



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE PEDAGOGÍA



Educación política en la sociedad maya-tojolabal

TESIS

que para obtener el título de
Licenciada en Pedagogía

PRESENTA

Ana María Reza Rodríguez

ASESOR DE TESIS

Dr. Renato Huarte Cuéllar

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2019



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.

En memoria de

Víctor Manuel Reza

y

Carlos Lenkersdorf

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es fruto del apoyo de muchas personas sin las cuales el resultado final hubiera sido algo totalmente distinto de lo que se concretó. Agradezco de corazón a corazón a todos los que me tendieron su mano en algún momento y participaron en la elaboración de esta investigación. Es de ustedes este trabajo, todo lo bueno que se pueda generar de aquí lo debo a ustedes. ☺

A mi madre Irene Rodríguez Trejo y a mi padre Víctor Manuel Reza y Avendaño, gracias por ese *nosotros* familiar, por nuestra pequeña gran comunidad, a ustedes agradezco todo lo que soy. A mi hermano Víctor Alejandro Reza Rodríguez, por apoyarme y sobre todo por cuidar de mí siempre, que la vida nos de más vida para seguir caminando juntos.

A mi familia y amigos, por las sonrisas y la afectividad de siempre.

A mi asesor Renato Huarte Cuéllar, por tus comentarios y tu guía en la construcción de este proyecto. Al jurado, Itzá Eudave Eusebio, Beatriz Cadena Hernández y Alma Karina García Torres. Especialmente a Fernanda Sylvia Navarro y Solares, por compartir tu sabiduría y experiencia con el movimiento zapatista a todos los que llegamos para aprender junto a ti en comunidad.

A mis otros lectores, aquellos que leyeron mi trabajo de *k'ujol* a *k'ujol*. A Bertold Joseph Bernreuter, por la solidaridad que se ejerce en tu salón de clase y por la motivación para la consolidación de un trabajo crítico. A Manuel Ponce Rascón y a Lucía de Luna Ramírez. Especialmente a Armando López Arcos, por la guía en el aprendizaje del idioma *tojol'ab'al*, por el material documental que me proporcionaste, y porque sin tu apoyo este trabajo no sería ni tantito de lo que es.

A los compañeros del taller de Idioma y cultura *tojol'ab'al*, por ese *altsil* que me convence de que la comunidad existe, especialmente a Claudia Escobar López y a Víctor Miranda González.

A quienes me abrieron las puertas de su casa durante mi estancia en Chiapas. A Arturo Montoya Hernández, y su cálida familia en San Cristóbal de Las Casas; al equipo de La Castalia, por la hospitalidad en Comitán, al padre Ramón Castillo Aguilar, y a las hermanas Catalina Damián y María de la Luz Alcázar. Especialmente a quienes nos recibieron en Aquiles Serdán, a los hermanos Herminio y Mateo; al hermano Aquilino en Lomantán; y al hermano Juan López y su familia por las atenciones recibidas en Rafael Ramírez. A todas las mujeres zapatistas que nos recibieron en el Caracol Torbellino de Nuestras Palabras en el Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan.

A quienes me brindaron desde su voz su experiencia como mujeres y hombres verdaderos. A Elisa Velasco Álvarez; a Héctor Hugo Vázquez López por la hospitalidad con que nos recibiste en Bajucú. A Eliber Gómez Abadía por el apoyo en las traducciones.

A quienes me ayudaron en la composición técnica de este trabajo, a Ian Moisés Rangel Villagrán y a Karla González Tovar.

A Carlos y Gudrun Lenkersdorf, por compartir y escuchar.

Sobre todo, mi gratitud infinita a todo el pueblo maya-tojolabal, por el ejemplo diario de resistencia y lucha diaria, por la fortaleza que adquiere su palabra en relación con la *praxis*, por la defensa de la Madre Tierra. Gracias por sembrar la semilla que germina, por la esperanza, por la lección de actuar como seres sentipensantes. *Spetsanal ja jk'ujoli wa xk'ana awilex ts'akatal*.

Ana María Reza, enero 2019.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1. EL PUEBLO MAYA-TOJOLABAL: PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE SU PENSAMIENTO Y LENGUAJE	15
1.1 EL PUEBLO MAYA-TOJOLABAL ENTRE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE CHIAPAS.....	15
1.2 PARTICULARIDADES DEL IDIOMA <i>tojol'ab'al</i> COMO CAMINO PARA EL FILOSOFAR DE LOS MAYA-TOJOLABALES	26
1.3 PRINCIPIO ORGANIZATIVO DEL <i>ke'ntik</i>	36
CAPÍTULO 2. PRÁCTICAS DE EDUCACIÓN ENTRE LOS MAYA-TOJOLABALES.....	45
2.1 <i>cholo sb'ej</i> : EL CAMINO HACIA LA ÉTICA NOSÓTRICA	46
2.2 PRÁCTICAS NOSÓTRICAS EN LA INFANCIA	51
2.3 PARTICIPACIÓN EN EL NOSOTROS FAMILIAR	57
2.4 MANIFIESTACIONES DEL <i>ke'ntik</i> EN ESPACIOS COMUNITARIOS	61
2.5 LA EDUCACIÓN INTERSUBJETIVA	65
CAPÍTULO 3. PRÁCTICAS EDUCATIVO-POLÍTICAS EN LA SOCIEDAD MAYA-TOJOLABAL	69
3.1 LA COMUNICACIÓN INTERSUBJETIVA: EL CORAZÓN QUE HABLA.....	71
3.2 EL <i>lajan lajan</i> Y EL CONSENSO MAYA-TOJOLABAL EN LAS ASAMBLEAS	80
3.3 LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA ENTRE LOS MAYA-TOJOLABALES: UN EJERCICIO DE EDUCACIÓN	88
NUEVOS HORIZONTES PARA LA INVESTIGACIÓN.....	101
REFLEXIÓN FINAL	105
ANEXO FOTOGRÁFICO	111
FUENTES CONSULTADAS	119
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS.....	119
FUENTES ORALES.....	122
FUENTES ELECTRÓNICAS	122

INTRODUCCIÓN

En los últimos años los índices de participación política en nuestra sociedad mexicana han ido en decremento. Este argumento lo conocemos a través de una mirada a las estadísticas proporcionadas por las instituciones federales al final de los procesos electorales, en las que se observa que un gran índice de electores se abstiene cada vez más de ser parte de la política institucional en torno a la elección de sus representantes dentro de la estructura de gobierno. Incluso si dudamos de las estadísticas federales, no hace falta sino mirar a las personas que nos rodean, aquellas personas que viven dentro de nuestras localidades, aquellas a las que llamamos nuestros vecinos, y confirmar que son realmente pocos los que se conocen entre sí y se involucran en la constitución de un frente común en donde la participación sea parte de sus actividades cotidianas. Al realizar este ejercicio, corroboramos que la participación política en nuestra sociedad es realmente poca.

Existen muchos factores que pueden intervenir en la *no-participación* de la sociedad mexicana en los asuntos que son de interés público, como bien podría ser la desconfianza hacia las instituciones y formas de representación del Estado. Y no es para menos, pues en el escenario mexicano de los últimos treinta años hemos sido testigos sino víctimas de una gran ola de violencia que aqueja a nuestra sociedad: la desaparición forzada de 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, la represión y violación de los derechos humanos en San Salvador Atenco, las muertes y la sangre derramada por el inicio de la llamada *guerra contra el narcotráfico*, los asesinatos ocurridos a 45 habitantes de la comunidad de Acteal en el municipio de Chenalhó. Los anteriores son solo algunos ejemplos de crímenes de violencia e impunidad originada por los mecanismos de control y represión del Estado que, desde mi perspectiva, a cualquiera le generaría sentimientos de desconfianza hacia todo el aparato organizativo, propiciando una orientación individual y colectiva perfilada a la *no-participación* e involucramiento con las instituciones políticas y sociales.

A pesar de ello, no todo es desencanto y apatía en el escenario social y político dentro de nuestra sociedad mexicana. Escuché a Carlos Lenkersdorf en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) hablar sobre la

experiencia de organización política de las mujeres y hombres maya-tojolabales en el sureste mexicano. A través de sus narraciones dí con una sociedad que se encuentra profundamente activa con propósito de los ejercicios políticos, pues Lenkersdorf afirmaba que en los procesos de la toma de decisiones de las comunidades maya-tojolabales participaban todos los miembros de la comunidad, y la búsqueda del acuerdo colectivo los remitía incansablemente al logro del consenso. Esta acción política se respaldaba en los elementos filosóficos que configuraban el pensamiento de los maya-tojolabales de acuerdo con diversas características distintivas de su cosmovisión. Desde mi perspectiva, este pensamiento ético-político parecía ser una excepción a la actitud política que se vive en nuestra sociedad, pues aparecía como un oasis social donde la participación en los procesos políticos era activa y comprometida.

Como estudiante de la Licenciatura en Pedagogía, esto me llevó a plantearme como posibilidad que la experiencia educativa dentro de estas sociedades comprendiera un enfoque predominantemente participativo como para que el acto político fuera ejercido por la totalidad del conjunto comunitario. De este modo, el objetivo inaugural de este trabajo fue conocer las contribuciones desde la educación para que el acto político se convirtiera en una experiencia central de vida dentro de la sociedad maya-tojolabal. Así comenzó este proyecto, en la aspiración de conocer aquellas prácticas educativas del grupo tojolabal que se articulan en el ejercicio ulterior de una participación política activa, pues la educación constituye el elemento más importante para la reproducción y sobrevivencia de los valores y el material cultural que conforman y dan sentido a las distintas sociedades humanas. El descubrimiento de las prácticas educativas podrían proporcionar algunas claves para conocer la posible génesis de una experiencia vivencial de participación política para este grupo social, y para ello, se mostraba indispensable y altamente necesario la comprensión desde el ejercicio filosófico vinculado a dichas prácticas.

Por lo anterior, el acercamiento al ejercicio filosófico maya-tojolabal se realizará en este trabajo partiendo de la articulación entre pensamiento y lenguaje, fungiendo ambas como las referencias inmediatas que tenemos para conocer la cosmovisión de los pueblos, pues de ellas se desprende la percepción sobre las distintas representaciones y manifestaciones culturales, como lo es, la educación. Esta propuesta, retoma la filosofía del lenguaje que había planteado Wilhelm von Humboldt a comienzos del siglo XIX; quien en los últimos años

de su vida se dedicó al estudio de las lenguas y expone, sobre lo que cada una de ellas, en su diversidad, son la forma de nombrar la realidad como una manifestación del espíritu propio de las naciones. El lenguaje de cada nación se presenta como la representación de la cosmovisión de los pueblos, de su modo de pensar y vivir el mundo, pues “el nexa que une al individuo con el conjunto de su nación reposa en ese punto central desde el cual la fuerza del espíritu determina todo pensamiento, sentido y voluntad. Pues el lenguaje está emparentado con todo cuanto esa fuerza contiene; tanto con la totalidad como con lo individual, y nada en ella le es ni le puede ser ajeno”¹.

Así, el lenguaje será algo más que una herramienta para la comunicación entre los individuos que componen una sociedad, pues es a la vez una manifestación del espíritu de cada nación con su particular forma de percibir e interpretar el mundo, pues “las lenguas nos sirven para nombrar o “palabrear” la realidad según la percibimos. No nos damos cuenta de esta función fundamental porque es una función social. La sociedad y cultura en la que vivimos y nos educamos nos hereda la manera de nombrar la realidad según la sociedad la percibe”². Al mismo tiempo, se expondrán ejemplos de la experiencia histórica, social, política y cultural, pues solo mediante los distintos ejercicios de organización que se proporcionan podremos ilustrar el desarrollo de la educación con proyección en el campo de lo político.

Así, presento este trabajo, como una articulación entre el ejercicio filosófico y las prácticas cotidianas, entre el pensamiento y el lenguaje, entre la filosofía y la educación. Para tal cometido, el trabajo de Lenkersdorf, Lourdes de León y Antonio Paoli constituyen las fuentes principales para el desarrollo de esta investigación. El primero, porque realiza un trabajo desde la filosofía del lenguaje, de donde obtendremos la mayor parte de los aportes filosóficos a la sociedad maya-tojolabal, la segunda, porque realiza una amplia investigación sobre la adquisición del lenguaje en conjunto con las primeras formas de participación de los maya-tsotsiles en edades tempranas, y el último, porque nos aporta un gran trabajo desde el enfoque de la sociolingüística, de donde obtendremos los principales aportes del lenguaje proyectados en los campos educativo, social y político para el pueblo maya-tseltal.

¹ HUMBOLDT, Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Ana Agud (tr.), Barcelona, Anthropos, 1990, p.57.

² LENKERSDORF, Carlos, “Nueva lectura humboldtiana de los mayas” en *Literatura Mexicana*, vol. IX, núm. 1, 1998, p. 11.

Importante precisar en este momento que los ejercicios y prácticas filosóficas, educativas, sociales y políticas en los pueblos tojolabal, tseltal, tzotzil y chol serán consideradas en este trabajo como análogas, únicamente tomando en cuenta sus diferentes expresiones en el lenguaje. Esto se debe principalmente a la tradición lingüística compartida, pues al formar parte de la familia maya, los cuatro grupos comparten elementos de la cultura muy semejantes como el nombramiento del mundo, y en consecuencia una concepción de la realidad que converge en una cosmovisión compartida. De esto se desprende que estos cuatro pueblos se encuentren históricamente vinculados a una tradición cultural, pues además de compartir la raíz lingüística maya, comparten representaciones de la cultura y elementos de una cosmovisión que los hermana. De ahí el nombramiento de los pueblos como maya-tojolabal, maya-tseltal, maya-tzotzil y maya-chol, pues a pesar de sus variantes, todos son grupos que comparten la hermandad maya.

Otra aclaración es pertinente en este apartado. En ciertos momentos se designará al pueblo maya-tojolabal únicamente como tojolabal, y se realizará para especificar acontecimientos o tradiciones de las que solo se tiene conocimiento en este pueblo. Estas diferencias son las que logran distinguir a una etnia de otra, de modo que podamos hablar de cuatro pueblos hermanos con sus respectivas experiencias de vida que los vuelven únicos. Por otro lado, el nombramiento del idioma perteneciente a esta sociedad se expresará como *tojol'ab'al*, que, si bien para el oído no ejercitado coincide fonéticamente con el gentilicio, para los lingüistas, tojolabales y poseedores de agudos oídos no es así. En resumen, nos referiremos al pueblo de nuestro interés como tojolabal, y al lenguaje de ellos como *tojol'ab'al*.

La gramática que se usará a lo largo de este trabajo será la propuesta por Lenkersdorf en el diccionario *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1. Idioma mayense de los Altos de Chiapas*, a excepción de las citas a diferentes autores en las que utilicen otra propuesta gramatical. Al tratarse de un trabajo desde el enfoque filosófico-educativo, las diferencias en las propuestas dentro del campo de la lingüística no serán objeto de nuestro interés. De este modo, le corresponde al lector confrontar las propuestas gramaticales de los diferentes exponentes de la lengua.

Una vez expuestas estas reservas iniciales, invito al lector a recorrer los senderos del pensamiento y del lenguaje de una de las culturas mayas que sobreviven desde la

resistencia cultural y política en el sureste chiapaneco. Para ello encontrará en el capítulo 1 una breve semblanza del pueblo maya-tojolabal que lo posicionará en el contexto histórico a partir de los datos obtenidos en investigaciones del siglo XVI y hasta las movilizaciones sociales más recientes que involucraron a los tojolabales en vísperas del siglo XXI. Además, encontrará un apartado destinado al lenguaje y su vinculación con el ejercicio filosófico que nos proporcionará los elementos más representativos del pensamiento y cosmovisión que nos acompañarán a lo largo de toda la investigación.

En el capítulo 2, se abordará exclusivamente las prácticas educativas en el pueblo maya-tojolabal, inicialmente desde una aproximación lingüística, y posterior a ello desde los principales momentos en la educación que encontramos desde el nacimiento y a lo largo de la infancia. En un segundo momento, se desarrollará el acto educativo en los distintos escenarios comunitarios en relación con el marco filosófico, destacando los elementos más distintivos de la cosmovisión y cómo influyen estos en los diferentes contextos educativos.

Una vez expuestas las prácticas educativas de los maya-tojolabales, así como el escenario filosófico en el que se reproducen, se abordará en el capítulo 3 la proyección participativa desde la educación en los campos político y social, bajo los lineamientos éticos y filosóficos que caracterizan a la sociedad maya-tojolabal. Al mismo tiempo se expondrán ejemplos de la experiencia histórica y social que servirán como ejemplos de una educación efectivamente vinculada al ejercicio político y a la orientación ética comunitaria.

El descubrimiento de la cosmovisión maya-tojolabal nos ofrece una panorámica distinta del ejercicio filosófico y de las prácticas cotidianas como la que ocurre en la sociedad urbana-occidental, caracterizada por la reproducción de una ética individualista y una cultura del ego que desembocan en escenarios sociales de *no-participación* política y social. La educación dentro de las sociedades maya-tojolabales nos sugiere con probabilidades un escenario alternativo y en resistencia a las prácticas educativas dominantes de occidente, y por ello se perfila ética y políticamente como un camino de aprendizaje para llevar a cabo la tan necesaria transformación social.

CAPÍTULO 1. EL PUEBLO MAYA-TOJOLABAL: PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE SU PENSAMIENTO Y LENGUAJE

Dentro del territorio mexicano, al sureste del país, encontramos el Estado de Chiapas, forjado entre montañas de alturas elevadas, valles centrales, una porción de selva abundante y una costa extensa que tropieza al sur con el océano Pacífico. Su población, convierte a Chiapas en uno de los estados con mayor diversidad étnica en el país, pues lo habitan actualmente once etnias distintas, quienes en su gran mayoría se encuentran ocupando este territorio desde tiempos anteriores a la colonización europea. Estos pueblos que habitaban originalmente el territorio chiapaneco siguen conservando su idioma y su cultura como símbolos de resistencia a la dominación e imposición cultural y lingüística por parte de la sociedad dominante. Entre estos grupos culturales encontramos aquel que es fruto de interés en este trabajo: el maya-tojolabal. A través de ellos, de sus prácticas cotidianas y su lenguaje, podemos comprender una forma de ver el mundo desde otra perspectiva, mostrándonos una realidad desconocida e ignorada por tantos siglos de dominación e imposición ideológica y cultural, una realidad que sugiere una alternativa frente a la expansión del pensamiento occidental.

1.1 EL PUEBLO MAYA-TOJOLABAL ENTRE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE CHIAPAS

A primera vista, la historia de los tojolabales en Chiapas parece que hubiese sido de ausencia más que de presencia. Un pasado casi inexistente en los registros fundamenta que el olvido ha sido constante y perseverante con el pueblo tojolabal, como si “el ignorarlos fuese parte de su historia”³. Un vistazo a su pasado nos lleva a mirar su historia en la época de la Colonia, al primer registro en donde se encuentra el grupo tojolabal (anteriormente designados a sí mismos como el pueblo “chanabal”). Dicho registro data del año 1686, en

³ RUZ, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, UNAM, 1982, vol. II, p. 23.

una licencia otorgada al frayle Matías Martínez.⁴ No existen datos anteriores que aludan al grupo, sin embargo, las referencias a esta lengua fueron en aumento en las primeras tres décadas del siglo XVIII, y a partir de 1735 todos los documentos indican que la lengua hablada en Comitán era el chanabal. Así entonces, comienza la historia tardía del pueblo chanabal en los documentos oficiales y eclesiásticos.

Gudrun Lenkersdorf señala a los habitantes de la zona de Pantla⁵ y a la región de Comitán⁶ como los posibles sitios originarios donde se asentaban los hablantes de la lengua chanabal. La lengua predominante en Comitán era la coxoh, y su última referencia data de 1735, época en que aumentaba la referencia a la lengua chanabal. Gudrun Lenkersdorf, deduce a los hablantes de la lengua coxoh como hablantes de la lengua chanabal, pero designados de modo distinto. En consecuencia, los coxoh serían los actuales tojolabales. Por ello, atribuye que el cambio de nombre de la lengua fue paulatino hasta que se generalizó como “chanabal”, de modo que este pueblo puede ser ubicado en el sureste chiapaneco, incluso sin ser documentados en fechas anteriores a 1686.

Tal vez la razón que pudo permitir este cambio de nombre fue el aumento de la población española en Comitán en esa época, como parte de la expansión de las haciendas.⁷ Quizá porque las nuevas relaciones laborales trajeron consigo una nueva forma de designar a los indios de esta zona. Con esto, la hipótesis de Gudrun Lenkersdorf, se convertiría en la propuesta más aceptada sobre la historia de los tojolabales, sustituyendo a aquellas ideas

⁴ La licencia es otorgada a Fray Matías Martínez del obispo Núñez de la Vega para administrar en chanabal, y dice así: “en el idioma castellano, como el coxoh y chanabal, y asimismo para predicar en dichos idiomas y administrar los sacramentos en el ejercicio de cura en dicha lengua [sic] coxoh y chanabal”. En LENKERSDORF, Gudrun, “Contribución a la historia colonial de los tojolabales”, en RUZ, Mario Humberto, *op.cit.*, vol. IV., p.51.

⁵ Este argumento es fundamentado por Gudrun Lenkersdorf con el libro de bautizos de Copanaguastla. En este libro, se registraban los bautizos realizados por los frailes en las zonas cercanas a Copanaguastla, entre ellas Pantla. Domingo de Tineo registró nombres calendáricos en los primeros años en este asentamiento. Algunos nombres y palabras registrados en el libro corresponden al idioma *tojol'ab'al*. Supone que se designaban a sí mismos como chanavales, quizá porque uno de los padrinos (que eran los principales de los pueblos) se llamaba así, Chanaval, y era costumbre en la región que los pueblos llevaran el nombre de los jefes, lo que posiblemente fue también el antiguo nombre del pueblo de Pantla.

⁶ Para el caso comiteco, Gudrun Lenkersdorf señala que a partir de 1580 Comitán estuvo conformado de dos parcialidades, y bien podrían ser los descendientes de Pantla. El nombre calendárico de Comitán es Balunkanan, nueve estrellas, e igualmente aparece en los primeros registros del libro de bautizos de Copanaguastla.

⁷ Cfr. LENKERSDORF, Gudrun, *op.cit.*, p.47

que deducían e imaginaban a los tojolabales habitando la zona de la selva, catalogados junto a los lacandones o los choles. Así, un fragmento del pasado de los tojolabales deja de ser ignorado rompiendo con el olvido que los caracterizó por siglos.

El chanabal se reporta a lo largo de los siglos XVIII y XIX, hasta que el término dejó de usarse. Sucede que los hablantes de la lengua chanabal, comenzaron a designarse a sí mismos como tojolabales a principios del siglo XX. Esta información la conocemos a través de los informes de antropólogos, lingüistas y viajeros como Daniel Brinton, pero no a través de los reportes eclesiásticos que contrariamente reportan la extinción del idioma.⁸ Es en 1888, cuando Brinton divulga un trabajo etnográfico sobre los tojolabales en una publicación para *American Anthropologist*, convirtiéndose en el primer registro del que se tiene conocimiento sobre el grupo tojolabal. Llama la atención, pues, que se refiera al “tojolabal o chane-abal” como un grupo de interés lingüístico,⁹ es decir, el sujeto de interés para el científico es el sujeto del lenguaje, más no el sujeto histórico ni el cultural.

El cambio de designio de lengua chanabal a *tojol'ab'al* sucedió en un contexto particular en la historia de este pueblo maya. Era el mundo de las fincas:¹⁰ sistemas de producción agrícola que representaban un “verdadero régimen social y político”¹¹, pues las relaciones laborales reflejaban las estructuras jerárquicas a las que se encontraban atadas la mayor parte de la sociedad indígena chiapaneca.

⁸ Cfr. *Ibíd.*, p.42.

⁹ En este pequeño reportaje de veinte hojas, “el interés principal gravitaba sobre el idioma” y apunta que los tojolabales o chaneabales eran “un dialecto distinto de la familia maya, y no solamente un sub-dialecto del Cakchiquel o Zotzil”. Cfr. RUZ, Mario Humberto, *op.cit.*, p.26-27.

¹⁰ Después de la anexión de Chiapas a México, con la Ley de Servidumbre, los indígenas no empleados pudieron ser reclutados por los terratenientes como arrendatarios para trabajar las tierras que le pertenecían al patrón. Esto, principalmente para poder extraer la mano de obra asentada en la zona de Los Altos, como parte de un escenario de lucha por el poder entre las dos grandes facciones chiapanecas: los conservadores de Los Altos, y los liberales de los Valles centrales. Cfr. ZEBADÚA, Emilio, *Chiapas. Historia breve*, 2ª ed., México, FCE, 2012, p.103. En el presente trabajo se tomarán como sinónimos los conceptos de *finca* y *hacienda*, al ser interpretados así por los censos anteriores a 1960. Cfr. MATTIACE, Shannan L., “Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas” en *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus eds., México, CIESAS, 2002, p. 86.

¹¹ MASSON, Sabine, *Tzome ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de movimientos sociales en Chiapas*, México, Plaza y Valdés, 2008, p.40.

La finca tradicional era una sustitución del sistema de encomienda,¹² que se convirtió en el principal sistema de producción agrícola en Chiapas a lo largo del siglo XVIII. Con el sistema finquero se crea el sistema de peonaje por deuda, un sistema de enganche, en el que “obligan a los trabajadores agrícolas a quedarse de por vida amarrados a la finca para pagar deudas que los mismos dueños les incitan a contraer a través de préstamos, venta de ropa y de aguardiente en la tienda de raya”¹³. La permanente subordinación de la fuerza de trabajo indígena constituyó una nueva forma de esclavitud y de explotación:

Los indígenas fueron sometidos a esta forma de producción, o porque resultaban insuficientes las tierras de su comunidad, o porque las habían perdido, o bien porque estaban endeudados por el patrón. Para redimir su deuda o para tener acceso a tierras donde cultivar alimentos para su familia, el indígena se sometía a la autoridad y a la explotación del hacendado.¹⁴

Las tierras eran cultivadas por los peones de las haciendas, y una muy pequeña parte de ellas eran destinadas en los límites de éstas para el autoconsumo de las familias de los campesinos.¹⁵ De este modo, el pueblo tojolabal tenía que trabajar las tierras o realizar las tareas que le asignaban dentro o fuera de la finca del *ajwal*, el patrón, para pagar sus deudas, mismas que eran interminables y en pocas ocasiones podían ser pagadas y así quedar libres de este sistema de servidumbre por deuda. Vivir en los límites de la hacienda y laborar como peones era la única forma que permitía al indígena tener acceso a la tierra que no poseía para poder subsistir, elemento vital en la cosmovisión de los pueblos originarios.

Esta etapa histórica es mejor conocida por los tojolabales como el *baldiyo*, palabra adoptada del español que quiere decir, “baldío”.¹⁶ De ella se desprenden otras palabras que de igual forma se refieren al sistema de las grandes haciendas en Chiapas, por ejemplo, el *baldiaje*,

¹² La encomienda era el sistema político y económico impuesto por la Corona española durante la Colonia. En este sistema el encomendero tenía a su cargo pueblos y tierras, controlaba la fuerza de trabajo indígena y cobraba el tributo, o impuesto colonial, además de encargarse de la evangelización. La Iglesia apelaba para sí misma la tarea de ver por la integridad de los indígenas, como una forma de protección frente a los abusos del encomendero, pero al mismo tiempo significaba la “incorporación a la autoridad española”, y sujetos a esta jurisdicción, se les requería para la realización de “tareas físicas en las tierras de la Iglesia o en la construcción de conventos”. Cfr. ZEBADÚA, Emilio, *op.cit.*, p. 67

¹³ MASSON, Sabine, *op.cit.*, p.39.

¹⁴ ZEBADÚA, Emilio, *op.cit.*, p.75

¹⁵ *Ídem.*

¹⁶ La política agraria de mediados de siglo XIX pone a la venta todos los terrenos baldíos, de tal modo que los indígenas se ven despojados de sus tierras, obligándolos a trabajar las tierras del patrón. Cfr. MASSON, Sabine, *op.cit.*, p.41.

que refiere la relación laboral del patrón y el peón, o los *baldíos*, que eran los campesinos sujetos a esa relación de trabajo,¹⁷ es decir, los mismos acasillados, mozos, peones y campesinos que laboraban en las fincas. Así lo recuerdan los maya-tojolabales:

-¿Él da casa a toda la gente?

[A] todos; él da [a todos] sus casas. Si es que va a salir en casa aparte tu hijo [por matrimonio], ya le va a parar su casa. No usted la va a construir, él la va a parar.

-¿Y cuando para tu casa, sube tu deuda?

¡Ah no!, es por parte de él siempre. Sólo si estás enfermo o están enfermos tus hijos, o llega su venta de un niño, un tu hijito, entonces allí irás a pedirle el dinero; allí deja tu cuenta en la libreta, entonces lo pagarás con tu trabajo. Lo deja en la libreta, ahí se queda en la cuenta.

Y el mozo, vaya, el mozo ya no descansa, si debe también el domingo, ya ni el domingo descansa. [Es] día domingo y está trabajando el mozo pues, si es que también debe el domingo. Sólo si el mozo no tiene deuda el domingo, entonces le da todavía un día de trabajo, el domingo, a su milpa, si no [es así], ese mozo ya no descansa. Sí, ya todo el tiempo está trabajando.

-Entonces, ¿cómo trabajan esos mozos, por día o por tarea?

Por día. Hay por día y hay por tarea, va por tarea a abrir zanja, va por tarea a cargar caña. Todo esos son sus trabajos, uno tras otro están.

-Yday, ¿el patrón les da entonces a sus tierras?

Eso sí. Vaya, la tierra, lo que quieras hacer. Pero ¿cómo se va a poder? Estás de mozo o tienes deuda. Si no tienes deuda te da dos semanas de descanso; una semana vas a regalar tu trabajo, no te va a pagar, ése es el baldío.

-¿Ese es el baldío?

Ajá...

-¿Vas a trabajar una semana de balde?

Vas a trabajar una semana de balde y vas a descansar dos semanas; completando las dos semanas de descanso entonces ya vas a entrar a ayudarle otra semana, pero de balde, no te va a pagar. [Eso] si es que no debes, [pero] si tienes deuda entonces no descansarás [las] dos semanas, le entrarás duro siempre. O descansas sólo una semana, le darás dos semanas [a] lo de él; pero ya te va a pagar una semana. Pero siempre se quedará con una semana para el baldío.¹⁸

¹⁷ Cfr. ESTRADA Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva lacandona (1930-2005)*, 2ª ed., México, COLMEX, 2016, p.68.

¹⁸ GÓMEZ Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, México, UNAM-UNACH, 1992, p.62-63. El testimonio pertenece a Nicasio Gómez Cruz,

La época del baldío es, sin duda, una pieza clave en la memoria del pueblo tojolabal pues “no existe en la región tojolabal de Los Altos una historia de comunidades independientes”¹⁹, volviéndose así un elemento constitutivo en la conformación de su identidad como grupo, al recrear su organización comunal²⁰ dentro de los límites de la hacienda, y que se adaptaría a lo largo de la primera mitad del siglo XX con la instauración del ejido.

Después de la revolución mexicana, la franja finquera comenzó a debilitarse en la zona de Comitán y Las Margaritas gracias a la política agraria de 1934.²¹ De esta manera, los tojolabales tuvieron que construir un nuevo proyecto comunitario como seres libres lejos de la jurisdicción del patrón. En este ambiente de lucha por la tierra,²² la época del *baldiyo* llega a su fin para dar inicio a una etapa más en la historia de este pueblo: la de la propiedad ejidal:

Quando decimos la finca –explica Manuela-, queremos decir un gran terreno, amplio, donde vivían mis abuelos, y que comprendían muchas hectáreas. Cuando ya dieron el paso de venir a vivir cerca de aquí, era un rancho, era más pequeño pero también era de un dueño, pero más pequeño, con menos hectáreas. Y cuando decimos comunidad, queremos decir que es de nosotras, que es donde tenemos pedazos de tierra que podemos trabajar, aunque no son muchas hectáreas, es nuestro trabajo de nosotros.²³

quien trabajó para la finca San Mateo. Las cursivas son más para enfatizar la respuesta obtenida por el entrevistado. La palabra *venta* aparece como nota al pie de página, y significa *nacimiento*. La palabra *yday*, es una apócope de la expresión *y de ahí*. En la fuente, también se encuentra la versión en *tojol'ab'al*.

¹⁹ VAN DER HAAR, Gemma, citada por MASSON, Sabine, *op.cit.*, p.50.

²⁰ Si bien se encontraban subordinados laboralmente por el *ajwal*, el tojolabal contó con la presencia de personajes que regían la vida en las colonias dentro de las fincas. Algunos de ellos fungían el papel de sabios o principales, como el caso de los brujos *Chawuk*, brujos rayo. Los *Chawuk* son personas con facultades especiales, que podían atraer a la lluvia con sus poderes para el beneficio de la milpa en la época de siembra, y, por ende, eran quienes dirigían las romerías. *Cfr.* RUZ, Mario Humberto, *op.cit.*, p. 196-199.

