



Universidad Autónoma de Chiapas
Facultad de Humanidades C-VI
Consorcio en Ciencias Sociales y Humanidades
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



**Interacción entre mayas y occidentales en la región intercultural de los
Altos de Chiapas: un acercamiento ético-hermenéutico**

Tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios Regionales

Presenta:

Luis Madrigal Frías

Directora de tesis:

Dra. Karla Jeanette Chacón Reynosa

Co-directora de tesis:

Dra. Gillian Elisabeth Newell

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; diciembre de 2012.



FACULTAD DE HUMANIDADES CAMPUS VI
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
ÁREA DE TITULACIÓN



F-FHCIP-TD-016

AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN DE TESIS

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, a 22 de Octubre de 2012.

Oficio No. CIP/940/2012.

C. **LUIS MADRIGAL FRIAS**

Promoción: **SEGUNDA**

Matrícula: **09062011**

Sede: **TUXTLA GUTIERREZ, CHIAPAS**

Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del **JURADO** para el examen de grado del **Programa de Doctorado en Estudios Regionales**, para la defensa de la tesis intitulada: "

INTERACCION ENTRE MAYAS Y OCCIDENTALES EN LA REGION INTERCULTURAL DE LOS ALTOS DE CHIAPAS: UN ACERCAMIENTO ETICO-HERMENEUTICO.

Se le **autoriza la impresión de siete ejemplares impresos y tres electrónicos (CDs)**, los cuales deberá entregar:

- Una tesis y un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.
- Seis tesis y un CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregados a los Sinodales y a la Coordinación del Doctorado en Estudios Regionales.

Se anexa oficio con los requisitos de entrega de tesis, emitido por la Dirección de Desarrollo Bibliotecario.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.


DRA. ROSARIO GUADALUPE CHAVEZ MOGUEL

Atentamente

"Por la Conciencia de la Necesidad de Servir"

Director (a)

Vo. Bo.


Dra. Leticia Pons Bonals

Coordinador (a)

RGCM/LPB/mcmd*
C.c.p.- Expediente/Minutario.

A mi esposa María de la Luz, mis hijos María Alejandra Virginia, María de la Luz y José Luis; mis padres, hermanos, suegros †, cuñadas, cuñados, y familiares que comparten con el corazón, mis sueños, triunfos, logros y alegrías.

A la grandeza del pueblo maya y a los pueblos prehispánicos de México y América

Especialmente al Mtro. Roberto Pérez Santis y Pablo Pérez Arias por su apoyo en la traducción de las entrevistas; al igual que al Mtro. Jorge Paniagua Mijangos, Mtra. María del Carmen Cruz Najera, al Sr. Porfirio Santis Luna y Sra. María Méndez por su apoyo solidario en la gestión de las entrevistas.

A las personas de Los Altos de Chiapas que generosa y desinteresadamente participaron en los encuentros, diálogos y entrevistas para construir esta tesis: Mtro. Jorge Paniagua Mijangos, Mtra. María del Carmen Cruz Najera, Mtro. Roberto Pérez Santis, Mtro. Reyner Aníbal Ballinas Solís, Sr. Pablo Aguilar Méndez, Sr. Porfirio Santis Luna, Sra. María Méndez, Sr. Pablo Pérez Arias, Sr. Anibal Daniel Ballinas del Carpio, Seminarista Francisco Méndez López, Seminarista Luis Felipe Moreno Bautista, Lic. Antonio Ballinas Solís, Lic. Andres López Díaz, Sr. Salvador López Pérez, Sra. Dominga Gómez López, Sr. David Hernández, Misionera Norma Medina, Misionero David Méndez, Sr. Ramiro Gómez Hernández, Mtra. María Magdalena Gómez Santis, Sr. Salvador Hernández, Sra. Lucia Pérez Gómez, Sr. Manuel López, Sr. Salvador Pérez, Pastor Daniel Santis, Presbítero Pablo Arias Méndez, Padre Jesús Landín García, Padre Gilberto Quiroz Rosas, Sr. Andrés Luna Pérez, Sr. Pablo del Carpio Solís, Srita. Marta Gómez Pérez, Srita. Manuela Luna Gómez, Srita. Laura del Carpio Aguilar, Sr. Manuel Gómez López, Diacono Daniel Ramírez Pérez y Sra. Dominga López Arias. Gracias por su generosidad. K'olaval ta şjunul avo'nton la koltaunike.

AGRADECIMIENTOS

A la Dra. Karla Chacón Reynosa y a la Dra. Gillian E. Newell, directora y codirectora de mi tesis, por compartir con absoluta entrega su cultura y experiencia de investigación, conocimientos, sabiduría, amistad y confianza; en especial por acompañarme a recorrer caminos inciertos de la hermenéutica filosófica.

A la Dra. Elsa María Díaz Ordaz Castillejos, Dra. María Eugenia Santana Echegaray y al Dr. Raúl Trejo Villalobos, docentes e investigadores de la Universidad Autónoma de Chiapas, por las aportaciones, dedicación, capacidad profesional y calidad humana plasmadas en la revisión de la presente tesis.

A mis maestros, amigos y compañeros del Cuerpo Académico Educación y Desarrollo Humano de la Facultad de Humanidades por consolidar, con acciones específicas, la cultura de la investigación y la elaboración de trabajos académicos, en especial al Dr. Juan Carlos Cabrera Fuentes, coordinador del Doctorado en Estudios Regionales y a la Dra. Leticia Pons Bonals, coordinadora de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades por la motivación brindada con sus palabras y testimonio cotidiano para continuar en la aventura de la investigación; asimismo, a la Dra. Rosario Gpe. Chávez Moguel, directora de la Facultad de Humanidades por su amistad y apoyo incondicional.

A mis maestros del Doctorado en Estudios Regionales por sus orientaciones, aportaciones y observaciones para la consolidación de la formación profesional y el avance en la cultura de la investigación; a mis compañeros del Doctorado en Estudios Regionales de la Universidad Autónoma de Chiapas, quienes con sus críticas y reflexiones fortalecieron el proceso la amistad y la investigación.

A mis amigos del GRupo Técnico Académico de la Dirección de Educación Media Superior de la Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, en especial al coordinador Dr. José Francisco Oliva Gómez por construir la amistad en diálogo permanente, consolidar la cultura de la investigación y soñar en “otro mundo” para nuestra realización humana-profesional y el presente-futuro de la educación.

A mis amigos y compañeros de la Facultad de Humanidades y de la preparatoria No. 5 del Estado por habernos iniciado en la aventura imposible de la investigación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Capítulo 1. Hermenéutica filosófica: entre las fronteras de la ciencia y la filosofía	7
1.1 Interacción entre valores como problemática de interpretación	7
1.2 Pregunta de investigación, objetivos e hipótesis de la investigación	10
1.3 La hermenéutica filosófica en la interacción ética	13
1.3.1. Estructura de la hermenéutica filosófica implicada en la investigación.....	16
1.3.2. Antecedentes de la hermenéutica y la distancia con la hipótesis de investigación	17
1.3.3. Nihilismo hermenéutico y el Dasein implicados en la hipótesis de investigación	21
1.3.4. Hermenéutica filosófica como “teoría” y “metodología”	32
1.3.5. Hermenéutica filosófica y epistemología como posibilidad transdisciplinaria	36
1.3.6. Metodología: lectura de la realidad empírica	43
1.3.7. Metodología: técnicas y estrategias de investigación.....	46
1.4. Metodología integradora	49
1.4.1. Simbología utilizada en el trabajo de campo.....	57
Capítulo 2. Éticas occidentales en México.....	61
2.1. Éticas de la procedencia, trascendencia e interpretación.....	61
2.1.1. Ética de la procedencia.....	63
2.1.2. Ética sin trascendencia	69
2.1.3. Ética de la interpretación.....	73
2.2. Ética escolástica en México	75
2.3. Ética del Liberalismo y de la Ilustración.....	82
2.3.1 Ética de los filósofos liberales.....	83
2.3.2 Ética de la Ilustración en Kant	87
2.4. Ética del positivismo y del marxismo	93
2.4.1 Ética positivista	93
2.4.2. Ética Marxista	95
2.4.3. Ética del Cristianismo Protestante, Evangélico y Teología de la Liberación.....	99
2.4.3.1. Ética del Cristianismo protestante.....	100
2.4.3.2. Ética del cristianismo evangélico	106
2.4.3.3. La ética de la Teología de la Liberación	108
2.4.4. Ética, acción, acción humana y práctica social	119

