconocer.

Komontik. Nuestra comunidad.

Komon a'tel. Trabajo colectivo o comunitario.

Kontra o *kondra*: contrario, empleado cuando una persona actúa o piensa de forma contraria. No hay concepción de enemigo.

K'ujol. Corazón, el cual vincula las distintas formas de conocimiento en el *sentipensar*.

Kulan k'ak'u. Medio día. Literalmente, el sol está sentado.

K'umal. Palabra hablada o idioma.

Laja. Complementar.

Lajan lajan 'aytik. Nos emparejamos.

Lajune. Número 10.

Lek. Lo bueno.

Lom k'umal. Palabras vacías, mentiras.

Lu'um. Tierra.

Lu'umk'inal. La tierra o mundo en el cual nos movemos.

Mandaranum. Mandones.

Mayte'. Hojas de tabaco.

Me'xep ixaw. Abuela luna.

Meyuk sk'ujol. No tiene corazón-razón.

Mi lekuk. Lo no bueno, negación de lo bueno. No hay una concepción de maldad como negatividad absoluta Ni viven el dualismo entre bien y mal.

Nantik lu'um k'inal. Nuestra Madre tierra.

Nejkel. El cadejo, perro grande que aparece en la noche.

Nupanel. Matrimonio.

'ochta ka'k'u. Ya se metió el sol o metida del sol.

'oj jlaj jb'ajtik. Nos complementamos.

Pajkintaj. La llorona, de acuerdo con la leyenda es el alma de una mujer en pena.

Pichi. Pozol, bebida a base de maíz.

Pom. Incienso.

Popol Wuj. Libro de la comunidad, mito de origen de los mayas.

Pox o **trago chapuza**. Aguardiente.

Sakxa k'inal. Amaneció.

Sat. Ojo.

Satk'inal. Mundo, tiempo, cielo.

Sjuni cha winke'. Número 21.

Sk'ak'u'il. Tiempo oportuno.

Skoltajel jb'ajtik. Reciprocidad, literalmente, nos ayudamos entre nosotros.

Sneb'talajel. Aprendizaje.

Snichim dyos. La flor de Dios, forma ritual de llamar al aguardiente.

Somberón o **Sombrerón**. Ser perteneciente al *k'ik'inal* y que se les aparece a quienes dan prioridad al yo individualista.

Stojolil. Justicia.

Tajab'. Mecapal.

Tajb'e o **tajab'e**. Número 20, carga completa en el sistema vigesimal.

Takal takal. Poco a poco.

Tarega. Trabajo a destajo.

-tik. Sufijo que acompañado de los prefijos *j-* (para sustantivos o verbos iniciados con consonantes) o *k-* (para sustantivos o verbos iniciados con vocales), se refiere a la primera persona del plural, *nosotros*.

Tojol. Recto o verdadero.

Tojol-ab'al. Se compone de dos raíces: *tojol*, lo recto o verdadero y *'ab'al*, la palabra escuchada, en este sentido ser tojolabal implica ser mujeres y hombres verdaderos porque saben escuchar.

Tojol chanel. Baile tojolabal.

Ts'eb'oj. Poema o canto.

Tsomjel. Asamblea comunitaria.

Tuk. Lo otro o distinto.

Tuktukil. Cambio, otros, distintos, diferencia.

Tupta smul. Se apagó su delito.

'uninal. Hijo.

Wajabal. Tambor.

Wakax. Res.

Waw. Anciano que por su edad merece respeto.

Wawal. Padre *banderero* en el acto ritual.

Winik. Hombre, también se refiere al número 20.

Winike' o winke'. Forma como se nombra al número 20 a partir de la segunda veintena.