²¹ Durante el gobierno de Plutarco Elías Calles dio comienzo el reparto agrario. Sin embargo, pese a las reformas laborales del gobierno, los finqueros no vieron afectadas sus tierras porque dominaban la vida política del Estado chiapaneco. Una vez que Lázaro Cárdenas llega al poder en 1934, se impulsa la política agrarista, a favor de la expropiación y repartición de tierras en Los Altos y el Soconusco. *Cfr.* ZEBADÚA, Emilio, *op.cit.*, p.162-166.

²² Después de muchas generaciones de habitar los espacios y trabajar la tierra de las fincas, la petición ejidal llevada a cabo por los tojolabales, estaba dirigida a recuperar las tierras que eran suyas, esto es, por un sentido de identidad con la tierra que se había forjado en ellos, “desde su perspectiva, se trataba entonces de recuperar lo que les pertenecía, de hacer válido su derecho”. *Cfr.* ESTRADA Saavedra, Marco, *op.cit.*, p.79.

²³ MASSON, Sabine, *op.cit.*, p.71.

El proyecto ejidal forma parte de las demandas de los campesinos de recuperación y apropiación de la tierra, que en el área tojolabal se realizaron mayoritariamente entre 1930 y 1959, como parte de la política posrevolucionaria dirigida a desarticular los poderes locales y regionales en el campo chiapaneco. Es en esta etapa que se da la más grande afectación a los latifundios a favor de las comunidades tojolabales en el municipio de Las Margaritas.²⁴

Es importante resaltar algunos elementos que han resignificado a los tojolabales en la construcción de su proyecto ejidal, pues la organización de la vida rural posfinquero está basada en un proyecto comunal, donde las autoridades se dividen en dos: el comisariado ejidal y la asamblea ejidal comunitaria²⁵. La organización social después de la finca fue a través de un proyecto comunitario, donde los regía una especie de “principio de partes iguales”²⁶, donde el ejido fue un espacio para la construcción de su identidad, donde la libertad y la dignidad²⁷ que habían ganado a partir de la lucha agraria los unió simbólicamente en un ejercicio de organización, pero sobre todo, fue un espacio para la construcción social y política de su autonomía, al depositar la autoridad en cargos comunales.²⁸

Ya para la década de los sesenta, cuando la expropiación de los terrenos finqueros comenzó a escasear, los tojolabales y otros pueblos, emigraron hacia la Selva Lacandona²⁹ donde

²⁴ La lucha por la tierra fue un proceso largo y cansado para los tojolabales, pues la ineficiencia de las instituciones evadía a toda costa la expropiación de las tierras de las haciendas. De esta forma, los tojolabales se enfrentaron por primera vez al Estado personificado, es decir, a la burocracia y corrupción de las agencias e instituciones. *Cfr.* ESTRADA Saavedra, Marco, *op.cit.*, p.65-73.

²⁵ Ambas estructuras de representación comunitarias serán explicadas a mayor profundidad en el apartado 3.2 *El lajan lajan y el consenso tojolabal en las asambleas*.

²⁶ VAN DER HAAR, Gemma, citada por ESCALONA, José Luis, “Sembrando ambigüedad. Reseña de Gaining ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, México” en *Desacatos*, núm. 20, enero-abril, 2006, CIESAS, México, p. 181. El “principio de partes iguales” se fundamenta en uno de los elementos claves de su cosmovisión, que se explica en el apartado 3.2 *El lajan lajan y el consenso tojolabal en las asambleas*.

²⁷ Como parte del trabajo de la diócesis de San Cristóbal a cargo del obispo Samuel Ruíz García, las comunidades tojolabales fueron influenciadas por la teología de la liberación que “dignificó a las personas” y con ello la configuración “positiva” de su identidad colectiva y el proyecto compartido del “Reino de Dios”. *Cfr.* ESTRADA Saavedra, Marco, *op.cit.*, p.30

²⁸ La construcción de la autonomía se revisa más detalladamente en el apartado 3.3 *La participación política entre los maya-tojolabales: un ejercicio de educación*.

²⁹ La colonización de la Selva Lacandona forma parte de una política agrarista promovida durante la administración de Adolfo López Mateos como una excusa para proteger al terrateniente, de modo que, los grandes latifundios pudieron sobrevivir al reparto y la expropiación agraria. La colonización de la lacandonia también es una forma en que el gobierno pudo expandir la frontera agrícola, aún a

podieron recrear su proyecto comunitario³⁰ al igual que en las colonias expropiadas en los límites de las haciendas. De igual forma, tuvieron que organizarse para dar solución a los servicios de los que carecían, como electricidad, drenaje, clínicas de salud y educación escolarizada, por tratarse de un medio inhóspito y desconocido, donde la organización del trabajo colectivo fue posible gracias a la búsqueda del *jlekilaltik*, es decir, del bien común.³¹

En este contexto de organización comunitaria y étnica, pero sobre todo política, surgen organizaciones campesinas regionales a favor de la expropiación y la repartición de la tierra, así como de la invasión a los terrenos nacionales. En la década de los ochenta surge el Consejo Supremo Tojolabal (CST),³² que pese a ser una institución creada por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), un grupo de maestros democráticos que la integraban se deslinda de ella para apoyar la redistribución de tierras, formando así su propia unión ejidal: Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales. Otra organización ejidal que surge en la región es Lucha Campesina, de corte productivista, y que más tarde sería una de las uniones fundadoras de la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Solidarios de Chiapas (UU), misma que surge con el propósito de usar la organización colectiva para la productividad agrícola.³³

La experiencia tojolabal en las distintas organizaciones ejidales, así como su participación en el CST y organizaciones campesinas independientes como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), brindó las herramientas necesarias para la construcción de uno de los proyectos más grandes de organización en su historia: el Gobierno Regional Tojolabal. Dicho gobierno fue formado en 1988 dentro del ejido Plan de Ayala, formalizando sus funciones mediante la emisión de credenciales de identificación a los miembros. El gobierno tojolabal funcionó como un gobierno paralelo en oposición al

costa de la depredación del medio y de la invasión a las tierras que pertenecieron históricamente a los lacandones. Cfr. ESTRADA Saavedra, Marco, *op.cit.*, p.70-71.

³⁰ Las dificultades a las que se enfrentaron los maya-tojolabales y otros pueblos ante la empresa de colonizar la Selva Lacandona fueron en demasía, grandes. No existían campos de cultivo previos, la tarea era “domesticar” el espacio para la agricultura. Fue un comienzo desde cero para los maya-tojolabales y otros pueblos. Quien ha visto la selva reconoce de inmediato la dificultad física a la que se enfrentaron en esa geografía incomunicada y de naturaleza absorbente.

³¹ Sobre el *jlekilaltik*, cfr. Capítulo 3. *Prácticas educativo-políticas en la sociedad maya-tojolabal*.

³² Durante la administración de Luis Echeverría, se crean los Consejos Supremos Indígenas, institución gubernamental que serviría para canalizar el activismo indígena, que paradójicamente se convertirían en las sedes de organizaciones independientes en oposición al gobierno. Cfr. MATTIACE, Shannan, *op.cit.*, p.94.

³³ Cfr. *Ibid.*, p.93-97.

municipal y como un movimiento “étnico-campesino”³⁴, centrando sus demandas políticas en la autodeterminación de los pueblos indígenas. La experiencia, si bien corta, ha sido un ejemplo de organización para muchos otros pueblos indígenas, y, sobre todo, un antecedente en la organización interétnica de los pueblos mayas de Chiapas.

La unificación de los pueblos de la región chiapaneca de la que han sido partícipes los tojolabales ha sido un proceso que se ha desarrollado en distintas etapas y en distintos matices. Una de las primeras manifestaciones en la historia reciente es la celebración del Primer Congreso Indígena en 1974, en el marco del aniversario número 500 del natalicio de Bartolomé de Las Casas. En dicho evento, acudieron las cuatro etnias mayas mayoritarias de Chiapas, tsotsiles, tojolabales, tseltales y choles, y cada una de ellas expresó su vivencia en torno a cuatro ejes fundamentales (tierra, comercio, educación y salud), en ejercicios de diálogo y debate y el logro de acuerdos.³⁵

La idea de una comunidad interétnica entre los tojolabales cobró fuerza, pues para finales de la década de los ochenta, “empezó a madurar la idea de una identidad maya-tojolabal... El concepto maya-tojolabal es un concepto que unifica a todos los tojolabales con todos los mayas: los tzotziles, los tzeltales, etc. El significado es que los mayas son todos un mismo pueblo que al mismo tiempo es multiétnico”³⁶. La conformación de una identidad interétnica es sin duda uno de los antecedentes que contribuyeron en el levantamiento armado de estos pueblos bajo la bandera militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994.

Así, los tojolabales apenas visibles en el registro histórico en los siglos anteriores al XIX, son ahora uno de los pueblos más perceptibles por su histórica tradición de organización como actores en la escena política, no solo regional, sino nacional. Si bien el interés por ellos se acrecentó por su participación en el levantamiento armado del EZLN, lo cierto es que su tradición organizativa se manifiesta más allá de la época actual, quizá en fechas anteriores a la llegada de los españoles a América.

³⁴ *Ibid.*, p. 104.

³⁵ Cfr. GARCÍA de León, Antonio, “La vuelta del Katún. Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena”, en *Revista Chiapas*, núm. 1. Disponible en línea en [<http://revistachiapas.org/No1/ch1leon.html>] Consultado el 22 de septiembre de 2016.

³⁶ MATTIACE, Shannan, *op.cit.*, p.108.

Actualmente los tojolabales son uno de los grupos indígenas con mayor población dentro del Estado de Chiapas, y se encuentra debajo de los tsotsiles, tseltales, choles y zoques como la quinta lengua indígena más hablada en la región chiapaneca.³⁷ Abarcan dos municipios principalmente, Las Margaritas y Altamirano, y minoritariamente los municipios de Comitán de Domínguez, La Independencia, La Trinitaria, Maravilla Tenejapa y Ocosingo, todos en el Estado de Chiapas. De esta manera, se encuentran ubicados en dos provincias fisiográficas de este Estado de la república mexicana: la región de Los Altos, que tiene una altitud que llega hasta los 3,000 metros, con presencia de escarpes y cañones sobre el nivel del mar, y, la región de la Selva Lacandona, característica por su vegetación espesa y de clima húmedo.³⁸

Debido a la complejidad del Estado chiapaneco, a partir de los años ochenta se ha dividido en nueve regiones económicas para el estudio e interpretación de los análisis estadísticos y académicos. De acuerdo con estas categorías, la población tojolabal la hallaremos principalmente en la Región Fronteriza y minoritariamente en la región de Los Altos y la región de la Selva.³⁹

Consultando algunos datos estadísticos del grupo tojolabal, encontramos que en comparación con el año 2005, la población incrementó de 43,169 a 54,201 en el año 2010, según los datos obtenidos del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), teniendo como referencia la población hablante de lengua *tojol'ab'al* de 3 años y más.⁴⁰ Además, de la población total, el 83.5% habitan poblaciones menores a 2,499 habitantes, lo que quiere decir que más de 45,000 tojolabales se encuentran habitando el medio rural realizando actividades

³⁷ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Población de 3 años y más hablante de alguna lengua indígena por agrupación lingüística según identidad federativa*. Disponible en línea en: [https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2010/pdf/general/general7.pdf] Consultado el 18 de octubre de 2016.

³⁸ Cfr. MIRANDA Cervantes, José, *Niveles de bienestar social en Chiapas*. Tesis de maestría en Geografía, México, UNAM, 2016. p.27-28.

³⁹ Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, *Estado de Chiapas de la Enciclopedia de los Municipios y delegaciones de México*. Disponible en línea en: [<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/index.html>] Consultado el 20 de septiembre de 2016.

⁴⁰ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Población de 3 años y más hablante de alguna lengua indígena por agrupación lingüística según identidad federativa*. Disponible en línea en: [http://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2010/pdf/agrupaciones/tojolabal.pdf] Consultado el 2 de septiembre de 2016.

en el campo, fundamental para entender el vínculo que guarda este pueblo en su relación con la tierra. El resto, habita en ciudades pequeñas, medianas y grandes, como San Cristóbal de Las Casas, Comitán, Tuxtla Gutiérrez o la Ciudad de México.

Según los datos de las instituciones estatales, la población total de 15 años o más hablantes de la lengua *tojol'ab'al*, equivale a 37,834. El 34.5% de este total poblacional es analfabeta, lo que equivale a 13,015 y en contraparte, el 65.5% saben leer y escribir, equivalente a 24,668. De este mismo total de 15 años y más, el 66.2% cuenta con educación básica, el 5.5% con educación media superior, el 1.4% con educación superior y el 26.8% sin instrucción. Estas cifras son tomadas de los censos realizados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), datos que no pueden tomarse por absolutos en la zona chiapaneca, al no tener acceso los encuestadores a las comunidades maya-tojolabales en territorio zapatista. Estas cifras solo figuran como un boceto que conforman un tenue pero ancho trazo de la educación escolarizada en nuestro país⁴¹.

Llama la atención en estas cifras que el 77.4% de la población hablante de *tojol'ab'al* sea bilingüe, es decir, también habla español, y solo el 22.6% sea monolingüe en su idioma *tojol'ab'al*. Es cierto que la vitalidad de la lengua *tojol'ab'al* está en riesgo, si tomamos en cuenta que en algunas comunidades el uso de su lengua está disminuyendo. Debemos tener presente que el *tojol'ab'al* no tiene variantes dialectales, y el uso del español como primer idioma toma fuerza en las nuevas generaciones.

En gran medida, la desuso del *tojol'ab'al* se relaciona con la discriminación que los indígenas viven día a día frente al *kaxlan*, mestizo, y en parte también con la migración de los tojolabales a las grandes ciudades en busca de empleos. En mi experiencia en comunidades tojolabales, no sólo se encuentra en riesgo el uso de la lengua *tojol'ab'al*, sino otras

⁴¹ Los índices de rezago educativo en Chiapas son junto a los estados de Guerrero y Oaxaca, los más elevados en la República mexicana. Para el Estado de Chiapas, el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA), registró en la encuesta intercensal del año 2015 un total de 515, 684 analfabetas, correspondiente al 14.8% de la población total de 15 años o más. Sin duda, muestra de la exclusión a la que se enfrentan estas poblaciones, territorial y socialmente. *Cfr.* Instituto Nacional para la Educación de los Adultos, *Población de 15 años y más en Rezago Educativo*. Disponible en línea en: [http://www.inea.gob.mx/transparencia/pdf/Rezago_encuesta_intercensal2015.pdf] Consultado el 7 de noviembre de 2016.

costumbres y tradiciones que los identificaban como pueblo. Un ejemplo inmediato, aunque visual, es la ropa tradicional tojolabal que ya no se usa cotidianamente entre los hombres, a las mujeres tojolabales aún es posible verlas portar la ropa tradicional, empero, en sus propias palabras: “ya las chicas no quieren usar la ropa tradicional, pues los chicos se burlan de ellas”⁴².

Es imperante la tarea de fortalecer la lengua entre los más jóvenes, pues la extinción de la lengua sería una gran pérdida a la cultura, pues menguaría la riqueza de la pluralidad que caracteriza a nuestra nación. Fortaleciendo el uso de la lengua y cultura *tojol'ab'al*, así como de otros pueblos indígenas, obtenemos un horizonte de posibilidades de enriquecer nuestras distintas formas de ver el mundo, pues a través de estos grupos de naciones podemos fortalecer el diálogo entre culturas. Para entender una otra visión del mundo, comprender aspectos del lenguaje y de su pensamiento será tarea básica en este trabajo.

1.2 PARTICULARIDADES DEL IDIOMA *tojol'ab'al* COMO CAMINO PARA EL FILOSOFAR DE LOS MAYA-TOJOLABALES

El idioma de los tojolabales es el *tojol'ab'al* y pertenece a la familia lingüística maya, a la que pertenecen también idiomas como el *batsil k'op* de los tzotziles y tseltales, y el *lakty'añch'ol* del grupo chol, entre muchas otras más que habitan la región del sureste mexicano y centroamérica. La palabra *tojol'ab'al* se forma de dos componentes: *tojol* y *'ab'al*. La primera, *tojol*, viene de la raíz *toj*, que quiere decir “recto”⁴³, y la segunda, *'ab'al*, que significa “palabra, idioma, lengua, asunto, cuestión, acuerdo”⁴⁴. Por lo tanto, entendemos que *tojol'ab'al* es la palabra recta, la palabra verdadera, la palabra correcta. Quizá el nombrarse como los hablantes de *tojol'ab'al* entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se dio en un clima de incertidumbre similar al que ocurrió con los grupos chanabales y coxohes, quienes habitaban la misma región, pero se designaban de formas distintas, e hipotéticamente hablaban la misma lengua. Pudiese ser que en el proceso de reconocimiento del grupo y de la lengua casi dos siglos después decidieron designarse a sí mismos como los

⁴² REZA Rodríguez, Ana María, *Entrevista a Elisa Velasco Álvarez*, México, 22 de marzo de 2016.

⁴³ LENKERSDORF, Carlos, *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1. Idioma mayense de los Altos de Chiapas*, 2a ed., México, Editorial de Nuestro Tiempo, 2001, p.352.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 34.

hablantes de “la *tojol’ab’al*”, es decir, los hablantes de *la palabra correcta, aquella que nos nombra a nosotros como grupo*⁴⁵.

Esta exposición sobre el significado de la palabra a partir del diccionario no es únicamente un saber académico que se encuentre en los libros de antropología, pues entre tojolabales el reconocimiento a sí mismos como los hablantes de la *palabra verdadera* es conocido y reiterado por muchos a través del lenguaje y la poesía. Así lo podemos encontrar también en los cantos tojolabales, como el ejemplo a continuación:

<i>Tojol-ab’alotik</i>	Somos tojolabales
<i>Maklayex petsanalex</i>	Escuchen todos
<i>La lo’lanukotik</i>	¡platiquemos!
<i>Najate ja jk’umaltiki</i>	Nuestra lengua es milenaria
<i>Tojol-ab’alni’a</i>	Tojol-ab’al, como siempre
<i>Tojol was k’an yale toj</i>	Tojol- Quiere decir verdadero
<i>Ab’al was k’an yale k’umal</i>	Ab’al. Quiere decir palabra
<i>Ja sb’aja ja k’ab’altiki’</i>	Nuestra palabra es verdadera
<i>Tojol-ab’alotik</i>	Somos Tojol-ab’ales
<i>Ja sk’ina kaltsiltiki</i>	La fiesta de nuestro corazón
<i>Te’y b’a jlujmaltiki’</i>	Está en la tierra
<i>Sutanal ja lu’um k’inali</i>	El Universo
<i>Ke’ntik swinkilotik</i>	Es nuestro
<i>Ja tantiki niwan yok ja’i</i>	Los grandes ríos
<i>Ja tantik tsamal k’anali’</i>	Las bellas estrellas
<i>Ja sts’eb’oj ja chakaxib’i</i>	El canto de la culebra de viento
<i>Tojol-ab’al k’umal</i>	Es lengua tojol-ab’al

⁴⁵ No es el objetivo del presente trabajo demostrar la hipótesis sugerida sobre la historia de los tojolabales, al tratarse de un trabajo de investigación sobre la educación entre tojolabales, mi objetivo primario.

<i>A jaka wajab'al</i>	Y que vengan los tambores
<i>A ok'a ajmayi'</i>	Qué [sic.] lloren las flautas
<i>Ts'eb'anitik jpetsaniltik</i>	Cantemos todos...
<i>"Jnantik lu'um k'inal"</i>	"Nuestra Madre Tierra"
<i>Ts'eb'anitik jpetsaniltik</i>	Cantemos todos...
<i>Aaa sat k'inal</i>	Oh, rostro del universo
<i>Ts'eb'anitik jpetsaniltik</i>	Cantemos todos...
<i>"Jnantik lu'um k'inal"</i>	"Nuestra Madre Tierra"

La primera columna a la izquierda es una canción que pertenece a María Roselia Jiménez, poeta indígena maya-tojolabal originaria de la comunidad de Lomantán, en el municipio de Las Margaritas. La segunda columna a la derecha es la traducción al español propuesta por la cantautora.⁴⁶ En el segundo párrafo de la canción, la autora aborda los significados del *tojol* y el *'ab'al*, cuando dice: "*Tojol was k'an yale toj; Ab'al was k'an yale k'umal*", que, en la traducción propuesta por ella en la columna derecha, observamos que el *tojol* en este sentido significa "verdadero", mientras que el *ab'al* significa "palabra". Ella reitera sobre este canto que: "Tojol-ab'al significa: la palabra verdadera, con la que hemos crecido y desarrollado nuestro conocimiento que es también de diálogo con el universo, porque el universo nos escucha y es parte de nuestra vida"⁴⁷.

Ambas interpretaciones de los componentes de la palabra *tojol'ab'al* coinciden con la búsqueda planteada anteriormente con el diccionario bilingüe *tojol'ab'al*-español. Por lo tanto, se deduce que el sentido de la palabra *tojol'ab'al* es meramente el de "palabra verdadera". En consecuencia, "Los *tojol winikotik* u hombres legítimos, como se designan a sí mismos los tojolabales"⁴⁸, serán quienes hablen la lengua verdadera, la lengua legítima. Por esta razón, Mario Humberto Ruz nombra así a su obra monumental de cuatro volúmenes publicados en 1982: *Los legítimos hombres*, donde por vez primera se dedica una investigación de tal magnitud (de corte antropológico) al conocimiento de este pueblo maya. Otros trabajos

⁴⁶ JIMÉNEZ, María Roselia, "Tojol-ab'alotik" en *Sat K'inal, Rostro del Universo. Meran K'in Maya-Tojol-ab'al. Música Tojol-ab'al*, México, INALI, 2013, p.13. Se puede apreciar el uso de una grafía distinta en la palabra *tojol'ab'al*, entre otras más. Como leyenda en el disco original, dice así: "A solicitud de la autora, se respetó la escritura Tojol-ab'al propuesta por la misma". Por esto, no es menester del presente trabajo debatir la grafía institucionalizada de la lengua tojolabal, sino exponer que pese a ser distinta, se trata de la misma palabra de la que sí es objetivo hablar en este apartado.

⁴⁷ *Ibíd.*, p.31.

⁴⁸ RUZ, Mario Humberto, *op.cit.*, vol. II, p.67

dedicados al conocimiento de este pueblo indígena llevan también este nombre, pero planteado de otras formas. Tal es el caso *Los hombres verdaderos*, título del ensayo publicado en 1996 y escrito por Carlos Lenkersdorf, quien aprendió de la cultura maya-tojolabal durante poco más de veinte años de convivir y trabajar junto con ellos.

El trabajo que realizó Lenkersdorf junto a los maya-tojolabales por más de veinte años contribuye al conocimiento del modo maya-tojolabal de ver y entender el mundo, pues a través de su obra describe aspectos de la cultura que son perceptibles desde el lenguaje. Entre los trabajos que realizó en este campo, destaco la publicación *Tojolabal para principiantes* (1994), una obra dedicada a quien decida acercarse al conocimiento de uno de los lenguajes de la familia maya, pues, a través de la lectura del texto y del ejercicio complementario con el libro didáctico, le permitirán al lector, aprender la estructura básica del lenguaje *tojol'ab'al*.

Lenkersdorf también realizó diversos trabajos en materia de lingüística para entender la estructura sintáctica del idioma *tojol'ab'al*, pues estudiar a éste desde la lingüística gestada para las lenguas de la familia indoeuropea, impide comprender la funcionalidad de muchas de las estructuras del lenguaje perteneciente a la familia maya. Por ello, estudiar la estructura lingüística del *tojol'ab'al* desde otra perspectiva supone, al mismo tiempo, liberarse del etnocentrismo construido en torno a los análisis lingüísticos, pues los estudios en materia lingüística que se han realizado sobre el lenguaje *tojol'ab'al*, han sido realizados desde una comparación con morfologías extranjeras que resultan ajenas e insuficientes por su estructura y cosmovisión totalmente distintas.

Por lo anterior, para el estudio del *tojol'ab'al* en este trabajo se hará uso de otra perspectiva, aquella que propone Lenkersdorf, en la que se plantea entender a este lenguaje como un idioma *intersubjetivo* en lugar de un idioma *ergativo*⁴⁹. Esto se debe, entre otras razones, a

⁴⁹ De acuerdo con las categorías utilizadas en la gramática indoeuropea, el *tojol'ab'al* es una lengua ergativa debido a que los afijos lingüísticos del maya-*tojol'ab'al* usados en los verbos designados como *intransitivos* sirven para designar a los sujetos del verbo y al mismo tiempo se utilizan como complementos directos de los verbos *transitivos*. La ergatividad en lingüística se refiere a la "característica de la gramática de ciertos idiomas de tratar de igual manera a los sujetos de verbos intransitivos que a los objetos de verbos transitivos, mientras el sujeto de un verbo transitivo se trata de manera diferente", según ENGLAND, Nora C., y Stephen R. Elliot, citado por LENKERSDORF,

que la noción de *complemento u objeto directo o indirecto* no tiene funcionalidad en *tojol'ab'al*, ya que en este lenguaje no existe la subordinación de los objetos a la acción de un sujeto, puesto que los actos se realizan entre dos o más sujetos que se complementan. En este trabajo, denominaremos a este elemento del lenguaje como la primera manifestación de la *intersubjetividad*.

De acuerdo con el análisis lingüístico de la intersubjetividad, existen afijos en *tojol'ab'al* que señalan las *vivencias* que experimentan las personas. De tal modo que estos *sufijos* pueden utilizarse sobre sustantivos y adjetivos, y nos indican quien es la persona que vive la experiencia. Por ejemplo, el sufijo *-on*, señala a la primera persona del singular, *yo*, y se sufija tanto a sustantivos como a adjetivos:

ixukon (mujer yo)		k'ik'on (negro yo)	
ixuk	mujer (sustantivo)	k'ik'	negro (adjetivo)
-on	sufijo de primera persona del singular, <i>yo</i> .	-on	sufijo de primera persona del singular, <i>yo</i> .

El sufijo *-on* señala que el *yo* vive la experiencia de mujer, así como de negro, en el caso de sustantivo y adjetivo respectivamente. La traducción más cercana al español sería *mujer yo*, y *negro yo*. Una interpretación aproximada desde el castellano para ambas situaciones sería *soy mujer*, *soy negro*. Sin embargo, para esta interpretación cabe señalar que se está haciendo uso de un verbo que no existe en *tojol'ab'al*, este es el verbo *ser*. Por lo tanto, existen diferencias significativas entre la forma *tojol'ab'al* y la forma castellana presentadas, diferencias que no solo pertenecen al campo de la lingüística, sino también a la comprensión del mundo como lo viven los pueblos. Así, la cosmovisión del pueblo maya-tojolabal comienza a hacerse visible a través de estas estructuras lingüísticas.

Si bien el sufijo *-on* denota la vivencia de la primera persona del singular, *yo*, en sustantivos y adjetivos, también se manifiesta como sujeto de la primera persona de una serie de verbos a los que denominaremos como *verbos vivenciales*. Estos verbos se caracterizan porque el

Carlos, "Ergatividad o intersubjetividad en tojolabal", en *Estudios de Cultura Maya*, México, 2000, vol. 20, p.232.

sujeto *vive* experiencias, en contraste con los *verbos agenciales*, en donde los sujetos fungen como actores, es decir, como agentes de una vivencia. Por lo tanto, las experiencias que *vive* el sujeto de los verbos vivenciales, se manifiestan también por el sufijo *-on*:

'elyon (salir yo, salí yo)	
'el	salir (verbo)
-y-	consonante de enlace
-on	sufijo para la primera persona del singular, <i>yo</i> . Tiempo completivo.

El sujeto *yo* del ejemplo anterior, *tiene la vivencia del salir*, de la misma forma en que *tiene la vivencia de mujer*, y, *tiene la vivencia de negro*. Entendemos a través de los ejemplos anteriores, que el sufijo *-on* manifiesta la *vivencialidad* de la primera persona del singular, *yo*, en diferentes momentos y en diferentes circunstancias. Esto ocurre de la misma manera para el resto de los sujetos del singular y el plural, cada uno con su respectivo sufijo.⁵⁰ Ahora bien, cuando el sujeto de la acción funge como *agente*, utilizaremos afijos diferentes a los vivenciales, que designaremos como afijos para los *verbos agenciales*:

spaya (él llamó)	
s	prefijo de la tercera persona del singular, <i>él/ella</i> . Tiempo completivo.
paya	llamar (verbo)

En el ejemplo, *spaya*, se aprecia como el sujeto de la acción realizó una experiencia de modo que actuó para realizarla, a diferencia del sujeto que vivió la experiencia de salir, *salí yo*. Ambas son experiencias vividas pero los sujetos pueden *tener la experiencia de vivir* o *tener la experiencia como actor o agente*. Ahora bien, si en *tojol'ab'al* hemos de conocer al otro sujeto con quien se relacionó el agente, lo conoceremos a través del enlace de ambos sujetos a través de la acción:

⁵⁰ Cfr. LENKERSDORF, Carlos, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, 3a ed., México, Plaza y Valdés, 2005, 377 pp. Especialmente apartado 4.3 *Sufijos vivenciales* y 5.3 *Verbos vivenciales*.

spayawon (él/ella llamó yo)

s	prefijo de la tercera persona del singular, <i>él/ella</i> . Tiempo completivo.
paya	llamar (verbo).
-w-	consonante de enlace
-on	sufijo de la primera persona del singular

En el ejemplo anterior vemos que una traducción cercana al *tojol'ab'al* sería, *él/ella llamó yo*, y una interpretación cercana en castellano sería, *me llamó*. El contraste entre las frases en *tojol'ab'al* y español denota la particularidad del idioma intersubjetivo: en español, el sujeto se encuentra subordinado a la acción de otro sujeto, pues el sujeto del *me* permanece pasivo y subordinado a la acción del verbo *llamó*, de tal forma que el sujeto implícito del *me*, es decir, *a mí*, se vuelve invisible, casi imperceptible, volviéndolo un complemento en el acto lingüístico y con probabilidades, en la percepción de la realidad. Por otro lado, en la oración en *tojol'ab'al* los dos sujetos se encuentran presentes en la oración en una relación de complementariedad para que el acontecimiento pueda efectuarse. El sujeto que actúa como agente, *él/ella*, no subordina al otro, sino que ambos se vinculan para tener una experiencia, de tal modo que el segundo sujeto de la oración, *yo*, se encuentra presente en la oración e igualmente tiene una experiencia, pues tiene la vivencia de *su llamado*.

Así, el término de intersubjetividad lingüística distingue que “para el tojolabal es un hecho que los objetos, directos o indirectos, no existen, pero que, de acuerdo con criterios morfológicos, sintácticos y semánticos, hay una pluralidad de diferentes tipos de sujetos que están interrelacionados”⁵¹. Partiendo del enunciado anterior, entendemos que en *tojol'ab'al* no existen los objetos directos e indirectos, de tal modo que las personas que realizan las acciones en la lingüística adquieren la categoría de sujeto, y nunca de objeto.

Si bien, la interrelación de los sujetos en el idioma *tojol'ab'al* es una característica estructural del lenguaje, se encuentra cimentada en aspectos de la cosmovisión maya, pues para ellos todos los miembros del cosmos son sujetos, pues no existen objetos, ya que todo tiene *altsil*, es decir, corazón:

⁵¹ LENKERSDORF, Carlos, “Ergatividad o intersubjetividad en tojolabal”, *op.cit.*, p.231.

La estructura lingüística intersubjetiva es la manifestación de una cosmovisión distinta de aquella que se manifiesta por las lenguas indoeuropeas o acusativas. En el ámbito no lingüístico, podemos observar una realidad correspondiente a la intersubjetividad. Para los tojolabales no hay cosa alguna que no tenga *corazón* (yaltzil), que corresponde también a *alma* o *principio de vida*, es decir, todos vivimos y compartimos la vida con todo lo que haya en el cosmos.⁵²

De esta forma, podemos entender que existe una relación entre lenguaje y cosmovisión. El trabajo de Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal* (2002) expone muchos de los elementos distintivos de la cultura y el pensamiento maya-tojolabal que se manifiestan directamente a través del estudio de la lengua, introduciéndonos en un mundo diferente desde como lo nombran los maya-tojolabales.

Por lo tanto, las lenguas serán las “puertas de entrada”⁵³ a otros mundos, a otras formas de percibir la realidad. Estas *perspectivas* o *visiones del mundo*, serán aquello que llamemos *cosmovisión* de los pueblos, y que incluirá “los sentidos, la razón, la imaginación y la representación”⁵⁴. Es tan envolvente el espíritu de las naciones, que cuerpo y mente son testimonios de ello, ambos, no únicamente aquello a lo que llamamos razón, intelecto, mente. Un ejemplo de esto es la percepción que tenemos de la alimentación: cuando realizamos visitas a comunidades maya-tojolabales, saboreamos el mundo de una forma diferente; es decir, el cambio de dieta de un capitalino a la dieta maya-tojolabal, basada en *pozol*⁵⁵, *kajpe*, café, *waj*, tortilla, y *chenek*, frijol, la forma de *sentir* los alimentos es distinta y repercute en el cuerpo para los que no estamos acostumbrados.