Capítulo 3. Valores en la cosmovisión maya prehispánica y actual.....	135
3.1. Tiempo y espacio de la cultura maya	135
3.1.1. Territorio maya.....	136
3.1.2 Periodos de la cultura maya.....	137
3.1.3. Rasgos valiosos de la cosmovisión maya.....	141
3.1.4. Concepto de cosmovisión.....	142
3.2. Cosmovisión maya	145
3.2.1. Cosmovisión maya, centros ceremoniales y valores	146
3.2.1.1. Centros ceremoniales y mito de la creación	147
3.2.1.2. Centros ceremoniales y movimientos de los astros.....	152
3.2.1.3. Centros ceremoniales y poder político-religioso.....	155
3.2.2. Moradores de los tres mundos: dioses y valores	165
3.2.2.1. Itzamná y deidades del cielo	166
3.2.2.2. Dios del Maíz, Chac y deidades existentes entre el cielo y la tierra.....	167
3.2.2.3. Del cielo al inframundo: la Luna y las deidades de la muerte.....	169
3.2.3. Valores en las dimensiones del mundo maya.....	170
3.2.3.1. Moradores y valores en el mundo de los cielos.....	171
3.2.3.2. Moradores y valores en la <i>Tierra/Naturaleza</i>	174
3.2.3.3. Moradores y valores en el inframundo.....	182
3.2.4. Valores comunitarios mayas, una mirada de Los Altos de Chiapas.....	183
3.2.4.1. Comunidad: complementariedad y antagonismo	184
3.2.4.2. Hombre: cuerpo y espíritus	187
3.2.4.3. Poder político-religioso: armonía y rebeldía	189
3.2.4.4. Consejos y consensos	194
3.2.4.5. Sacrificio y auto sacrificio.....	196
3.2.4.6. Igualdad, cooperación y reciprocidad	197
3.2.4.7. Muerte y enfermedad: poder, brujería, destrucción y defensa	199
3.2.4.8. Valores y relaciones en la familia: hombre y mujer.....	202
3.2.4.9. Vida buena, <i>Lekil Kuxlejal</i>	205
Capítulo 4. Interacciones entre las éticas occidentales y maya en la región intercultural Los Altos de Chiapas.....	219
4.1. Regiones y tipos de región ¿región intercultural?.....	219
4.1.1. Hacia la ¿región intercultural?	223

4.1.2. ¿Región intercultural de Los Altos de Chiapas?	231
4.2.Éticas escolástica y maya ¿Constitución de la región intercultural?	247
4.3 Éticas maya, liberal e ilustrada ¿Imposibilidad de la región intercultural?.....	266
4.4. Éticas maya, positivista y marxismo ¿Desaparición de la región intercultural?	283
Capítulo 5. Convergencia de tiempos y éticas maya-occidentales en Los Altos de Chiapas.....	311
5.1 Acción ética de las Iglesias protestantes y evangélicas ¿Hacia las regiones interculturales?313	
5.2 Acción ética de la Teología de la Liberación con los valores mayas, ¿Otra versión posible de la región intercultural?	336
5.3 Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): fusión de éticas distantes, ¿Interculturalidad revolucionaria?.....	363
Capítulo 6. Acción humana: interacción entre el olvido del ser y el recuerdo del ser	387
6.1. Acción política y olvido del ser por los occidentales	387
6.1.1. La escolástica como ocultamiento del ser en el ámbito de la interacción	388
6.1.2. Ilustración y el liberalismo, acción humana como estructura, no estructuración.....	399
6.1.3. Acción humana y política del positivismo y el marxismo como olvido del ser.....	412
6.1.4 Acción Teología de la Liberación, Iglesias protestantes y evangélicas, lejos y cerca del ser	422
6.2. Valores mayas y acciones para no olvidar el ser.....	433
6.3 Acción política en Chiapas: interacción entre el olvido del ser y el recuerdo del ser	448
6.3.1. Acciones de la escolástica como interacción violenta con los valores mayas.....	448
6.3.2. Éticas Ilustrada y liberal, nueva acción violenta con los valores mayas	453
6.3.3. Éticas positiva y marxista, acciones violentas al interior de los valores mayas	457
6.3.4. Éticas protestante, evangélica, de la Teología de la Liberación y Zapatista en búsqueda de la autenticidad del ser	464
6.3.4.1. Iglesias protestantes y evangélicas, acciones en la búsqueda del ser	465
6.3.4.2. Teología de la liberación, acción y posibilidad del ser auténtico.....	468
6.3.4.3. Zapatismo, acción social revolucionaria en pos del ser auténtico.....	473
CONCLUSIONES E IN-CONCLUSIONES	479
BIBLIOGRAFÍA.....	491

INTRODUCCIÓN

En los territorios mayas, incluyendo los de Chiapas, las interacciones entre culturas distintas han sido constantes desde la época prehispánica hasta el presente. En ellos convivieron grupos olmecas, zoques, mayas, chiapanecas, toltecas, aztecas y occidentales, cuyo intercambio cultural constatan arqueólogos, antropólogos, lingüistas, epigrafistas, iconografistas, misioneros, conquistadores, dibujantes, historiadores, etnohistoriadores, historiadores de arte, educadores y pedagogos. Estos investigadores estudian desde la Colonia distintos aspectos de la cultura maya; explican la interrelación de las plazas, templos, pirámides y juegos de pelota con los fenómenos del cosmos, especialmente del mundo superior y del inframundo; determinan los períodos del desarrollo de la cultura: Preclásico (2000 a. C-100 d. C.), Protoclásico (100 d. C- 250 d. C), Clásico (250 d. C-1000 d. C) y Posclásico (1000- d. C-1540 d. C), descifran los glifos de la escritura y explican la historia de las dinastías de las múltiples ciudades-estado; organización social y política, estrategias y sentidos político-religioso de las guerras y juego de pelota; métodos de la ingeniería hidráulica, concepción cósmica del espacio arquitectónico, técnicas de pintura y cerámica; relación estrecha entre religión, poder político, conocimiento científico, artístico y sabiduría superior de índole cósmico-filosófico, entre muchos otros (Madrigal, 2010).

Los intercambios culturales estuvieron y están conducidos por sistemas éticos que responden a la cosmovisión de cada grupo humano, rubro que hasta el presente no se había estudiado. Entre los objetos de estudio de los sistemas éticos y axiológicos están los valores, conceptualizados como bienes, contextos y procesos existenciales que suscitan la apreciación humana. En la presente investigación se exponen los valores relacionales de las éticas occidentales que han convivido históricamente con los valores de la cosmovisión maya; además, se hace el ejercicio de explicitar los valores de los mayas, prehispánicos y actuales, para realizar un análisis ético-hermenéutico de la interacción interética. Las éticas que interactúan con los valores mayas son: escolástica, Ilustración, liberalismo, positivismo y marxismo; asimismo de las éticas que se expresan en los corpus doctrinales de las Iglesias evangélicas y protestantes, Teología de la Liberación y la integración ética que se realizó en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

La dimensión inédita de la investigación está en el tratamiento de la cosmovisión maya desde la mirada ética y la expresión de sus principales valores, la presentación y recopilación de los valores de las éticas occidentales y el análisis de interacción ética desde la hermenéutica posmoderna, la cual se expresa en la ética de la procedencia, de la interpretación y la ética sin trascendencias, entre muchos otros aspectos. La novedad es el “descubrimiento” de que los mayas han vivido-pensado y pensado-vivido el ser, su ser y sentido del ser en una dimensión abierta hacia la cultura occidental, no obstante la represión de que han sido objeto. Además, el elemento central de la investigación es la interacción de los sistemas éticos con los valores mayas, lo que la convierte en aportación a la cultura en general, los esfuerzos actuales que los intelectuales hacen para conceptualizar la interculturalidad y a los campos ético-filosóficos, en particular.