FUENTES

Bibliografía

- Alanoca Vicente y Edwin Cley Quispe, “Vivencia de la cultura aymara en el actual territorio peruano”, en *Americania, Revista de Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, España, No. Especial, noviembre, 2017.
- Albó Xavier y Layme, Félix, *Literatura aymara, antología, I Prosa*, CIPCA, HISBOL, JAYMA, Bolivia, 1992.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, España, 2008.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2011.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Gredos, España, 1985.
- Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 2011.
- Astvaldsson Astvaldur, *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 4 Las voces de los wak'a*, CIPCA, La Paz-Bolivia, 1997.
- Ayala, José Luis, *Diccionario de la cosmopercepción andina. Religiosidad, jaqisofía y el universo andino*, Arteidea, Lima, Perú, 2011.
- Batzibal, Juana, “Mujer maya rectora de nuestra cultura”, *Identidad: rostros sin mascara, reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, Oxfam Australia, Guatemala, 2000.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA-UACM, México, 2008.
- Beuchot, Mauricio, “Hermenéutica analógica y dialéctica”, en *Interpretatio, revista de hermenéutica*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, Vol. 1, Núm. 2, 2016.
- Beuchot, Mauricio, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Ediciones Eón/Universidad Iberoamericana, México, 2006.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, ITACA, México, 2000.
- Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, Herder, Barcelona, España, 2004.
- Castañeda Delgado, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre nuevo mundo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 1996.
- Cerutti, Horacio y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, UNAM, México, 2003.
- Chawuk, Juan, “Jun winik b'a slamanil k'inál”, en Axel Köhler, *et.al.*, *Slajel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki*. *Tejiendo nuestras raíces*, México, UNICACH – CIESAS – IWGIA – UNAM, 2010.
- Churata, Gamaliel, *El pez de oro (Retablos del Laykhakuy)*, A.F.A, Editores Importadores S.A., Ed. Crítica de José Luis Ayala, Perú, 2011.
- De la Garza Camino, Mercedes, “Origen, estructura y temporalidad del cosmos” en *Religión Maya*, Editorial Trota, Madrid, 2002.
- De la Torre Ugarte Bustos, Manuel F., *Cosmovisión andina, aspectos astronómicos*, Topaz, Bolivia, 2015.
- De las Casas, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, Catedra, España, 2006.
- De Luna Ramírez, Lucía y Kakozi Kashindi, Jean-Bosco, «Las nociones de “fuerza vital” en la filosofía africana bantú y la de “‘altsil” en la filosofía maya tojolabal, como bases de

dos cosmovisiones humanistas de comunidad incluyente», en José Fernando García Zamudio, *et.al.*, *Humanismo sociedad y cultura, perspectivas contemporáneas*, CACyPI-UATX, México, 2014.

De Santa Cruz Pachacuti, Juan, en Marcos Jiménez de la Espada, comp., *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Ministerio de Fomento, España, 1879, en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Taurus Alfaguara, 1977.

De Unamuno, Miguel, *Antología poética*, “Credo poético”, Akal, España, 1987.

De Vos, Jan, *Ja kechtiki’, nuestra raíz*, Clío, CIESAS, México, 2001.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México, 1995.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Era/UNAM, México, 1998.

Eggers, Lan, Conrado, *El sol, la línea y la caverna*, Ed. Colihue, Argentina, 2000.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona-España, 1998.

Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Labor, Barcelona-España, 1991.

Escobar, Arturo, *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, UNAULA, Colombia, 2014.

Fernández Osco, Marcelo, *La ley de ayllu. Práctica de jach’a justicia y jisk’a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*, PIEB, Bolivia, 2000.

Fraser, Nancy, “La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, en *Revista de trabajo*, Argentina, año 4, No. 6, diciembre 2008.

Francovich, Guillermo, *Los mitos profundos de Bolivia*, Los amigos del libro, Bolivia, 1987.

Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, Paidós, España, 1997.

Galeano, Eduardo, *El libro de los abrazos*, “Celebración de las bodas de la razón”, Siglo XXI, México, 1991.

García Zamudio, Fernando, *et.al.*, *Humanismo sociedad y cultura, perspectivas contemporáneas*, CACyPI-UATX, México, 2014.

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado: sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, F.C.E., México, 1996.

Gómez Hernández, Antonio; Palazón, María Rosa y Ruz, Mario Humberto, *Ja slo’il ja kaltziltikoni’, palabras de nuestro corazón Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, UNAM-UNACH, México, 1999.

Gómez Robledo, Antonio, *Meditación sobre la justicia*, F.C.E., México, 1982.

Guzmán de Rojas, Iván, *Problemática lógica-lingüística de la comunicación social con el pueblo aymara*, Bolivia-Canadá, IDRC-MR, CIID, 1985.

Heráclito, en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1989.

INALI, *Catálogo de lenguas indígenas nacionales, variantes lingüísticas de México con sus autodeterminaciones y referencias geográficas*, México, 2010.