Por ello, las percepciones son diferentes en cada individuo, ya sea por los sentidos que usamos en nuestro vínculo con la realidad (que no son los mismos para todos, pues un ciego no usa la vista como otros sí lo hacen), o por los prejuicios personales en su recreación con el mundo. De igual forma, las cosmovisiones serán distintas de nación en nación, entre occidentales, hindúes, mayas, inuit, etc., hecho que tiene como consecuencia una diversidad

⁵² LENKERSDORF, Carlos, *Tojolabal para principiantes*, op.cit., p.158. Cursivas y negritas por el autor.

⁵³ LENKERSDORF, Carlos, *Cosmovisiones*, México, UNAM, 2008, p.16

⁵⁴ *Ídem*.

⁵⁵ El *pozol* es una bebida tradicional preparada a base de maíz molido con agua.

de cosmovisiones en todo lo largo y ancho del globo terráqueo, y, dicho sea de paso, una pluralidad de lenguas.

Esta diversidad lingüística tiene como uno de los retos principales el mejoramiento del entendimiento humano entre los pueblos y las naciones dentro de la sociedad actual, pues al menos en nuestro país, los idiomas indígenas como el *tojol'ab'al* tienen una lucha constante por subsistir frente a la presencia hegemónica del español como lenguaje oficial de la sociedad mexicana. Aprendiendo los idiomas entenderemos al otro, así sus costumbres, así su forma de pensar, así sus tradiciones. El despojo de los lenguajes, conocimientos, tradiciones y costumbres indígenas, por medio de la imposición en las nuevas generaciones mayoritariamente, repercute en la pluriculturalidad mexicana, pues cada vez que una lengua muere, muere una cultura y una forma de entender y pensar la realidad únicas. Por ello, si verdaderamente deseamos conservar la riqueza cultural existente en México y en el mundo, como un mosaico de colores tan diversos que la vista no alcance, debemos fortalecer los idiomas que se encuentren más vulnerables, aquellas que están en riesgo a caer en el olvido.⁵⁶

De lo anterior se desprende la importancia de la diversidad lingüística y de pensamiento en las naciones, pues la creación y desarrollo de cada lenguaje estarán permeados de una esencia misma y específica de cada pueblo en su modo particular de ver el mundo. Releer la canción de Roselia Jiménez desde esta perspectiva, nos lleva a identificar algunas claves del pensamiento maya-tojolabal inscrito en el lenguaje. Por ejemplo, el tercer párrafo de la canción dice así: *Ja sk'ina kaltsiltiki / te'y b'a jlujmaltiki*, que ella traduce como, *La fiesta de nuestro corazón / Está en la tierra*. Por un lado, nos serviremos de la traducción literal y por el otro, de la interpretación que podamos realizar. Seguido de ello e inmediatamente vislumbraremos claves del espíritu mismo del pueblo maya-tojolabal. Así, entendemos que la cosmovisión particular de los maya-tojolabales sale a relucir cuando escuchamos que *la fiesta o vitalidad del corazón o alma nuestros / se encuentra ahí, en la tierra que es de*

⁵⁶ Una forma de fortalecer los idiomas indígenas es aprendiéndolos. Cada vez son más los espacios abiertos que se ofrecen para aprender algún lenguaje indígena en el país, como el idioma náhuatl, que con pequeños pero agigantados pasos, va ganando terreno en instituciones académicas como la UNAM. Aunque siguen siendo pocos los espacios, podemos comenzar por apoyar estos pequeños proyectos que fortalecen las lenguas desde su difusión hasta la comprensión de los diversos modos de vida existentes en nuestro país, como una base esencial para la convivencia en las sociedades multiculturales.

nosotros. En esas dos frases, la cosmovisión del pueblo maya es perceptible cuando entendemos la relación que tienen como maya-tojolabales con respecto a la Tierra⁵⁷.

De este modo, la relación entre lengua y cultura será la vía a través de la cual encontraremos las claves para entender la cosmovisión del pueblo maya-tojolabal, pues a través de ella verbalizamos nuestros pensamientos, al nombrar la realidad como la percibimos. El idioma *tojol'ab'al* será el camino por recorrer para introducirnos al ejercicio filosófico de uno de los pueblos mayas originarios de México que aún se mantienen vivos.

Por lo anterior, señalo que el pensamiento del pueblo maya-tojolabal será abordado y entendido en este trabajo como *filosofar maya-tojolabal*, entendiendo *filosofar* como un ejercicio del pensamiento, como una práctica de la mente. Esta aclaración sobre la terminología hace énfasis en el acercamiento a una cosmovisión desde sus prácticas filosóficas, por ello, la intención inicial de designarlo así, y no como *filosofía maya-tojolabal*, al ser la filosofía una disciplina concebida y construida desde una forma de entender el mundo totalmente distinta, pues se trata de una ciencia gestada desde una tradición y cultura específica. Por lo tanto, el filosofar maya-tojolabal comprenderá el reconocimiento de las prácticas filosóficas en torno a uno de los pueblos originarios de Chiapas pertenecientes a la familia maya.

Para adentrarnos más a fondo en el filosofar maya-tojolabal, partiremos de un primer acercamiento con el lenguaje a través del reconocimiento de aquellas palabras que reflejan elementos sustanciales de la cosmovisión de los pueblos. Esto quiere decir, que a través del lenguaje encontraremos las pistas para descifrar la realidad como la viven los maya-

⁵⁷ La relación que guardan los pueblos indígenas con la tierra no es exclusiva de los tojolabales. Es más bien, un vínculo que es perceptible en muchos de los pueblos del mundo, y en especial los de América Latina. Como un ejemplo, entre muchos otros, están los pueblos quechua y aimara, y su relación con la *pachamama*, la Madre Tierra. Esta relación, visible desde los tiempos precoloniales, se ilustra en un grabado realizado por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqi en 1613, indígena de las provincias altas del Cusco, quien ya describe a la *pachamama*, como la Madre Tierra. Este grabado ha sido interpretado y reinterpretado desde su publicación en el siglo XIX, sin embargo, funge un papel muy importante al integrar muchos de los elementos que son vitales para la cosmovisión andina, entre ellos la Madre Tierra. Un reciente trabajo de filosofía andina es estudiado desde un sincretismo filosófico, recreando una filosofía intercultural, de tal forma que recibe el nombre de *pachasofía*, al tratarse de una palabra "quechumara" (quechua-aimara) y un vocablo griego. Cfr. ESTERMANN, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 2ª ed., La Paz, ISEAT, 2006, 414 pp.

tojolabales, pues “Los idiomas, y los pueblos que los hablen, pueden tener palabras que son fundamentales para la cultura correspondiente. Determinan la textura del hablar, pensar y actuar y, a la vez, la explican. Podemos llamarlas palabras-clave”⁵⁸.

Por lo anterior, designaremos como palabras-clave a aquellas palabras que son contenedoras de un significado sustancial dentro de la cultura maya-tojolabal, a través del vínculo existente entre pensamiento y lenguaje. Más que un análisis lingüístico se trata de la comprensión de una serie de palabras-clave que para los maya-tojolabales simbolizan aspectos representativos de su cultura, tradición y pensamiento maya, acercándonos a una concepción del mundo desde otra perspectiva, desde otra experiencia y desde otras vivencias, donde por mucho rebasará una lectura de corte antropológico de usos y costumbres, pues será una verdadera inmersión en la lógica de otro pueblo, la cosmovisión del pueblo maya-tojolabal.

1.3 PRINCIPIO ORGANIZATIVO DEL *ke'ntik*

La primera palabra clave que reconoceremos en la lengua *tojol'ab'al*, es una palabra fundamental que es la base de toda la organización de los maya-tojolabales. La palabra es *ke'ntik*, y se traduce como la primera persona del plural: *nosotros*. Para explicarlo, comenzaremos por exponer la composición lingüística, que incluye el yo tojolabal, es decir, la primera persona del singular: *ke'n*:

ke'n (yo)	
k-	prefijo que indica primera persona
e'n	Indicador de pronombre

Como se observa, el yo en lengua *tojol'ab'al*, incluye el indicador de pronombre *e'n*, y el prefijo *k-* indicador de las primeras personas, en este caso del singular. Para el caso del plural, la *k-* continua presente como parte de la primera persona, pero además se le agrega

⁵⁸ LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, p. 26.

el sufijo *-tik*, que indica la primera persona del plural, es decir, *nosotros*. Así pues, el *nosotros* tojolabal, está compuesto de la siguiente manera:

ke'ntik (nosotros)

k-	prefijo en primera persona
e'n	Indicador de pronombre
-tik	sufijo de la primera persona del plural

Es bastante significativo que en el idioma *tojol'ab'al*, la primera persona del singular, el *yo*, sea la palabra *ke'n*, y que, agregado el sufijo *-tik*, sea *nosotros*. Pues, esta inserción lingüística nos da un reflejo de la cosmovisión maya-tojolabal: el *nosotros* lleva en sí mismo el *yo*, no se pierde, pues está en él de un modo inserto.⁵⁹ Es decir, en *tojol'ab'al*, hablar específicamente de *los nosotros*, *ja ke'ntiki*, indica que *el yo*, *ja ke'n*, se encuentra dentro del conjunto *nosótrico*. Pero, no sucede únicamente dentro del concepto o del significado en el uso del lenguaje, sino también de la cosmovisión. Los maya-tojolabales hacen uso de un *nosotros* que lleva dentro al *yo*, que no lo excluye ni lo aparta, ni lo diluye, sino que, por el contrario, lo incluye, y lo piensa como un conjunto total⁶⁰.

En la lengua *tojol'ab'al*, el sufijo *-tik* expuesto con anterioridad, será el indicador del *nosotros*, y se sitúa en el lenguaje cotidiano del pueblo tojolabal y otros pueblos mayas, de un modo constante y activo. Este elemento característico de la lengua maya-*tojol'ab'al*, es un componente que se practica más allá del uso lingüístico, manifestándose en los hábitos y costumbres como una experiencia netamente vivencial. Esto quiere decir que cada uno de los individuos de ese *nosotros* vive el mundo como parte de un conjunto total, grupal,

⁵⁹ Cfr. LENKERSDORF, Carlos, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, 2ª ed., México, Plaza y Valdés, 2011, p. 123-124.

⁶⁰ Es pertinente hacer mención en este apartado a la existencia de *otros nosotros* en la lengua *tojol'ab'al*. Existe, pues, un segundo *nosotros* que lingüísticamente recibe el término de *exclusivo*: el *ke'ntikon*. Este otro *nosotros* tojolabal puede diferenciarse a partir del sufijo *-tikon*, y excluye del *nosotros* a una persona que podría ser el *tú*. La connotación *excluyente* del *tú* parece negativa a primera vista, pero bien merece un análisis individual dentro de la lengua y cosmovisión tojolabal, que no se realizará en este trabajo. Otro tipo de *nosotros*, un tercero, es todavía más inclusivo que el *-tik*, se trata del sufijo *-tikik*, pues incluye a una totalidad aún más grande que justamente *los nosotros*. Las referencias a este tercer *nosotros* son escasas, casi nulas en los libros y documentos, sin embargo, se encuentra vital en la oralidad de los tojolabales. REZA Rodríguez, Ana María, *Entrevista a Héctor Hugo Vázquez López*, México, 28 de diciembre de 2015.

comunal; conjunto en el que todos los miembros que lo integran se encuentran relacionados entre sí como una “unidad orgánica”⁶¹.

El *nosotros* de los maya-tojolabales integra a cada uno de los elementos que lo componen, sean humanos, animales, plantas, etc., fungiendo el papel de un *totalizador incluyente*, donde sin perder su individualidad, cada uno de los *ke'n* existen como miembros activos dentro de ese *ke'ntik* como conjunto orgánico. Así, todos los miembros que se incluyen en el *nosotros*, se unifican como parte de un elemento mayor que los antecede, a partir de la inserción colectiva dentro del conjunto biocósmico y social. Esto le otorga el papel de principio organizativo, pues el *nosotros* es la base esencial de la sociedad maya-tojolabal que rige a los sujetos que la componen:

El mismo *nosotros* representa un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros. Cada uno habla en nombre del *nosotros* sin perder su individualidad, pero, a la par, cada uno se ha transformado en una voz nosótrica. Es decir, el *nosotros* habla por la boca de cada uno de sus miembros.⁶²

La función del indicador del *nosotros* maya-tojolabal, el *-tik*, es el de un *nosotros* que corresponde a *todos* los integrantes del conjunto orgánico como parte de un proceso de *nosotrificación*. Este proceso *nosótrico* es perceptible en el uso de la lengua, cuando la relación que guardan los sujetos actores se *nosotrifican*. Para que esta idea quede más clara, es necesario exponer un ejemplo. Propongo primeramente una palabra común entre los maya-tojolabales: “tierra”. La relación de los maya-tojolabales ha sido manifestada anteriormente de modo introductorio en la relectura de la canción de Roselia Jiménez, por lo que me detendré en este concepto.

La “tierra” en el lenguaje *tojol'ab'al* como sustantivo, es dicha como *lu'um*. Si, por otro lado, se usara la expresión, *lu'um k'inal*, se traduce al español como el “mundo terrenal” o el “Planeta Tierra”⁶³. Esta concepción del mundo terrenal incluye la realidad en la cual los

⁶¹ LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, op.cit., p.32

⁶² *Ibíd.*, p. 29.

⁶³ En el diccionario se encuentra como *lu'umk'inal* y el significado que le corresponde es el de “Tierra”. Cfr. LENKERSDORF, Carlos, *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1*, op.cit., p. 238.

maya-tojolabales se encuentran habitando, distinto al *sat k'inal*, que refiere al “cielo”⁶⁴, o al *k'ik k'inal* que remite al “inframundo, tinieblas, oscuridad”⁶⁵.

La importancia de la “tierra” en la cosmovisión maya-tojolabal es igualmente perceptible en la poesía y cantos tojolabales. Su relación con ella no es como un usufructo, o un bien en sí mismo, como lo es dentro de nuestra sociedad occidental, pues la relación que guardan los maya-tojolabales con la tierra es tan cercana que es equivalente a la relación que tienen con una madre biológica. Por ello, que la llamen Madre Tierra, pues es la dadora de vida, la que se siembra y se cultiva, y obtenemos gracias a ella todo cuanto es. Así lo explica el artista maya-tojolabal Juan Chawuk, originario del municipio de Las Margaritas, cuando habla de las fuentes que le inspiran a crear su arte, una de ellas es por supuesto *jnantik lu'um k'inal*:

La tierra. Pienso en un cuadro mío en el cual vemos a una mujer desnuda debajo de la hierba santa. Ella está rodeada de hombres de Chenalhó reverenciándola. Reverenciándola al ritmo de la tierra, porque nuestra madre naturaleza y nuestra madre biológica cumplen la misión de fusionarnos con la realidad de la vida. Crecemos como hierbas para nutrir la vida.⁶⁶

Este planteamiento de la Madre Tierra entre maya-tojolabales, también confronta un proceso *nosotrificador* cuando, la tierra pertenece a todos los miembros del *nosotros* como hijos que son de ella. Por esto, la expresión usada para referirse a la Madre Tierra es de *la Madre Tierra que es nuestra*, es decir, no se refieren a ella como la madre de uno nada más, sino como *La madre de nosotros, Nuestra Madre Tierra, jnantik lu'um k'inal*.

En esta expresión idiomática se observa el uso de sufijo *-tik*, para la madre que es *nuestra*. Así se manifiesta el proceso *nosotrificador* en uno de los conceptos más importantes de la cosmovisión maya-tojolabal. La concepción maya-tojolabal de la Madre Tierra es la de un ser al que se le refiere respeto, al ser la Madre del conjunto orgánico. Por eso, Roselia Jiménez insiste en explicar esa relación con *jnantik lu'um k'inal*: “Nuestra madre tierra es fiesta a nuestro corazón, el universo es nuestro, el canto del viento y la belleza de las estrellas son palabra tojolab'al. Se invoca la música sagrada de flauta y tambores para que juntos cantemos a la “Madre Tierra” al “Corazón del universo” somos tojolabales en nuestra

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 313-314.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 199.

⁶⁶ CHAWUK, Juan, “Jun winik b'a slamanil k'inal”, en KÖHLER, Axel, *et.al.*, *Stajel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki*. *Tejiendo nuestras raíces*, México, UNICACH – CIESAS – IWGIA - UNAM, p. 284.

lengua”.⁶⁷ Esta otra cosmovisión, nos ejemplifica la extensión del *nosotros* sobre lo que nos rodea como seres dentro de una realidad *otra*.

El *nosotros*, pues, antepone la visión de la comunidad a la individual, es la voz *nosótrica* antes del *yo*. Esto ocurre por el proceso *nosotrificador* descrito arriba, que se encuentra inscrito en el sufijo *-tik* en el lenguaje. La perspectiva *nosótrica* de la realidad es visible en las relaciones entre los sujetos, y por ende en la estructura social. De este modo, para el logro y realización de la visión comunitaria antes que la individual, debe existir una búsqueda del bien que es *común a todos los integrantes del nosotros*.

Por esto, la comunidad maya-tojolabal es un ejemplo de aquello que llamamos *sociedad nosótrica*, una sociedad que se rige por el *nosotros* enriquecido a partir de la pluralidad de sujetos que la integran, siendo cada uno de ellos actores participantes del conjunto total. No contrariamente, optar por el *yo* antes que el *nosotros*, es decir, no se anteponen los objetivos individuales antes que los comunales.

En la siguiente frase extraída de *El diario de un tojolabal*, Sak K'inál Tajaltik originario del ejido Puebla (antes *Tilite'*) del municipio de Altamirano,⁶⁸ ilustra la voz de los participantes *nosótricos*: “*ja komonali ja' b'a 'oj ya' jta'tik ja jlekilaltik b'a jpetsaniltik / ja ma'tik 'ocheli ma parejo 'oj 'ajyikotik*”⁶⁹. En esta expresión, encontramos en cinco ocasiones el sufijo *-tik*. Cinco momentos en los que el *nosotros* tojolabal se manifiesta lingüísticamente en una frase. Ahora bien, la traducción de dicha frase dice así: “La comunalidad nos hace alcanzar la sociedad justa a todos nosotros / Entraremos siendo parejos”⁷⁰. Así, observamos ahora que la forma en que “todos nosotros”, *jpetsaniltik*, lograrán la sociedad justa o el bien común, *jlekilaltik*⁷¹, es por medio de la *comunalidad*. Es decir, mediante el ejercicio de la comunidad entre sus miembros, de llevar a la práctica las relaciones *nosótricas*, se alcanza el bien común, aquello

⁶⁷ JIMÉNEZ, Roselia, *op.cit.*, p. 31.

⁶⁸ Sak K'inál Tajaltik fue un joven tojolabal con muchas inquietudes sociales manifestadas en sus cuadernos de notas que fueron publicadas en el año 2001 bajo la supervisión y edición de Carlos Lenkersdorf. Tras su muerte en 1976, dejó un legado invaluable de la realidad que vivían los maya-tojolabales en la reestructuración de su vida comunitaria posbaldiana. *Cfr.*, *El diario de un tojolabal*, *op.cit.*

⁶⁹ *El diario de un tojolabal*, Carlos Lenkersdorf (ed.), México, Plaza y Valdés, 2001, p.54

⁷⁰ La traducción pertenece a Carlos Lenkersdorf. *Ibid.*, p. 55.

⁷¹ Para profundizar más en este término véase el apartado 3. *Prácticas educativo-políticas en la sociedad maya-tojolabal*.

que es justo socialmente para todos los componentes del *nosotros*. Por eso, se enfatiza en el equilibrio y aporte de cada uno de los componentes del *nosotros* con la expresión *ja ma'tik 'ocheli ma parejo 'oj 'ajyikotik*, en donde la igualdad, el equilibrio y el emparejamiento son necesarios para la realización de la sociedad justa, y que ocurre de manera activa a través del eco *nosótrico*.

Las referencias al *nosotros* son abundantes y claras en la cosmovisión maya-tojolabal, pues esta expresión no es ajena al mundo de Sak K'inál, autor del diario. La esencia misma de la frase surge de las inquietudes del joven que mediante la vivencia de su realidad y lo que le rodea, deduce la necesidad de las relaciones y aportes igualitarios en el contexto *nosótrico*. Pues, el *nosotros*, esta permeado de la participación activa e igualitaria de cada uno de sus miembros haciendo comunidad: hacer comunidad es la forma práctica de llevar el *nosotros* al plano real.

En esta distinción del *nosotros*, y sus características, es importante recalcar que no se debe confundir la voz *nosótrica* con la "homogeneidad", pues la *nosotrificación* de los individuos pertenecientes al *ke'ntik* tojolabal busca encontrar como fin último el beneficio para todos y cada uno de los miembros por igual, pero siempre desde su diversidad, anteponiendo siempre el beneficio comunitario al individual, y no al contrario. El proceso *nosótrico* que se vive entre tojolabales y otros pueblos mayas, es resultado de un compromiso y responsabilidad ética comunitaria, donde somos todos juntos antes que uno solo, razón por la que el fin común es por el beneficio del todo:

La propuesta tojolabal –aunque a ellos no les interesaría proponerse como modelos sino vivirlo en ellos mismos- es practicar la perspectiva que se tiene de ella, es decir, una concepción donde nos veamos como miembros comunes a otro dentro de la Totalidad, *baalkah* y, en tanto tales, con la obligación de asumir el compromiso responsablemente... La facultad de nuestra existencia participando con otros dentro de un mismo marco, obliga a la comunidad tojolabal a asumir el compromiso de su existencia con la que afecta la existencia de lo otro, la Totalidad, *baalkah*.⁷²

⁷² FLEMATE López, Sergio, *Organización social conforme al nosotros. Cosmovisión nosótrica del pueblo maya-tojolabal. ja jlekilaltik*, México, UNAM. Tesis de Licenciatura, 2011, p.52. Las cursivas pertenecen al autor, al hacer uso de la palabra maya-yucateca *baalkah*, para referirse al "todo" o a la "Totalidad", entendida como "la unidad de todas las cosas, indivisa, única e infinita". Dicha palabra es tomada del diccionario bilingüe maya-español dirigido por Alfredo Barrera Vázquez. En *tojol'ab'al*, la

Para la lógica y el pensamiento propio de las lenguas de origen occidental, como el español, parecerá un poco extraño el planteamiento de que no sólo lingüísticamente el *yo* se encuentre inmerso en el *nosotros*, sino también en el pensamiento y en la práctica cotidiana. Pues, escuchamos frecuentemente en los pasillos de las escuelas, en las charlas de los cafés, en los medios de comunicación, en la vida cotidiana en general hablar sobre uno mismo, es decir, sobre el *yo*, pero pocas veces escuchamos hablar sobre *los nosotros*. ¿Qué es lo que estamos haciendo nosotros, como parte de *un nosotros*?

La sociedad occidental como la vivimos actualmente está cargada de una fuerte presencia del *yo*, del *ego*, del individualismo. Nacemos inmersos en un contexto donde la supremacía de uno, del sujeto individual es lo ideal, lo venerado, lo aplaudido, lo querido y, sobre todo, lo deseado; el deporte como lo vivimos en sociedad es un ejemplo de cómo una actividad puede llegar a ensimismarse a niveles colosales. El estilo de vida estricta y rigurosa de los deportistas profesionales por ser *el número uno*, es un ejemplo de la competitividad entre los individuos con el objetivo de ser *el mejor*, o *los mejores*.

Esto se debe en gran medida, a que el sujeto desde sus pequeños y primeros pasos debe ser capaz, competente, y destacar sobre todos los demás. Así se educa en las escuelas: se premia y se reconoce al mejor estudiante. Se forman individuos *hábiles* y *capaces* que puedan entrar en la sociedad de la *competitividad*. Las relaciones dentro de las escuelas son relaciones jerárquicas, relaciones de poder, donde los alumnos ocupan el último peldaño, sentados diariamente frente a un profesor que está *al frente* de la clase, y los alumnos se encuentran acumulando conocimientos sin las oportunidades necesarias para reflexionar críticamente sobre lo que sucede en su entorno. Esta es la realidad educativa que parte de un sistema social que hemos construido y forjado con base en el individualismo.

Sin embargo, existen sociedades que han construido y forjado otras realidades donde el *ego* se diluye, no existe un *yo* como lo conocemos, competitivo, sino que es un *yo* pensante, crítico y consciente de ser parte de un *nosotros* más grande. Son sociedades donde a pensamiento y práctica le anteceden un reconocimiento de pertenecer a una totalidad, a un *nosotros*:

palabra correspondiente al “todo” es *petsanil*, y *snolanal*. Aquella que designa la “totalidad” es: *yib’anal*.

La sabiduría consiste en que todos y cada uno nos comportemos nosótricamente. Los demás, pues, no son competidores sino colaboradores, compañeros y hermanos, que nos completamos dentro del NOSOTROS ORGANÍSMICO. En las relaciones sociales nadie trata de destacarse sobre los demás, sino que busca la mejor manera de hacerse útil a los demás.⁷³

El *nosotros* maya-tojolabal se caracteriza por la disminución del ego, en contraposición al carácter individualista del *yo*, que lo exponencia. Los miembros del *ke'ntik* son personas con perfiles menos individualistas, pues existe entre ellos una razón de *humildad* como una forma de mantener bajos los niveles del ego y la admiración por sí mismos. Las expresiones *jel niwan wa xya'a sb'aj*, o, *jel stoyo sb'aj*, en español “se hace muy grande” o “se cree mucho” respectivamente, hacen referencia a aquellas personas que son presuntuosas y vanidosas, de tal modo que son un prejuicio negativo y, por lo tanto, esas personas no son aceptadas socialmente.

De esta forma el conjunto *nosótrico* se relaciona en un medio cuya perspectiva del mundo rechaza las pretensiones de destacarse sobre los demás, alejando de esta forma el egocentrismo, como individuos, y como sociedad. Es una forma más equilibrada de convivir entre diferentes seres humanos, animales, plantas, pero siempre luchando por una sociedad justa para todos *los nosotros*.

Como se expuso, la presencia del *nosotros* en la cosmovisión maya-tojolabal se refleja en muchos aspectos de la vida en comunidad: las relaciones, la organización, la política, la familia, los hábitos, las costumbres y la educación. Así pues, la lógica *nosótrica* del pueblo maya-tojolabal nos muestra un mundo de relaciones construidas a partir de la visión de todos los miembros que componen al conjunto orgánico, un mundo de voces diversas y unidas por objetivos comunes.

⁷³ LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, op.cit., p.89.

CAPÍTULO 2. PRÁCTICAS DE EDUCACIÓN ENTRE LOS MAYA-TOJOLABALES

De la misma forma en que en un telar se encuentran entrelazadas distintas hilazas, la educación se encuentra ligada a una serie de elementos sociales y culturales que conforman el amplio tejido *nosótrico* del pueblo maya-tojolabal. El *nosotros* envuelve con sus modos y costumbres que lo caracterizan a todos y cada uno de aquellos aspectos de la realidad, y los distingue con su particular velo maya para formar parte del conjunto *organísmico*. Se trata de un elemento vital en la sociedad maya que se mantiene latente y se refleja en su particular forma de vivir la vida, a través del pensamiento y de la práctica cotidiana.

Al tratarse de un elemento significativo de la cosmovisión maya-tojolabal, la tarea de conocer las prácticas que favorezcan la existencia y permanencia del *nosotros* nos lleva inmediatamente a identificar aquellas que suceden dentro del marco educativo, al tratarse de un fenómeno que permite el desarrollo y el desenvolvimiento del ser humano en su contexto social y cultural. De este modo, dentro del contexto maya-tojolabal, las prácticas educativas serán sin duda un reflejo de la vitalidad del *nosotros* y parte de los ejercicios y tareas de la cotidianidad.

No se trata de encontrar los *orígenes* del *ke'ntik* tojolabal, el *nosotros* tojolabal, pues “la red nosótrica trasciende por mucho el contexto socio-educacional”⁷⁴, sino que se trata de la comprensión de las prácticas educativas que desde el nacimiento de la persona en los pueblos mayas acompañan al ser humano hasta su integración dentro de un cuerpo orgánico social. Esto significa que la educación dentro del pueblo maya-tojolabal es esencialmente *nosótrica*, pues el individuo aprende que es parte de un conjunto mayor que funciona con la disposición de todos los componentes que lo forman. Así pues, pensar en la educación maya-tojolabal es pensar en el componente clave de su cosmovisión, el *nosotros*, pero nunca entendiendo la educación como el origen de éste.

⁷⁴ LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, op.cit., p.264.

De este modo, un análisis de las prácticas cotidianas en familia y en comunidad nos llevarán a comprender el aprendizaje del modo vivencial del *nosotros*. Este proceso de aprendizaje que sucede primeramente dentro de los hogares y más tarde fuera de ellos en espacios como la milpa, es el que comienza a reproducir la experiencia de la comunidad, es decir, de un ejercicio del *nosotros*, pues a través de la educación, la mujer y el hombre maya-tojolabal se insertan en la colectividad que los caracteriza como parte de un conjunto orgánico.

2.1 *cholo sb'ej*: EL CAMINO HACIA LA ÉTICA NOSÓTRICA

Para entender la educación dentro del contexto maya-tojolabal partiremos del verbo *cholo sb'ej*. El *chol* es el “surco”⁷⁵ que se hace en la milpa para sembrar. Tiene, además, otros significados, como “raya, columna, línea recta, bien ordenado, uno por uno, turno, tocar el turno, tarea, autoridad, deber, obligación, cargo, obra, carga, papel”⁷⁶, y corresponden en algunas ocasiones a expresiones idiomáticas, según se emplee el término. Aun así, nos centraremos en la primera definición: el *chol* como el surco que se realiza en la milpa, de modo que cuando se trabaja la tierra se traza una línea recta, formando un camino o una vereda, que guarda en sí misma una sabiduría particular para que pueda prosperar el cultivo que se ha sembrado. Así, a la palabra *cholo*, le corresponderán otros significados tales como “ponerse en fila, poner en fila, alinear, colocar, poner, ponerse de acuerdo, dirigir, predicar, enseñar y orientar”⁷⁷.

El verbo *cholo* está acompañado de la palabra *sb'ej*. La palabra *b'ej* significa “camino”⁷⁸, y el prefijo *s-* indica el pronombre de la tercera persona del singular, por lo tanto, la traducción más cercana sería *su camino*. Así, cuando encontramos juntas ambas palabras, la traducción literal al español sería *alinear su camino*, razón por la que ambas palabras en conjunto suelen interpretarse en el idioma español como *enseñar* u *orientar*. Empero, la comprensión del término es más complejo que solo una *traducción* o una *interpretación* de un idioma a otro, pues como he venido trabajando en esta investigación, en el lenguaje se encuentran

⁷⁵ LENKERSDORF, Carlos, *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1, op.cit.*, p.99.

⁷⁶ *Ídem*.

⁷⁷ *Ibíd.*, p.100.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 72.

inscritas las cosmovisiones de los pueblos.⁷⁹ Por esto, a través del descubrimiento del idioma *tojol'ab'al*, podremos comprender el mundo como lo ven, lo viven lo sienten y lo comprenden las mujeres verdaderas, *tojol ixuk*, y los hombres verdaderos, *tojol winik*.

Observamos, pues, que la educación en el contexto maya-tojolabal es equiparable al *chol* en la milpa, pues así la conciben desde su cosmovivencia, ya que en la milpa se encuentran componentes que pertenecen a un conjunto y forman una colectividad: “se forma un *chol*, un [sic] fila, un surco entre el *choluman* y todos los miembros o componentes del *chol*. Dicho de otro modo, la educación produce comunidad en la cual los educandos y educadores participan y forman un *nosotros*, el chol que los abarca a todos”⁸⁰. Las prácticas educativas en el contexto maya-tojolabal conforman la comunidad, es decir, la construcción del *nosotros* es gracias a la acción de todos los miembros que componen el conjunto social.

Así, para los maya-tseltales, el proceso educativo sucede de la misma manera que entre los maya-tojolabales, pues el *nosotros* se encuentra constantemente reflejado en las prácticas cotidianas de estos pueblos. De esta forma, entendemos que el *nosotros* es un elemento significativo y vital de la tradición maya que da forma a su identidad comunitaria:

En el campo de la educación la comunidad es el horizonte que le permite al niño ir más allá de su familia y, no obstante, ubicarse siempre en terreno conocido [...] La comunidad se basa en el hombre concebido en su totalidad, más que sobre uno u otro de los roles que puede tener en un orden social, tomados separadamente. Su fuerza psicológica procede de niveles de motivación más profundos que los de la mera volición o interés, y logra su realización por un sometimiento de la voluntad individual que es imposible en asociaciones guiadas por la simple convivencia o consentimiento racional.⁸¹

Por ello, “la educación tiene por meta lo que podemos llamar la *nosotrificación* de la persona desde el instante del nacer. Es esa misma *nosotrificación* la que caracteriza el camino hacia

⁷⁹ Véase apartado 1.2 *Particularidades del idioma tojol'ab'al como camino para el filosofar de los maya-tojolabales*.

⁸⁰ LENKERSDORF, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004, p.72-73. El subrayado pertenece al autor.