El ser de los mayas como acontecer se expresa en las múltiples dimensiones semánticas extensamente ricas entre las cuales se encuentran los símbolos donde es posible la convivencia de realidades éticamente contrarias como la “maldad” y la “bondad”, el equilibrio y desequilibrio, la armonía y desarmonía, entre otros muchísimos elementos; en contraposición de las éticas occidentales, que con base en la metafísica, hacen imposible la armonía de contrarios, en especial, la dimensiones éticas contradictorias. Lo significativo que posee la presente investigación es que da cuenta de la interacción histórica de ambos sistemas y de manera especial, explica la dinámica asimétrica de la misma interacción ética que, por lo general, se traduce en violencia. Además que los occidentales fueron los conquistadores, en cuya tarea predominó la violencia, ya que las éticas que trajeron en distintos momentos, son intrínsecamente violentas por los principios metafísicos en lo que se “fundamentan”. Esta es la razón principal que puede explicar el carácter asimétrico de las interacciones éticas desplazadas en la historia.

La hipótesis de trabajo se formuló de la siguiente manera: las interacciones entre occidentales e indígenas mayas en la región intercultural de Los Altos de Chiapas, interpretadas éticamente, han sido asimétricas durante las épocas históricas de México y Chiapas. Para explicar e interpretar la hipótesis acudimos a la investigación de fuentes que en la actualidad se disponen: impresas, electrónicas y testimoniales, cuyos contenidos interpretamos a través de la hermenéutica filosófica. En este sentido, la “metodología” de investigación, fue la comprensión e interpretación de las conductas que constituyen los cinco

siglos de interacción interética. Lo anterior demanda, la dificultad de no identificarse o identificarse con los dos mundos de valores, situación difícil porque el investigador es un ser de valores, ya que la misma vida es hermenéutica en el cual es imposible eludir las preferencias.

Los resultados de la investigación giran en torno a la comprensión, explicación, identificación e interpretación de los principios metafísicos de las éticas occidentales y los rasgos valiosos de la cultura maya (principalmente, el movimiento) generadores de la violencia histórica. En este sentido, existe un mensaje para nosotros los occidentales que concebimos a la ética como el deber ser que guía nuestra vida, pero que dichos sistemas éticos no son lo que parecen; nos es difícil pensar nuestras éticas como generadoras de violencias; sin embargo, no podemos eludir el espejo de la historia; claro está que tampoco, se pueden concebir a los maya en una visión romántica de su condición humana en las relaciones sociales y políticas. En la región intercultural de Los Altos de Chiapas cada tramo de historia es expresión de violencia occidental, la cual se fusionó con la agresividad cultural prehispánica y surgió como la violencia occidentalizada; la hermenéutica filosófica de Vattimo, nos ofrece los recursos interpretativos para descubrir la violencia que se oculta en el ser olvidado. Las éticas occidentales y los valores mayas son nuestra herencia que no podemos desechar por violenta, pero tenemos la obligación ética de disminuir su violencia y huellas de dolor.

Por otra parte, tenemos la herencia de los valores mayas que dada la problemática de la humanidad en la actualidad, en especial, el respecto que le debemos a la naturaleza y la necesidad que la humanidad tienen de vivir el espíritu comunitario, entre otras carencias, podemos compartir esta herencia con la “aldea global”, el problema está en que aceptemos esta procedencia como herencia valiosa; tal vez, lo más extraordinario de esta nuestra herencia es que permanece con nosotros a pesar de infinitos intentos de destrucción realizados en la relación histórica con occidente; a pesar de la violencia los mayas llegaron hasta el presente siglo, debido a su creatividad, fuerza física y mental para resistir la opresión y a los intereses económicos de los occidentales, ya que la fuerza de trabajo indígena desde los inicios de la época Colonial fue conceptualizada y aplicada como recurso económico; en este sentido, los occidentales también implementaron castigos que arrancaran

el sufrimiento, pero no la vida; por otro lado, con frecuencia fomentaron la reproducción de sus víctimas.

El primer capítulo contiene el contexto del problema, la presentación de los objetivos, pregunta e hipótesis de investigación; asimismo, la vinculación de la hipótesis con la hermenéutica filosófica y de la interacción ética con la misma hermenéutica; la relación de los contenidos hermenéuticos, en particular, la vocación nihilista y el *Dasein*, relacionados con los elementos que constituyen la hipótesis, en especial, el de la asimetría en las relaciones interéticas. Asimismo, se presenta la hermenéutica filosófica como “teoría-no teoría” y ésta dimensión teórica-no teórica, más allá de la ciencia y de las filosofías e incluso, más allá de las epistemologías y de las fronteras de la transdisciplina. Se cierra el capítulo con la explicitación de la “metodología” de investigación y con la aplicación de la misma.

En el capítulo segundo se compendian las éticas occidentales, poniendo especial atención a sus valores relacionales, en los principios metafísicos violentos con los cuales se abordaron y se abordan los entramados éticos de la cosmovisión maya y en especial, a los hombres y comunidades mayas de Los Altos de Chiapas. En la escolástica merecen mención especial los valores o virtudes sobre la justicia, continencia y amistad; asimismo, los principios metafísicos concretados en Dios y la naturaleza humana; en la Ilustración y el liberalismo, los valores de autonomía, racionalidad, justicia, libertad e igualdad, entre los cuales se enfatiza la racionalidad científica como principio metafísico violento; en las éticas del positivismo y marxismo, los valores sobre progreso, orden, altruismo social y justicia social; entre los que se resalta el progreso y la justicia social en el ámbito de la posibilidad de la violencia; en las éticas de las Iglesias protestantes y evangélicas, Teología de la Liberación y Ejército Zapatista de Liberación Nacional, están los valores sobre la paz con justicia, democracia, la igualdad y la libertad, donde son problemáticas la democracia y la libertad.

El capítulo tercero está dedicado a la explicitación de los valores duales del cosmos mayas: equilibrio-desequilibrio, orden-desorden, armonía-desarmonía; movimiento y miedo a la falta de movimiento; se presentan las ciudades mayas como centros ceremoniales sembrados de valores y espejos a la vez de los rasgos valiosos del mundo de los cielos; las deidades como contenientes de las dualidad de los valores y dualidad, ellos mismo en su

constitución simbólica; asimismo se presentan los rasgos valiosos de la comunidad entre los que resaltan la comunitariedad, los consensos, consejos y asambleas, la reciprocidad, la igualdad como diversidad, los sacrificios, el respeto a la tierra, ancianos, autoridades y desde luego, el hombre maya con sus diferentes formas de pensar el espíritu humano, de la naturaleza y el cosmos compendiados, tal vez en el ch'ulel conciencia. En el mismo capítulo se exponen los valores que están implicados en lo que los mayas denominan “la vida buena” o *Lekil Kuxlejal*

En el cuarto capítulo están los distintos momentos de las asimetrías éticas entre las dos culturas: se abre con las éticas de la posmodernidad como horizonte de criterios para interpretar las relaciones históricas de los distintos sistemas éticos. Además, contiene la violencia de la ética escolásticas y los valores mayas negados, la violencia de los principios éticos de la ilustración y el liberalismo, junto con los valores mayas rechazados; la violencia de la ética positivista y marxista y los valores mayas transformados, tal vez, negativamente porque permitieron la consolidación de los caciquismos indígenas que arribaron hasta el siglo XXI.

En este panorama fueron principios metafísicos violentos en la relación con los mayas, la naturaleza humana jerarquizada y Dios desde los cuales se puso en duda la capacidad racional de los mayas e indígenas de México y se destruyó su acervo cultural, especialmente religioso; la racionalidad científica que se utilizó para descalificar la racionalidad maya y de los indígenas de México; el progreso que fue el pretexto para despojar a los mayas de los territorios comunitarios y la justicia social marxista, puso en peligro la existencia y la cultura de los maya; además, el principio del movimiento maya que se vinculó con los principios metafísicos violentos de occidente para expresarse como violencia occidentalizada en las rebeliones indígenas.