Jiménez de la Espada, Marcos, comp. *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Ministerio de Fomento, España, 1879, en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes <http://www.cervantesvirtual.com/obra/tres-relaciones-de-antigüedades-peruanas--recopiladas-por-marcos-jimenez-de-la-espada/>.

Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, España, 2012.

- Lactancio, *Instituciones divinas* III 8 [S.V.F I 179] en Ángel J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid, 1996.
- Layne Pairumani Félix, *Diccionario bilingüe aymara castellano*, Consejo Educativo Aymara, La Paz-Bolivia, 2004.
- Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar, enseñanzas maya-tojolabales*, Plaza y Valdés Ed., México, 2011.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y altermundo*, Plaza y Valdés. México, 2004.
- Lenkersdorf, Carlos, *Cosmovisión maya*, Ce-Acatl, Ciudad de México, 2003.
- Lenkersdorf, “Otra lengua, otra cultura, otro derecho. El ejemplo de los mayas tojolabales”, en Ordóñez Cienfuentes, José Emilio Rolando Coord., *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI Jornadas Lascasianas*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2003.
- Lenkersdorf, Carlos, “Del futuro que tenemos atrás y de los numerales en tojolabal”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XIX, Instituto de Investigaciones Filológicas/ Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1992.
- Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en Clave Tojolabal*, Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.
- Lenkersdorf, Carlos, *Indios somos con orgullo, poesía maya-tojolabal, ‘indio ‘otik ja jtz’eb’ojtiki*, UNAM, México, 2003.
- Carlos Lenkersdorf, Morales Aguilar, Javier, *El diario de un tojolabal*; Ed. Plaza y Valdés, México, 2001.
- Lenkersdorf, Carlos, “El mundo del nosotros”, en Esther Cohen, Ana María Martínez de la Escalera, (coord.) *Lecciones de extranjería, una mirada a la diferencia*, Siglo XXI, México, 2002.
- Carlos Lenkersdorf, “El quinto centenario de ignorancia”, *Revista del Centro de Estudios Ecuménicos*, Núm. 30. Abr-Jun., México, 1992.
- Lenkersdorf, “Ética en el contexto tojolabal”, *Christus. Revista de teología y ciencias humanas*, Año LXI, No. 696, México, 1996.
- Lenkersdorf, Carlos, (ed.), “Hermanos lectores no tojolabales”, en *Ja yajk’alchil sju’unil ja dyosi (El Nuevo Testamento en tojolabal, vol. 2)*, Comitán, La Castalia, 1993.
- Lenkersdorf, Carlos, *Tojolabal para principiantes, lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 2002.
- Lenkersdorf, Carlos, *Tojol ‘ixuk winikotik, ‘oj ts’eb’anukotik, Cancionero tojolabal*, ZOE, México, 2010.
- Lenkersdorf, Gudrun, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Plaza y Valdés, México, 2010.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, México, 1998.
- López, Adriana, *De mitos, estrellas y cosmogonías en las tierras del cóndor del sur*, Editorial Brujas, Argentina, 2008.
- Luna Rivera, Víctor Albeiro, *La hospitalidad en la comunidad de Genoy*, San Juan de Pasto, Nariño, Colombia, Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), Universidad de Nariño, 2017.
- Magallón Anaya, Mario, *Filosofía política mexicana en la Independencia y Revolución*, Quivira, México, 2013.
- Magallón Anaya, Mario, *Historia de las ideas filosóficas. Ensayo de filosofía y de cultura en la mexicanidad*, Torres Asociados, México, 2010.

Magallón Anaya, Mario, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, CIALC-UNAM, México, 2012.

Magallón Anaya, Mario, “Análisis crítico de los derechos humanos desde la modernidad alternativa radical”, *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, Nueva Época, No. 2, México, Enero-junio, 2015.

Mamani Ramírez, Pablo, “Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”, en *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, CIDES-UMSA, Bolivia, 2011.

Mamani Yujra, Martín, “Achunakan ajayupa (El espíritu de los productos agrícolas)”, en *Revista Pacha, Ajayu Espíritu*, Bolivia, No. 4., 2008.

Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Ariel, España, 2010.