⁸¹ PAOLI, Antonio, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, México, UAM-Xochimilco, 2003, p.25.

el comportamiento ético⁸². Así, las acciones de los individuos partirán de un *nosotros* construido colectivamente que brinda a sus miembros la experiencia en comunidad, pues desde el nacimiento el *nosotros* orienta a los sujetos que lo integran con sus componentes particulares, formando individuos *nosótricos*. De esta manera, a las mujeres y hombres *nosotrificados*, les corresponderán acciones congruentes con su ética maya,⁸³ de ahí que los llamen *tojol ixuk* y *tojol winik*, pues se trata de personas rectas y verdaderas.

El poema que nos servirá como ejemplo para justificar lo anterior no tiene autor, sino que pertenece a todos los tojolabales. Ilustra la concepción que se tiene de aquellos hombres y mujeres que son el ideal de la sociedad maya-tojolabal, hablo de los *tojol ixuk* y los *tojol winik*, las mujeres y hombres verdaderos.

El canto lleva por nombre “*tojol ‘ixuk winikotik*”⁸⁴ y en él se expresa la aspiración de la sociedad maya-tojolabal, al designar como *tojol* a aquellos hombres y a aquellas mujeres que son ejemplos de *personas verdaderas*, es decir, aquellos que cumplen con el ideal de *ser tojolabal*, pues la persona *tojol* es una persona que sabe escuchar a los otros en un contexto *nosótrico*. Esto sucede porque lo *tojol* no es únicamente lo “recto”⁸⁵, sino que, desde su cosmovisión, asciende a todo aquello que es lo *auténtico*, lo *verdadero*. Así, los hombres y mujeres verdaderos son aquellos que pueden designarse como los practicantes de la palabra

⁸² LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, op.cit., p.124. Las cursivas pertenecen al autor. Es importante insistir que el proceso de *nosotrificación* no es exclusivo de los tojolabales, sino que corresponde también a otros pueblos indígenas como los tseltales, los tsotsiles y los choles. Estos cuatro grupos se encuentran hermanados por una tradición y herencia maya. En el marco del Primer Congreso Indígena celebrado en San Cristóbal de Las Casas en el año de 1974, se escribió un himno en las cuatro lenguas que nos sirve como ejemplo de la cosmovisión que comparten estos pueblos indígenas mayas de Chiapas. Se puede escuchar en la versión tojolabal de este poemacanción la concepción *nosótrica* que los une cuando dicen: *jun jk’ujoltik ‘oj b’ejyukotik, jun jk’ujoltik ‘oj ta’ jlekilaltik*, que en español significa: “con un nuestro corazón caminaremos, con un nuestro corazón alcanzaremos la sociedad justa”. Para la versión tseltal se puede leer lo siguiente: *junax co’tan yax behenotic, junax co’tan yax colotic*, que se traduce como “con un solo corazón caminaremos, con un solo corazón creceremos”. En ambos ejemplos se refieren a los cuatro pueblos unidos, dentro de la experiencia, historia y pensamiento compartidos, pues juntos como hermanos, alcanzarán la sociedad justa, unidos en un camino que es común a ellos. Agradezco a Betsabe Contreras y su esposo Evelio Gómez, por la traducción al español del canto en tseltal.

⁸³ Lenkersdorf señala cuatro componentes claves de la ética tojolabal: la pluralidad, el antimonismo, la diversidad y la complementariedad. Cfr. *Ibíd.*, particularmente el capítulo 8.

⁸⁴ LENKERSDORF, Carlos, *Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*, México, UNAM-IIFL, 2003, p.40-43. La traducción pertenece a Lenkersdorf.

⁸⁵ Sobre el significado de la palabra *tojol* como un adjetivo de la palabra *‘ab’al*, véase apartado 1.2 *Particularidades del idioma tojol’ab’al como camino para el filosofar de los maya-tojolabales*.

escuchada: la *tojol 'ab'al*⁸⁶; por lo tanto, “el tojolabal en cuanto nombre gentilicio se refiere al pueblo capaz de escuchar”⁸⁷. En este poema, también se encuentran algunos otros lineamientos de la sociedad maya-tojolabal como lo son el rechazo a las mentiras en la estrofa número dos, y la búsqueda del bien común, el *jlekilaltik*⁸⁸, ambas, cosmovivencias que manifiestan el pensamiento ético de los maya-tojolabales.

<i>tojol 'ixuk winikotik</i>	Los hombres verdaderos
<i>tojol 'ixuk winikotik</i>	Somos mujeres de verdad
<i>tojol 'ixuk winikotik</i>	varones de verdad también
<i>tojol 'ab'al ja jk'umaltik</i>	y nuestra lengua es <i>tojol</i>
<i>tojol tz'eb'oj ja jtz'eb'ojtik</i>	así también nuestra canción.
<i>tojol tojol tojol tojol</i>	<i>Tojol</i> es recto, es verdad
<i>wantik b'ejyel b'a tojol b'ej</i>	nuestro camino recto es
<i>sje'a ki'tik ja jk'ujoltik</i>	que nos enseña el corazón
<i>toj lek 'oj kan ja kaltziltik</i>	y el alma queda bien <i>tojol</i> .
<i>tojol 'ixuk winikotik</i>	Somos mujeres de verdad
<i>tojol 'ixuk winikotik</i>	varones de verdad también
<i>tojol 'ab'al ja jk'umaltik</i>	y nuestra lengua es <i>tojol</i>
<i>tojol tz'eb'oj ja jtz'eb'ojtik</i>	así también nuestra canción.
<i>ja slo'lajel mi xk'anatik</i>	El engañar –que no, que no
<i>ja lo'lanum mi xmakuni</i>	el mentiroso inútil es,

⁸⁶ La palabra *'ab'al* se deriva del verbo *'ab'i*. Este verbo significa primordialmente “escuchar”. Por lo tanto, en este contexto, el *'ab'al* se refiere a la “palabra escuchada”, pues en una relación dialógica con el verbo *'ala*, que significa “hablar, decir”, forman un verbo complementario que es el *'ala-'ab'i*, que podríamos traducir al español como *hablar y escuchar en forma dialógica*. Cfr. LENKERSDORF, Carlos, *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1, op.cit.*, p.35-36 y 43. Este verbo se explicará con mayor profundidad en el apartado 3.1 *La intersubjetividad y el corazón que habla*.

⁸⁷ LENKERSDORF, Carlos, *Indios somos con orgullo, op.cit.*, p.46.

⁸⁸ La sociedad justa maya-tojolabal, el *jlekilaltik*, es un concepto que se acuña del Buen Vivir o el Vivir Bien. Es una sociedad donde prevalece la justicia y la igualdad maya-tojolabal. Cfr. AVILA R., Agustín, “Por los caminos del mundo rural: el buen vivir tojol'ab'al de Chiapas”, en *Raíces*, v.34, núm. 1, 2014. Se abordará este concepto con mayor profundidad en el apartado 3.3 *La participación política entre los maya-tojolabales: un ejercicio de educación*.

lom, lom k'umal xyala kab'tik
mini tojuk ja slo'il

palabras de él son blablablá,
recto no es su discursar.

tojol 'ixuk winikotik
tojol 'ixuk winikotik
tojol 'ab'al ja jk'umaltik
tojol tz'eb'oj ja jtz'eb'ojtik

Somos mujeres de verdad
varones de verdad también
y nuestra lengua es *tojol*
así también nuestra canción.

mi xle'atik ja jb'aj ke'ntik
t'ilan 'oj makunuk meran
yuj spetzanil 'ixuk winik
jachuk toj lek wa xk'anatik

Para nosotros: nada ya;
es otra cosa que falta;
pa' todos todo –esto es-
así es justo, bien *tojol*.

tojol 'ixuk winikotik
tojol 'ixuk winikotik
tojol 'ab'al ja jk'umaltik
tojol tz'eb'oj ja jtz'eb'ojtik

Somos mujeres de verdad
varones de verdad también
y nuestra lengua es *tojol*
así también nuestra canción.

Para comprender con mayor profundidad el proceso educativo en la sociedad maya-tojolabal, es fundamental tener presente el comportamiento ético de los maya-tojolabales que se encuentra íntimamente ligado a la acción *nosótrica*. Entender la forma *tojol* de la sociedad maya-tojolabal, nos ayuda a comprender la meta de la educación dentro de una sociedad que se construye sobre acciones de interés y beneficio comunitarios. Por lo tanto, las acciones *nosótricas* serán claramente diferenciadas de aquellas que ocurren dentro de nuestra sociedad occidental, por tratarse de pensamientos y lineamientos éticos que contrastan una con otra.

Así, la descripción de las prácticas educativas que ocurren desde el nacimiento hasta la infancia dentro de los hogares, además de las actitudes que toman los maya-tojolabales respecto a los problemas en escenarios reales, servirán como un ejemplo vital de la presencia del *nosotros* en la vida comunitaria. Por lo tanto, es necesario profundizar en ellos para la comprensión del desarrollo y el ejercicio de la educación *nosótrica* dentro de las comunidades maya-tojolabales.

2.2 PRÁCTICAS NOSÓTRICAS EN LA INFANCIA

Nacer dentro de la comunidad maya-tojolabal es esencialmente nacer dentro de un *cuerpo colectivo* que se desenvuelve en todos los aspectos de la realidad, no solo como un cuerpo social, sino como una forma de vivir *nosótricamente* en el pensamiento, en el corazón y en las prácticas de la vida cotidiana. Esto significa que el *nosotros* ciñe a los maya-tojolabales no solo en su estructura social, sino que trasciende a otros aspectos de la vida diaria, como las relaciones entre los diversos sujetos.

De esta forma, en el nacimiento sucede el primer contacto que tiene el individuo con el *todo*. Es el *nosotros*, quien recibe al recién nacido y lo acoge en un contexto donde la esencia de todos como parte de un conjunto prevalece sobre la visión individualista, de ahí que las prácticas que acontecen en ese momento son de carácter *nosótrico*, es decir, comunitario. Esto quiere decir que el *nosotros* se vuelve un elemento presencial desde las primeras horas de vida de una criatura.

Sobre las prácticas que acontecen en el momento del parto dentro de la comunidad, Lenkersdorf dice que una persona, hombre o mujer, funge el papel de partera y recibe a la criatura dentro de casa, y, “una vez lavada, pasa a los brazos de cada uno de los familiares presentes”⁸⁹ que aguardan en la habitación contigua. Es entonces, que la presentación de la criatura ante los miembros de la familia extensa, se convierte en el primer momento *nosótrico* del recién nacido.

La experiencia que tuvo Carlos Lenkersdorf con maya-tojolabales fue principalmente en la década de los setenta y ochenta, cuando las comunidades eran de difícil acceso terrestre, y esto dificultaba la posibilidad de desplazarse a un centro de salud para el nacimiento de un bebé. Por ello, las mismas mujeres y hombres maya-tojolabales fungían el papel de parteras, haciendo uso de los conocimientos y medicinas tradicionales para facultar la llegada al mundo de los nuevos miembros a la familia. En la actualidad, muchas de las comunidades cuentan con caminos de terracería y carreteras que las comunican con las cabeceras

⁸⁹ LENKERSDORF, Carlos, “Aspectos de educación desde la perspectiva maya-tojolabal”, en *Reencuentro*, núm. 33, mayo, 2002, p.71.

municipales,⁹⁰ razón por la que ahora los nacimientos se efectúan en estos lugares, y así, la opción de nacer dentro de la comunidad se ha visto menguada.

Platicar con mujeres maya-tojolabales me demostró que las prácticas de nacimiento *nosótrico* que narraba Lenkersdorf no han desaparecido, sino que han ido cambiando. Esta transformación de la presentación en el círculo del *nosotros* se hizo visible para mí cuando me encontraba en la comunidad de Bajucú, en el municipio de Las Margaritas: Doña Julia, al saber que su vecino tenía visitas en casa provenientes de la Ciudad de México acudió a la cocina de Hugo (nuestro anfitrión) para conocernos. Llevaba en sus brazos a su nieto, de aproximadamente dos años. Al entrar a la cocina, paso inmediatamente frente a cada uno de los que nos encontrábamos sentados para presentarnos a su nieto. Cuando terminó, es decir, al finalizar la presentación con todos los que nos encontrábamos en la cocina, dijo: *este es el modo tojolabal, así nos presentamos nosotros.*

Desde mi punto de vista, esta es una experiencia de la transformación de las tradiciones de las mujeres y hombres maya-tojolabales a los cambios sociales con el paso del tiempo. Sin duda, un ejemplo de resistencia cultural hacia la convivencia y el contacto con la sociedad urbana-occidental y a los avances tecnológicos que se encargan de modificar las formas en que se establecen las relaciones entre los distintos sujetos de la sociedad.

La presentación en el círculo *nosótrico* continúa siendo un momento de importancia vital, no sólo para la pequeña familia que se amplía con la llegada del nuevo integrante, sino para todos los miembros de la familia extendida, pues son ellos quienes representan una pequeña comunidad, una parte de ese *nosotros* más amplio, que integra a todos dentro de un círculo *nosótrico*.

Así, con la aceptación del bebé en el "*nosotros familiar*"⁹¹ comenzará la educación *nosótrica* tan característica de los pueblos mayas, encaminada a la construcción de un individuo sociocéntrico, o como lo nombra Lenkersdorf, "*nosotrocéntrico*"⁹². El bebé, una vez acogido en el *nosotros familiar*, vivirá un contacto constante con la madre, ya que "los primeros

⁹⁰ Infraestructura que comenzó a desarrollarse en gran parte para facilitar el control estatal de los grupos guerrilleros en la selva en la década de los setenta, y con más auge después del levantamiento zapatista de 1994.

⁹¹ *Ídem.*

⁹² *Ídem.*

meses está siempre en el rebozo, o bien en la espalda de la madre o bien sostenido contra el pecho. De esta manera crece desde el nacimiento en el ámbito permanente del *nosotros* madre-hijo⁹³. Son precisamente estas prácticas de contacto, las que fortalecerán la vivencia del *nosotros*, pues el bebé se encuentra acompañado siempre, es decir, no se le aísla en un corral o cuna mientras la madre y otras personas realizan las actividades diarias, sino que estará acompañando a su madre o cuidadora al realizar las labores cotidianas.

Lo anterior descrito es un tipo de convivencia en el que el niño creará un lazo *nosótrico* al permanecer en contacto constante con otro sujeto, quien será la madre o cuidadora. Esto quiere decir que las relaciones *nosóticas* surgen entre los sujetos que muestran disposición a interactuar con los demás sujetos, esto es, la acción de la madre de tener contacto permanente con el bebé es fundamental en la creación de la relación *nosótica*, pues a partir de esta interacción, el niño fortalecerá la convivencia comunitaria al encontrarse a sí mismo creciendo en un mundo donde los sujetos interactúan con otros sujetos. Esta experiencia de vivir y convivir entre sujetos se realiza en un marco de amor y confianza que solidifican las relaciones entre los miembros de la pequeña comunidad:

Es importante mencionar que los tojolabales, poseen una forma de ser diferente a los otros pueblos, es así en la educación, sobre todo en el cómo educar a los hijos e hijas. Desde la infancia al niño se le habla en la lengua. Por decirlo, unas de las frases usadas es la de ¡pichito! ¡kala yal kerem! ¡wawita!, etc. se le habla con una voz de cariño, de amor. Y es cuando estando en brazos de la mamá.⁹⁴

El cuidado de los bebés, sucede de manera distinta en nuestra sociedad occidental, quienes son aislados en una cuna o corral. Así, el niño desde su nacimiento aprende que debe estar solo en su habitación, en un espacio personal y único. Con estas prácticas cotidianas podríamos suponer que el niño occidental vive el individualismo desde su nacimiento, desarrollando y constituyendo un pensamiento egocéntrico desde los primeros meses de vida. En contraste, existe el modo mayense de vivir y convivir las relaciones intersubjetivas⁹⁵, es decir, entre sujetos, que abren el camino a la *nosotrificación*.

⁹³ *Ídem*.

⁹⁴ REZA Rodríguez, Ana María, *Entrevista a Héctor Hugo Vázquez López*, México, 5 de octubre de 2016.

⁹⁵ Sobre la intersubjetividad véase apartado 1.2 *Particularidades del idioma tojol'ab'al como camino para el filosofar de los maya-tojolabales*.

En este contexto de *nosotrificación* del bebé, el infante maya-tojolabal se convertirá en un participante de las actividades que realiza la madre al estar junto a ella mientras ella lo carga. Las prácticas de participación que se realizan dentro de la educación convivencial, las aborda Lourdes de León en su obra *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. En esta investigación, se estudió a niñas tzotziles para analizar la emergencia del lenguaje en el desarrollo de la persona zinacanteca. Es importante recordar que tanto los tzotziles como los tojolabales son dos grupos indígenas de Chiapas y pertenecen a la familia maya. Ambas comparten la cosmovisión, pues comparten una forma de entender y vivir el mundo, por lo que conocer las prácticas tradicionales de los tzotziles nos ampliará el horizonte de conocimiento de las prácticas que con seguridad suceden dentro de las comunidades tojolabales.

En la investigación realizada por De León encontramos que algunas de las prácticas de participación surgen en los niños tzotziles en la etapa preverbal, al integrarse los infantes como participantes a las dinámicas de los adultos, pues “los niños son socializados de maneras complejas y emergen como participantes sociales antes y al momento en que empiezan a hablar”⁹⁶. Esto ocurre a través de lenguajes no verbales, como miradas y gestos en los saludos cotidianos, que insertan al bebé “como “hablante” en marcos participativos”⁹⁷. Las niñas tzotziles de la investigación son tratadas como interlocutoras, pues en un diálogo con una de las pequeñas “la tía reporta la intención de la niña en un marco citativo “dijo que”, insertándola como la “hablante” del evento de habla reportado”⁹⁸.

Señalo aquí, la relevancia de que el niño se encuentre inmerso en un contexto donde la interacción es un escenario de la vida cotidiana, pues lo involucra en una dinámica habitual de *ser participante*. Por esto, la cercanía con la madre adquiere una importancia de carácter de vital para el proceso de *nosotrificación*, ya que se fortalece el vínculo con otro sujeto, pues “cuando están despiertos comparten el centro de perspectiva de la cuidadora, interactuando directa o indirectamente a la altura de los ojos de los adultos con los múltiples miembros de la familia”⁹⁹. De este modo, el bebé se encuentra interactuando con la madre y demás

⁹⁶ DE LEÓN Pasquel, Lourdes, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, CIESAS-INAH, 2005, p.100.

⁹⁷ *Ibíd.*, p.106. El entrecomillado pertenece a la autora.

⁹⁸ *Ibíd.*, p.108. El entrecomillado pertenece a la autora.

⁹⁹ *Ibíd.*, p.104.

miembros en formas de comunicación no verbales, que los insertan en una estructura participativa característica de la voz *nosótrica*, ya que se encuentran compartiendo los centros de perspectiva física y social. Es la atención focalizada en las actividades cotidianas, lo que da pie al infante preverbal el asumir roles de participación dentro de la vida *nosotrocéntrica* del acontecer maya.

Además, en otro apartado de la investigación se registra que “en el habla dirigida a los pequeños se oyen más verbos que sustantivos”¹⁰⁰, razón por la cual, en la etapa en que el infante comienza a aprender el lenguaje tzotzil, ya cuentan con el entendimiento del significado de muchos verbos, asumiendo de esta forma un rol participativo en el escenario en que se encuentran involucrados. Por ende, cuando llega el tiempo en que surge el lenguaje entre estos niños mayenses, demuestran tener un vocabulario más abundante de verbos sobre sustantivos. Existe sin duda, “una preferencia notable por nombrar eventos y acciones, más que por nombrar objetos”¹⁰¹.

En contraste, De León comenta los estudios realizados con niños de clase media en la sociedad occidental, quienes demostraron tener un léxico más abundante en sustantivos sobre los verbos.¹⁰² Esto principalmente sucede por dos cosas: primero, debido a la relevancia que se le concede a la manipulación de los objetos en occidente, y segundo, a la estructura del idioma tzotzil,¹⁰³ ya que la gran mayoría de las raíces verbales tienen una estructura de tres letras CVC (consonante-vocal-consonante), que ofrecen una mayor comprensión de percibir y entender la acción en edades tempranas.

Las niñas del estudio, comenta De León, demostraron el aislamiento de la raíz en sus producciones tempranas del lenguaje, por lo que “la tarea de segmentación de los pequeños

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.121.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.200.

¹⁰² La mayoría de los estudios realizados sobre la adquisición del lenguaje se han desarrollado en culturas de clase media urbana euroamericanas, sobre la adquisición del idioma inglés, en una interacción cara a cara centrada en el infante. *Cfr. Ibid.*, especialmente los capítulos 4 y 7.

¹⁰³ Para los lingüistas, el tzotzil se considera una lengua ergativa que pertenece a la familia maya, donde la concordancia está marcada con prefijos. De este modo, la estructura del lenguaje de los tzotziles, el *batsil k'op*, comparte la misma estructura que el *tojol'ab'al*. Hablamos de una lengua ergativa, ya que en el idioma *batsil k'op* se trata de igual manera a los sujetos de verbos intransitivos que a los objetos de verbos transitivos, mientras el sujeto de un verbo transitivo se trata de manera diferente. Sobre el estudio del lenguaje tojol'ab'al desde la perspectiva intersubjetiva en lugar de la ergativa, *cfr. LENKERSDORF, Carlos, “Ergatividad o intersubjetividad en tojolabal”, op.cit.*

involucra la extracción de la raíz del radical de afijos tanto para verbos como sustantivos”¹⁰⁴. Esto sucede en un contexto donde la atención del niño a las acciones y eventos, y el uso frecuente de verbos son actos dirigidos a ellos, en una interacción intersubjetiva de las relaciones *nosótricas*. De ahí la importancia de describir las prácticas que suceden en el desarrollo del lenguaje de tzotziles y tojolabales, lenguas que nombran la realidad desde la cosmovisión maya.

Por lo tanto, la investigación con niños tzotziles nos ofrece una ventana a las prácticas y procesos que ocurren dentro de la comunidad indígena en el desarrollo del lenguaje intersubjetivo y *nosótrico*:

El hecho de que sobresalgan los verbos sobre los sustantivos va paralelo a los patrones socioculturales de socialización. En la interacción con los niños de esta comunidad zinacanteca, no observamos una tendencia espontánea a ofrecer objetos para manipulación *per se* ni a etiquetarlos con nombres, los niños son enfocados a atender actividades o eventos. Los objetos no son contemplados o manipulados, sino que son usados, transformados, y por esta razón, son implicados en eventos. Por otra parte, el entorno cultural de aprendizaje favorece la atención de eventos. La manera en que los pequeños son socializados a la altura del espacio interactivo de las cuidadoras y su participación en actividades desde esta perspectiva también converge con un *input* que favorece referencia a acción.¹⁰⁵

Es así como el *nosotros* comienza a ser perceptible en edades tempranas con este tipo de educación convivencial, pues “una niña a la edad de dos años ya empieza a hablar en forma del *-tik*, es decir del *nosotros*”¹⁰⁶. Se conforma así desde los primeros meses de vida, una inserción participativa con orientación *nosotrocéntrica* en el infante que conduce a la percepción de la realidad y al ejercicio de prácticas heredadas dentro de una tradición maya,¹⁰⁷ que como vemos, se encuentra vigente entre los pueblos tojolabales y tzotziles,

¹⁰⁴ DE LEÓN Pasquel, Lourdes, *op.cit.*, p.205.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.222. Las cursivas pertenecen a la autora.

¹⁰⁶ LENKERSDORF, Carlos, “Aspectos de educación desde la perspectiva maya-tojolabal”, *op.cit.*, p.71.

¹⁰⁷ Las prácticas *nosotricas* parecen ser heredadas por los maya-tojolabales y otros pueblos desde tiempos anteriores a la Conquista. Sobre dichas prácticas en las sociedades mayas durante la Colonia, Lenkersdorf cita un documento del financiero Juan de Lerma al rey Carlos I de España, fechado en el año de 1534. En dicha cita se observa la admiración de éste frente a la acción consensuada de los pueblos mayenses de Yucatán. Este actuar colectivo es propio del *nosotros*,

además de otros. De este modo, “es la educación, pues, que conduce a la perspectiva *nosótrica* que, a su vez, es el camino a la realidad del *nosotros*”¹⁰⁸.

2.3 PARTICIPACIÓN EN EL NOSOTROS FAMILIAR

En el momento de la llegada de un miembro más a la familia maya-tojolabal, el bebé en brazos cede su lugar al nuevo integrante. Así comienzan los giros dentro del círculo familiar del *nosotros*, al ampliarse la interacción entre madre-hijo, pues ahora se cuenta con un miembro más en ese vínculo *nosótrico*. Esta ampliación del *nosotros* crece aún más cuando el siguiente bebé llega a la familia, pues, “en el día de nacer otro hermano o hermana, es decir la tercera criatura, el primogénito, mujer u hombre, recibe la tarea de responsabilizarse por completo del hermano menor que nació en segundo lugar”¹⁰⁹.

Desde la perspectiva de la educación *nosótrica*, los nuevos roles asumidos por el primogénito, que tendrá aproximadamente la edad de cinco años, se focalizarán en la adquisición de responsabilidades al tomar la tarea de cuidar al hermano pequeño que acaba de dejar los brazos, es decir, al segundo en nacer que dejó el rebozo para dejarle su lugar al recién nacido. De esta forma, el primogénito se incorpora en la estructura participativa del *nosotros*, al adquirir tareas que lo comprometen en escenarios reales, dentro de la estructura familiar.

Este escenario se presenta al primogénito por una especie de *complicidad* con el *nosotros*, que lo confronta a tomar la responsabilidad de cuidar a su hermano pequeño, así, frente a esta experiencia el niño comienza a ejercitarse dentro de un campo de acción, adquiriendo capacidades que le ayudarán a resolver los problemas que se le presenten. Es por eso, que los infantes del contexto maya-tojolabal comienzan a desarrollar habilidades y capacidades que fortalecen su desenvolvimiento frente a problemas reales en escenarios reales. La

pues en el documento afirma “que si dice uno que se alcen, todos se alzan y si dice que sirvan, todos sirven. Y esto cáusalo ser todos unos, porque no se ha visto entre ellos ninguna división sino mucha conformidad contra nosotros”. En LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, *op.cit.*, p.91.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 66. Las cursivas pertenecen al autor.

¹⁰⁹ LENKERSDORF, Carlos, “Aspectos de educación desde la perspectiva maya-tojolabal”, *op.cit.*, p.72.

participación y la resolución de problemas son parte de la realidad maya-tojolabal, en un medio donde la relación y la interacción entre los sujetos es parte imprescindible de la formación de los sujetos desde la infancia, convirtiéndose en un escenario de acción en el paisaje cotidiano respecto a su forma de vivir el mundo. La educación *nosótrica* comienza así por retar al individuo desde edades tempranas para formar parte de la estructura de participación.

En el contexto educativo *nosótrico*, el papel de ser educador con el hermanito y al mismo tiempo de ser educando en el *nosotros* familiar,¹¹⁰ confiere al infante maya-tojolabal los escenarios que facilitan su formación como participantes activos de la realidad, y, al mismo tiempo, les otorga herramientas para que sean individuos capaces de resolver problemas, pues adquieren responsabilidades con otros seres humanos desde que son pequeños. De esta forma, se está adquiriendo un compromiso auténtico fuera de cualquier ficción, ya que la realidad necesita ser atendida. Así, el escenario de aprendizaje no existe como un supuesto donde se presenten *posibles* problemas, sino que el aprendizaje se encuentra en la resolución de los problemas que *ya existen* en la vida cotidiana, insertándolos en la estructura de participación. El compromiso que adquieren los niños al cooperar con las tareas familiares los involucra en una realidad donde la prioridad es solucionar las tareas existentes que se le presenten al *nosotros* comunitario, en este caso, y a menor escala, al *nosotros* familiar.

Del mismo modo, el juego se convierte en una herramienta de aprendizaje en las tareas familiares. Los niños y niñas tseltales,¹¹¹ así como los tojolabales, tzotziles y choles,

¹¹⁰ Es imprescindible mencionar la influencia que tuvo la obra de Paulo Freire en el trabajo de Carlos Lenkersdorf en materia de educación. En su trabajo como alfabetizador en la zona maya-tojolabal, Lenkersdorf hizo uso del método freireano. No es objetivo de esta tesis hacer una comparación o demostración sobre esta influencia. Para profundizar en la relación de ambos pensadores puede revisarse el trabajo de SILVA Estrada, Mayra Ruth, *De las pedagogías de la colectividad, a la pedagogía nosótrica*, México, UNAM. Tesis de Maestría en Pedagogía, 2014, 173 pp. Sobre la educación intersubjetiva, véase apartado 2.5 *La educación intersubjetiva*.

¹¹¹ El grupo maya-tseltal, es el grupo indígena más cercano a los maya-tojolabales geográficamente. La lengua la llaman *batsil k'op* (palabra verdadera), y de la misma forma se deriva del maya. Es el grupo indígena más numeroso en el estado de Chiapas, y se distribuyen a lo largo del noreste chiapaneco. Comparten junto con los tzotziles, choles y tojolabales la misma concepción de la realidad, es decir, la misma forma de ver y percibir el mundo, un mundo donde el *nosotros* es su forma de vida y toma forma a partir de la pequeña comunidad, pues "el tseltal busca mantenerse en

aprenden desde edades tempranas a involucrarse en las tareas del hogar, pues “desde que tienen 6 o 7 años, el padre llevará con frecuencia a sus hijos varones a *jk’altik* (nuestra milpa). Iniciarse en el cultivo del maíz se considera una cuestión fundamental de la educación, especialmente de la educación masculina”¹¹², y “las niñas desde los 5 años ayudan a sus madres y juegan con ellas con frecuencia. Recogen los huevos, bajan algunas frutas, le dan agua a los animales, inician sus primeros intentos de bordado”¹¹³.

Por un lado, encontramos que los niños participan con los padres en el cultivo del maíz, y por ello las visitas diarias a la milpa serán necesarias para el aprendizaje de todo lo concerniente a las prácticas agrícolas. Sin duda, el padre tiene la fuerte responsabilidad de motivar al pequeño,¹¹⁴ de tal forma que surja en él un interés hacia la Madre Tierra y los procesos que ella encierra. Por otro lado, las niñas aprenderán las labores que deben realizar en casa, como hacer las tortillas, cuidar el huerto, atender a las aves de corral, traer agua del pozo, lavar la ropa, cocinar, traer leña para el fogón, bordar, entre muchas otras cosas más, y al igual que los niños, aprenderán a trabajar la tierra en la milpa.¹¹⁵

Sucede entonces que los niños y niñas son involucrados en las diversas tareas familiares,¹¹⁶ y ellos responden a éstas con la solidaridad, la responsabilidad y el compromiso que requiere el *nosotros* familiar, favoreciendo escenarios de participación activa entre los mayas actuales. La familia se convierte entonces en la primera esfera *nosótrica* que confronta al

pequeñas comunidades; éste es su modelo ancestral de vida y la gran mayoría vive hoy, y prefiere vivir, en pequeña comunidad”. En PAOLI, Antonio, *op.cit.*, p.46.

¹¹² *Ibid.*, p.88.

¹¹³ *Ibid.*, p.89.

¹¹⁴ Sobre la responsabilidad que recae sobre la figura paterna para motivar y educar a los hijos en las labores agrícolas, *cfr. ibid.*, Capítulos 6 y 7.

¹¹⁵ No es objetivo del presente trabajo realizar un análisis de las labores diferenciadas por cuestiones de género que ocurren en las comunidades indígenas mayas en Chiapas. Por lo que solo se enlistan para ampliar el horizonte de las labores que aprenden los infantes para colaborar y apoyar a su *nosotros* familiar. Al respecto *cfr.* GÓMEZ Lara, Horacio, *Indígenas, mexicanos y rebeldes. Procesos educativos y resignificación de identidades en Los Altos de Chiapas*, México, Juan Pablos Editor-UNICACH, 2011, 466 pp.

¹¹⁶ Los roles de género juegan un papel importante dentro de la distribución de las tareas del hogar. Se trata sin duda, de tradiciones que continúan vigentes en muchas comunidades pero que se han ido transformando gracias a la revisión de las costumbres por la vocación intersubjetiva y *nosótrica* característica del pueblo maya. Sobre la lucha realizada en torno a la transformación de las costumbres se encuentra el testimonio de las mujeres en las comunidades zapatistas, *cfr. El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, Tomo I, 416 pp. Particularmente el apartado “Hacia una genealogía de la lucha de las zapatistas” en el Capítulo I.

niño maya-tojolabal, de modo que exige su mejor aportación dentro de este círculo, pues los padres e hijos que componen ese pequeño *nosotros*, se ven inmersos en roles de participación y cooperación en la búsqueda de un beneficio familiar.

En uno de los escritos de Sak K'inál, encontramos un reflejo de las actitudes que deben tener los maya-tojolabales frente a su familia con respecto a la educación dentro del hogar. De estos escritos,¹¹⁷ destaco dos puntos:

B'a yoj na'itz jumasa'

Dentro de las casas/familias

T'ilan 'oj lo'lanukotik ye'ntoril ja pamilya ma kechan ja b'a 'ayxa yi'oj 15 jab'ili bá 'ayxa spensari b'a 'oj kiltik ja spetzanil ja jpensartiki ma jasunk'a wa sk'ana ja kaltisiltiki ta wa xna'atik 'oj jna'tik yi'.