El quinto capítulo está dedicado al diálogo en tres dimensiones distintas que occidente ha establecido con las culturas de Latino América, México, Chiapas y que los Altos de Chiapas han sido el compendio y actores de todos estos diálogos. En este sentido, las religiones protestantes y evangélicas son instancias de diálogo con los valores de la cultura indígenas; la Teología de la Liberación es acción compromiso y rescate de la autenticidad del ser de los mayas sintetizado en la relación con la naturaleza, el cosmos y la reactivación del espíritu comunitario; se expresa la ética del Ejército Zapatista de Liberación

Nacional (EZLN) como el sueño del rescate del valor de la palabra, de la dignidad humana, de la reeducación para volver a respetar la naturaleza a través de la pedagogía de la paciencia y sobre todo, de que los occidentales abandonemos las éticas de la violencia. En este ámbito, la democracia, dignidad humana y liberación se concretizaron en revolución (revoluciones) en distintas regiones del territorio chiapaneco.

El capítulo sexto es la interpretación con base hermenéutica filosófica de Vattimo (2003) y en la teoría de la estructuración de Giddens (1995) de los distintos capítulos. Esta tarea se inicia con la apertura de la relación entre éticas occidentales y valores indígenas, ya que se recuperan las aportaciones de filósofos e historiadores que abordan esta relación a nivel nacional; lo anterior, busca la consolidación de la explicación de la hipótesis. Posteriormente, aparece el ejercicio de construcción de la hermenéutica maya o en su defecto, la vinculación de la posible hermenéutica maya con la hermenéutica posmoderna para lo cual se reflexionó en las características que posee el ser en la cosmovisión maya y las características del ser como evento en la hermenéutica nihilista de Vattimo (2003) y finalmente, se presenta la interpretación de la interacción ética entre occidentales y mayas en las distintas épocas de nuestras historias, con base en criterios que se construyeron con esta finalidad en los capítulos cuarto y quinto de la presente investigación; es en este espacio donde se encontró la convergencia de la relación ética entre la historia universal, historia nacional e historias locales que se conjuntan a través de los valores.

En las conclusiones se resalta el cumplimiento del objetivo de la investigación, el dinamismo de la hipótesis y la pertinencia de la hermenéutica filosófica para tratar las características de la hipótesis de acuerdo al desplazamiento de la interacción ética en el tiempo.

Capítulo 1.

Hermenéutica filosófica: entre las fronteras de la ciencia y la filosofía

El propósito de este capítulo es exponer el problema de investigación de esta tesis, que aborda la relación entre los valores éticos que devienen de los mayas, prehispánicos y actuales, con los valores occidentales, desde la época de la colonia hasta el presente, desde una perspectiva ético-hermenéutica. La mención de los valores en la cosmovisión maya no explica por sí mismo el problema de investigación, sino que éste, requiere del análisis histórico de la interacción, el cual da cuenta de la asimetría de los valores mayas respecto a los occidentales. Asimismo este trabajo pretende vincular las hipótesis de trabajo con distintos planos de la hermenéutica filosófica de la cual se derivan dos dimensiones metodológicas, con connotación en la lectura de la realidad empírica y la de las técnicas y estrategias de investigación.

1.1 Interacción entre valores como problemática de interpretación

Los valores éticos son inherentes a la evolución cultural de los pueblos, lo que significa que en el caso de los mayas, se iniciaron en el Preclásico (2000 a C. – 100 d. C.), los estructuraron y sistematizaron en el Clásico (250 d. C-1000 d. C) y los modificaron en Posclásico (1000 d.C-1540 d.C).

En el Preclásico se localiza el aprecio por el maíz y por la fertilidad, aspecto expresado en las estelas de Izapa a través del dios de la lluvia y del trueno (Coe, 1990); en el Clásico son evidentes los valores de sacralidad del cosmos, la naturaleza y los soberanos como partícipes de los atributos de los dioses; el respeto a las instancias sagradas; asimismo, la sumisión y obediencia a la autoridad (Drew, 2002), entre muchos otros.

En el Posclásico resalta el carácter estricto de la moral sexual (Landa, 2005), la ética del poder expresada en los símbolos, en el lenguaje sagrado de los exámenes realizado por las personas destinadas a ocupar puestos del poder político-religioso (Chilam Balam, 2005).

En la parte final del Posclásico, se realizó la conquista de lo que posteriormente sería América y desde luego, la Nueva España, la provincia de Guatemala y dentro de esta Chiapas, Yucatán, Quintana Roo, Campeche y Tabasco. Los primeros encuentros entre

mayas y españoles fueron en Yucatán y en Chiapas, esta relación se inició en los territorios de lo que ahora es la región de Los Altos de Chiapas, en 1524.

En este sentido, los conquistadores, encomenderos y evangelizadores dan cuenta de las normas morales de los mayas. Este es el caso de *Diego de Landa* sobre los mayas de Yucatán. El obispo observó que los mayas castigaban a los adúlteros, homicidas y ladrones. Los *principales* o autoridades asignaban los castigos; los adúlteros podían ser perdonados por el marido de la mujer adúltera o si no, se les ejecutaba dejándoles caer una piedra de gran tamaño en la cabeza; el homicida moría o “pagaba el muerto” y el “hurto pagaban y castigaban aunque fuese pequeño, con hacer esclavos y por eso hacían tantos esclavos, principalmente en el tiempo de hambre” (Landa, 2005: 50). De lo anterior, se infiere que al final del Posclásico, los mayas lograron valorar la vida humana, la fidelidad matrimonial y la propiedad como principios de moralidad, con la aclaración de que ésta es una interpretación de un hombre religioso que valoraba la vida maya desde la ética escolástica.

Los valores mayas también se encuentran en el Popol Wuj¹ (2004), especialmente, el equilibrio-desequilibrio, armonía-desarmonía y orden-desorden, entre muchos otros; el Rabinal Achí (2003) enfatiza la dignidad, osadía, bravura y la valentía y en el Chilam Balam (2005), las deidades son el receptáculo de los valores duales, sintetizados en el bien y el mal, de los mayas para interactuar en la sociedad, la naturaleza y el cosmos. En Chiapas se sabe muy poco sobre la vida moral y ética de los mayas prehispánicos con precisión y de los actuales se empiezan a realizar investigaciones², generalmente desde el aspecto educativo. Lo anterior demandó la realización de la explicitación de los valores de la cosmovisión de los mayas prehispánicos y actuales, principalmente chiapanecos, para poder apreciar la relación entre las éticas occidentales y la ética maya.

Para realizar el análisis de la interacción de los valores occidentales en las diferentes épocas de la historia de Chiapas: Colonial, Independiente, Reforma, el periodo posterior a la Revolución Mexicana para culminar con el siglo XXI podremos apreciarlos en las éticas de la filosofías: escolástica, Ilustración, liberalismo, positivismo y marxismo; asimismo, en

¹ Los valores que se mencionan en estas fuentes corresponden a los grupos culturales de Guatemala y Yucatán, los cuales forman parte de la familia que los antropólogos denominan mayas, entre los que quedan comprendidos los grupos étnicos de Los Altos de Chiapas quienes comparten con los primeros, los elementos de la cosmovisión.

² Paoli Bolio, Antonio (2003) estudia la vida moral de los Tzeltales desde la perspectiva educativa en la obra que se denomina: *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana

la ética de Teología de la Liberación, las religiones protestantes y evangélicas. Estos valores son los que han interactuado con los de la cosmovisión maya.

El objeto de estudio comprendió entonces, el análisis ético-hermenéutico, con base en los valores, de los encuentros entre indígenas mayas y los españoles durante la época colonial, asimismo, la manera en que abordaron éticamente los mestizos a los indígenas chiapanecos desde la filosofía de la Ilustración y la filosofía del liberalismo en la época posterior a la Independencia; la concepción y la acción del positivismo como pensamiento de políticos, hacendados y finqueros mestizos frente a los valores y circunstancias existenciales de los indígenas en Los Altos de Chiapas; además, la ética de la filosofía de los mestizos Chiapanecos en la época posterior a la Revolución Mexicana; finalmente, los encuentros entre los valores de las éticas occidentales de los siglos XX y XXI y los de la cosmovisión maya de las comunidades chiapanecas actuales de la región intercultural de los Altos de Chiapas.