Masco Santander, Crispín, “Una experiencia espiritual de vida”, en *Revista Pacha, Ajayu Espíritu*, Bolivia, No. 4., 2008.

Medina, Javier, *Mirar con los dos ojos, insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*, La Mirada Salvaje, Bolivia, 2010.

Mejía Huamán, Mario, *Hacia una filosofía andina: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Primera edición computarizada, Lima, Perú, 2005.

Mendoza Pizarro, Javier, *El espejo aymara, ilusiones ideológicas en Bolivia*, Plural, La Paz- Bolivia, 2015.

Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1989.

Montes Ruiz, Fernando, *La máscara de piedra, simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, Editorial Armonía, Bolivia, 1999.

Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, F.C.E., México, 2003.

Nietzsche, Fiedrich W., *Así habló Zaratustra*, Alianza, España, 2009.

Platón, *Fedón*, Tecnos, Traducción de Luis Gil Fernández, Madrid, España, 2002.

Platón, *Fedro*, Ágora-Istmo, Traducción de Armando Poratti, Madrid, España, 2010.

Platón, *La República*, Gredos, Traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid, España, 1998.

Poma de Ayala, Guamán, *Primera nueva crónica y buen gobierno*, Tomo I y II. La Marigalante, Bolivia, 2015.

Rawls, John *Teoría de la justicia*, F.C.E., México, 2006.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón y Retazos, Argentina, 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Mirada Salvaje, Bolivia, 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Sociología de la imagen, miradas ch'ixi desde la historia andina*, Tinta y Limón, Argentina, 2015.

Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Gandhi ediciones, México, 1993.

Rousseau, Jean Jacques *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre*, Tecnos, España, 2007.

Ruz, Mario Humberto, *Los legítimos hombres, aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. II, UNAM, México, 1982.

Sabine, George H., *Historia de la teoría Política*, F.C.E., España, 1993.

Salcedo Aquino, Alejandro “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión” en *Reconocimiento y exclusión*, Alcalá Campos, Raúl Comp. , UNAM, FES Acatlán, Plaza y Valdés, México, 2008.

Saravia, Albertina, en *Popol Wuj, antiguas historias de los indios quiches de Guatemala*, Porrúa, México, 2011.

- Séneca, *Diálogos*, Gredos, España, 2000.
- Sófocles, *Tragedias*, Gredos, España, 2000.
- Sotelo Santos, Laura Elena, “Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo”, en De la Garza Camino, Mercedes y Nájera Coronado, Martha Ilia, *Religión Maya*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- Strauss, Leo, Joseph Cropsey, *Historia de la Filosofía política*, F.C.E., México, 1993.
- Suyu Ingavi de Markas, Ayllus y Comunidades Originarias, *Estatuto orgánico y reglamento Suyu Ingavi de Markas, Ayllus y Comunidades Originarias*, SIMACO, CIPCA, Suyu Ingavi-La Paz-Bolivia, 2013.
- Temple, Dominique, “Economía andina”, en Revista *Jayman*, No. 11, 1990.
- Temple, Domenique, *Teoría de la reciprocidad, Tomo II, La economía de reciprocidad*, PADEP/GTZ, Bolivia, 2003.
- Torrez Eguino, Mario, *Suma qamaña y desarrollo. El t'inkhu necesario*, Programa Nacional Biocultura, Bolivia, 2012.
- Vargas Condori, Jaime, *Ajayu y la teoría cuántica: Saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras*, La Paz-Bolivia, Ediciones Amuyawi, 2006.
- Vargas Condori, Jaime, *Ayni: enfoque ético-moral*, La Paz-Bolivia, Ediciones Amuyawi, 2014.
- Vargas Condori, Jaime, *Ayllu marka: Integralidad andina*, Ediciones Amuyawi, La Paz-Bolivia, 2016.
- Vargas Condori, Jaime, “La vía histórica de Tunupa en el imaginario de los pueblos andinos”, Revista *Fuentes*, La Paz, Bolivia, Vol. 10, N° 42 Febrero 2016.
- Velásquez Garambel, José Luis, *El hombre y el cosmos en la concepción filosófica andina (un estudio preliminar)*, Ediciones Inka Rojo, Perú, 2006.
- Vilchis Cedillo, Arturo, “Ukamau y Ké la insurgencia musical”, en *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas, vol. 2*, Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias Estado de México, México, octubre, 2015.
- Villoro, Luis, *De la libertad a la comunidad*, Tec de Monterrey, Ariel, México, 2001.
- Villoro, Luis *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, F.C.E., México, 1997.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, F.C.E. España, 2002.
- Yampara, Simón, “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”, en *Revista de Estudios Bolivianos*, Universidad de Pitsburg, Vol. 18, 2011.
- Yampara, Simón, “Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien”, en *Suma Qamaña La comprensión indígena de la buena vida*, Ed. Comunicación PADEP/GTZ, Bolivia, 2008.
- Yampara, Simón, *Suma qama qamaña, paradigma cosmo-biótico tiwanakuta, crítica al sistema mercantil capitalista*, Ediciones Qamañ-Pacha, La Paz-Bolivia, 2016.
- Zárate, Abdón, *Epistemología andina, reflexiones epistemológicas para las ciencias sociales*, ALFROPRI, Bolivia, 2016.