Es necesario que platiquemos toda la familia o sólo los que ya tengan 15 años y más que sepan pensar ya para que veamos todo nuestro pensamiento o aquello que quiere nuestro corazón si lo sabemos y que lo conozcamos de ellos.

[...]

[...]

'educasyon b'a yoj na'itz jumasa'

Educación dentro de las casas/familias

mi kechanuk 'untik 'ojto sneb'e. jach'ni ja ma'tik 'ayxa sk'ujoli 'oj cha sneb'e ja jastik mito sna'a. Jachuk 'oj k'ek'otik takal takal ja b'a jsak'aniltiki.

No sólo los niños aprenderán, así también los adultos aprenderán las cosas que no saben aún para que de este modo nos levantemos/superemos poco a poco en nuestra vida.

En ambos puntos se puede leer la importancia que representa para un maya-tojolabal la acción *nosótrica* dentro del hogar. En el caso del punto número uno, Sak K'inál escribe sobre la necesidad de que toda la familia platique para escuchar lo que tienen que decir los demás con respecto a las actividades del hogar. Es pues, esta acción colectiva una acción participativa dentro de la pequeña comunidad que es el hogar. Así, el *nosotros* se hará escuchar por el corazón de cada uno de los componentes de la familia.¹¹⁸ Para el punto número dos, resalto una característica de la educación *nosótrica*, y es que, todos son sujetos que se encuentran aprendiendo unos de otros. No existen las relaciones jerárquicas en la

¹¹⁷ El diario de un tojolabal, *op.cit.*, p.110-113.

¹¹⁸ Sobre la importancia de escuchar y hablar con el corazón entre maya-tojolabales, véase el apartado 3.1 *La comunicación intersubjetiva: el corazón que habla*.

educación, justo como sucede con los niños cuando se responsabilizan de sus hermanitos; así de la misma manera, los adultos y los niños se encuentran aprendiendo unos de otros.

De ahí, que los atributos distintivos de la educación maya-tojolabal que se experimenta desde edades tempranas en espacios como el hogar y la milpa, sea fundamental para la consolidación de la *tojol ixuk* y el *tojol winik*,¹¹⁹ y, para la consolidación de una estructura *nosótrica*, perceptible en los entramados social, político, económico y cultural. Sin embargo, el *nosotros* no se limita a la educación recibida en el hogar, sino que se encuentra presente en otros espacios, de los que abordaré a continuación.

2.4 MANIFIESTACIONES DEL *ke'ntik* EN ESPACIOS COMUNITARIOS

Una larga historia de dominación ha caracterizado a los pueblos indígenas de todo el mundo. En el caso maya-tojolabal, la opresión se expresó de diversas formas, pues existió una imposición ante sus tradiciones y costumbres, así como hacia sus formas organizativas. Entre los saberes y conocimientos que fueron negados a los indígenas desde tiempos de la conquista española, está la prohibición de escriturar su propio lenguaje, de tal forma que el idioma *tojol'ab'al* pudo sobrevivir a través de la tradición oral. Desde entonces y hasta mediados del siglo XX, los maya-tojolabales se encontraron sujetos a la voluntad de los *kaxlanes*, los mestizos, quienes trataron de imponer su pensamiento y sus métodos a los propiamente indígenas. Sin embargo, tradiciones vivas resultaron sobrevivir, y el principio organizativo del *nosotros* prevaleció.

Tras la reestructuración de la comunidad maya-tojolabal con la instauración del ejido, un oleaje de necesidades surgió para las recién formadas comunidades desde la tercera década del siglo XX. Con el paso de los años, llegaron a Chiapas a conformar las nuevas

¹¹⁹ Para el caso maya-tseltal, el ideal de ser humano sería la *batsil ants* (mujer verdadera) y el *batsil winik* (hombre verdadero), por lo tanto, una educación “realmente buena” sería aquella que esté orientada a la construcción de mujeres y hombres verdaderos: “¿*Mach'a batsil ants?* ¿*Mach'a batsil winik?* *Mach'a smelet yas k'opoj, toh ta winikil, toh ta antsil. Ja te mach'a lek bin ya yal. Mach'a ya sch'ujun k'op, ya sch'ujun te sk'op yu'un te komonal...* (¿Quién es hombre verdadero? ¿Quién es mujer verdadera? Quien habla verdad y está rectamente dirigido hacia lo humano-hombre, rectamente dirigida hacia lo humano-mujer. Ella o él es bueno y así su palabra es buena. Cree en la palabra y obedece la palabra de la comunidad.)” En PAOLI, Antonio, *op.cit.*, p.109.

comunidades distintos personajes de la esfera social, entre ellos la Iglesia. Ordenes de religiosos llegaron y, con ellos, muchos proyectos para realizar en conjunto con las comunidades maya-tojolabales y otras. La alfabetización en lenguaje indígena no se hizo esperar, y comenzaron los cursos para enseñar a escribir y leer en su propio idioma, pues los mismos maya-tojolabales estaban motivados e interesados por ver escrito su lenguaje.¹²⁰ De esta forma, ellos podrían defenderse ante los abusos de los *kaxlanes* que hacían negocios injustos con ellos.

En este contexto, en 1974, Lenkersdorf publica *k'umanan tojol'ab'al*, libro que servía como apoyo para la alfabetización, al mismo tiempo que impartía junto con un equipo de personas preparadas, algunos cursos dentro de las comunidades maya-tojolabales. En este clima de aprendizaje entre las comunidades y el equipo de alfabetización,¹²¹ surgieron experiencias en las que el *nosotros* se hizo inmediatamente visible para las personas que no estaban acostumbrados a vivir el atractor *nosótrico*. Así, narra Lenkersdorf una anécdota en la que los maya-tojolabales le hicieron una petición particular en medio de uno de los cursos: “Hermano Carlos, danos un examen”¹²².

Analicemos esta petición de parte de los maya-tojolabales hacia el equipo de alfabetización con el que se encontraba Lenkersdorf. Desde la década de los treinta, el pueblo maya-tojolabal vivía un contexto de reestructuración de la comunidad, ya que habían abandonado la haciendas y las rancherías para luchar por la tierra que les pertenecía, de tal modo que los

¹²⁰ Los cursos de alfabetización en lengua *tojol'ab'al* para alfabetizadores y catequistas se realizaron bajo el trabajo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, bajo el episcopado de Samuel Ruíz García. En ellos “se analizó la realidad vivida a la luz del mensaje cristiano; se aprendió a leer y escribir en su idioma; se estudiaron algunos textos legales fundamentales la Constitución Política y la Ley Federal de Reforma Agraria que les señalan los derechos de ciudadanos. También se estudiaron muchas materias adicionales según las necesidades sentidas y expresas de parte de las comunidades”. En LENKERSDORF, Carlos, *Indios somos con orgullo, op.cit.*, p.25.

¹²¹ El trabajo realizado por el equipo pastoral “se entiende, sobre todo, como servicio al pueblo, es decir, al pueblo pobre y oprimido”, *Ídem*. Así, los agentes de pastoral con los que llegaba Lenkersdorf a la zona tojolabal llegaron para “aprender de ellos, su idioma, su cultura, su realidad, su historia”, *Ídem*. La relevancia de estas acciones de parte del equipo de pastoral radica en la relación que establecieron con las comunidades tojolabales de una educación dialógica, donde los educadores y los educandos juegan ambos papeles. Es decir, la alfabetización en idioma *tojol'ab'al* se realizó congruentemente según la concepción intersubjetiva de la educación *nosótrica* que se vive en los hogares maya-tojolabales cuando los infantes fungen los papeles de educador-educando y educando-educador, al hacerse responsables de sus hermanitos para cuidarlos.

¹²² LENKERSDORF, Carlos, “Aspectos de educación desde la perspectiva maya-tojolabal”, *op.cit.*, p.67.

maya-tojolabales se habían congregado en sus nuevas tierras para la fundación de los ejidos. Esta etapa en su historia tuvo mayor fuerza en la década de los setenta, pues hubo mayor activismo político para demandar el derecho a la tierra que había dejado de repartirse, y, aunado a esto, había que dar solución a las necesidades de las recién formadas comunidades, por lo que en algunos ejidos se abrieron clínicas y escuelas, que, por supuesto, se encontraban a cargo de los mestizos que venían de Comitán o de alguna cabecera municipal, como Las Margaritas. Así, con las escuelas recién abiertas en las comunidades para que los niños aprendieran el español, los métodos occidentales de enseñanza se dispersaron de boca en boca, y con ello, las formas de evaluación propias del sistema educativo. De aquí, la petición de los maya-tojolabales a pedir un examen, pues dicho instrumento de evaluación no existe en la realidad maya-tojolabal, por lo que resulta una tarea casi imposible traducir el término.

Incluso, el método de alfabetización propuesto por Lenkersdorf¹²³ no contemplaba una evaluación como un examen. A grandes rasgos, el método incluía catorce palabras generadoras donde se ofrecían las sílabas fonéticas básicas del idioma, con las que “los educandos forman en equipo nuevas palabras cuya forma y contenido se pone a discusión”¹²⁴. El método incluía también ejercicios con los prefijos y los sufijos, una colección de cuentos que ilustra la cotidianidad maya-tojolabal, algunas canciones preparadas por Lenkersdorf, y una breve introducción a la aritmética. Por lo tanto, como se puede apreciar en *k’umanan tojolab’al*, no existían formas de evaluación que se contemplaran para el desarrollo de los cursos de alfabetización, por lo que algo tuvieron que improvisar para ellos ante la petición del examen.

Narra Lenkersdorf que, tras la moción de los maya-tojolabales, se improvisó un examen, es decir, una simulación a la que tenían que dar solución los estudiantes, y “apenas fue anunciado el problema, al punto todos los alumnos se juntaron inmediatamente, sin ninguna consulta previa entre ellos. Era obvio que querían resolver el problema juntos, es decir, que se proponían pasar el examen en conjunto. Una vez que se estableció el grupo, se produjo

¹²³ Cfr. LENKERSDORF, Carlos, “Alfabetización en el dialecto tojolab’al (presentación de un método)”, *Revista del centro de estudios educativos*, México, vol. V, núm. 1, 1975, p.84-88.

¹²⁴ *Ibid.*, p.85.

entre ellos un diálogo animado y, dentro de poco tiempo, resolvieron el problema”¹²⁵. Esta experiencia muestra la acción *nosótrica* entre los maya-tojolabales dentro del contexto educativo, pues la voluntad de solucionar el problema se hizo de forma comunal, es decir, todos los integrantes del *nosotros*, actuaron con la naturalidad que les es propia frente a un problema: encontrarse reunidos en el ejercicio de escuchar las voces de cada uno de ellos para la toma de decisiones en el logro del consenso, es decir, organizándose.

Estas actitudes propias de los pueblos mayas ofrecen una ventana al principio *nosótrico* que los caracteriza, pues la realidad la viven todos, y todos deben poner de su parte para obtener un beneficio común, que en este caso sería la solución que decidieron. De ahí que el atractor *nosótrico* los haya congregado para resolver la tarea que, aunque ficticia, se les había asignado:

Aquí somos veinticinco cabezas que, por supuesto, pensamos mejor que una sola. Así también tenemos cincuenta ojos con los que vemos mejor que con sólo dos. ¿Qué solución de problema se produciría si cada comunero se separase de sus vecinos y compañeros y fuera a su casa a resolver el problema a solas? Nosotros no entramos en competencia los unos con los otros. Los problemas de la vida real son tales que requieren la mejor solución y para ésta se recomienda la presencia de la comunidad reunida y no al individuo aislado. ¿No es así?¹²⁶

Por medio de este relato, encontramos uno de los caracteres distintivos de la acción *nosótrica*, pues ellos practican su acción comunal sobre la individual. El ejercicio *nosótrico* se define por la colectividad ejercida, en este caso, dentro de un espacio comunitario que fue designado para la alfabetización. Así, podemos dar cuenta que el *ke'ntik tojol'ab'al* se encuentra presente en los procesos educativos dentro y fuera del hogar, pues no se trata de un elemento que suceda únicamente en esa pequeña comunidad que es la familia, sino que trasciende a los espacios comunales de todos los integrantes que componen la comunidad extensa.

La resolución de problemas en el contexto maya-tojolabal surge de la necesidad de encontrar soluciones a las problemáticas que surgen en la vida real, y no como ejercicios o prácticas simuladas para preparar a los individuos. Por lo tanto, la solución al problema se realiza

¹²⁵ LENKERSODORF, Carlos, “Aspectos de educación desde la perspectiva maya-tojolabal”, *op.cit.*, p.68.

¹²⁶ *Ibid.*, p.69.

nosótricamente, en una deliberación colectiva. La educación, por lo tanto, es de orden participativo y comunitario, pues la cooperación de parte de los miembros que componen el *nosotros* se ejerce de la manera en que ha sido aprendida desde que se encontraban participando en las tareas del hogar cuando eran protohablantes, y que continúa involucrándolos cuando aprenden el lenguaje y son insertados en la comunidad familiar del *nosotros*. De esta manera, todos y cada uno de los integrantes-comuneros, realizan prácticas *nosótricas* en el marco educativo.

Así se presentó el *nosotros* al equipo de alfabetizadores, siguiendo su habitual línea *nosótrica*, algo que para los maya-tojolabales es común, pues se trata de una serie de acciones que reflejan el pensamiento, y cosmovisión maya, pues los encamina por un sendero de acción comunitaria que deben tener ante la realidad y los problemas que en ella se susciten. De esta forma podemos entender la educación *nosótrica* como un ejercicio de las prácticas de participación entre los distintos sujetos que componen el conjunto orgánico. Esto quiere decir que para entender la educación *nosótrica* es importante esclarecer los lineamientos de la intersubjetividad, es decir, aquellos principios que conforman las relaciones entre sujetos y que confluyen en la acción educativa del *nosotros*.

2.5 LA EDUCACIÓN INTERSUBJETIVA

Partiendo de la concepción de la intersubjetividad que se plantea en el idioma *tojol'ab'al*, donde todos los miembros del conjunto orgánico son sujetos, sean plantas, animales, humanos, minerales, etc., y, por lo tanto, no existen objetos que puedan estar subordinados a la acción de un sujeto, surge la concepción de la educación dentro de esta cosmovisión donde las relaciones son intersubjetivas, es decir, entre sujetos. Así, para Lenkersdorf, en la educación tojolabal figuran tres lineamientos generales que ilustran el método educativo de las relaciones intersubjetivas, que son:

La educación tojolabal es participativa o cogestionada.

La comunidad desempeña un papel importante en el contexto educativo.

El proceso educativo se realiza mediante la práctica de los educandos.¹²⁷

¹²⁷ LENKERSDORF, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, 5ª ed., México, Siglo XXI, 2008, p.140.

Estos tres lineamientos sugieren cada uno y en conjunto la acción *nosótrica* e intersubjetiva, y se pueden argumentar a través de los ejemplos que se han explicado con anterioridad en el desarrollo de este trabajo. Me refiero por un lado a las experiencias cotidianas adquiridas por los infantes maya-tojolabales cuando reciben la tarea de hacerse cargo del hermano pequeño que acaba de dejar los brazos, y que comienzan así a adquirir responsabilidades y compromisos en el marco de una situación-problema en un contexto real, que requiere una solución real. Por otro lado, hago referencia a la vivencia colectiva de la resolución de problemas fuera del hogar, particularmente al ejemplo de los maya-tojolabales resolviendo un examen durante los cursos de alfabetización. Así, a partir de estos ejemplos podemos comprender estos tres lineamientos que ilustran el proceder maya-tojolabal en cuanto a la educación, y podemos antelar que el *nosotros* es el objetivo de ellos. Analicemos de que trata.

La educación tojolabal es participativa o cogestionada. La participación en los pueblos mayas comienza desde temprana edad. Los infantes son educados en ambientes de participación cuando son involucrados en las tareas del hogar, aun cuando se encuentran en los brazos de la madre o el cuidador (que puede ser otro miembro de la familia, o el hermano mayor que adquiere la responsabilidad de cuidar a su hermanito). Cooperan con la familia a lo largo de la infancia cuando se involucran en las labores del hogar, de tal modo que colaboran para sacar adelante las tareas de casa, y a la par con estas actividades, aprenden el trabajo en la milpa. Esto último les proporciona la experiencia necesaria para valorar el trabajo realizado en la siembra, el trabajo que les brinda el alimento que llevan a la mesa. Así pues, en esta educación se involucran todos los sujetos como parte de un proceso intersubjetivo, donde todos aprenden y todos enseñan. Es una educación dialógica.¹²⁸

En este punto particularmente, es importante detenerse un poco. Cuando observamos que en la educación del pueblo maya-tojolabal se encuentran inmersos los sujetos que la ejecutan a partir de una relación entre iguales, donde no existe un jerarca que “enseñe” con

¹²⁸ En el discurso freiriano, encontramos dicho término para enfatizar la relevancia del diálogo en el proceso educativo, de modo que se comprende la vitalidad de la palabra desde dos elementos principales que la constituyen: acción y reflexión. Ambos elementos convergen, por lo tanto, en una *praxis per se*, que permite a la educación dialógica ser una práctica transformadora: “Si diciendo la palabra con que al pronunciar el mundo los hombres lo transforman, el diálogo se impone como el camino mediante el cual los hombres ganan significación en cuanto tales”. En FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, 2a ed., México, Siglo XXI, p. 107.

un aprendiz sumiso que “aprenda”, decimos entonces que los sujetos de la educación son educador-educando y educando-educador, pues ambos personajes se encuentran enseñando y aprendiendo en un contexto de aprendizaje compartido, con el objetivo de solucionar los problemas que en la realidad se presenten. Como en el ejemplo del hermano mayor, *bankilal*, que cuida al hermano menor, y se convierte en un “educador”, pero que al mismo tiempo sigue siendo “educando” de los padres que lo siguen orientando y guiando. Así, siempre hay una correspondencia dialógica en el proceso educativo maya-tojolabal.

De igual forma sucede con el ejemplo del examen, pues los actores *nosótricos* exigían una prueba para resolver. Querían demostrar que podían resolver una situación como educandos. Empero, se convirtieron en educadores que mostraron al equipo de alfabetización la transformación de un método de evaluación, pues se convertiría en un método *tojolabalizado* de evaluación, ya que el examen no serviría para cuantificar el aprendizaje de cada individuo, ni para medir sus conocimientos y habilidades en el tema, sino que se resolvería de la mejor manera posible pero en conjunto, en colectividad, que es la manera maya-tojolabal, pues los problemas son resueltos mejor si se resuelven con la participación de todos. Así se manifiesta el *nosotros* maya-tojolabal, y nos demuestra la participación de todos los miembros del conjunto.

La comunidad desarrolla un papel importante en el contexto educativo. De la misma manera que el punto anterior, el *nosotros* se manifiesta y exige del individuo su aportación a la comunidad. Esto principalmente por la responsabilidad que tiene cada uno de los miembros del conjunto orgánico para con los demás, pues se sabe miembro de un *todo*, un *todo* que funciona con la participación activa de los miembros que la componen sin que uno se excluya. La importancia de la comunidad en la educación nos presupone un proceso de aprendizaje constante, donde cada uno de los miembros aprende de todos, al escucharlos en comunidad. Cada uno desde su individualidad, participa de tal manera que puedan encontrar lo que es conveniente a todos como miembros. Se está ejerciendo el individuo en un contexto de colectividad que nunca para, en donde el aprendizaje se refuerza con los saberes comunales. Por eso, desde pequeños aprenden lo que es la comunidad, responsabilizándose de su familia, responsabilizándose de su milpa. Cuando llegan a ser adultos, no es extraño que resuelvan sus problemas en un proceso comunitario, pues es su modo de vivir la realidad.

*El proceso educativo se realiza mediante la práctica de los educandos. Por último, es importante señalar la importancia que tiene la experiencia de vivir la comunidad. Las relaciones entre sujetos activos crean lazos de cooperación entre ellos, de modo que, entre maya-tojolabales, la educación se vive y se ejerce desde una concepción comunitaria y participativa. El ejercicio de la comunidad se lleva a cabo mediante las tareas y responsabilidades que se aceptan en la búsqueda de un beneficio comunitario, *jlekilaltik*,¹²⁹ así, de esta forma se experimenta la colectividad, en el ejercicio de las prácticas cotidianas. La comunidad se ejerce desde que los niños aprenden el idioma, cuando son involucrados con las tareas adultas, cuando van a la milpa, cuando aprenden a tortear las tortillas, etc. La vida cotidiana es el escenario de la educación intersubjetiva, que tiene como objetivo la *nosotrificación*.*

De esta forma, podemos deducir que los tres lineamientos que corresponden a la educación intersubjetiva, son sin duda, la metodología que conduce a una educación *nosótrica*, pues en los tres casos se puede comprender que el objetivo de su educación es la formación del individuo como un ser que pertenece a una colectividad superior. Así, los sujetos se convierten en participantes de un escenario colectivo que los acompaña durante toda su vida. El fin de la educación maya-tojolabal será la *nosotrificación* del individuo, donde sin perder su individualidad, se integrará a un conjunto mayor, donde la cooperación y el trabajo se ejercerán en base a los lineamientos éticos que conforman el pensamiento comunitario como base de la sociedad.

¹²⁹ Sobre el *jlekilaltik*, cfr. apartado 3. *Prácticas educativo-políticas en la sociedad maya-tojolabal*.

CAPÍTULO 3. PRÁCTICAS EDUCATIVO-POLÍTICAS EN LA SOCIEDAD MAYA-TOJOLABAL

Para los tojolabales y otros pueblos mayenses, la búsqueda de soluciones a sus demandas de carácter social, económico, político y cultural se ha realizado dentro de un marco ético comunitario a través de prácticas educativo-políticas. Esto quiere decir, en primer lugar, que los ejemplos de organización perceptibles a lo largo de la historia del pueblo maya-tojolabal se han logrado concretar en la búsqueda colectiva de aquello que resulta de un compromiso ético *nosótrico*. Esta búsqueda es lo que llaman *jlekilaltik*, es decir, el bien común. La comprensión de este concepto clave en la sociedad maya-tojolabal es necesario para el posterior desarrollo de la reflexión en torno a las prácticas educativas vinculadas a la organización colectiva con finalidades políticas, y por ello me detendré sobre este aspecto fundamental de la cosmovisión maya-tojolabal.

Lingüísticamente, la palabra *jlekilaltik* está compuesta por los afijos *j-* y *-tik*, que se encuentran *nosotrificando* el *lekilal*. Ésta, tiene como raíz la palabra *lek*, que se traduce como “bien, bueno, fresco”¹³⁰. De esta forma, podemos comprender la constitución de la palabra *jlekilaltik* desde dos elementos que la componen: por un lado, desde los sufijos *nosotrificadores* que incluyen a todos los sujetos que conforman la comunidad, y por el otro, desde el adjetivo *lek*, lo bueno, que por consecuencia es beneficioso y provechoso *para todos*. Por lo tanto, una traducción de *jlekilaltik* al español sería *el bien de nosotros, nuestro bien*, que interpretamos en el lenguaje coloquial como *bien común*. De ahí que este término sea traducido también como *sociedad justa, Buen Vivir, o libertad*, pues es el estado de equilibrio que se logra a través del beneficio igualitario para todos y no ventajoso para unos pocos individuos.

Si el bien común de los maya-tojolabales y otros pueblos mayenses se logra a partir de una ética comunitaria, entonces, la sociedad que se logra es aquella en la que convivimos todos los miembros del conjunto social en condiciones de igualdad y justicia, esto claro, en estrecha relación con el medio ambiente, pues “la base fundamental para la continuidad del

¹³⁰ LENKERSDORF, Carlos, *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1*, *op.cit.*, p. 223-224.

buen vivir es el acceso a la tierra y territorio en el marco del derecho libre a la determinación de los pueblos”¹³¹. Por ello, en un escenario histórico de discriminación y abuso por parte del Estado y la sociedad nacional hacia los pueblos indígenas, los maya-tojolabales y otros pueblos indígenas del sureste chiapaneco, se levantaron en armas el 1º de enero de 1994, en la lucha por la defensa de sus costumbres, su cultura y su territorio, dándose a conocer como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Bajo la consigna de “para todos todo”¹³², el EZLN promulga el ideal de la sociedad indígena de los pueblos de Chiapas, es decir, el *jlekilaltik* de los maya-tojolabales, el *lekil kuxlejal*¹³³ para los mayas-tseltales y los mayas-tzotziles, pues es a partir de la búsqueda de la justicia, democracia y libertad que el movimiento indígena zapatista logró organizarse para exigir solución a sus demandas sociales. Es importante señalar que la expresión “para todos todo” no es una novedad de la insurgencia zapatista, sino que podemos encontrarlo escrito entre los poemas-canciones de los maya-tojolabales y otros pueblos mayas con fechas anteriores a 1994. El poema manifiesto escrito por los maya-tojolabales, *tojol ‘ixuk winikotik*¹³⁴, en su tercera estrofa lo menciona así:

<i>mi xle’atik ja jb’aj ke’ntik</i>	no ganamos para nosotros
<i>t’ilan ‘oj makunuk meran</i>	lo mero necesario que nos servirá
<i>yuj spetzanil ‘ixuk winik</i>	para todos todo
<i>jachuk toj lek wa xk’anatik</i>	así bien recto nos falta

¹³¹ ÁVILA R., Agustín, *op.cit.*, p.124.

¹³² Dicha consigna del movimiento zapatista es perceptible ya en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, publicada el 10 de junio de 1994, apenas cinco meses después de darse a conocer públicamente los guerrilleros indígenas: “De cara a la montaña hablamos con nuestros muertos para que en su palabra viniera el buen camino por el que debe andar nuestro rostro amordazado. Sonaron los tambores y en la voz de la tierra habló nuestro dolor y nuestra historia habló nuestro dolor y nuestra historia habló. “Para todos todo” dicen nuestros muertos. Mientras no sea así, no habrá nada para nosotros”. En Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, México, junio de 1994, disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/10/segunda-declaracion-de-la-selva-lacandona/>] Consultado el 2 de mayo de 2018.

¹³³ Cfr. PAOLI, Antonio, *op.cit.*, para el caso tseltal. Para el caso tsotsil, cfr. ORTELLI, Paola y Marcos Gómez López, “Perespectivas sobre el buen vivir en un municipio tsotsil de los Altos de Chiapas” en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, núm. 19, junio-noviembre, 2015, pp. 142-169.

¹³⁴ El poema completo puede encontrarse en LENKERSDORF, Carlos, *Indios somos con orgullo*, *op.cit.*, p.40-43. La traducción es mía.

En este extracto del poema podemos encontrar la noción del ideal de la sociedad maya-tojolabal y situarlo en fechas anteriores al levantamiento armado de 1994, pues fue escrito con seguridad en la década de los setenta en medio de la efervescencia política de México y el mundo, pero empuñado dentro de una lucha por la sociedad justa, que es la lucha que se ha realizado a lo largo de más de 500 años de resistencia. Por esta razón, y como consecuencia, las prácticas educativas realizadas en la sociedad maya-tojolabal han sido construidas y forjadas desde una ética comunitaria con una finalidad evidentemente política. Para la comprensión de estas prácticas educativo-políticas, nos centraremos en algunos aspectos de la lengua *tojol'ab'al* que ejemplifican las relaciones entre los sujetos actores y como éstas contribuyen a la construcción de su lucha por el ideal social, el *jlekilaltik*.

3.1 LA COMUNICACIÓN INTERSUBJETIVA: EL CORAZÓN QUE HABLA

El idioma *tojol'ab'al* se distingue de las lenguas indoeuropeas por la intersubjetividad. La primera manifestación de ésta en el lenguaje maya-*tojol'ab'al* se caracteriza por la presencia de sujetos vivenciales, esto quiere decir que en el idioma *tojol'ab'al* son los sujetos quienes tienen la experiencia del mundo de un modo vivencial, experiencia donde se excluye la relación con objetos, y en su lugar se construye una relación sujeto-sujeto.¹³⁵ Esto quiere decir que en el habla cotidiana la comunicación que se lleva a cabo entre los maya-tojolabales es realizada entre sujetos participantes, en igualdad de condiciones, pues todos los personajes que se relacionan son considerados sujetos, sean animales, plantas, tierra, piedras, etc. Así, la exclusión de los objetos, tanto en el lenguaje como en las relaciones interpersonales, nos lleva a plantear una comunicación intersubjetiva.

Para plantear la comunicación intersubjetiva, es necesario que revisemos una segunda manifestación de la intersubjetividad en el lenguaje, la cual es perceptible en el habla coloquial por la existencia de dos verbos que realizan el acto comunicativo. Se trata de una relación complementaria y no dissociable entre los verbos '*ala* y '*ab'i*. Ambos se encuentran adyacentes en el lenguaje y se complementan para realizar la comunicación.

¹³⁵ Sobre esta primera manifestación de la intersubjetividad en el lenguaje *tojol'ab'al*, y la diferenciación entre ergatividad e intersubjetividad en la lengua *cfr.* el apartado 1.2.1 *El lenguaje tojol'ab'al*.

El verbo *'ala* significa “hablar, decir”¹³⁶, mientras que el verbo *ab'i* significa “oír, escuchar, entender, saber, sentir, percibir, notar, darse cuenta”¹³⁷. Así, podemos decir que la asociación entre los verbos *'ala-ab'i* sirve para describir la acción de “decir-escuchar” complementariamente, esto es, en forma conjunta y no de manera disociada, como hechos aislados. En el lenguaje cotidiano es muy común encontrar este *verbo-doble*, pues no es exclusivo de hechos particulares. Para ejemplificar la presencia de esta acción verbal en el lenguaje cotidiano, presento el extracto de un documento publicado en su totalidad en idioma *tojol'ab'al* en el año de 1977, con fines de concientizar a la población sobre la explotación que ejerce el patrón sobre los campesinos indígenas, así como acciones para el trabajo comunitario y sobre las cooperativas, todo bajo un lineamiento político en la búsqueda del bien común:

<p><i>oj kiltik jastal ja b'a radyo. wa xya'awe ek' jani b'a radyo wa sk'apa ki'tik ja sb'olmale'i anima mi xmakuni kujtik. kechan wa sle'awe oj sk'uluke ganar. ayxa radyo komunidad indijena pe mi xyala kab'tik jastal ja ixtalejel jastal oj ka'tik eluk. ja b'a radyo oj b'ob'uk oj yal kabtik jastal oj elkotik ja b'a ixtalajel ma oj b'ob yal kab'tik jastal oj stojb'estik ja komoni b'a jel ja chameli pe malaya.</i></p>	<p>Veremos como en la radio. Ellos pasan en la radio, ofrecen a nosotros las mercancías, aunque no nos sirve a nosotros. Sólo se esfuerzan ellos en hacer su ganancia. Ya hay radio en la comunidad indígena pero no dice nosotros no escuchamos como es la explotación, como hemos de salir. En la radio <i>podría decir nosotros escuchar</i> cómo saldremos de la explotación o <i>podría decir nosotros escuchar</i> cómo cambiar la comunidad donde hay mucha enfermedad, pero no es así.¹³⁸</p>
---	--

El verbo *'ala-ab'i* en este texto demuestra la cosmovisión maya-tojolabal acerca del acto comunicativo. Existe pues, una relación dialógica entre los sujetos participantes, pues la radio no se encarga únicamente de nombrar, decir, y pronunciar el mensaje, sean las

¹³⁶ LENKERSDORF, Carlos, *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1, op.cit.*, p. 43.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 35-36.

¹³⁸ LENKERSDORF, Carlos y Javier Morales Aguilar, *Ta jun jk'ujoltiki oj ta'tik ja jlekilaltiki*, México, La Castalia, 1977, p. 19. La traducción es mía, así como las palabras en cursivas para subrayar la manifestación del verbo *'ala-ab'i*.

mercancías ofrecidas con el objetivo de generar capital, o las acciones políticas para la liberación de la explotación. El papel comunicativo de la radio se produce dialógicamente cuando el mensaje llega a los escuchas, en este ejemplo, los maya-tojolabales. Se entiende entonces que la comunicación en este extracto se realiza a través de dos sujetos que la realizan: la radio que dice, y el público que lo escucha. El verbo *'ala-ab'i* se encuentra produciendo un efecto dialógico entre quienes realizan la comunicación.

Lo anterior es un evento no aislado del uso que se le da al verbo *'ala-ab'i* en el habla cotidiana de la mujer y hombre *tojol*, verdaderos, pues el uso de esta relación complementaria entre ambas acciones sintetiza el significado que tienen ambas acciones en la vivencia y experiencia del pueblo maya. Esto significa, en primer lugar, que para que se pueda efectuar el hablar, *'ala*, debe encontrarse en el lenguaje su acción complementaria, la del escuchar, es decir, el *ab'i*, pues no se puede realizar el acto comunicativo intersubjetivo si una de ellas no se encuentra presente. Así, la comunicación cumple con los requisitos de un evento dialógico en el que los interlocutores se escuchan en una relación igualitaria, no subordinada, pues el intercambio que ocurre entre los dos sujetos sucede de forma equitativa, esto es, en relaciones de complementariedad: yo hablo tu me escuchas. Por lo tanto, “en el contexto tojolabal la comunicación es un proceso bidireccional”¹³⁹.