En esta tarea del análisis ético se observó y constató que al final del siglo XX hubieron varios fenómenos políticos y religiosos que le dieron una nueva composición a la interacción de los valores al interior de las comunidades indígenas de Chiapas, entre los principales están:

- a) El arribo de varias denominaciones religiosas al estado de Chiapas, en especial a la región de los Altos (Pentecostales, Presbiterianos, Mormones, Testigos de Jehová, Nazarenos, entre muchos otros.) (Robledo y Cruz, 2005). Los valores éticos de estas Iglesias entraron en relación intensa con los valores de las comunidades mayas.
- b) La organización y manifestación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, proceso en el cual convergen distintas líneas de acción y de pensamiento: movimientos sociales de México en las décadas de los 60s y 70s, movimientos guerrilleros y sociales de Centro América, la pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas sustentada en la Teología de la Liberación y los aspectos específicos de explotación y de injusticia en las comunidades indígenas chiapanecas (Marroquín, 1996).
- c) La perspectiva de los valores evangélicos de la Teología de la Liberación frente a las características de la economía de mercado inherente a la globalización

neoliberal (Fazio I, Carlos, 2002). La Teología de la Liberación se convirtió en la *Teología India* como signo de respeto a los valores y sujetos de las culturas indígenas de Chiapas. El pensamiento de estas teologías llegó de los Altos de Chiapas a la Selva Lacandona a través de catequistas que fueron expulsados, sacerdotes y religiosos que los acompañaron. En la problematización del objeto de estudio que nos convoca, se puede apuntar a que los valores mayas y occidentales se fundieron en el compromiso por encontrar la justicia social y evitar la explotación y la opresión.

En la actualidad las comunidades mayas chiapanecas interactúan con una gama de valores que resultan del proceso histórico mexicano y de las circunstancias que se presentaron en la parte final del siglo XX y el principio del siglo XXI. Las manifestaciones del presente en Chiapas y de manera especial, en Los Altos de Chiapas, se explican desde cada una de las épocas pasadas; en este caso, el pasado y el presente se funden o dicho de otra manera, el presente no se puede interpretar desde las características éticas del pasado, lo que da origen a la ética de la procedencia y ética de la interpretación de Vattimo (1991, 2000).

1.2 Pregunta de investigación, objetivos e hipótesis de la investigación

La interrogante que orientó y derivó en esta investigación fue ¿Cómo han sido éticamente las interacciones entre occidentales y mayas en la región intercultural de Los Altos de Chiapas, desde la época de la colonia hasta el presente?

Desde esta interrogante se expresó el objetivo general que fue el de:

- Interpretar éticamente las interacciones entre mayas y occidentales (españoles, criollos y mestizos) en la región intercultural de Los Altos de Chiapas desde la época de la Colonia hasta el presente, con la intención de analizarlos con base en la hermenéutica filosófica.

Del este objetivo, se derivaron los particulares que además orientaron las propias etapas de la presente investigación:

- Valorar éticamente las interacciones entre españoles e indígenas en la región intercultural de Los Altos de Chiapas, durante la época de la Colonia.
- Dilucidar éticamente las interacciones entre mestizos e indígenas en la región intercultural de Los Altos de Chiapas, después de la Independencia de México.
- Interpretar éticamente las interacciones entre los mayas y mestizos en la región intercultural de Los Altos de Chiapas, después de la Revolución Mexicana.
- Comprender hermenéuticamente la interacción entre los valores de la cosmovisión maya actual y los valores occidentales expresados a través de las Iglesias protestantes históricas, Iglesias evangélicas, la Teología de la Liberación y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Las hipótesis que guiaron el proceso de investigación fueron varias, pero podrían resumirse en una: las interacciones entre occidentales e indígenas mayas han sido asimétricas durante las épocas históricas de México y Chiapas en la región intercultural de Los Altos de Chiapas. La misma hipótesis fue ampliamente explicada en la mayor parte del texto; aunque en lo que concierne al momento presente la asimetría presenta distintas variantes, las cuales van desde la armonía relativa al conflicto absoluto.

Los aspectos que justificaron la investigación son que en la actualidad, de acuerdo a la búsqueda realizada, se disponen de mínimas fuentes³ sobre las relaciones entre la ética maya y las éticas occidentales en el ámbito social, cultural, político y económico. Además, en los Altos de Chiapas las relaciones éticas entre las dos culturas no se habían investigado y las aportaciones de diversas disciplinas sociales se realizan desde sus respectivas

³ Ana Luisa Izquierdo (1983), UNAM, *La educación de los mayas en los tiempos prehispánicos*; Candelaria Souza de Fernández (2002), *La educación maya* (2002), Universidad Autónoma de Yucatán; Federico Roncal, Beatriz Muñagorri y Francisco Cabrera (2000), *Filosofía universal y maya*, EDUMAYA-PRODESSA, Guatemala; María Faviana Cochoy, Pedro Celestino Yac Naj, Isabel Xaxón, Santiago Tzapinel Huz, Daniel Domingo López, José Augusto Yac Naj y Carlos Alberto Tapiy Canil (S/F). *Raxalaj Mayab' Aslemalil, Cosmovisión Maya, Plenitud de Vida* (Guatemala), entre otros, presentan los valores maya, pero no interacción con occidente; finalmente, Luis Madrigal Frías (2010). *La educación del poder. Los mayas prehispánicos*, Tesis Doctoral, Universidad Mesoamericana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

perspectivas teórico-metodológicas: antropología, historia, sociología, epigrafía, arqueología, entre otras, cuyo objeto de estudio no son los valores éticos; tampoco las interacciones éticas ; sin embargo, los valores son parte de la cultura, de las relaciones sociales, políticas y económicas e incluso, son el motor de las acciones humanas y de las interacciones.

La presente investigación creemos que posee dimensiones originales porque aborda la interacción de valores éticos de los encuentros entre dos culturas, interpretados con base en la hermenéutica filosófica, tanto en el presente como en las épocas de la historia de los Altos de Chiapas. Estas relaciones poseen más de 500 años y no existen debates al respecto surgidos de la investigación.

Consideramos conveniente interpretar y comprender las interacciones realizadas en la región de los Altos de Chiapas, desde los valores relacionales de las éticas occidentales y mayas. Las éticas pertenecen al *deber ser* que juzga la moral; pero, ahora las éticas son juzgadas por la ética de la interpretación y ética hermenéutica, en tanto los valores éticos se convirtieron en conductas morales realizadas por occidentales y mayas de Chiapas. Con lo anterior, se construyó una ética de la procedencia (Vattimo, 2003), lo que significa que se valoraron los sistemas ético-morales en su dimensión violenta, con la conciencia de que son nuestra herencia.

Los resultados de la investigación pueden trascender los espacios académicos cuando se compartan y reflexionen con las organizaciones políticas y sociales de las comunidades de la región intercultural de los Altos de Chiapas y se aporten elementos de valoración ética para participar en los proyectos que las comunidades emprendan en relación con el desarrollo cultural, social y económico en la búsqueda de su autonomía y definición de sus identidades. Además, puedan brindar pautas éticas para reorientar las relaciones interculturales que cotidianamente se realizan en la región estudiada, en el territorio mexicano, latinoamericano y en otros espacios de la aldea global donde existan culturas diferentes.

Por otra parte, servirán para consolidar la elaboración de proyectos curriculares sobre la educación intercultural y proyectos sobre desarrollo social. Este aspecto es importante, ya que en la actualidad se tienen instituciones y procesos educativos interculturales y bilingües con el predominio de la perspectiva de los patrones de la cultura

occidental, donde la lógica de la metafísica occidental permanece como proceso performador. Ahora los procesos curriculares podrían diseñarse en la ruta del ser como acontecer y no en el ser como fundamento.

Asimismo, los resultados de la investigación aportan elementos para empezar a estudiar el trayecto de la historia de la política, la educación mexicana y los contenidos éticos que sustentan las acciones políticas en la actualidad y en las principales épocas de la historia de México, aspectos que todavía no se han afrontado con suficiente profundidad con base en la relación de la ética de cosmovisión maya y las éticas occidentales; será significativo tener acceso a dicho trayecto desde la estructuración de los valores implícitos en la cultura del pueblo maya de la región intercultural de los Altos de Chiapas⁴.