Tesis

- Caldiño Cedillo, Karina, “La propuesta moral de Séneca como consuelo para los malestares del alma del individuo en la actualidad”, Tesis de Licenciatura en Filosofía, UNAM, 2018.
- Calle Pairumani, Néstor, “La dialéctica de la complementariedad: el ser en el conocimiento aymara”, Trabajo final, Instituto de Altos Estudios Universitarios – IAEU, Epistemología y Gnoseología: dos enfoques en teoría del conocimiento, Barcelona, 2010.
- De Luna Ramírez, Lucía, “Práctica de liberación: una mirada desde la filosofía maya

tojolabal”, Tesis de maestría en filosofía, UNAM, México, 2014.

Hernández Santis, Gladis Aracely, “El bordado del tojol k’u’al de Plan de Ayala, Chiapas: su investigación y sistematización de conocimientos en el proceso de aprendizaje”, Tesis de Magister en Educación Intercultural Bilingüe, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia, 2016.

Huanca Condori, Silverio, “El uso del símbolo e instrumentos en la aplicación de la justicia comunitaria en las provincias Omasuyos, Pacajes y Los Andes”, Tesis para obtener el grado de licenciado en derecho, UMSA, La Paz-Bolivia, 2007.

Vilchis Cedillo, Arturo, Tesis de doctorado “Anarquismo e Indigenismo, Dos Utopías Educativas: La Escuela Racionalista En Yucatán, México (1915-1924) Y La Escuela Indigenal De Warisata, Bolivia (1931-1940)”, México, UNAM, 2014.

Diccionarios

Bertonio, Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymara*, IRPA, ILLA-A, Bolivia, 2011.

Diccionario de la Real Academia Española en línea.

Layme Pairumani, Félix, *Diccionario bilingüe aymara castellano*, Consejo Educativo Aymara, La Paz-Bolivia, 2004

Lenkersdorf, Carlos, *b’omak’umal tojol-ab’al – kastiya 1 Diccionario tojolabal – español idioma mayense de Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 2010.

Lenkersdorf, Carlos *b’omak’umal kastiya-tojol-ab’al 2 Diccionario español-tojolabal, idioma mayense de Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 2008

Hemerografía

Comandante Insurgente Tacho, en Jesús Ramírez Cuevas, “El *comandante* zapatista agradeció a la sociedad civil su apoyo”, La Jornada, México, 7 de abril, 2001.

Audios

Churata, Gamaliel, *El Pez de Oro, o dialéctica del realismo psíquico, Alfabeto del incognoscible. Conferencia en el cine Puno, 30 de enero de 1965*, CD con voz del autor, Pista 9, Editorial América Nuestra - Rumi Maki, México, 2011.

Gómez Eliber, del Ejido Veracruz en el programa de radio *Encuentros*, “Cultura tojolabal”, UP/CDI, Radio UP, sábado 30 de junio de 2018.

Roselia Jiménez Pérez, Canción “Nan lu’um k’inal” en <https://www.youtube.com/watch?v=7jaVxhPxgwx>

Santis, Berta, K’anal K’ak’u, de la comunidad Rosario b’a Witz, entrevistada por Armando López Arcos y Ana María Reza Rodríguez, parte de la entrevista se encuentra en el programa de radio *Encuentros*, “Cultura tojolabal”, UP/CDI, Radio UP, México, sábado 30 de junio de 2018.