En segundo lugar, si la comunicación intersubjetiva brinda los elementos para la acción dialógica, se debe en gran medida a la cosmovisión del pueblo maya-tojolabal, esto, principalmente a que nombramos al mundo según lo percibimos. La concepción del acto comunicativo para los maya-tojolabales no es exclusiva del hablar, esto es, hablar en forma de monólogo pronunciando un discurso, sino que se realiza en forma dialógica por su complemento del escuchar, y esto es, en definitiva, una forma de vida que los maya-tojolabales practican en su vida diaria, entendiéndose a través de la escucha del otro, pues “la comunicación no funciona a no ser que sea entendida. El entendimiento exige una exposición ordenada o que se lleva a los oyentes. Con esto se hace hincapié en otro aspecto fundamental de la intersubjetividad de comunicación: el entendimiento”¹⁴⁰.

¹³⁹ LENKERSDORF, Carlos, *Los hombres verdaderos*, op.cit., p.32.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.35.

Para los tojolabales y otros pueblos mayas, el entendimiento es una acción contenida *de facto* dentro del ejercicio de la comunicación insertándose de forma complementaria al ejercicio del hablar-escuchar, por lo que a través de las estructuras lingüísticas del idioma *tojol'ab'al*, especialmente en la relación entre los verbos '*ala-ab'i*', hemos podido percibir aspectos de la cosmovisión intersubjetiva y dialógica de los pueblos mayas. Así lo encontramos también en los comunicados del EZLN, que, aunque sean pronunciamientos realizados mayormente en el idioma español para la comprensión dentro de la comunidad internacional, se puede escuchar mediante su palabra la concepción que tienen estos pueblos mayas sobre el énfasis del escuchar:

Ustedes miran lo que es, nosotros lo que puede ser.

Ustedes miran números, nosotros personas.

Ustedes calculan estadísticas, nosotros historias.

Ustedes hablan, nosotros escuchamos.

Ustedes miran cómo se ven, nosotros miramos la mirada.¹⁴¹

El ejemplo citado con anterioridad es una muestra del ejercicio dialógico de la comunicación maya en la que el sujeto que habla es entendido por el otro a través de la práctica del escuchar. Para las comunidades zapatistas, el ejercicio del escuchar ha sido un pilar fundamental en la constitución de su proyecto político dirigido a la lucha y resistencia contra el sistema capitalista y neoliberal. El ejercicio del hablar entre los pueblos mayas, sean tojolabales, tsotsiles, tseltales, choles y otros más, insiste en la importancia del escuchar porque solo así los sujetos partícipes podrán entenderse unos a otros, como un ejercicio de alteridad. Podemos decir entonces, que el idioma *tojol'ab'al* es una lengua escuchada, pues para ellos, el sujeto que habla es escuchado y entendido por el otro, y en este argumento radica el eje político de las prácticas educativas de los pueblos mayas.

Antes de desarrollar este argumento, debo hacer un paréntesis para distinguir dos excepciones importantes: uno sucede en el ejercicio del hablar, y otro en el del escuchar. En primer lugar, debemos reconocer que existen ejemplos en *tojol'ab'al* en los que puede encontrarse el verbo '*ala* sin su complementario *ab'i*', pero, en los contextos en que se

¹⁴¹ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Ellos y Nosotros. VI. Las miradas. 1.- Mirar para imponer o mirar para escuchar*, México, 6 de febrero de 2013. Disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/>] Consultado el 21 de mayo de 2018.

encuentra este verbo de manera solitaria, se encuentra ejerciendo una práctica no-comunicativa, no-dialógica, más bien, una práctica de tipo informativa. En estos ejemplos, el sujeto del *'ala*, que puede ser cualquier persona ejerciendo el habla, realiza únicamente la acción del decir, por lo que las palabras que salen de su boca pudiesen ser como palabras arrojadas al viento, pues al no existir un sujeto que complemente la acción del habla, las palabras carecen de su finalidad, que es, ser correspondidas en su función dialógica.

Entonces, si existen palabras de carácter informativo, es decir, palabras no escuchadas dialógicamente, ¿cómo se distinguen de las que sí lo son? Para esto, existe una frase popular en la sociedad maya-tojolabal que se refiere a este discurso informativo, y es el "*lom k'umal*". La palabra *lom* significa "en balde, sólo, vacío, puro, no sirve para nada, mero, porque sí"¹⁴², y *k'umal*, "palabra, asunto, idioma, problema, secreto, pleito"¹⁴³. En esta expresión se utiliza *k'umal*, que comparte el significado con *ab'al*, pero se utiliza para expresar las palabras que no ejercen un efecto dialógico, sino que corresponden solamente a un efecto informativo. La palabra *ab'al*, tiene como raíz el verbo *ab'i*, es decir, el verbo del escuchar, lo que la convierte en la palabra escuchada y dialógica, esa que mencionan los zapatistas en sus comunicados. Por lo tanto, *lom k'umal*, las palabras vacías, son aquellas que se encuentran comúnmente en los discursos de la política institucional, pues son palabras que carecen de un interlocutor, y no son generadoras de diálogo. La historia de estos pueblos mayas les ha enseñado que, a partir de la llegada de los europeos con la imposición de sus prácticas y costumbres ejercidas desde una ética individualista, y más tarde con la instauración del proyecto de Estado-Nación, el discurso político dirigido a los pueblos originarios ha sido ineficiente por su incapacidad de escuchar en la resolución a sus demandas de carácter social, económico, político y cultural.

La segunda excepción en *tojol'ab'al* en la que debo hacer hincapié, sería en los momentos donde no se encuentra el *ab'i* como un ejercicio del escuchar dialógico, sino que en su lugar encontramos el verbo *makla*, que igualmente significa "escuchar"¹⁴⁴. En estos casos, el escuchar del *makla* se realiza de una forma llamativa, donde se pide con atención al sujeto la acción del escuchar. En este ejercicio del escuchar no existe el diálogo, por lo que se suele

¹⁴² LENKERSDORF, Carlos, *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1*, *op.cit.*, p. 232.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 211.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 242.

efectuar este tipo de comunicación no-dialógica para solicitar la atención de los compañeros reunidos: *maklayik lek jmoj jumasa'*,¹⁴⁵ ¡escuchen bien hermanos!.

Así, con estas dos excepciones, diferenciamos el acto no-dialógico del hablar y del escuchar del ejercicio sí-dialógico, en el que la práctica educativa se realiza en un ejercicio del hablar-escuchar bidireccionalmente, y que se repercute en el ámbito político. La educación de las mujeres y hombres maya-tojolabales que comienza en el círculo familiar cuando los infantes aprenden las primeras formas lingüísticas y experimentales del *nosotros* y que continúa más tarde en el hogar, cuando las hermanas y los hermanos mayores cuidan de las y los hermanos menores, cuando las niñas aprenden a voltear la tortilla y a cuidar del huerto, cuando los niños aprenden sobre los cuidados que requieren cada uno de los cultivos cosechados en la milpa, cuando la familia se reúne en el fogón al terminar el día de trabajo para convivir, en todos esos momentos de aprendizaje y de formación se está haciendo comunidad, se está aprendiendo del *nosotros*, y constituyen prácticas educativas fundamentadas en el escuchar al otro. Mediante el acto del escuchar podemos aprender del otro, reconociéndolo como un elemento constitutivo de la comunidad que está dispuesto con compromiso al encuentro dialógico, pues “el escuchar a diferencia del oír, nos acerca al otro y los otros. Así es, nos está hermanando, esto quiere decir que nos hace formar el *nosotros*, una realidad casi desconocida en la sociedad dominante”¹⁴⁶.

La gran dificultad en el ejercicio del diálogo en la sociedad urbana-occidental radica en el egocentrismo que se manifiesta en la esfera social, y por su puesto en la política. Escuchar al otro significa silenciar por un momento nuestra palabra, nuestros pensamientos y escuchar lo que el otro tiene que decir para aprender de él y entonces entender lo que nos quiere decir, esto como un ejercicio de intercambio donde ambos se escuchan. Esta práctica educativo-política del escuchar se da en mínima escala en nuestra sociedad, ya que la barrera del ego impide la consolidación de una comunidad diversa, con un bien común compartido en al menos tres aspectos: libertad, justicia e igualdad para todas y todos. El lineamiento ético de la sociedad mexicana, producto de la imposición colonial, se proyecta hacia el énfasis en el

¹⁴⁵ Cfr. El poema-canción *'indyo'otik* en LENKERSDORF, Carlos, *Indios somos con orgullo, op.cit.*, p. 116-119.

¹⁴⁶ LENKERSDORF, Carlos, *Aprender a escuchar, op.cit.*, p.149-150.

individuo, donde el ego interiorizado dentro de cada ser humano ejerce un poder ensordecedor para escuchar del otro y aprender de él.

Por lo tanto, para los pueblos indígenas en su cotidianidad, hacer comunidad significa escuchar al otro desde una convivencia *nosótrica* fundada en el respeto a la palabra, en la búsqueda y realización de un horizonte que beneficie a todos los sujetos del conjunto social, formando un verdadero *nosotros*. En las sociedades maya-tojolabales se concreta la lucha por el bien común en gran parte por la educación recibida desde el hogar en la búsqueda de una solución a los problemas que se presentan en la vida cotidiana, pues se aprende a solucionar las dificultades que surgen en casa con la familia para que todos y cada uno de los miembros de ese conjunto se encuentren en un estado de equilibrio.

La práctica educativa de aprender a escuchar se manifiesta en la costumbre maya-tojolabal de *escuchar al corazón*. Esto quiere decir que, en la cosmovisión de los maya-tojolabales, el proceso de comunicación se produce dentro de un ejercicio dialógico donde no sólo interviene el intelecto con el uso de la razón, sino que además interviene un elemento de la sensibilidad que es el corazón con las emociones y sentimientos que lo caracterizan. Así, el corazón cumple un papel fundamental en el reconocimiento del otro en el proceso del diálogo, pues para que se logre el entendimiento entre los participantes, se ejerce la palabra desde el corazón, puesto que “el corazón también se caracteriza por la capacidad de pensar”¹⁴⁷. Podríamos decir que la práctica de escuchar al corazón entre mujeres y hombres maya-tojolabales sería una práctica *sentipensante*¹⁴⁸ y no se limita al ejercicio del diálogo en

¹⁴⁷ LENKERSDORF, Carlos, *Los hombres verdaderos*, *op.cit.*, p. 106.

¹⁴⁸ La práctica del sentipensar no es exclusivo de los maya-tojolabales, pues forma parte de la cosmovisión de muchos de los pueblos indígenas en América Latina, y por ello, aluden a él en sus reflexiones y discursos como su forma de ver el mundo, en donde la razón no se aleja del lado emocional que poseemos los seres humanos, sino que a la par, se vinculan para dar lugar a una comunicación que sea sentipensante. El vocablo *sentipensante* aparece por primera vez entre los círculos académicos en la década de los setenta con el trabajo de Orlando Fals Borda, *Cómo investigar la práctica para transformarla*, en el que hace uso del término para nombrar a los investigadores que establecen una relación con su sujeto de estudio y en conjunto transforman la realidad: investigación-acción participativa. Fals Borda, retoma el término de los pueblos ribereños de Colombia, quienes se comunican con el corazón y la razón; de ellos aprendió el vocablo y lo trasladó para el nombramiento de los sujetos generadores de cambio de la nueva práctica de investigación. Más tarde, Eduardo Galeano retomará el concepto en su obra *El libro de los abrazos*, para homenajear al hombre hicotéa y sentipensante que describió Fals Borda en su trabajo *Historia doble de la costa*. Cfr. Entrevista a Orlando Fals Borda, disponible en línea en: [<https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>] Consultado el 29 de mayo de 2018, y FALS

las relaciones personales, sino que también se ejerce en los espacios comunitarios en las relaciones políticas y sociales.

Esta es la percepción que los pueblos mayas tienen del diálogo y del reconocimiento del otro. De ahí la frase en *tojol'ab'al, jas xchi wa jk'ujoli*, que bien puede ser interpretada en el español coloquial significando, *¿cómo estas?*, pero que si se traduce literalmente significa, *¿qué dice tu corazón?*. Si los maya-tojolabales se dirigen al corazón de la otra persona para conocer su estado, sea físico, intelectual, emocional o espiritual, quiere decir que el corazón está jugando un papel de *origen* de la razón, al ser éste el centro sobre el que transcurren los pensamientos y las emociones en el diálogo. Si bien esta frase se usa como parte de un saludo en la cotidianidad de los maya-tojolabales, ilustra toda una cosmovisión construida y consolidada sobre el corazón y la razón, donde ambos elementos se vinculan para manifestar la comunicación entre los participantes: *dice mi corazón*, es, por lo tanto, hablar con las emociones, hablar desde el corazón.

Por ello, el corazón para los maya-tojolabales y otros pueblos mayas significa más que un órgano vital, pues “es también una instancia interior que, si percibe lo exterior, lo hace pasar por un “cedazo” crítico y lo dice al escuchador”¹⁴⁹. Esto quiere decir que, en la comunidad *nosótrica*, los maya-tojolabales y otros pueblos logran una comunicación intersubjetiva surgida desde el corazón en un ejercicio dialógico y crítico para la manifestación de un pensamiento emocional, sentipensante, pero que al mismo tiempo es concebido dentro de una práctica educativa, pues los maya-tojolabales aprenden a dialogar con el corazón.

La presencia del corazón en la cosmovisión maya como generador de ideas, saberes y conocimientos, la encontramos en el trabajo de Juan López Intzín, maya-tseltal originario de Tenejapa, Chiapas, quien sostiene que el corazón, *o'tan*, es el “centro dinamizador de nuestro sentisaber, sentipensar y el *ch'ulel*. Todo emana de allí, y todo tiene corazón y *ch'ulel*”¹⁵⁰. Desde la voz de un maya-tseltal, podemos comprender el constructo filosófico

Borda, Orlando, *Una sociología sentipensante para América Latina*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2015, 489 pp.

¹⁴⁹ LENKERSDORF, Carlos, *Aprender a escuchar*, *op.cit.*, p.47.

¹⁵⁰ LÓPEZ Intzín, Juan, “Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)” en, MÉNDEZ Torres, Georgina, *et.al.* (coords.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, Guadalajara, La Casa del Mago, 2013, p.97. El *ch'ulel* para los maya-tseltales

sobre el que se generan la palabra maya, puesto que la comunicación intersubjetiva nace en el corazón con la articulación del sentir y el pensar. Así, podemos decir que el corazón del pueblo maya es un corazón que habla, esto es, en lenguaje tseltal, comunicación gestada como *yo'taninel snopel*, "corazonar su pensada o pensarlo desde el corazón"¹⁵¹.

La generación de la palabra desde el corazón concede a los pueblos mayas la posibilidad de construir una sociedad fundada en el reconocimiento del otro a partir del ejercicio de la escucha. Es esta práctica educativa la que posibilita las palabras en el ejercicio político dentro de los espacios comunitarios de discusión política,¹⁵² pues los diálogos son ejercidos desde una interioridad crítica en la construcción de la sociedad justa. En territorio rebelde, esta práctica constituye la formación de sujetos en resistencia dentro del zapatismo, pues, las familias que pertenecen a este movimiento social conducen a las nuevas generaciones a la reproducción de la dialogicidad desde una alternativa política, pues "el aprender a escuchar y a mirar desembocan en una operación epistemológica de ruptura del predominio e imposición de la racionalidad moderna-occidental como único marco discursivo-interpretativo"¹⁵³.

No obstante, es necesario enunciar que el ejercicio educativo-político del aprender a escuchar no es exclusivo de las comunidades zapatistas, pues, al ser una práctica de carácter filosófico-cultural, la podemos encontrar también en comunidades no zapatistas. El aprender a escuchar el corazón, propio y del otro, constituye las bases sobre las que se construye la búsqueda y la lucha por el bien común, el *jlekilaltik*, como una práctica educativo-política que es independiente a la filiación política, ya sea a los partidos políticos institucionales o al EZLN. La diferencia entre una práctica y otra según la filiación radica en la proximidad existente entre el discurso zapatista y la cosmovisión de los pueblos indígenas, pues el ejercicio de la escucha es gestado desde ellas y ellos según la concepción maya del

equivaldría al *altsil* en la cosmovisión maya-tojolabal, es decir, se trata de aquello que anima y genera conciencia en el ser maya. La importancia del *ch'uulel* en el aprendizaje del lenguaje con los mayatsotsiles, puede encontrarse en el trabajo de DE LEÓN Pasquel, Lourdes, *op.cit.*, 396 pp.

¹⁵¹ LÓPEZ Intzín, Juan, *op.cit.*, p.74.

¹⁵² Sobre los espacios políticos de discusión en el pueblo maya-tojolabal, *cfr.* 3.2. *El lajan lajan y el consenso tojolabal en las asambleas.*

¹⁵³ PINHEIRO Barbosa, Lia, *Educación, Resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*, México, UNAM, 2015, p. 287.

escuchar, a diferencia de la escucha de los partidos políticos, quienes más bien realizan una práctica de la retórica y del ejercicio de la palabra vacía, del *lom k'umal*:

¿Estamos diciendo que la política no sirve? No, lo que queremos decir es que ESA política no sirve. Y no sirve porque no toma en cuenta al pueblo, no lo escucha, no le hace caso, nomás se le acerca cuando hay elecciones, y ya ni siquiera quieren votos, ya basta con las encuestas para decir quien gana. Y entonces pues puras promesas de que van a hacer esto y van a hacer lo otro, y ya luego, pues anda-vete y no los vuelves a ver, mas que cuando sale en las noticias que ya se robaron mucho dinero y no les van a hacer nada porque la ley, que esos mismos políticos hicieron, los protege.¹⁵⁴

Para los maya-tojolabales y otros pueblos la palabra vacía, *lom k'umal*, es parte del discurso político proveniente del Estado, los partidos políticos y las instituciones gubernamentales, pues no generan una palabra dialógica fundada en la escucha del otro, del pueblo, del que está abajo. Para ellos su palabra es vacía ya que solo busca el poder y no se compromete con el *jlekilatik*, sino que aspira al bien individual de una pequeña élite, que es la clase política y la clase económica.

La palabra escuchada, la palabra que nace del corazón, es la palabra verdadera, la que es pronunciada, escuchada e interiorizada por el otro en la generación de un diálogo crítico en las prácticas cotidianas y en el discurso político. Así, para que esta palabra pueda ser expresada y posteriormente consensuada en el escenario político en una asamblea, debemos entender las condiciones filosóficas, sociales y políticas en que se practica para la toma de decisiones en los espacios comunitarios maya-tojolabales.

3.2 EL *lajan lajan* Y EL CONSENSO MAYA-TOJOLABAL EN LAS ASAMBLEAS

La palabra maya que surge desde la complementariedad que involucra corazón y pensamiento, y que constituye un elemento fundamental en la construcción del diálogo, es pronunciada por los tojolabales y otros pueblos mayas en contextos de equidad social, pues parten de una cosmovisión intersubjetiva en donde todos los sujetos son iguales, ya que

¹⁵⁴ En Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, México, 30 de junio de 2005, disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/30/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>] Consultado el 11 de mayo de 2018.

todos los miembros del conjunto social tienen vida, *altsil*, y todos tienen corazón, *k'ujol*. Esto quiere decir que el ejercicio educativo-político de la palabra escuchada de los maya-tojolabales, concede a cada uno de los miembros el mismo lugar dentro del conjunto orgánico, pues “el escuchar es la puerta del diálogo que, a su vez, es fundamento de la convivencia, porque al dialogar nos emparejan las palabras escuchadas. Cada uno de los dialogantes está al mismo nivel social, aunque sean niveles económicos, culturales y políticos muy diferentes. Ninguno de los que se escuchan y se hablan es superior al otro”¹⁵⁵.

Así, el emparejamiento surgido en el diálogo se condensa a partir de dos elementos fundamentales en la cosmovisión maya-tojolabal: la intersubjetividad y el *nosotros*, pues, a partir de las características que posee cada uno de estos dos elementos, es como los miembros en cuanto sujetos pertenecientes al cosmos y sujetos participantes de la realidad social se pueden entender en el proceso del diálogo, desde una relación fundamentada en el respeto y reconocimiento del otro. Son estos dos elementos del pensamiento filosófico los que son practicados por los miembros de la cultura maya-tojolabal y que son compartidos con las generaciones venideras en un marco educativo de reciprocidad, pues a través de la educación se comparte la sabiduría, las costumbres, las tradiciones y los conocimientos que le otorgan vitalidad a la identidad del ser indígena maya-tojolabal.

En las comunidades maya-tojolabales, la frase *lajan lajan 'aytik*, se utiliza para nombrar la intersubjetividad en la esfera social. La palabra *lajan* significa “igual, igualmente, el mismo sentido”¹⁵⁶, seguido del verbo *'ay*, que significa “estar, sentirse, existir, haber, ser, hacer”¹⁵⁷, el cual está acompañado del sufijo *-tik* correspondiente a la primera persona del plural, nosotros. Por lo tanto, la traducción literal sería *somos iguales*, aunque también suele interpretarse como *estamos parejos*, debido a que las relaciones que se construyen dentro de los espacios comunitarios maya-tojolabales se perciben de forma igualitaria, dentro de una estructura social horizontal, al encontrarse todos los miembros del *nosotros* en una relación no-jerárquica.

¹⁵⁵ LENKERSDORF, Carlos, *Aprender a escuchar*, *op.cit.*, p.43.

¹⁵⁶ LENKERSDORF, Carlos, *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1*, *op.cit.*, p. 216.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.53.

Dentro del pueblo maya-tojolabal, el *lajan lajan* ha sido un pilar fundamental en su forma de ver y entender el mundo, y de esto se desprende que sea uno de los principales lineamientos ético-políticos en su lucha por la tierra y en la construcción de su proyecto de sociedad que se gestó con la política agrarista de la década de los treinta del siglo XX. Cuando los maya-tojolabales y otros pueblos se encontraron conformando su nuevo proyecto social fuera de la jurisdicción de la finca, el *lajan lajan* se hizo manifiesto y no menos evidente en la fundación del ejido:

Después de que hicimos bastantes acahuales y trabajitos, se pensó, pues la gente lo pidió, en hacer una colonia, en donde todos vamos a mandar y no sólo el encabezado. Así se gestionó el ejido. En colonia todos mandábamos y cooperábamos más parejos. Los encabezados y otros más de la colonia empezaron los trámites de la solicitud de la dotación ejidal. Entonces ya no teníamos encabezados, porque se nombró un comisariado para que ellos vieran todos los trámites y los problemas del ejido. Fue así que ya todos mandábamos, pues teníamos la palabra para hablar. Fue, entonces, un acuerdo de todos hacer un ejido, incluyendo a los encabezados que también dieron su palabra para que no nada más ellos, sino todos, fueran dueños de la tierra.¹⁵⁸

Con claridad, el *lajan lajan* tiene más de una manifestación histórico-política en la que puede ser percibida su acción sobre el conjunto social, esto es, el efecto práctico de sujetos que conviven y comparten el proyecto de comunidad dentro de relaciones de igualdad. Otra manifestación de las relaciones sociales igualitarias ocurre dentro de uno de los espacios comunitarios más importantes para la construcción del *jlekilaltik*, el bien común, pues es en este espacio donde podemos encontrar el ejercicio de la palabra escuchada de los sujetos emparejados, este sitio es la asamblea comunitaria.

La asamblea comunitaria es un espacio destinado dentro del ejido en donde se reúnen todos los miembros de la comunidad para tomar decisiones sobre asuntos que interesan e involucran a todos los miembros, y que pueden ser de origen diverso, esto es, asuntos de carácter cultural, social, político y económico, afiliándose a una normatividad por usos y

¹⁵⁸ Entrevista colectiva en ejido Cruz del Rosario, citado por ESTRADA Saavedra, Marco, *op.cit.*, p.135. Los encabezados a los que se refieren en esta cita eran aquellas primeras personas en hacer posesión del territorio nacional en la Selva Lacandona ofrecido por el Estado mexicano para la dotación de tierra a los campesinos que recientemente habían abandonado las fincas; por lo tanto, los nuevos colonos tenían que consultar a ellos su incorporación a la comunidad que recién se estaba conformado. *Cfr. Ibid.*, p.122-134.

costumbres como parte de una cosmovisión y una tradición sujetos a la concepción autonómica:

En el modelo ejidal, la asamblea —comprendiendo a todos los ejidatarios— figura nominalmente como la figura de autoridad más alta, a pesar de que el poder ejecutivo descansa en el comisariado ejidal [...] Mediante la asamblea, los titulares de derechos definen que implica un “derecho”, su condición de miembro, coordina los deberes y hace cumplir sanciones [...] El alcance de los problemas que atienden las asambleas tojolabales (y las autoridades ejidales), van más allá de los “asuntos del ejido”. De hecho, su autoridad se extiende virtualmente a cualquier cosa definida como asuntos comunitarios. Además, ellos gobiernan “la comunidad” comprendiendo la totalidad de la población residente, más que los ejidatarios en sí. Las posiciones de autoridad y los procesos de toma de decisiones para la administración del ejido han sido apropiados y resignificados en las comunidades tojolabales.¹⁵⁹

Así, la asamblea comunitaria funciona como el lugar establecido y destinado por los comuneros para el ejercicio político en la definición y ejecución de la toma de decisiones referentes a los asuntos comunitarios, a través de la pronunciación de la palabra escuchada. Las decisiones son tomadas en colectivo en beneficio de la comunidad, y ninguna decisión y ninguna voz tiene más valor que otra, pues todas se pronuncian desde una perspectiva horizontal, desde el *lajan lajan*, pues “en cualquier reunión en que participan para ellos todos los presentes tienen derechos iguales, esto es voz y voto. Ésta es la cualidad de la cual la comunicación no se puede separar. Le pertenece en cuanto comunicación y no es así porque así la queremos”¹⁶⁰.

Los comuneros que componen las asambleas son sujetos que cuentan con un perfil social reconocido y establecido por la comunidad para que puedan ejercer su participación, de modo que, si la comunidad misma no reconoce en él su capacidad de responsabilidad y compromiso para pertenecer a la asamblea, entonces no podrá participar en ella. Las características que deben poseer los asamblearios como parte de este perfil social varían de comunidad en comunidad, por lo que describir cada una de ellas resultaría en un trabajo

¹⁵⁹ VAN der Haar, Gemma, *Gaining ground. Land Reform and the Constitution of Community in The Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*, Holanda, FLACSO-CLACS, p.133.

¹⁶⁰ LENKERSDORF, Carlos, *Los hombres verdaderos*, *op.cit.*, p.32-33.

interminable. Empero, existen lineamientos generales que distinguen a los sujetos participantes de los que no lo son.

Uno de estos lineamientos podría ser el que solo los sujetos que son considerados como *personas completas* pueden acceder a la toma de decisiones comunitarias. Este estatus de persona completa, puede construirse sobre diversas perspectivas y cambiar de comunidad en comunidad, por ejemplo, en algunas comunidades tojolabales, el *sujeto cabal* es aquel que está listo para ser asambleario si ha demostrado ser una persona completa, y esta cabalidad solo se adquiere cuando ha adquirido matrimonio, porque “para los solteros y las solteras tojolabales unirse en matrimonio implica cumplir con una exigencia social, pues tener pareja constituye un paso para adquirir la categoría de hombres y mujeres cabales”¹⁶¹. Lo anterior quiere decir que solo los sujetos casados pueden tomar decisiones en la asamblea, pues son cabales en su corazón y pensamiento, descartando así a los sujetos que viven en soltería por no ser considerados socialmente como sujetos comprometidos con la comunidad.

Esta forma de entender el compromiso social sucede en gran medida por las tradiciones y costumbres de los maya-tojolabales en las que el sujeto que se encuentra unido en matrimonio es un ser que ha logrado una experiencia ontológica en el ideal del *ser tojolabal*, pues la unión entre hombre y mujer es un símbolo de que el *'altsil*, alma, de los sujetos han encontrado su par complementario. Esto se deriva del lineamiento ético de la complementariedad y es de gran importancia en la cosmovisión de muchos de los pueblos indígenas en América Latina. Del mismo modo, y siguiendo las tradiciones, se descartaría la participación en las asambleas de los infantes, ya que, al encontrarse aún en formación

¹⁶¹ LÓPEZ Moya, Martín de la Cruz, *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*, México, UNICACH-CIESAS, 2010, 127 pp. El trabajo de López Moya señala las distintas dimensiones que requieren los tojolabales para alcanzar la cabalidad en el género masculino, con mayor énfasis en el significado antropológico del *ser hombre* en el pueblo maya-tojolabal como un resultado de las interacciones sociales, sin embargo, la construcción ético-filosófica de la complementariedad y del *nosotros* no se encuentra presente en este trabajo. Desde mi punto de vista, la importancia de exponer a López Moya, radica en el argumento de replantear las relaciones de género dentro de la sociedad maya-tojolabal, y contraponerlo con el avance significativo de la inserción política por parte de las mujeres maya-tojolabales en el proyecto zapatista. Cfr. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según I@s zapatistas”*. 80 pp.

constante, y sin su par complementario, no podrían acceder a la participación política en las asambleas comunitarias.

Así, los integrantes reconocidos por la comunidad se reúnen en estos espacios para tratar diversos temas que involucran a la comunidad, de forma que son estos espacios comunitarios en donde la voz *nosótrica* es ejercida desde una postura política. El ejercicio del diálogo en la asamblea, a través de la palabra escuchada y entendida, '*ala-ab'i*', es la voz ejercida desde lo individual con una proyección hacia lo colectivo y que se caracteriza por incluir a todos los miembros de la asamblea, sin excepción, para que en comunidad se alcance una solución a las problemáticas que involucren al conjunto en su totalidad. Esto quiere decir que los diálogos y debates asamblearios se encuentran directamente relacionados con la búsqueda de soluciones que beneficien al conjunto orgánico, pues la asamblea es realizada desde un enriquecimiento generado por la voz y participación de todos los miembros reunidos, como parte de una disposición de los sujetos a la acción del *nosotros* en la búsqueda del bien comunitario, el *jlekilaltik*.

La acción dialógica en la asamblea nace dentro de una colectividad de voces que se pronuncian desde su particularidad como parte de un posicionamiento político, donde la igualdad entre asamblearios se hace manifiesta a través de la participación y el compromiso de todos los miembros, en condiciones de horizontalidad, es decir, de emparejamiento, *lajan lajan*, de tal forma que el *nosotros* se exprese por la voz del conjunto reunido: "esta integración de los que escuchan y hablan desempeña también una función altamente política porque los que escuchan se emparejan con sus interlocutores"¹⁶². Así, los elementos más distintivos de la cosmovisión maya-tojolabal se hacen presentes en el terreno político, como parte de su organización comunitaria.

Cuando los sujetos se reúnen en la asamblea comunitaria para debatir en torno a una problemática, cada uno de ellos se encuentra participando con la expresión de su opinión en torno a los ejes temáticos que fueron expuestos para ser dialogados y debatidos, y de necesitarse, ser solucionados. El diálogo en la asamblea transcurre entre los comuneros y tiene como finalidad llegar a una síntesis de las posturas, ideas y opiniones propuestas por

¹⁶² LENKERSDORF, Carlos, *Aprender a escuchar*, op.cit., p.77.

los comuneros, y es este punto el que se logra cuando comienza a escucharse entre ellos la llegada a un acuerdo o consenso, que simboliza el entendimiento logrado desde la práctica de la voz colectiva.

En la dinámica asamblearia, se puede distinguir el papel que ejerce el presidente del comisariado ejidal,¹⁶³ al ser este personaje quien expone los motivos que convocaron a los comuneros a realizar la asamblea, así como también, y con suma importancia, destacar que es él quien se encarga de anunciar el acuerdo consensuado entre los asistentes. Sin duda, la tarea del presidente, conforme a la anunciación del acuerdo, pone por evidencia la habilidad del entendimiento en el proceso del diálogo, para lograr concretar la síntesis del total de las voces escuchadas, y así alcanzar una resolución de conformidad con todos los presentes en la asamblea:

El encargo de la autoridad es que ejecute el consenso *nosótrico* de la asamblea. La autoridad también debe haber escuchado cuidadosamente para que pueda cumplir con su tarea y mantener el consenso [...] Es esta persona quien debe disponer de la capacidad de escuchar a los asambleístas, porque enuncia el consenso popular que representa el acuerdo [...] Por eso, el escuchar es distintivo de las asambleas tojolabales y de otros pueblos originarios. Si los asambleístas no saben escuchar, no funciona la asamblea, tampoco se logra el consenso y se descompone la comunidad o el cuerpo sociopolítico.¹⁶⁴

Tras un periodo de tiempo considerado para que los comuneros expongan lo que *dice su corazón* dentro de la reunión asamblearia, la autoridad hace ejercicio de sus habilidades de entendimiento inertes al proceso del escuchar, concretando la pluralidad de las voces en un punto común. Este consenso simboliza el esfuerzo comunitario por alcanzar un estado de bienestar para todos los miembros del conjunto orgánico, pues la llegada al consenso se edifica sobre una práctica de la ética colectiva en la que la igualdad y la justicia figuran como dos elementos distintivos del comportamiento de las sociedades indígenas maya-tojolabales.