1.3 La hermenéutica filosófica en la interacción ética

En esta tesis nos interesamos en la hermenéutica filosófica que se aplica en la interpretación de la interacción entre occidentales y mayas como proceso del diálogo-no diálogo entre los valores de dos culturas que desde la Conquista hasta el presente comparten espacios y tiempos en la región de Los Altos de Chiapas. Los encuentros-desencuentros entre occidentales y mayas de Chiapas, son vistos como acontecimientos humanos cuyo elemento central son los valores, interpretados hermenéuticamente y por lo tanto, el resultado es una “verdad” entre tantas otras.

Los encuentros-desencuentros constituyen el ser, según Vattimo (2000) como acontecer y no como estructura fija; en este sentido, el ser es la expresión de cada una de las acciones de los sujetos que erigieron la historicidad como drama de la existencia, ya que interactúan dos visiones distintas, la mirada de los occidentales (europeos-españoles-mestizos) y mayas-mayances. Lo anterior exige la interpretación, vivencia y valoración del mundo de acuerdo a cada cosmovisión; pero también el hecho de que la cultura occidental es la vencedora y la maya-mayance es la vencida; por lo tanto, los valores de ambas culturas están en posiciones distintas.

⁴ Se entiende por interacción el proceso a través del cual los grupos humanos que han convivido en el territorio de la región de los Altos de Chiapas comparten elementos de sus respectivas cosmovisiones, especialmente, valores que se traducen en conductas específicas. Aunque posteriormente pondremos en entredicho el concepto de región intercultural, precisamente porque la interacción fue asimétrica, lo que significa que los occidentales impusieron sus valores éticos a los pueblos mayas en las distintas épocas de la historia.

En este sentido, la hermenéutica filosófica posmoderna, en particular la hermenéutica nihilista de Vattimo (2000), es la que se juzga adecuada por el análisis que realiza de los principios metafísicos violentos, explicación de las interacciones asimétricas entre occidentales y mayas de Chiapas a través de la historia. Los españoles, mestizos y mayas han vivido la interacción de los valores con base en sus respectivas interpretaciones hermenéuticas que en la historia quedan aún en silencio y sin sistematización; Vattimo (2003), afirma que si los valores se sustentan en la metafísica, las interacciones reales son violentas y debido a que todas las éticas occidentales que han interactuado con los valores de la cosmovisión maya, son éticas metafísicas. En la presente investigación utilizamos la hermenéutica filosófica, que dado su desfundamento metafísico, posibilita el diálogo con la “otredad”; asimismo, nos es posible explicitar las características de los encuentros-desencuentros; la hermenéutica filosófica es el pensamiento estructurante de la ética de la interpretación (Vattimo, 1991). “La ética de la posmodernidad, cuyo pensamiento estructurante será la hermenéutica es lo que Vattimo denominará ética de la interpretación” (Blanco, 2007: 4).

Por el carácter humano que encierran los encuentros entre agentes de dos culturas, la ética es hermenéutica y la hermenéutica es ética de la interpretación (Vattimo, 1991). Los autores clásicos afirmaban que la ética era la ciencia de la moral. “La ética es una rama de la filosofía. Su campo de investigación es la moral” (Escobar, 1992: 43). La hermenéutica filosófica o ética filosófica no pretende anular esta verdad o alguna otra; al contrario, las acepta como devenidas de la interpretación; lo que significa que la ética conlleva aspectos humanos (intenciones-no intenciones, conciencia-inconsciencia, certidumbre-incertidumbre, muerte-inmortalidad, entre otros), que necesitan interpretarse en el ámbito de los contextos en el que suceden.

Asimismo, las épocas históricas corresponden a la historia de Chiapas y México y los contextos se refieren a los territorios de la región de los Altos de Chiapas tatuados con las marcas de los valores de ambas culturas. Los valores de las éticas requieren verse con piedad, *pietas*, es decir, con actitud piadosa ante el pasado que nos ha posibilitado valores, virtudes, que constituyen lo que hemos sido y somos. El ser de los encuentros se ubica en las dimensiones de mortalidad, finitud y caducidad; este ser es nacimiento y caducidad; la

recuperación, *Verwindung* y rememorización, *an-denken* demandan la *pietas* como actitud respetuosa hacia el pasado, pero no sometido.

En este sentido, la hermenéutica filosófica se encuentra con la “verdad” interpretada-vivida-reflexionada, pero no concluye con la vivencia ni con los valores implicados en el drama de la existencia. La hermenéutica ofrece una “verdad” como un instante de la vida, pero la vida sigue su marcha y la “verdad” también tiene que moverse a nuevas rutas de interpretación por la complejidad de la finitud humana; la vida y la historia son dinámicas y se perciben de muchas maneras. “No hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista y es ilusorio pensar que hay un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes” (Vattimo, 1990: 76).

Desde de la dinámica de la vida, los mayas antes del arribo de los españoles en su cosmovisión integraban ciencia, filosofía, arte, política, religión y ética, entendida ésta como proceso de reflexión e interpretación de la vida misma, donde nada estaba separado; pero esta etapa de la vida maya terminó precisamente con el inicio de la conquista; tampoco los españoles actuaron éticamente en las circunstancias de Europa; esta tesis se ocupa de las vidas compartidas por ambos sujetos ético-culturales; vidas en conjunto por el dominio político y la explotación económica, pero espiritualmente, separadas durante más de medio siglo; en este proceso, unos son los violentos y otros, las víctimas; la ética de la interpretación (Vattimo, 1991), da cuenta de esta relación.

La hermenéutica construye una “verdad” sobre los encuentros entre mayas y occidentales, pero ésta también se diluye en la dinámica del eterno retorno de lo mismo. “Nietzsche ha aplicado un análisis minucioso a las categorías establecidas en la modernidad, dándose cuenta en *Humano, demasiado humano*, que la verdad misma es un valor que se diluye” (Vattimo, 2000: 147). El eterno retorno es una verdad del ser entre los mayas. En este punto convergen la hermenéutica posmoderna de Nietzsche y el tiempo en la cosmovisión maya, aspecto, tal vez, afectado por el tiempo lineal de occidente.

La interacción conjuga el *Dasein* de los sujetos forzados a compartir una vida común; son la expresión de los seres humanos “lanzados a la existencia”, *Dasein* occidental y *Dasein* maya, arrastrados por las circunstancias o con base en proyectos construidos en el ámbito de la confusión, cuya interpretación no significa la negación de los “grandes relatos” de Lyotard (1987), o la continuación de los mismos para la realización de la

emancipación de Habermas (1998), ni como el fin de la historia que significaría el fin de la filosofía que la sustenta, según la propuesta de Rorty (1983); sino como la vinculación entre la modernidad y la posmodernidad, donde la primera contaminó y desestructuró a la cultura maya. En esta tesis exponemos esta destrucción-reestructuración que aún no termina porque continúa la sustentación en principios metafísicos.

Como proceso de construcción de la “verdad”, la hermenéutica, puede concebirse como “método” que está sujeto a la experiencia, implicación, reflexión, interpretación y de manera especial, la “intuición” del ser de los acontecimientos; en este caso, de los encuentros con base en los valores éticos. Son estos valores lo que exigen una actitud piadosa, porque no tenemos otros o cuando menos, no sabemos que los tenemos; sin embargo, esta procedencia que es nuestra herencia, fue objeto de nuestra crítica para reclamar una actitud de armonía en las interacciones entre occidentales e indígenas mayas de Chiapas.

1.3.1. Estructura de la hermenéutica filosófica implicada en la investigación

Debido a la naturaleza de la pregunta de investigación y al planteamiento hipotético, que apuntan hacia la asimetría de la interacción ética, juzgamos pertinente explicar la hermenéutica filosófica como “teoría” de la cual se puede derivar la “metodología” para interpretar la realidad de la interacción ética entre mayas y occidentales; asimismo, resaltar los elementos filosóficos que posee esta “teoría” para “leer” la realidad empírica e histórica; de tal manera, que permita elegir las técnicas, estrategias y medios para realizar el análisis histórico y la investigación de campo que dialogue con el momento presente de las relaciones interéticas en Los Altos de Chiapas.