Filmografía

Sanjinés, Jorge, *La nación clandestina*, Grupo Ukamau, Bolivia, 1989.

Yujra, Reynaldo, *Qati, susurros de muerte*, CEFREC, Bolivia, 1999.

Mayra Estévez y Fabiano Cueva, *Silvia Rivera Cusicanqui dialoga con Mayra Estévez y Fabiano Cueva*, Video documental, Centro Experimental Oído Salvaje, Ecuador, 2012.

Páginas de internet

Proyecto Explora, CONICYT, "Los por qué de las ciencias", Chile, 22 de febrero de 2016, <http://www.explora.cl/220-sabias-que/sabias-botanica/8029-por-que-el-sol-es-importante-para-la-fotosintesis>.

Comunizar, Subcomandante Insurgente Galeano, «Intervención del Sup Galeano, en el conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?”» Chiapas México, 23 de abril de 2018, en <http://comunizar.com.ar/intervencion-del-supgaleano-conversatorio-miradas-escuchas-palabras-prohibido-pensar-2/>.

Comunicación personal

Calle Pairumani, Néstor, entrevista en la Marka Jesús de Machaca, La Paz, Bolivia, el 01, 11, 23 y 25 de noviembre de 2016.

Calle Pairumani, Néstor, comunicación personal vía internet, el 17 de septiembre de 2018.

Castillo Aguilar, Ramón H., entrevista en La Castalia, Comitán Chiapas, 9 de enero de 2018.

Fernández Osco, Macelo, entrevista en La Paz, Bolivia, el 04 de noviembre de 2016.

Jiménez López, Mario, entrevista, Rafael Ramírez, Las Margaritas, Chiapas, febrero de 2017.

Layme Pairumani, Félix, entrevista en La Paz-Bolivia el 16 de octubre de 2016.

Vargas Condori, Jaime, charla en la UPEA, El Alto, La Paz, Bolivia, 24 de octubre de 2016.

Velazco López, Alberto, entrevista en comunidad Rafael Ramírez, Las Margaritas Chiapas, febrero de 2017.

Documentos inéditos

Castillo Aguilar, Ramón H. “Cuento o relatos inéditos”, la Castalia, misión tojolabal en Comitán, Chiapas.

Comunidad El Vergel, “Altar maya b’a tojol-ab’al”, 29 de Julio, 2017.

Vargas Condori, Jaime, “Venimos de lo antiguo”, artículo inédito, El Alto-Bolivia, 2016.

Vázquez López, Hugo Héctor, “Organización Comunitaria en el ejido Bajucú”, Texto inédito, Bajucú, Las Margaritas, Chiapas, 2017.

AGRADECIMIENTOS

El caminar de esta tesis ha sido colectivo, con el acompañamiento y aportes de muchas personas en diversos tiempos y espacios.

Agradezco:

A mi director de tesis, Mario Magallón Anaya por su entrega para leer cada uno de los avances de investigación, por sus propuestas y observaciones, pero principalmente por su acompañamiento generoso, su consejo, el diálogo fraterno y su escucha paciente para atender mis inquietudes; gracias por creer en esta investigación y por todo su apoyo e impulso para su desarrollo.

A Jaime Vargas Condori por aceptar ser parte de este camino pese a las dificultades que implicaba la distancia, gracias por su lectura y sus sugerencias; por guiar mis pasos en tierras bolivianas; por compartir sus saberes como un testimonio vivo de comunidad y reciprocidad. Gracias por preocuparse por mí y por facilitarme todos los medios para concluir adecuadamente esta investigación.

A Horacio Cerutti Guldberg por su lectura atenta y sus comentarios que despertaron pistas para abordar la investigación en un ambiente de confianza y amabilidad; gracias por impulsarme a difundirla.

A mi *jilata*, Arturo Vilchis Cedillo por compartir este caminar con su lectura, ayuda, comentarios y aportes libertarios; por sus consejos para mi estancia en Bolivia y para la elaboración de esta investigación; por el diálogo crítico y reflexivo que develó nuevas luces en el curso de esta investigación.

A Gudrun Lenkersdorf por su lectura y sus pertinentes observaciones, por su entrega para compartir sus aprendizajes y por estar siempre dispuesta a escuchar con respeto y humildad.