¹⁶³ El comisariado ejidal es el órgano principal de ejecución de la toma de decisiones dentro del ejido. Es un cuerpo administrativo constituido por presidente, secretario, tesorero, y consejo de vigilancia, todos elegidos por la asamblea ejidal por periodos de tres años. Los cargos son siempre rotativos, y para realizar cualquier función siempre debe consultar a la asamblea, de modo que el comisariado solo es “el portavoz de las decisiones del grupo”. Cfr. ESTRADA Saavedra, Marco, *op.cit.*, p.153-154.

¹⁶⁴ LENKERSDORF, Carlos, *Aprender a escuchar*, *op.cit.*, p.79-80.

El consenso es factible por la disposición de los asamblearios para alcanzar un acuerdo que los beneficie a todos, pero también y en gran medida por el ejercicio educativo-político del escuchar que inicia para la sociedad maya-tojolabal desde las prácticas cotidianas del hogar mientras se desenvuelven en un escenario lingüístico-vivencial de inclusión, pues el lenguaje solo es la consecuencia de un ejercicio filosófico incluyente, *nosótrico*, en donde la educación se encuentra trazando un horizonte ontológico dentro de las dinámicas de participación familiar y comunitaria:

La asamblea de los escuchadores representa una ejemplificación de la estructura sociopolítica como se vive y se practica entre los tojolabales [...] Cuenta cada voz individual porque forma parte de los consensos logrados por la asamblea, que es la escuela del aprender a escuchar y de ponerlo en práctica. En efecto, es la segunda etapa de la educación; la primera se recibe por parte de las madres en casa y el ámbito comunitario.¹⁶⁵

Por esto, la educación que la familia maya-tojolabal practica como parte de su cotidianidad va más allá de los quehaceres necesarios para la transmisión del material cultural a las nuevas generaciones, pues al perpetuarse el acto educativo por la ejecución de prácticas cotidianas entre sujetos iguales y emparejados, la convivencia entre los distintos tipos de sujetos se efectuará en relaciones intersubjetivas que no sólo incluye a los humanos, sino también a los animales, plantas y otros elementos de la realidad. Así, el ejercicio de la voz que surge del corazón para vincularse con la milpa, *alaj*, la tortilla, *waj*, la casa, *naj*, el burrito, *b'uruj*, y demás sujetos, surgirá de la misma manera en los escenarios comunitarios como la asamblea, pero pronunciándose con una voz política *nosótrica* a favor de los intereses colectivos. La palabra surgida desde el corazón se efectúa en un diálogo intersubjetivo entre los asambleístas que buscan escucharse para lograr el entendimiento.

Encontramos, pues, en la asamblea uno de los escenarios educativos del escuchar que los maya-tojolabales ejecutan como parte de su tradición mayense y como parte de su proyecto organizativo sociopolítico, y que sirve como punto de reunión para los miembros que conforman la comunidad, para la ejecución de la voz política que nace de cada uno de los pensamientos-corazones ahí reunidos.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.82.

El ejercicio del escuchar en la asamblea rinde su efectividad en la toma de decisiones, en el acuerdo consensuado sobre los asuntos que han sido expuestos, pero también, el ejercicio del escuchar en las asambleas incluye una parte posterior, que es el de la acción. Por lo tanto, la toma de decisiones dentro de las asambleas es efectuada dentro de un marco político de *participación* que involucra a todos los miembros que representan a la comunidad, y es en este acto de participación comunitaria donde convergen todos los elementos educativos, éticos y políticos de la cosmovisión maya-tojolabal, como expondré a continuación.

3.3 LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA ENTRE LOS MAYA-TOJOLABALES: UN EJERCICIO DE EDUCACIÓN

La asamblea comunitaria como el espacio designado para el pronunciamiento de la voz política respecto a los asuntos que involucran a la comunidad para la toma de decisiones requiere de la participación de todos los miembros que en ella se reúnen para lograr un consenso en el que todos se encuentren igualmente beneficiados. Es esta disposición a la colaboración de parte de los miembros reunidos la que surge a partir del convencimiento pleno de parte de cada uno de los sujetos con respecto a la posibilidad de poder concretar un acuerdo común, por ello, los corazones en la asamblea se pronuncian con suma frecuencia, convirtiendo las asambleas en espacios de discusión activa.

No es un hecho aislado encontrar referencias en la literatura sobre la vivacidad que caracteriza a los debates asamblearios, y que sin duda son evidencias de lo que ocurre cotidianamente fuera del espacio político del ejido, pues el pronunciamiento de la voz desde el corazón es por sí mismo un acto de la cotidianidad del pueblo maya-tojolabal. Si bien las asambleas maya-tojolabales pueden sugerir a primera vista un caos con poca estructura y coherencia en el desarrollo de la dinámica, lo cierto es que, en ese caos, la participación activa de los sujetos políticos está sucediendo como parte de una dinámica donde la voz se pronuncia para manifestar una postura frente al problema o asunto en discusión. Incluso, la acción política de estos sujetos va más allá de la postura que se pueda tomar en el diálogo con los asamblearios, pues al concretarse un acuerdo a través de la vía consensual, la voz pasa al plano de la acción, donde adopta una forma concreta en la realidad.

Por esto, si la asamblea se percibe como “desorganizada y no-transparente”¹⁶⁶, se escapa a nosotros la dimensión ética de los sujetos que se encuentran participando en el desarrollo de la asamblea. La comprensión occidental de lo que se considera como un *acto político* se manifiesta en este tipo de argumentos, al considerarse necesaria y hasta obligatoria una rigidez metodológica de *lo político*, que se traduce, a modo de ejemplo, en la falta de dinamismo de nuestras prácticas *democráticas*, pues en ellas, una minoría habla y propone y una mayoría permanece pasiva y en silencio. Es la institucionalización de la metodología del acto político, eso que llamamos *política*, lo que con seguridad turba la participación de quienes conforman el paisaje en la sociedad urbana-occidental, en términos de un involucramiento real y efectivo de todos los sujetos en la construcción de una sociedad justa e igualitaria, pues el objetivo de la política relega el acuerdo democrático (y no consensuado) a personajes que anteponen el beneficio individual sobre el comunitario. Por estos argumentos, considero que es importante rescatar *lo político* dentro de la asamblea comunitaria, al recaer esta acción sobre la participación activa de los sujetos, y que, por lo tanto, prevalecerá en este apartado para la comprensión de las dinámicas educativo-políticas del pueblo maya-tojolabal.

Conforme a lo anterior, la participación de cada uno de los miembros que conforman la asamblea tojolabal para la toma de decisiones es la consecuencia sociopolítica de una educación en la que prevalece la opción ética por la comunidad, pues los participantes no pierden de vista el horizonte ético-social del *jlekilaltik*. En las prácticas educativas del pueblo maya-tojolabal encontramos que la participación es un ejercicio constante y comprometido que no sucede como un hecho aislado, pues las actividades cotidianas en los espacios familiares, como el hogar, el huerto y la milpa, requieren de la continua colaboración de todos los sujetos que componen el conjunto familiar para dar solución a las tareas que requieran ser atendidas, de tal modo que los infantes se involucran desde edades tempranas en las labores diarias.

De esta forma, las niñas y los niños que se involucran en las tareas cotidianas de la familia están adquiriendo responsabilidades que los compromete a actuar bajo dimensiones éticas dentro de un marco educativo de la cultura indígena maya, de acuerdo a los problemas

¹⁶⁶Cfr. VAN der Haar, Gemma, *op.cit.*, p.135-136.

familiares que requieren una respuesta, ya que son ellos quienes forman parte de las soluciones que se requieren frente a la problemática de la vida real. Es en este primer escenario comunitario donde los infantes comienzan a activarse en la participación, colaborando y solidarizándose, sabiéndose parte de la comunidad de la que forman parte al exigir de ellos un posicionamiento frente a las problemáticas que se presenten. Por esta razón, la participación en el hogar significa los primeros esbozos de una práctica política activa posterior en los espacios ejidales.

Sobre la participación en edades tempranas, Lenkersdorf resalta la colaboración de los infantes en los escenarios que requieren solución dentro del contexto familiar.¹⁶⁷ Esto quiere decir, de manera concreta, que la problemática que se presenta para la familia cuando los integrantes de ella aumentan, posiciona a las niñas y niños a contribuir con las labores que se deben realizar de acuerdo a las necesidades de la creciente familia. Estas experiencias de vida forman parte de un marco educativo en donde los infantes se desplazan por un escenario de convivencia y desarrollo, dando respuesta a problemáticas reales emergentes del contexto familiar que están vivenciando, y al mismo tiempo forman parte de la realidad campesina de gran parte de los pueblos indígenas de México.

Para Paoli, la participación entre los maya-tseltales se manifiesta en la inserción en las tareas familiares diferenciadas por roles de género en el hogar y la milpa, para niñas y niños respectivamente. De estas prácticas educativas se desprende la solidaridad, valor fundamental de la cosmovisión maya-tseltal que involucra a los individuos con las problemáticas que se presentan en la pequeña comunidad que constituyen dentro del núcleo familiar. Es a través de la solidaridad que se conforman las estructuras que dan forma a la organización comunitaria y que dan fundamento filosófico, educativo y ético al proyecto político autónomo:

El aprecio y la valoración del esfuerzo de los hijos hace fácil salir del egocentrismo infantil con el *ku'untikil* (nuestra familia). La cooperación se hace natural y motiva para profundizar cada vez más en el conocimiento del *k'inal* (del medio ambiente), y para tener conciencia de la propia capacidad puesta al servicio de los otros. El trabajo está dado como colaboración. El

¹⁶⁷ Cfr. 2.1.1 *La participación en el nosotros familiar.*

pequeño sabe que comerán y se beneficiarán los otros con lo que él lleve a casa. Se sabe constantemente como parte de una cadena.¹⁶⁸

La participación no es comprendida como explotación laboral ni como una violación a los derechos humanos, sino como cooperación solidaria con el conjunto familiar, pues las prácticas educativas dentro de las sociedades indígenas mayas se encuentran insertas en un contexto campesino y en una cosmovisión diferente a los existentes en sociedades urbano-occidentales, de modo que “cuando se hace referencia al trabajo que los niños y las niñas hacen en casa se puede observar que estas actividades ni [sic] están desvinculadas del trabajo de producción de las condiciones materiales de subsistencia, ninguno de los procesos de aprendizaje está disociado, forman un todo”¹⁶⁹. Así, la participación de las niñas y niños en las labores y problemáticas familiares de las sociedades mayas forma parte de un ejercicio de educación para la organización *nosótrica* a nivel familiar, que también se proyecta a niveles comunitarios.

Las prácticas educativas anteriormente mencionadas nos ayudan a comprender el compromiso que adquieren los miembros de las sociedades mayas para buscar soluciones a las diversas problemáticas a las que se enfrentan, y se manifiesta en la participación activa y continua a lo largo del proceso asambleario cuando la responsabilidad ocurre en el plano político. Los asamblearios saben que forman parte del conjunto *nosótrico* e igualmente son conscientes de que su participación es esencial para el funcionamiento de la estructura organizativa social, pues ésta se concreta a partir de la búsqueda del bien común de los que conforman la comunidad ejidal.

La participación como una acción con raíces educativas no se limita a *lo político* ejercido dentro de los espacios destinados para la toma de decisiones dentro de la comunidad, como es el caso de la asamblea, pues las resoluciones obtenidas de los consensos tienen un efecto práctico fuera de estos espacios. Esto quiere decir que gran parte de las decisiones tomadas en las reuniones no frenan la participación de los comuneros dentro de la asamblea comunitaria con el pronunciamiento de las voces, pues la participación continúa en los espacios comunitarios que requieren de la colaboración y del compromiso de todos los

¹⁶⁸ PAOLI, Antonio, *op.cit.*, p.139.

¹⁶⁹ GÓMEZ Lara, Horacio, *op.cit.*, p.132.

miembros de la comunidad. El trabajo comunitario, *komon a'tel*, es un ejemplo de la participación política en forma de acciones concretas donde los comuneros se encuentran buscando el beneficio de la comunidad a través de proyectos concretos.

La palabra *komon* significa “comunidad, comunal, común, colectivo”¹⁷⁰, y la palabra *a'tel* significa “trabajo, labor, faena, servicio, ocupación, oficio, servidumbre”¹⁷¹. Por lo tanto, *komon a'tel* se traduce al castellano como “trabajo comunitario o colectivo”. Este tipo de trabajo se caracteriza por contar con la participación de todos los miembros que conforman la comunidad en la realización de una tarea particular, como la reconstrucción de caminos, la construcción de una escuela, entre otras. La decisión de realizar este tipo de trabajo comúnmente suele emerger de las reuniones asamblearias donde, por acuerdo comunitario, se opta por la necesidad de dar solución en conjunto a algún problema que afecte o involucre a toda la comunidad. El beneficio que se obtiene de este tipo de tareas favorece a todo el conjunto *nosótrico* que integra la comunidad ejidal, pues a partir de la búsqueda social del bien común se concreta la resolución de los problemas y demandas de carácter comunitario, así, la realización del proyecto social ejidal va de la mano del *jlekilaltik*, al efectuarse desde la colaboración solidaria de cada uno de los comuneros, pues “el trabajo sirve a la comunidad y en este contexto también a nuestros hermanos necesitados. El trabajo dirigido hacia la comunidad, *komon*, representa el trabajo político realizado por las autoridades elegidas por la comunidad”¹⁷².

Otra de las características del *komon a'tel* es la ejecución de la o las tareas sin una remuneración económica al tratarse de labores que no involucran la mediación de las instituciones gubernamentales y/o estatales. Al no existir una ganancia individual que reditúe a una élite, la ganancia que surge de estas labores es siempre colectiva a partir del beneficio social que se obtiene de la realización de las tareas concretas. La participación en las tareas por parte de todo el conjunto *nosótrico* solo se obtiene a partir de la colaboración solidaria de parte de todos los comuneros, pues “el bienestar social de la comunidad o de un grupo de la

¹⁷⁰ LENKERSDORF, Carlos, *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1*, op.cit., p.178

¹⁷¹ *Ibid.*, p.58.

¹⁷² LENKERSDORF, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, op.cit., p.207. Cursivas del autor.

misma se antepone al bienestar individual. Esta perspectiva implica una conciencia colectiva de los participantes. El bien común tiene precedencia ante los intereses individuales”¹⁷³.

La manifestación de la búsqueda colectiva de un estado de bienestar a través del *komon ‘a’tel*, puede sugerir que los pueblos chiapanecos hayan comenzado este tipo de labores a partir de la emergencia de la conformación del ejido después de la época del baldío, cuando las comunidades comenzaban a organizarse a las afueras de las haciendas como parte de su nuevo proyecto social. Diversos autores indican que la organización surge en la búsqueda de los pueblos recién formados para dar solución a sus nuevas demandas sociales¹⁷⁴, sin embargo, la acción y organización *nosótrica* en unidad con el *lajan lajan* está documentada en estudios realizados acerca de la organización de los pueblos mayas en el siglo XVI.¹⁷⁵ El trabajo comunitario como una forma de manifestación de la participación política es una muestra de la capacidad organizativa de los pueblos mayas, identificable a lo largo de su historia y no únicamente en fechas posteriores a la reforma agraria.

Es primordial entender la organización entre los pueblos mayas de Chiapas como una práctica que se ejerce en la cotidianidad y que forma parte de su forma de ver y entender el mundo, pues a partir de los elementos característicos de su cosmovisión, la participación colectiva se lleva a cabo en la búsqueda de un estado de bienestar comunitario y que, por lo tanto, se encuentra vinculada a las prácticas educativo-políticas propias de la cultura maya, pues “el desarrollo de estas actividades comunitarias da una experiencia común de trabajo colectivo, de encuentro intersubjetivo, de éxito en la labor realizada; y esa realización, esa obra, queda como un símbolo que cotidianamente hace recordar la coordinación de esfuerzos”¹⁷⁶.

¹⁷³ *Ibid.*, p.206.

¹⁷⁴ Cfr. ESTRADA Saavedra, Marco, *op.cit.* Especial atención a la Primera parte.

¹⁷⁵ El trabajo de Gudrun Lenkersdorf sobre el siglo XVI sugiere entre los apartados una organización *nosótrica* ejercida por los pueblos mayas anterior a la constitución de las Repúblicas de indios, pues “no se trataba de sociedades igualitarias, sino heterogéneas en que cada uno tenía su función propia para contribuir al equilibrio y la armonía. Así como al monoteísmo correspondía un régimen monárquico, unipersonal y de mando vertical, a la concepción religiosa maya correspondía un régimen participativo”. En LENKERSDORF, Gudrun, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010, p.135.

¹⁷⁶ PAOLI, Antonio, *op.cit.*, p.162.

La cultura, el pensamiento y la educación son elementos de gran importancia en la historia de los pueblos mayas de Chiapas, pues aunados a un contexto histórico-social de imposición y subordinación hacia las diferentes formas de pensamiento ha concretado experiencias regionales de participación y organización política en resistencia, pues “por siglos, los indígenas y sus descendientes han vivido condiciones similares que los han llevado a compartir un ideología de lucha y una utopía y que les da sentido, significándoles un referente para construir su propia realidad”¹⁷⁷. De lo anterior, se deriva que las prácticas educativas de estos pueblos se convierten en prácticas educativas en resistencia *per se* frente a la cultura occidental que se ha extendido a través de la fuerza y la violencia por más de 500 años, imponiendo una tradición fundamentada en el culto al individuo, al yo, y que por ende se confronta con las culturas que buscan el bienestar de la comunidad, anteponiendo el bien común al individual, con un *nosotros* como eje rector de la vida en comunidad.

Si bien la participación del pueblo maya-tojolabal busca dar solución a los problemas comunitarios en forma de *komon 'a'tel*, también puede ser perceptible en dimensiones intercomunitarias cuando la lucha se articula en la búsqueda de soluciones a demandas compartidas entre varias comunidades, dando como resultado el nacimiento de organizaciones campesinas, la instauración de un gobierno regional, e incluso la gestación de fuerzas militares dentro del marco de los movimientos sociales interétnicos como el EZLN. Así, encontramos en la historia reciente del pueblo maya-tojolabal una gran variedad de ejemplos de participación política proyectadas hacia la resolución de problemas sociales. Estas experiencias de organización surgen de una experiencia compartida entre las diferentes comunidades ejidales frente a la deficiencia estatal en la solución de las demandas básicas, y que, aunado a las prácticas educativas propias de una sociedad participativa y solidaria, repercuten en experiencias concretas de organización.

Uno de los ejercicios de participación política de gran relevancia para el pueblo maya-tojolabal es, sin duda, el de la conformación del ejido, que surge en el contexto de la repartición y lucha por la tierra con la política agrarista de Lázaro Cárdenas en la década de los treinta del siglo XX.¹⁷⁸ El proyecto ejidal en la región tojolabal se enmarca en un contexto de reestructuración de la organización social tras el abandono de las fincas, de modo que el

¹⁷⁷ GÓMEZ Lara, Horacio, *op.cit.*, p.271.

¹⁷⁸ *Cfr. 1.1 El pueblo tojolabal entre los pueblos originarios de Chiapas.*

ejido legitima comunitaria y constitucionalmente la estructura social y política de sus habitantes dentro de los límites espaciales de éste, dando lugar a la práctica de la autogestión y el autogobierno dentro de un marco educativo y cultural de prácticas vinculadas a la autonomía.¹⁷⁹

Para entender la importancia del ejercicio de la autonomía en las sociedades mayas como parte de una práctica de participación educativo-política, debe tenerse en consideración lo que significa *ser autónomo* para los pueblos mayas de Chiapas. Por ejemplo, para los maya-tseltales la autonomía se concreta en el corazón de las mujeres y los hombres cuando son capaces de tomar decisiones, cuando existe en los sujetos un nivel de libertad personal que les brinda las capacidades necesarias para actuar frente a una situación o problema: “cuando se dice que alguien es educado, o capaz, se dice que es *p’ij yo’tan* (es único su corazón)”¹⁸⁰. Para este grupo maya, la autonomía radica en los sujetos capaces de resolver problemas a su propia manera, pero siempre una decisión que involucre el beneficio comunitario, pues el *lekil kuxlejal*¹⁸¹ se sitúa como el horizonte de acciones para el pueblo maya-tseltal. De esta forma, “ser *p’ij yo’tan* supone autonomía personal, y, paradójicamente, también supone integración, habilidad para llegar a consensos dentro del marco de la comunidad. Supone integrar dos opuestos: la iniciativa personal y la articulación colectiva; traer novedad sin dejar la tradición”¹⁸².

Desde mi punto de vista, comprender el proyecto autonómico como parte de la evolución del ejido, supone comprender el significado de la autonomía desde la concepción educativa que tiene el sujeto sobre sus libertades y acciones dentro de los procesos culturales. El proceso de construcción y solidificación de la autonomía en el sujeto de las sociedades mayas inicia desde edades tempranas con las libertades que se le brindan dentro de la estructura familiar,

¹⁷⁹ La estructura organizativa del ejido se encuentra respaldada al mismo tiempo por el consenso comunitario y por la ley gubernamental, de tal modo que el proyecto social del ejido brindó las condiciones necesarias y efectivas para la posterior gestación del gobierno autónomo. La generación de esferas de poder dentro de la estructura del comisariado ejidal a causa del doble respaldo es prácticamente nula, al tratarse de cargos rotativos que son efectuados por periodos breves de tiempo. Sobre el doble fundamento del ejido, *cfr.* ESTRADA Saavedra, Marco, *op.cit.*, p.152-156.

¹⁸⁰ PAOLI, Antonio, *op.cit.*, p.101.

¹⁸¹ *Lekil kuxlejal* para los tseltales significa “la vida buena por antonomasia”, por lo que se deduce “una integración perfecta entre la sociedad y la naturaleza”. Es el horizonte ético-social de la sociedad maya-tseltal que podríamos igualar con el *jlekilatik* de los maya-tojolabales. *Ibid.*, p. 71-75.

¹⁸² *Ibid.*, p.102. Cursivas del autor.

cuando se le brinda la oportunidad de discernir entre las actividades del hogar y optar por ellas por libre elección. Así, “los niños podrán decir *ma' jk'an* (no quiero) y por lo regular se considera que, en determinados campos de la actividad, tienen un derecho a negarse con esa sola negación”¹⁸³. El desarrollo del discernimiento en la edad infantil consolida las bases autonómicas en los sujetos, pues al evitar ejercer la imposición de las órdenes de los padres frente a los hijos, se refuerza el compromiso y la responsabilidad en forma de colaboración para con la familia, pues “el niño tiene cierta libertad para decidir, pero tiene que discernir el modo de cooperar en los trabajos de la familia y la comunidad. Sólo mediante esta articulación puede ser aceptado y tener los derechos que le permiten vivir con armonía”¹⁸⁴.

La constitución de la familia en las sociedades mayas implica un *nosotros* familiar con valores autonómicos ligados a su forma de ver y entender el mundo, por esto encontramos que estos valores educativos se encuentran ligados a los procesos políticos de estas sociedades. El proyecto de autonomía dentro del ejido otorga la libertad a los comuneros para ejercer los valores culturales del proceso de educación ocurridos en la milpa y en el hogar de las sociedades mayas, y es aquí donde radica la importancia de mirar a los ejercicios de organización política como parte de un proceso vinculado a las raíces culturales y a las prácticas educativo-políticas a nivel familiar y comunitario.

Por lo anterior, para las sociedades mayas de Chiapas no basta con la práctica de la autonomía dentro de los límites ejidales brindados constitucionalmente con la política agrarista de Cárdenas, pues para los pueblos indígenas, la comunidad se encuentra ligada a procesos de mayores dimensiones, al integrarse y conformarse una “comunidad de comunidades”¹⁸⁵, esto es, una comunidad de dimensiones regionales y de carácter interétnico.

Un número considerable de comunidades maya-tojolabales participaron en el levantamiento armado del 1 de enero de 1994, junto a muchas otras comunidades pertenecientes a las cuatro etnias mayoritarias de Chiapas, quienes se habían organizado y habían conformado una comunidad interétnica bajo una lucha en común: declarar la guerra al sistema neoliberal

¹⁸³ *Ibid.*, p.105. Cursivas del autor.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.131.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.57.

que violentaba a las comunidades indígenas con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC). Tras un periodo de cese a las hostilidades, el 16 de febrero de 1996 el Estado mexicano a través de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) firma en conjunto con el EZLN Los Acuerdos de San Andrés. Éste es el resultado de la primera mesa de diálogo conformada para la firma de la paz, referente a Derechos y Cultura Indígena.

En dichos Acuerdos, la intención fue modificar las leyes de la nación mexicana para dar término con “el racismo, la marginación y la exclusión de todos los pueblos indios de México, no sólo de Chiapas”¹⁸⁶. En el documento se expresa como eje primordial de los pueblos chiapanecos, la batalla por la autonomía como parte de su reconocimiento como sociedades con pensamientos, tradiciones, costumbres y prácticas diferentes a las establecidas por el proyecto de Estado-Nación. La autonomía dentro de los Acuerdos de San Andrés es traducida al *tojol’ab’al* como: “*b’a ye’nxani oj yal-e’ jastal oj a’tijuk ja ma wax och xcholi sok jastal wa stsome sb’aje ja b’a yoj skomone’i*”, que significa en español, “para que él diga ya como se trabajará al que entra en su cargo y cómo se reúnen dentro de su comunidad”¹⁸⁷. Esta traducción es una representación de lo que significa para ellos el derecho a regirse y administrarse según sus propias costumbres, pues al ser un término propio del idioma español, el pueblo maya-tojolabal ha buscado, desde su concepción, acercarse lo más posible a lo que ellos entienden como autonomía. Así, se entiende que la concepción que ellos tienen sobre autonomía implica una relación entre la comunidad y la organización a partir de las decisiones que provengan de ellos mismos, para la toma de decisiones en torno a su proyecto sociopolítico. La autonomía prevalece entre las sociedades mayas en Chiapas como un lineamiento de orden educativo sobre el que se gestan muchas de las prácticas políticas que van más allá de las relaciones familiares y comunitarias, pues se desplazan a niveles regionales entre distintas etnias.

Las reformas pactadas en Los Acuerdos de San Andrés no se llevaron a cabo al presentarse modificaciones en 1997 por parte del Ejecutivo Federal, Ernesto Zedillo, para evitar conceder la autonomía de los pueblos indígenas en la Constitución mexicana. Así, el EZLN se retira de las mesas de diálogo con el gobierno mexicano, dando paso a un escenario político en la

¹⁸⁶ *Los Acuerdos de San Andrés. Edición bilingüe español-tojolabal*, Gobierno del Estado de Chiapas, 2003, p.9.

¹⁸⁷ Agradezco a Eliber Gómez Abadía el apoyo en la traducción e interpretación de la frase.

región maya de Chiapas muy importante, pues da inicio el proyecto autonómico interétnico bajo la propia organización de las comunidades zapatistas. Este nuevo proyecto social autónomo desde los pueblos chiapanecos estableció así una desvinculación radical con el Estado mexicano, que, tras varios años de organización, se consolidó en 2003 con la fundación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno.¹⁸⁸

Si bien la ruptura se encuentra dentro de una batalla por la dignidad,¹⁸⁹ la fundación del Gobierno Autónomo se encuentra concretando una lucha de más de 500 años de formación educativa en resistencia: levantando la voz, practicando la escucha, haciendo comunidad, organizándose y construyendo alternativas frente a un escenario de imposición cultural, social, política y económica. Sin embargo, la autonomía se ejerce con mayor claridad desde el movimiento zapatista bajo la cobija de su proyecto social autónomo que abarca dimensiones regionales e interétnicas, y por ello podemos concretar que la autonomía zapatista significa la proyección educativo-política de una serie de prácticas ejercidas desde el *k'ujol* tojolabal y el *o'tan* tseltal, elementos imprescindibles de la filosofía de la educación en las sociedades mayas en Chiapas y que han servido como motor de uno de los más grandes ejemplos de organización indígena en la región.

¹⁸⁸ Los Caracoles fueron fundados sobre los espacios que originalmente ocupaban los Aguascalientes como punto de encuentro entre las comunidades base de apoyo del zapatismo y la sociedad civil en agosto de 2003, con la intención de dar inicio al proyecto autonómico que estaban gestando: “los caracoles serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está”. En Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre. La historia del sostenedor del cielo*, México, 21 de julio de 2003. Disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-tercera-parte-un-nombre-la-historia-del-sostenedor-del-cielo/>] Consultado el 16 de agosto de 2018. Los Caracoles además, funcionan como centros de albergue de las Juntas de Buen Gobierno, que son las autoridades del Gobierno Autónomo a nivel regional. Cfr. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Chiapas: la treceava estela. Sexta parte: un buen gobierno*, México, 21 de julio de 2003. Disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-sexta-parte-un-buen-gobierno/>] Consultado el 16 de agosto de 2018.

¹⁸⁹ La lucha por la dignidad es para los zapatistas una lucha fundada en el respeto y la resistencia, una bandera que se levanta tras 500 años de imposición y discriminación hacia las formas de pensamiento y costumbres indígenas, de recibir de quienes están en el poder, “limosnas y sobras”. Por esta razón, y para evitar caer en el asistencialismo de parte del gobierno y la sociedad civil, recordando el antiguo lema de 1974: “para todos todo, para nosotros nada”, los zapatistas se pronuncian así: “Acá la pobreza es un arma que ha sido elegida por nuestros pueblos para dos cosas: para evidenciar que no es asistencialismo lo que buscamos, y para demostrar, con el ejemplo propio, que es posible gobernarse sin el parásito que se dice gobernante”. En Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Chiapas: la treceava estela. Segunda parte: una muerte*, México, 21 de julio de 2003. Disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-segunda-parte-una-muerte/>] Consultado el 16 de agosto de 2018.

Para los tojolabales y demás pueblos mayas, la autonomía ha sido y es un eje rector de su vida en comunidad, pues no solo se refiere al nivel de autonomía personal en la toma de decisiones dentro de la comunidad familiar, sino que se proyecta a la comunidad ejidal, a la intercomunitaria, e incluso a niveles más amplios, aquellos que abarcan etnias distintas, por el derecho a decidir ellos mismos las normas y reglas que deban regirlos, así como todos aquellos procesos vinculados con su organización sociopolítica. De ahí que la traducción de la palabra autonomía al *tojol'ab'al* haga hincapié en *para que ellos digan cómo*, pues establece la autogestión y la autodeterminación desde ellos mismos.

La autonomía indígena supone el horizonte de libertad y justicia que se anhela en el *jlekilaltik* y en el *lekil kuxlejal*, pues forma parte de un horizonte compartido en el que su proyecto político es gestado dentro de un marco alternativo en resistencia, así, “en el ámbito de la acción política, la ‘autonomía’ constituye un principio educativo-político y pedagógico central, una vez que está articulado con otro concepto, el de la libertad. Para los y las zapatistas sólo puede ser libre aquél que es autónomo y esta autonomía supone la consolidación de un pensamiento crítico dialécticamente articulado con un proyecto social alternativo de transformación social”¹⁹⁰.

¹⁹⁰ PINHEIRO, Lia, *op.cit.*, p.423.

NUEVOS HORIZONTES PARA LA INVESTIGACIÓN

Antes de comenzar a cerrar, me tomo la libertad de enunciar tres elementos de los que carece este trabajo y que impide comprender el proceso educativo como se vive en las sociedades maya-tojolabales actuales.

Procesos migratorios. Es una certeza que las comunidades maya-tojolabales se encuentran cada vez más vinculadas con la cultura urbana de las ciudades más próximas, como Las Margaritas, Altamirano, Comitán y San Cristóbal de las Casas, a las que han acudido históricamente para vender sus productos del campo, y al mismo tiempo para comprar productos de uso cotidiano. De este modo, los desplazamientos a las ciudades han sido parte de la vida de los pueblos, pero que cada vez se vuelven más frecuentes en la región tojolabal. Al mismo tiempo que estos desplazamientos inmediatos se realizan, también existen otros que suceden a tiempos más prolongados, principalmente para laborar y así obtener otros ingresos económicos que ayuden a solventar la economía familiar, ya sea en estas mismas ciudades, o hacia Tuxtla Gutiérrez y Cancún, e incluso hacia la Ciudad de México y Estados Unidos de América (EUA). Estos procesos de migración corresponden directamente a intercambios culturales, así como a una constante resignificación de los elementos de la cosmovisión que dan vitalidad a la identidad indígena maya, como el emparejamiento, la constitución de la comunidad, las relaciones intersubjetivas, y el bien común, que no se analizan en este trabajo. Pensar en las comunidades indígenas tojolabales como comunidades aisladas y cerradas limita el conocimiento a profundidad de los procesos de transformación que vive el ser indígena maya en la actualidad y la manera en que las prácticas educativas se adaptan a las nuevas prácticas sociales. Del mismo modo, la comprensión de la apuesta educativa-política en resistencia, el zapatismo, no se comprende en su totalidad si la deslindamos de los procesos migratorios a los que se ven *obligados* a recurrir los indígenas mayas de Chiapas. El trabajo de Alejandra Aquino, *Migrantes chiapanecos en Estados Unidos: Los nuevos nómadas laborales*,¹⁹¹ es una ventana que ofrece, desde cierta subjetividad, los elementos que reconfiguran a la comunidad tojolabal en sus desplazamientos en busca de mejores condiciones en EUA. Sin embargo, hace falta

¹⁹¹ AQUINO Moreschi, Alejandra, "Migrantes chiapanecos en Estados Unidos: Los nuevos nómadas laborales" en *Migraciones internacionales*, vol. 5, núm. 4, julio-diciembre de 2010, pp. 39-68.

mucho trabajo por hacer para descubrir la transformación de las prácticas educativas a partir de la reconfiguración de la identidad comunitaria tojolabal en un ambiente posmoderno y *líquido* a causa de los movimientos migratorios.