En primera instancia, se explica la hermenéutica filosófica como “teoría-no teoría”, y en este ámbito, se hace también el recorte pertinente de la teórica implicada, según nuestro juicio, con el objeto de estudio; luego se reflexiona como “metodología” de interpretación que intenta insertarse en los significados de la vida de los sujetos de la historia y los sujetos que realizan la historicidad en el presente; asimismo, se hace una valoración epistemológica de la hermenéutica filosófica; finalmente, se explicita la metodología de investigación.

1.3.2. Antecedentes de la hermenéutica y la distancia con la hipótesis de investigación

La intención de este subapartado es exponer los antecedentes históricos de la hermenéutica filosófica; asimismo, señalar los aspectos que entran en conflicto con la naturaleza de la hipótesis de investigación debido a la tarea central de la hermenéutica filosófica que es disminución del ser de la metafísica occidental.

A través de la historia se han elaborado tres conceptos de hermenéutica: como interpretación de textos, como metodología de las ciencias del espíritu y como filosofía (Grondin, 2008). El primero concepto comprende desde Grecia clásica hasta la Reforma de Lutero. En ésta resalta la interpretación de los textos de la cultura griega que se realiza en principio con Sócrates (470-399 a. C.) que afirmó que esta actividad consiste en interpretar lo que dicen los poetas, ya que “son mensajeros de los dioses” (Ion, 534-c); en este sentido, la hermenéutica es una práctica de trasmisión y mediación (entre lo divino y lo humano), aspecto que comparte Platón (427-347 a. C.), quien dividió la realidad en el mundo de las ideas o mundo de los sueños y el mundo sensible; para este Filósofo, la hermenéutica es la *techne* de la transmisión del mensaje divino; en el *Epinomis*, la subordina a la *episteme* (Platón, 974-e); para Aristóteles (384-322 a. C.) es la expresión que “media entre los pensamientos del alma y su expresión lingüística” (Ferraris, 2005: 14). La hermenéutica de Aristóteles se encuentra en el *Peri hermeneias* que es parte de su tratado de *Lógica u Órganon*.

Cuando Grecia expandió su cultura, tuvo la necesidad que los integrantes de otras culturas comprendieran los textos de la literatura griega, en este caso, la hermenéutica surgió como consecuencia de una ruptura con el pasado. Desde Platón, la hermenéutica estuvo en relación con la retórica como arte de producir los discursos y la primera como la técnica de comprenderlos. En la Europa moderna se presentó la necesidad de conservar los textos griegos por medio de la filología. En esta actividad fue muy importante la biblioteca-Museo de Alejandría, cuyo fundador fue Tolomeo Filadelfo cerca del 280 a. C. Aquí para corregir e interpretar los textos antiguos sin que perdieran su sentido original, se inventó el método histórico-gramatical. El mayor representante de este método fue Aristarco de Samotracia (217-143 a. C.), quien elaboró el principio de que un texto se comprende en el cuerpo de los textos del mismo autor (Ferraris, 2005).

Hermenéuticamente, se nos fue el pasado de los mayas prehispánicos y están pendientes de interpretar los 500 años de historia compartida entre mayas y occidentales; poseemos las fuentes, pero es necesario tener cuidado desde donde realizamos esta tarea, ya que las hermenéuticas con que los historiadores occidentales escriben e interpretan los hechos históricos poseen sustentos metafísicos (interpretación de textos o hermenéutica como método) y por lo tanto violentas, lo cual no apoyaría la explicación de la hipótesis que se construye sobre las relaciones éticas asimétricas. La asimetría empezó en el momento en que los indígenas mayas vieron a los españoles en los territorios de Los Altos de Chiapas.

En la antigüedad también nació el método alegórico, en el que es permitido utilizar el sentido figurado de un texto para hacerlo comprensible al lector que pertenece a un tiempo posterior al del texto, con lo cual se soluciona el problema de la distancia temporal; el principal representante fue Crates de Malo (200-140 a. C.) El método en cuestión supone que los contenidos alegóricos forman parte del sentido original del texto. En el método alegórico interviene la intención del lector, además de la del autor. De acuerdo a la hipótesis planteada, en la interacción asimétrica está de por medio la violencia; por lo tanto, la alegoría no es suficiente, ya que la experiencia de los indígenas mayas al sentirse negados, la trasciende porque esta figura literaria no necesariamente pone en cuestionamiento los sustentos de la violencia.

La cultura hebrea adoptó los métodos filológicos de Grecia para interpretar la Biblia. A la interpretación de la Sagrada Escritura se le denominó exégesis que consiste en buscar el sentido literal del texto. El intelectual que reunió las dos tradiciones, griega y hebrea, fue Filón de Alejandría (20 a. C. – 50 d. C.) Para quien la interpretación de la Biblia consistió en partir de un sentido literal e histórico y llegar a la determinación del sentido unívoco. Este proceso también acepta los sentidos alegóricos y entonces, el Antiguo Testamento puede convertirse en una personificación del Nuevo Testamento. Un ejemplo es la justificación que hace San Pablo de Cristo frente a los hebreos (Corintios 10, 1-11).

La asimetría de la relación ética implicada en la hipótesis de la presente investigación no sólo necesita que se aclaren los sentidos, sino ante todo, analizar la base filosófica de los sentidos; ya que los sentidos históricos, gramaticales y alegóricos poseen también sustentos metafísicos que justifican la violencia y a la asimetría mencionada, por el

supuesto de que se refieran a una verdad absoluta. En ésta, el problema es el dolor del ser humano que vivieron los indígenas al experimentar el ultraje de la dignidad humana y en el español, constatar la capacidad de represión que posee la metafísica de su cultura. Tal vez no tenga sentido explicar el dolor humano desde la metafísica porque ella es la matriz, ya que el poder hegemónico se sustenta en la supuesta posesión de la verdad absoluta.

En los primeros siglos después de Cristo, Alejandría adoptó el método alegórico y Antioquía, el método histórico-gramatical. El principal representante de la escuela de Alejandría fue Orígenes (185-253 d. C.). Este exégeta buscó principios para que la hermenéutica no fuera ilimitada, por lo que estableció tres sentidos: histórico-gramatical, moral y alegórico. “En efecto, como el hombre está formado de cuerpo, alma y espíritu, lo mismo debemos pensar de la Escritura que Dios ha decidido dar para la salvación del los hombres” (Ferraris, 2005: 21). Estos principios se utilizaron en la Edad Media. En cambio, la escuela de Antioquía buscó una interpretación histórica de la Biblia y su exponente fue Diódoro de Tarso (330-395 d. C.).

En Occidente los primeros representantes de la hermenéutica fueron Tertuliano (160-220 d. C.) y Agustín de Hipona (354-430 a. C.), el primero aportó cánones para el proceso de interpretación y el segundo, vinculó la hermenéutica con la teoría de la semiótica. Para él, las palabras son esencialmente signos; distinguió entre los signos y las cosas significadas, “entre los signos vivos y los auditivos; y entre los términos que remiten a otros signos (como ‘gestos’ o ‘palabras’) y los que designan cosas (como ‘piedra’)” (Ferraris, 2005: 22). Además, San Agustín hizo la primera filosofía de la historia al distinguir, en la Ciudad de Dios, el tiempo lineal de los cristianos que culmina en Cristo y el tiempo cíclico de los griegos (San Agustín, 2004). En la escolástica, la exégesis se ocupó de buscar cuatro sentidos en los textos Bíblicos: histórico, alegórico, moral y anagógico.

Por otra parte, aunque pudiera haber cercanía entre el tiempo cíclico de los griegos y el de los mayas; sin embargo, ambas concepciones poseen sentidos distintos. Para los griegos el tiempo era una realidad ajena a la vida humana, ya que reflejaba el movimiento de la naturaleza e incluso, un procedimiento que tenía su origen en el motor inmóvil (Aristóteles 2004); en cambio, para los mayas, el tiempo comprende al hombre y al cosmos; es responsabilidad humana de la existencia y expresión de interdependencia en lucha por la

autenticidad del ser. A pesar de la cercanía de los conceptos, se observa la asimetría y su impacto en las relaciones interéticas.