A Carlos Lenkersdorf + por sembrar la inquietud de aprender de las y los hermanos tojolabales y las demás civilizaciones originarias; por enseñar con su vida la importancia de saber escuchar y hacer comunidad. Los primeros esbozos de esta tesis, nacieron al escuchar su palabra.

A Xóchitl López Molina y José Agustín Ezcurdia Corona por su amable disposición para leer y revisar la tesis.

En tierras andinas a Simón Yampara, Xavier Albó, Félix Layme, Felipe Quispe, Roberto Choque, Marcelo Fernández Osco, Atawallpa Oviedo, Javier Paredes, Jorge Miranda, y

Vicente Alanoca, su trabajo e investigaciones han sido una fuente de aprendizaje muy importante para esta tesis, gracias por su amabilidad para compartir su palabra en un *apthapi* de saberes.

A Néstor Calle Pairumani por sus enseñanzas comunitarias en la vivencia recíproca, por su generosidad y alegría para compartir el *sentipensar* filosófico aymara en los caminos de la *marka rebelde*, gracias a él, a Doña María de la Paz, al *ayllu* Sullkatiti Lawacollo y a toda la Marka Jesús de Machaqa por recibirme en el *ajayu watan*.

A Cristina, Rogelio, Doña Ramona, Milenka, Nelson, a la Academia Plurinacional de Bolivia por su acompañamiento y apoyo fraterno.

A Lola Paredes de la Biblioteca del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, en La Paz, por su ayuda en la revisión de materiales de investigación.

A Armando López Arcos por su apoyo para mi estancia en Bolivia, por dirigir mis pasos a la Marka Jesús de Machaqa, por los textos y el diálogo compartido, por sus esfuerzos para comunicar la palabra tojolabal en el Taller de Lengua y Cultura Maya Tojolabal '*ojxa jneb'tik tojol-ab'al*'; gracias a todos los que en el taller han aportado a esta tesis con su acompañamiento y reflexiones.

En Chiapas a las y los hermanos tojolabales de las comunidades Rafael Ramírez, Aquiles Serdán, Belisario Domínguez, Nueva Nicaragua, Graciano Sánchez, Bajucú, Emiliano Zapata, Buenavista Pachán, Honduras, El Vergel por todas sus enseñanzas *tojol*, por mostrarme con sus vivencias cotidianas que sí es posible el buen vivir nosótrico, por saber escuchar mi corazón e incluirme en su caminar comunitario. *Ja we'nexi' ti'xa 'oj ajoyanik b'a kaltsil*.

Al equipo de la misión tojolabal en la Castalia: Padre Ramón, Madre Cata, hermana Mary, Padre Samuel por su entrega al servicio y sus aportes a esta tesis al compartir la escucha y la palabra en la alegría comunitaria.

A Renata Báez Romero por caminar a mi lado en las comunidades aymaras y tojolabales, por su apoyo en todo momento, por los aprendizajes y el intercambio fraterno.

A mis amigas y amigos, Erick, Ana, Nallely, Gabriela, Rosario, Fabiola, Dalia, Eduardo, Azucena, Nora, Adrián, a todos mis amigos de la FRAT, mis hermanas y hermanos del Instituto Nuestra Señora de la Vida por su acompañamiento y ayuda incondicional.

A mi familia, por favorecer un ambiente de aprendizaje en fraternidad, colaboración y cariño, a Angelina, José +, Martha, Regino, Edith, Ma. Elena, Alberto, Tere, Jorge, Julieta, Octavio, Jonathan, Jeanette, Fernanda, Diana, Daniela, Erick, Luis, Rodrigo e Ileana.

A mi mamá, Lucía Ramírez Solano, por impulsarme con su fuerza, su luz y su alegría, esto no sería posible sin su noble acompañamiento.

Al biocosmos por sostenernos con su resistencia vivificante.

A “la fonte que mana y corre, aunque es de noche” (S. Juan de la Cruz).

Gracias a todas y todos por formar parte de este trabajo comunitario, por acompañarme con su *ajayu*, con su '*altsil* sin importar el tiempo o la distancia, la cosecha es nuestra.

Esta tesis se realizó con el apoyo de una beca CONACYT (2014-2018)

Ts'akatalex awenexi'

Jallalla