El papel de la tecnología. El uso de tecnologías entre las comunidades indígenas de Chiapas se ha incrementado en los últimos años, y no es un hecho aislado comunicarse estos días con los comuneros a través de aplicaciones para telefonía celular como *WhatsApp*, así como tampoco es extraño llegar a alguna comunidad y encontrarte con antenas de televisión de paga (a modo de aclaración es importante señalar que estas intervenciones tecnológicas de ningún modo figuran como parte de una mejora en las condiciones socioeconómicas de la región, y yo dudaría muchísimo de la representación de una naciente burguesía, pues el acceso a estos recursos se produce mayoritariamente a partir de las remesas que entran en las comunidades por los hombres y mujeres que se ven obligados a dejar sus comunidades para laborar en las ciudades). Así, existe una paradoja frente al uso de la tecnología, pues con el objetivo de acercar a las personas para que puedan comunicarse acortando las distancias, al mismo funge como dispositivo de alejamiento. El trabajo de Lourdes de León, *Entre el mensaje romántico y el etnorock en YouTube: repertorios identitarios en los paisajes virtuales de jóvenes maya tsotsiles*,¹⁹² ofrece un panorama de la reconfiguración de las comunidades juveniles tzotziles a partir del incremento de la comunicación textual mediante redes sociales y telefonía celular. Desde mi perspectiva, el tiempo que se dedica a las redes sociales es el tiempo que no se invierte en relaciones cara a cara y, dentro de este contexto, comprender como se resignifican las relaciones intersubjetivas y como se reconfigura la comunidad tojolabal es de suma importancia para el conocimiento de la transformación de las prácticas educativas en relación con el mundo globalizado. Del mismo modo, comprender las propuestas políticas desde la resistencia hacia los espacios emergentes *virtuales* a raíz de la transformación social de la sociedad en vinculación con las nuevas tecnologías.

Participación de las mujeres. Existen trabajos antropológicos que ilustran el papel de las masculinidades en las comunidades tojolabales, como el trabajo de Martín López Moya,

¹⁹² DE LEÓN Pasquel, Lourdes, “Entre el mensaje romántico y el etnorock en YouTube: repertorios identitarios en los paisajes virtuales de jóvenes maya-tsotsiles” en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XVI, núm. 1, enero-junio de 2018, México, pp.40-55.

*Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales.*¹⁹³ Así, comprender desde la visión antropológica la constitución del *ser hombre cabal*, ilustra las tradiciones y costumbres desde las que se ven forjados los elementos necesarios para la participación política de los hombres en las asambleas comunitarias tojolabales. Indispensable resaltar que la participación de las mujeres en las asambleas no-zapatistas es nula, en contraposición a una cosmovisión en la que prevalece el sentido por la unidad y la acción del conjunto *nosótrico*. El marco de participación política al que tienen acceso algunas de estas mujeres tojolabales que no pertenecen a las Bases de Apoyo del EZLN, ocurre fuera de los procesos asamblearios comunitarios, esto es, dentro de colectivos y organizaciones no gubernamentales en las que han ido modificando su percepción del trabajo con perspectiva de género. Por otro lado, la lucha de las mujeres dentro de las comunidades zapatistas es un ejemplo del avance en materia de género que se ha logrado concretar desde el proceso de resignificación de sus costumbres dentro de sus propias comunidades con una visión crítica. De ahí la importancia de revisar la Ley de Mujeres (anterior a 1994) que ilustra el cuestionamiento desde la propia *praxis* de las mujeres que ha dado pie a una mayor participación política de las mujeres dentro de las comunidades zapatistas, así como las experiencias desde las mismas mujeres contenidas en el Tomo I de *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*.¹⁹⁴ Esto sucede, claro, en el contexto del modo zapatista de gobernarse y organizarse, que se encuentra cimentado en la *nosotrificación* del poder expresado por los cargos rotativos dentro de toda la estructura social de las Juntas de Buen Gobierno, en contraste con un modelo político adoptado y gestado desde una cosmovisión extranjera. Comprender las prácticas de inserción de las mujeres en la vida política de la comunidad como parte de un proceso en transformación, nos permite mirar a los tojolabales dentro de la dinámica crítica sobre sus prácticas cotidianas. El trabajo de Sabine Masson, *Tzome ixuk*,¹⁹⁵ y el de Mágina Millán, *Participación política de mujeres indígenas en América Latina*,¹⁹⁶ son un buen ejemplo de la lucha diaria de muchas de las mujeres tojolabales por reactivar la participación en los espacios políticos que les ha sido históricamente negados.

¹⁹³ LÓPEZ Moya, Martín de la Cruz, *op.cit.*

¹⁹⁴ *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista, op.cit.*

¹⁹⁵ MASSON SABINE, *op.cit.*

¹⁹⁶ MILLÁN, Mágina, *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento zapatista en México*, Santo Domingo, INSTRAW, 2006, 52 pp.

Tomando en cuenta estos tres factores que inciden en el acto educativo, podemos comprender que las sociedades maya-tojolabales se encuentran dentro de un proceso en constante transformación y, por lo tanto, en una resignificación de su identidad y cultura indígena, de tal forma corroboramos que la cultura no es estática, sino que se encuentra en constante movimiento, como parte de un proceso dinámico. Si bien es cierto que existen actores y procesos que actualmente se encuentran *disolviendo* la comunidad (como las instituciones religiosas y políticas -entre ellas el EZLN-), también es cierto que la comunidad se encuentra readaptando en estos espacios de transformación y reconfigurándose a estos nuevos procesos y ritmos de vida que la desafían. Igualmente, es significativo conocer como la educación maya-tojolabal incide en estos procesos que la transforman, comprendiendo que los procesos educativos también tienen una repercusión y una consecuencia inmediata en torno a los fenómenos sociales.

Estos tres factores presentados se encuentran conformando un cerco de excepciones al acto educativo presentado en este trabajo, y que, al mismo tiempo, de no ser por ellos, no habría podido terminar esta investigación. Dejo a consideración del lector, la búsqueda de los documentos citados que pueden orientarlo hacia otros senderos en su descubrimiento personal de la *praxis* educativa de la sociedad maya-tojolabal.

REFLEXIÓN FINAL

A lo largo de este trabajo se han presentado una serie de ejercicios filosóficos y prácticas de la vida cotidiana que constituyen el quehacer educativo dentro de la sociedad maya-tojolabal, y que permiten a este grupo social la transmisión, apropiación, resignificación y conservación del material cultural para la continuidad de la comunidad hasta nuestros días. De esta forma, conocimos que las prácticas educativas de los maya-tojolabales les ha permitido no solo sobrevivir con sus costumbres y tradiciones heredadas a lo largo de los siglos, sino que también les ha permitido resistir frente a la irrupción de una sociedad capitalista que se expande y consume cuanto encuentra a partir de un sentido hegemónico de dominación cultural, política, económica y social.

Solo a partir de la articulación entre filosofía y actividad práctica pudimos advertir el acto educativo de la sociedad maya-tojolabal como parte de un ejercicio del pensamiento *nosótrico* vinculado a procesos éticos orientados a la participación comunitaria en la búsqueda y concreción de objetivos comunes. Son estas prácticas educativas las que en gran medida forman y dan continuidad al ser indígena maya-tojolabal, propinando la conformación de una identidad definida por el sentido comunitario desde la resistencia cultural y política. De esta forma y en un primer momento, podemos señalar para nosotros que la premisa inicial de este trabajo fue *la filosofía es la praxis*, pues no existe práctica humana que no se acompañe de un ejercicio filosófico. Así, la educación maya-tojolabal se presenta como un ejercicio del pensamiento en la constitución de la comunidad *nosótrica*, pero que representa solo una parte del lienzo que se teje para dar forma a la identidad, cultura y tradiciones de los pueblos en el sureste chiapaneco a partir de las características filosóficas-comunitarias que le otorgan significado.

Igualmente, el *re-descubrimiento* y la *re-interpretación* de las formas del lenguaje nos proporcionó herramientas imprescindibles para la articulación entre pensamiento y praxis, pues a partir de las aproximaciones lingüísticas pudimos desarrollar un acercamiento a la percepción de los pueblos mayas en torno al mundo que les rodea. Este ejercicio fue fundamental en el desarrollo de esta investigación para la aproximación a las prácticas educativas reflejadas no sólo en la vida cotidiana, sino también en las formas del lenguaje. El

cholo sb'ej de los tojolabales encabeza en esta investigación la aproximación experiencial del mundo en torno a prácticas cotidianas desde los elementos que se tienen al alcance, aquello que los rodea, de modo que se desprende de ello una percepción del acto educativo como una experiencia no sólo lingüística, sino también vivencial en la milpa, pues la formación de los sujetos se constituye en cada surco y en cada semilla germinada.

Por ello, los elementos de la cosmovisión más representativos aquí presentados manifiestan que, para los tojolabales y otros pueblos mayas, la relación con los elementos de la naturaleza es vital, y que sin duda forman parte de una representación del mundo totalmente distinta a la concebida en nuestra sociedad urbana-occidental. Insisto nuevamente en la educación como ejemplo de ello, pues el acto de *cholo sb'ej* es significativo a partir de los elementos inmediatos que tiene este grupo cultural, desprendiéndose la relación lingüística y educativa con la milpa, el maíz, pero sobre todo y esencialmente con la tierra. La resistencia educativa a las formas de dominación cultural e ideológica se concreta entonces en la reproducción de valores de la cosmovisión y *cosmopercepción* de un mundo más afín a los elementos naturales, como son la tierra y el agua, demostrando con ello la importancia que guardan estos elementos para las comunidades indígenas al formar parte de la columna vertebral que sostiene cada escenario de lucha y de defensa por sus territorios.

Ahora bien, tomando en cuenta dos elementos imprescindibles de la cosmovisión de los pueblos mayas en esta investigación, consideremos las aportaciones que realizan al campo de lo educativo, que son, la intersubjetividad y la comunidad *nosótrica*. Ambos jugaron roles insustituibles en el desarrollo de esta investigación, pues conforman y dan sentido a la comunidad maya-tojolabal, y no sólo en la búsqueda, sino también en la conformación del bien común desde una perspectiva educativa, ofreciéndonos una ventana hacia la ética comunitaria de estos pueblos mayas dentro de ejercicios que corresponden a la *praxis* sociopolítica en resistencia a través de la experiencia histórica.

Así, el desarrollo de una educación intersubjetiva y *nosótrica* se perfila como un conglomerado de acciones orientadas a la participación y ligadas a un sentido de correspondencia y continuidad frente al resto de los miembros que conforman el conjunto orgánico. La participación entre los pueblos mayas recae entonces dentro de las prácticas educativas que orientan a los sujetos hacia una ética comunitaria, donde el

nosotros y la intersubjetividad figuran como los antecedentes inmediatos a las acciones que involucran a cada uno de los participantes del conjunto social. Por esto resulta invariable que la educación *nosótrica* e intersubjetiva busca el beneficio colectivo y la conformación del bien común a partir de la inclusión y participación de los miembros que conforman a la comunidad y a la comunidad de comunidades, pues no solo se desarrolla la participación dentro de los espacios familiares, sino que se traspasa a los espacios comunitarios-ejidales, y mucho más allá de esas fronteras hacia los espacios intercomunitarios y a los regionales-interétnicos. Desde mi punto de vista, en esto radica la importancia de una educación participativa, pues el logro y el alcance de los ejercicios educativo-políticos se encuentran conformando redes de organización social de grandes dimensiones frente al sistema capitalista que los rodea, un mundo caracterizado por la depredación del medio social, cultural y ambiental, de ahí que estas redes se concreten como redes en resistencia.

De lo anterior se deriva entonces, y como segunda premisa de este trabajo, que *la educación es un acto político*, pues la participación social en la que se comprometen los sujetos es un ejercicio educativo y político. Así señalamos al acto educativo en el horizonte ético-social, pues la *praxis* educativa se encuentra orientado hacia la formación de el ideal de hombre que contribuirá en la construcción del proyecto social. Por lo tanto, la participación de los sujetos en la constitución del proyecto social se encuentra articulando la *praxis* educativa y la *praxis* política, pues a partir de las prácticas educativas expuestas, los maya-tojolabales han logrado conformar los horizontes éticos del *jlekilaltik*. Educar a un pueblo es educar políticamente formando a los sujetos de la sociedad que queremos, participando en la construcción de nuestra sociedad, de modo que “educarse es hacer política porque está encaminado a reproducir a los luchadores de hoy y mañana”¹⁹⁷.

Sin duda, es imprescindible resaltar en este momento el enfoque político que adquiere la participación en la sociedad Base de apoyo del zapatismo, pues en estos grupos la participación política sirve a la organización del pueblo bajo una ideología anticapitalista, antineoliberal, antipatriarcal y antisistémica, en la que el pueblo manda y el gobierno obedece, y no en forma inversa, en la construcción de una política institucional para unos pocos. Por ello, la educación enfocada a la participación dentro del zapatismo contribuye no

¹⁹⁷ GÓMEZ Lara, Horacio, *op.cit.*, p. 263.

solo a la construcción del ideal social, sino que paralelamente colabora con la formación de sujetos políticos que conformen un frente antisistémico y rebelde. Es en este plano educativo y político donde el movimiento zapatista toma fuerza en su proyecto social, pues la participación se ha convertido en la columna vertebral en su lucha por la autonomía y defensa del territorio, costumbres y cultura indígenas. Por lo tanto, estamos hablando de una *educación política en resistencia* frente a las formas de dominación y opresión que el sistema capitalista se encarga de ejecutar.

No puedo evitar ahora, tras lo discurredo, una comparación entre la sociedad mexicana en las ciudades y estas sociedades comunitarias en el sureste chiapaneco, y en esta irremediable comparación me dedico únicamente a dos aprendizajes que obtuve al estudiar la participación social y política como consecuencia educativa. Por un lado, me parece que las formas del pensamiento invariables para una transformación social se encuentran relacionadas intrínsecamente a la constitución de la comunidad. No existe una comunidad dentro de nuestra sociedad urbana que brinde las herramientas necesarias para la construcción de un bien común, y, por lo tanto, la educación en nuestra sociedad se mira fuertemente desarrollada y cimentada bajo un marco ontológico de superioridad del individuo frente a cualquier tipo de vinculación y relación con otros sujetos. Es fuente de la *no-participación* en la educación urbana-occidental el individualismo y el culto al ego, a través de toda representación en donde las formas de romper con la comunidad son escenarios de la vida cotidiana, el fomento a la competencia, y en donde el individuo se encuentre gestionando su propio y único beneficio. Por lo tanto, no se trata únicamente de un desencanto hacia la política y hacia las formas de representación del Estado, es un fenómeno mucho más amplio que engloba al pensamiento, la cultura y la educación en nuestra sociedad. Entender la *no-participación* como un resultado que concierne a la educación puede darnos las herramientas necesarias para ponernos a trabajar en materia de educación política en la sociedad mexicana.

Por otro lado, resalto la concepción que se vive en las sociedades maya-tojolabales sobre el trabajo. Esta percepción, permite a los comuneros interactuar con sus hijos en escenarios reales para dar solución a las necesidades familiares. Así, se aprende a establecer relaciones de compromiso y solidaridad con el resto del conjunto familiar y comunitario, colaborando con su tiempo y energía de vida en la cosecha de la milpa, las labores del

hogar, la reconstrucción de los caminos, entre otras. Imprescindible resaltar que el trabajo no es visto como una relación laboral jerárquica de la que se obtenga una remuneración económica al realizar dicha tarea, ni mucho menos como un esfuerzo del que resulte un hastío personal. El trabajo se entiende como parte del compromiso con el *nosotros*, efectuándose en términos de solidaridad, pues el ideal de ser humano es aquel que trabaja y se compromete con el bienestar de todos los que conforman su comunidad familiar y su comunidad de comunidades. De esto se desprende igualmente que la participación sea comprometida, pues se desarrolla desde un marco educativo y político solidario.

La *praxis* educativa de las sociedades no pertenecientes a la tradición occidental puede revelarnos elementos claves para la construcción de escenarios educativos alternativos, en la configuración de otros mundos posibles reflexionando desde nuestro propio espacio ¿cuál es el mundo que queremos? Sin duda, puedo decir que una serie de herramientas filosóficas y educativas se han brindado en este trabajo, tales como el *nosotros*, la intersubjetividad, el *jlekilaltik*, el *'ala-ab'i*, entre muchas otras, que pueden servir en el trabajo cotidiano a los pedagogos que, insatisfechos con el paisaje social en nuestra sociedad, buscan mejorar y transformar desde su espacio y desde su práctica un poco de la realidad que vivimos en el México y en el mundo de hoy.

No se trata, subrayo, de mirar a las sociedades indígenas como los mundos utópicos y perfectamente acabados. No se trata mucho menos de un romanticismo y un idealismo innecesario e inexistente. Se trata pues, de aprender de estos mundos, de los mundos otros que no son como el nuestro, y de construir un mundo diferente en conjunto, pues en el escenario de crisis actual “es necesario hacer un mundo nuevo. Un mundo donde quepan muchos mundos, donde quepan todos los mundos”¹⁹⁸. Así propongo mirar a estas sociedades, desde una visión crítica, una visión de aprendizaje, para aprender a escuchar y a hacer comunidad, para transformar desde el acto educativo, dentro y fuera de la pedagogía.

¹⁹⁸ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *7 piezas sueltas del rompecabezas mundial*, junio de 1997. Disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7-piezas-sueltas-del-rompecabezas-mundial-el-neoliberalismo-como-rompecabezas-la-inutil-unidad-mundial-que-fragmenta-y-destruye-naciones/>] Consultado el 27 de septiembre de 2016.

Reitero por ello la importancia del despertar de la conciencia respecto a la dimensión política en el acto educativo, pues en cada ejercicio educativo se encuentra inmersa una apuesta política. Así, no sólo el pedagogo, sino cualquier sujeto mediado por la educación, podrá ejercer su *praxis* desde una elección consciente y manifiesta, pues en la construcción del paisaje social, participamos todos. Es necesaria para nuestra sociedad actual la reconfiguración de las prácticas educativo-políticas para el logro de una sociedad justa y libre, en condición de *lajan lajan 'aytik*, estamos parejos.

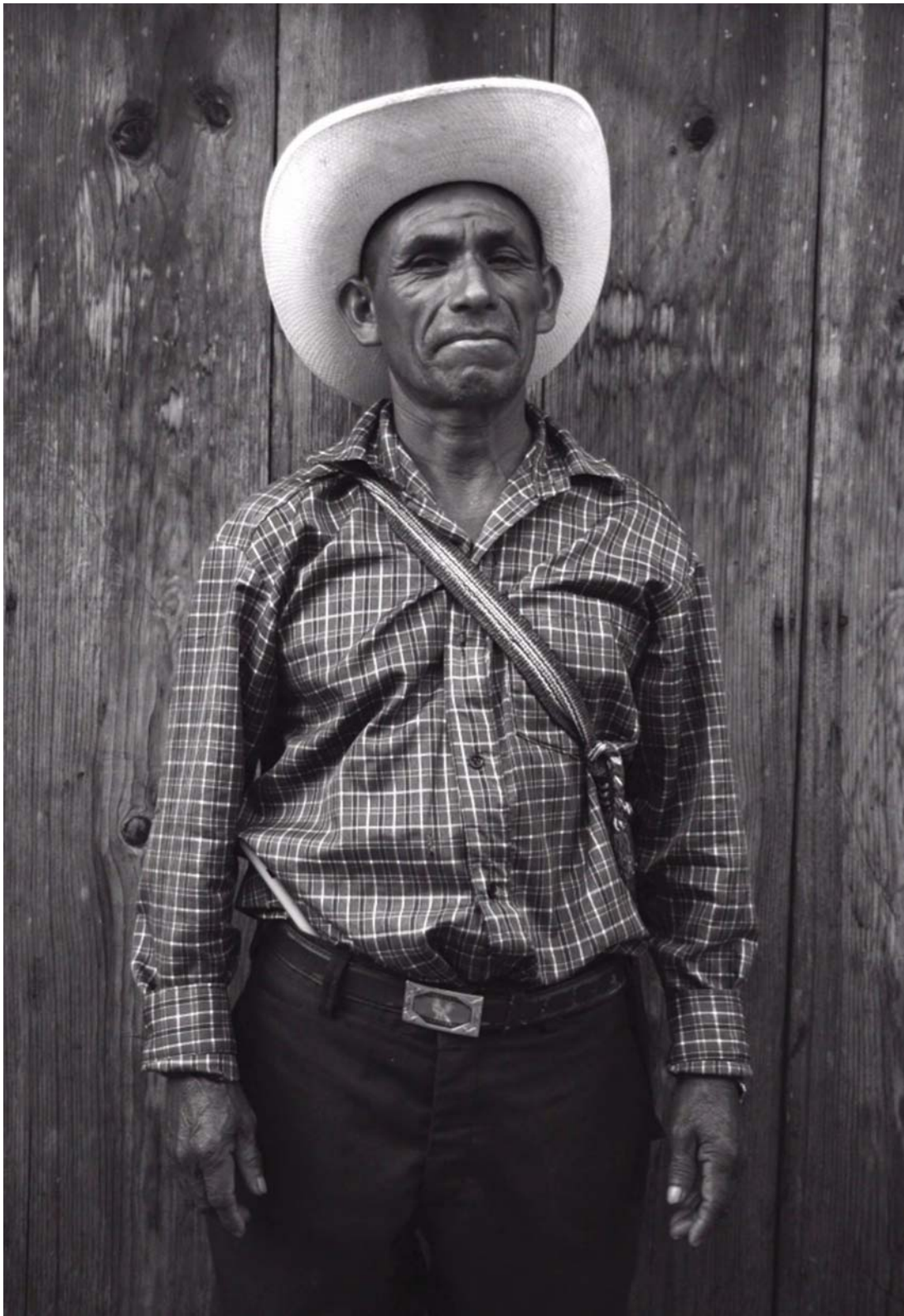
ANEXO FOTOGRÁFICO



Mujeres tojolabales. Ejido Aquiles Serdán, Chiapas. 2015.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Fogón. Ejido Rafael Ramírez, Chiapas. 2015.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Pinche gobierno. Ejido Rafael Ramírez, 2015.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Nuevas generaciones. Ejido Rafael Ramírez, Chiapas. 2016.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Claudia. Ejido Aquiles Serdán, Chiapas. 2015.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Trabajo con la milpa. Ejido Rafael Ramírez, Chiapas. 2016.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Gregoria. Ejido Rafael Ramírez, Chiapas. 2015
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Resistencia y digna lucha. CIDECl, Chiapas. 2017.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Rebeldía. CIDECl, Chiapas. 2017.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Mujeres rebeldes. Caracol Morelia, Chiapas. 2018.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Mujeres de la sociedad base de apoyo del zapatismo. Caracol Morelia, Chiapas. 2018.
Foto: Ana María Reza Rodríguez



Mujeres tojolabales rebeldes. Caracol Morelia, Chiapas. 2018.
Foto: Ana María Reza Rodríguez

FUENTES CONSULTADAS

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO Moreschi, Alejandra, “Migrantes chiapanecos en Estados Unidos: Los nuevos nómadas laborales” en *Migraciones internacionales*, vol. 5, núm. 4, julio-diciembre de 2010, pp. 39-68.

AVILA R., Agustín, “Por los caminos del mundo rural: el buen vivir tojol’ab’al de Chiapas”, en *Raíces*, v.34, núm. 1, 2014, p. 115-134.

CHAWUK, Juan, “Jun winik b’a slamanil k’inal”, en KÖHLER, Axel, *et.al.*, *Slajel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki’. Tejiendo nuestras raíces*, México, UNICACH–CIESAS–IWGIA–UNAM, 399 pp.

DE LEÓN Pasquel, Lourdes, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, CIESAS-INAH, 2005, 396 pp.

-----, “Entre el mensaje romántico y el etnorock en YouTube: repertorios identitarios en los paisajes virtuales de jóvenes maya-tsotsiles” en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XVI, núm. 1, enero-junio de 2018, México, pp.40-55.

El diario de un tojolabal, Carlos Lenkersdorf (tr.), México, Plaza y Valdés, 2001, 513 pp.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, Tomo I, 416 pp.

-----, *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”*. 80 pp.

ESCALONA, José Luis, “Sembrando ambigüedad. Reseña de Gaining ground. Land Reform and the Constitution of the Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas”, en *Desacatos*, núm. 20, enero-abril, México, CIESAS, 2006, pp. 179-184.

ESTERMANN, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 2ª ed., La Paz, ISEAT, 2006, 414 pp.

ESTRADA Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva lacandona (1930-2005)*, 2a ed., México, El Colegio de México, 2016, 614 pp.

FALS Borda, Orlando, *Una sociología sentipensante para América Latina*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2015, 489 pp.

- FLEMATE López, Sergio, *Organización social conforme al nosotros. Cosmovisión nosótrica del pueblo maya-tojolabal. ja jlekilaltik*, México, UNAM. Tesis de Licenciatura, 2011, 98 pp.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, 2a ed., México, Siglo XXI, 248 pp.
- GOMEZ Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, México, UNAM, 1992, 404 pp.
- GÓMEZ Lara, Horacio, *Indígenas, mexicanos y rebeldes. Procesos educativos y resignificación de identidades en Los Altos de Chiapas*, México, Juan Pablos Editor-UNICACH, 2011, 466 pp.
- HUMBOLDT, Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Ana Agud (tr.), Barcelona, Anthropos, 1990, 438 pp.
- JIMÉNEZ, María Roselia, *Sat K'in, Rostro del Universo. Meran K'in Maya-Tojol-ab'al. Música Tojol-ab'al*, México, CD de audio, INALI, 2013.
- LENKERSDORF, Carlos, "Alfabetización en el dialecto tojolab'al (presentación de un método)", en *Revista del centro de estudios educativos*, México, vol. V, núm. 1, 1975, p.84-88.
- , *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, 2ª ed., México, Plaza y Valdés, 2011, 165 pp.
- , *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal – español 1. Idioma mayense de los Altos de Chiapas*, 2a ed., México, Editorial de Nuestro Tiempo, 2001, 425 pp.
- , *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004, 217 pp.
- , *Cosmovisiones*, México, UNAM, 2008, 41 pp.
- , "Ergatividad o intersubjetividad en tojolabal", en *Estudios de Cultura Maya*, México, 2000, vol. 20, p.291-331.
- , *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, 277 pp.
- , *Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*, México, UNAM-IIFL, 2003, 433 pp.
- , *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, 5ª ed., México, Siglo XXI, 2008, 197 pp.

-----, "Nueva lectura humboldtiana de los mayas", en *Literatura Mexicana*, vol.IX, Núm. 1, 1998, 7-22 pp. Disponible en línea en: [<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rlm/article/view/36283/32902>]

-----, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión maya en Chiapas*, 3a ed., México, Plaza y Valdés, 2005, 377 pp.

LENKERSDORF, Gudrun, "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales", en RUZ, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, UNAM, 1982, vol. IV, pp. 13-102.

-----, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010, 282 pp.

LÓPEZ Intzín, Juan, "Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)" en, MÉNDEZ Torres, Georgina, *et.al.* (coords.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, Guadalajara, La Casa del Mago, 2013, p. 73-106.

LÓPEZ Moya, Martín de la Cruz, *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*, México, UNICACH-CIESAS, 2010, 127 pp.

Los Acuerdos de San Andrés. Edición bilingüe español-tojolabal, María de la Luz Jiménez Velasco (trad.), México, Gobierno del Estado de Chiapas-CELALI, 2003, 138 pp.

MASSON SABINE, *Tzome ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*, México, Plaza Y Valdés, 2008, 214 pp.

MATTIACE, Shannan L., "Renegociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas", en *Tierra, Libertad y Autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan de Rus (eds.), México, CIESAS, 2002, p. 83-123.

MILLÁN, Mágina, *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento zapatista en México*, Santo Domingo, INSTRAW, 2006, 52 pp.

MIRANDA Cervantes, José, *Niveles de bienestar social en Chiapas*, México, UNAM. Tesis de Maestría en Geografía, 2016. 137 pp.

ORTELLI, Paola y Marcos Gómez López, "Perespectivas sobre el buen vivir en un municipio tsotsil de los Altos de Chiapas" en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, núm. 19, junio-noviembre, 2015, pp. 142-169.

PAOLI, Antonio, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, México, UAM-Xochimilco, 2003, 231 pp.

PINHEIRO Barbosa, Lia, *Educación, Resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*, México, UNAM, 2015, 466 pp.

RUZ, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, UNAM, 1982, vol. II, 323 pp.

SILVA Estrada, Mayra Ruth, *De las pedagogías de la colectividad, a la pedagogía nosótrica*, México, UNAM. Tesis de Maestría en Pedagogía, 2014, 173 pp.

VAN der Haar, Gemma, *Gaining ground. Land Reform and the Constitution of Community in The Tojolabal Highlands of Chiapas*, Mexico, Holanda, FLACSO-CLACS, 287 pp.

ZEBADÚA, Emilio, *Chiapas. Historia breve*, 2a ed., México, FCE, 2012, 205 pp.

FUENTES ORALES

REZA Rodríguez, Ana María, *Entrevista a Héctor Hugo Vázquez López*, México, 28 de diciembre de 2015.

-----, *Entrevista a Héctor Hugo Vázquez López*, México, 5 de octubre de 2016.

-----, *Entrevista a Eliber Gómez Abadía*, México, 16 de agosto de 2018.

-----, *Entrevista a Elisa Velasco Álvarez*, México, 22 de marzo de 2016.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 7 piezas sueltas del rompecabezas mundial, junio de 1997. Disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7-piezas-sueltas-del-rompecabezas-mundial-el-neoliberalismo-como-rompecabezas-la-inutil-unidad-mundial-que-fragmenta-y-destruye-naciones/>] Consultado el 27 de septiembre de 2016.

-----, Chiapas: la treceava estela. Segunda parte: una muerte, México, 21 de julio de 2003. Disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-segunda-parte-una-muerte/>] Consultado el 16 de agosto de 2018.

-----, Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre. La historia del sostenedor del cielo, México, 21 de julio de 2003. Disponible

en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-tercera-parte-un-nombre-la-historia-del-sostenedor-del-cielo/>] Consultado el 16 de agosto de 2018.

_____, Chiapas: la treceava estela. Sexta parte: un buen gobierno, México, 21 de julio de 2003. Disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-sexta-parte-un-buen-gobierno/>] Consultado el 16 de agosto de 2018.

_____, Ellos y Nosotros. VI. Las miradas. 1.- Mirar para imponer o mirar para escuchar, México, 6 de febrero de 2013. Disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/>] Consultado el 21 de mayo de 2018.

_____, Segunda Declaración de la Selva Lacandona, México, junio de 1994, disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/10/segunda-declaracion-de-la-selva-lacandona/>] Consultado el 2 de mayo de 2018.

_____, Sexta Declaración de la Selva Lacandona, México, 30 de junio de 2005, disponible en línea en: [<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/30/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>] Consultado el 11 de mayo de 2018

Entrevista a Orlando Fals Borda. Disponible en línea en: [<https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>] Consultado el 29 de mayo de 2018.

GARCÍA de León, Antonio, “La vuelta del Katún. Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena”, en *Revista Chiapas*, núm. 1. Disponible en línea en: [<http://revistachiapas.org/No1/ch1leon.html>] Consultado el 22 de septiembre de 2016.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Indicadores básicos de la agrupación tojolabal, 2010.* Disponible en línea en: [http://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2010/pdf/agrupaciones/tojolabal.pdf] Consultado el 2 de septiembre de 2016.

_____, *Población de 3 años y más hablante de alguna lengua indígena por agrupación lingüística según identidad federativa.* Disponible en línea en: [https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2010/pdf/general/general7.pdf] Consultado el 18 de octubre de 2016.

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, *Estado de Chiapas de la Enciclopedia de los Municipios y delegaciones de México.* Disponible en línea en: [<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/index.html>] Consultado el 20 de septiembre de 2016.

Instituto Nacional para la Educación de los Adultos, Población de 15 años y más en Rezago Educativo. Disponible en línea en:
[http://www.inea.gob.mx/transparencia/pdf/Rezago_encuesta_intercensal2015.pdf]
Consultado el 7 de noviembre de 2016.