Con el humanismo se cultivó la retórica civil en contra la dialéctica y lógica de la escolástica. La civilidad del humanismo se auto comprende como una mediación entre la situación histórica presente y las formas político-culturales de la antigüedad. En el humanismo, la hermenéutica apoyó la formación de las ciencias del espíritu del Romanticismo (Ferraris, 2005). Con el humanismo tomó importancia la filología y la historia. “Es un renacimiento de la filología y de lo histórico lo que, partiendo de presupuestos ideales del rescate de la cultura clásica, va afinando los instrumentos técnicos y conceptuales cada vez más desarrollados” (Ferraris, 2005: 30). En este periodo, la hermenéutica se transporta al modelo del pasado con actitud crítica; asimismo, hubo el apogeo de la ideología lingüística y se realizó la vinculación entre la poesía, filología y filosofía. Este humanismo no abandonó los principios metafísicos, por lo tanto, tampoco, sería el adecuado para explicar la hipótesis de investigación.

La hermenéutica del humanismo influyó en la interpretación de la Sagrada Escritura realizada en la Reforma de Martín Lutero (1483-1547); es este proceso, existió la mediación entre el humanismo y la religión. Para Lutero todo hombre tiene la capacidad de interpretar la Biblia en su sentido interno y externo. El método de este reformador es filológico-humanista. Además con el humanismo surgió el “circulo hermenéutico” y la hermenéutica jurídica.

La hermenéutica como método de las ciencias del espíritu corresponde al segundo momento y se elaboró con la intención de dar a los saberes de las ciencias humanas y sociales el estatus de ciencia; para ello, se acudió a la lógica que posee el método experimental de las ciencias naturales; también se pretendió formular una hermenéutica universal con fundamento en la lógica de las matemáticas. Es importante en la hermenéutica como método, la personalidad de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) y la de Guillermo Dilthey (1833-1911).

Schleiermacher aplicó la hermenéutica a la comprensión, en este sentido, la interpretación necesita de la comprensión del discurso. “la hermenéutica se entiende así como la inversión de la retórica” (Schleiermacher en Grondin, 2008: 29). Se trata de comprender el sentido del discurso en el lenguaje, ya que todo discurso posee un

pensamiento anterior como contenido y entonces, la hermenéutica consiste en comprender el texto mejor que el autor del mismo. Para Schleiermacher la hermenéutica como método de comprensión debe ser universal. Ésta no debe ocuparse sólo de la interpretación de textos, sino también del discurso oral y de acciones que poseen significados que deben ser comprendidos. En este ámbito de la comprensión surgió la hermenéutica más universal del siglo XVIII. Además, según este filósofo todo discurso sólo se comprende en su contexto.

En Dilthey la hermenéutica adquiere un sentido más metodológico debido al éxito de las ciencias exactas. Con él las ciencias del espíritu debían apoyarse en métodos para fundamentar su rigor, ya que su responsabilidad será la comprensión de la “individualidad histórica a partir de sus manifestaciones exteriores. La metodología de las ciencias del espíritu será de esta manera una metodología de la comprensión” (Dilthey en Grondin, 2008: 39). Para él la hermenéutica debe fundamentar teóricamente la validez universal de la comprensión en la que descansa la seguridad de la historia. Existe, sin embargo, una distinción entre el método de las ciencias exactas y el de las ciencias del espíritu; el primero se utiliza para realizar la explicación de los fenómenos a partir de hipótesis y leyes generales y el segundo para comprender fenómenos humanos, sociales y culturales bajo el proceso de un proceso de construcción de acuerdo a las realidades humanas.

La hermenéutica como método no es la adecuada para abordar la hipótesis de investigación, ya que en vez de rehuir los principios metafísicos, acude a ellos para lograr la universalidad que posee el método experimental y así poderse declarar en el ámbito de la científicidad. Esta metafísica es fuente de la violencia cuyos principios sustentaron las acciones de los occidentales en contra los indígenas mayas.

1.3.3. Nihilismo hermenéutico y el Dasein implicados en la hipótesis de investigación

El propósito del presente subapartado, es vincular la característica filosófica más importante de la hipótesis, la asimetría de la interacción ética con aquellos aspectos de la “teoría” de la hermenéutica filosófica que ayudan a comprender y analizar la naturaleza óptica de la asimetría.

La hermenéutica filosófica es la expresión de la tercera etapa del desarrollo de esta disciplina que se ha convertido en nueva *koiné* o nuevo lenguaje de la elaboración del conocimiento filosófico en la actualidad. En este sentido, es utilizada por Federico

Nietzsche (1814-1900), Martín Heidegger (1889-1976), Jorge Habermas (1929), Jorge Gadamer (1900-2002), Luigi Pareyson (1918-1991), Gianni Vattimo (1936), entre otros (Ferraris, 2005).

En la hermenéutica de Vattimo se descubre la influencia de Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Pareyson. En el primero la hermenéutica es filosofía de la vida y la vida se explica por sí misma (Nietzsche, 2004); en Heidegger, la hermenéutica comprende la vida como interpretación y búsqueda de sentido, la idea de que la interpretación debe ser efectuada por la existencia misma. La tarea de la hermenéutica es reconquistar la existencia y evitar que el ser se oculte (Heidegger, 1971). En Gadamer la verdad es un acontecimiento; la obra de arte es una experiencia artística y un encuentro con la verdad (Gadamer, 1999). Son relevantes en Pareyson los conceptos sobre la inobjetividad del ser, la incognoscibilidad objetiva de lo que funda, la distinción entre sujeto y objeto, la no existencia de la metafísica tradicional y la insatisfacción de buscar el ser en el ente. En cuanto a la inobjetividad del ser dirá: “El ser es inaprensible como ser y todo intento por atraparlo y definirlo no tiene más resultado que retraso” (Pareyson, 1985: 19). Lo expuesto por Pareyson, lleva a concluir que el ser se encuentra en el acontecer, lo cual demanda la intervención de la hermenéutica para comprender su dinamismo. Este concepto de ser en Pareyson es el que más se acerca al que viven los mayas y los expresan en los distintos componentes de su cosmovisión, particularmente, en la complejidad de su entramado simbólico, cuyo contenido principal es del ser inaprensible.

El nihilismo hermenéutico y el *Dasein* se exponen a continuación; ambos son elementos capitales de la hermenéutica filosófica. El nihilismo establece la responsabilidad nihilista de la hermenéutica, significada y entendida como la actitud intelectual y existencial de declarar el olvido del ser y la búsqueda del ser como acontecer y devenir; el *Dasein* con las mismas características, aunque lanzado a la muerte; asimismo, la existencia con las huellas de la caducidad del ser, el horizonte de la disminución de la metafísica y la historia de ser o historia de la modernidad. Los mayas expresaban su vida como lanzada hacia la muerte y los iberos aceptaban muy poco la caducidad del ser y de la vida misma; esta actitud distinta ante la vida en un elemento constitutivo de la asimetría ética.

La hermenéutica como lenguaje o *koiné* de la cultura y de la filosofía no ha sido desmentida. La hermenéutica puede manifestarse de muchas maneras y estilos filosóficos, pero en la filosofía actual es el lenguaje común con el cual los filósofos construyen el conocimiento filosófico. Esta nueva *koiné* ha sido utilizada no sólo por “Heidegger, Gadamer, Ricour, sino también por Habermas y Apel, Rorty y Charles Taylor, Jacques Derrida y Emanuel Levinas” (Vattimo, 1995: 37).

La hermenéutica nace para afirmar los derechos de la interpretación; en este sentido, ha sido utilizada por filósofos de distintas características. Pero la libertad de interpretación comporta riesgo y responsabilidades, no es arbitraria. “La hermenéutica de hoy día se presenta como demasiado poco caracterizada filosóficamente, y por eso puede parecer tan aceptable, urbana e inicuá” (Vattimo, 1995: 39). Como investigadores aceptamos la no arbitrariedad de la interpretación hermenéutica, en tanto estamos conscientes que debemos y necesitamos captar todas los sentidos y sinsentidos de la existencia de los occidentales e indígenas en las interacciones éticas; en este caso, los factores que sustentan la violencia y las consecuencias existenciales de la violencia.

Para Vattimo la hermenéutica posee vocación y responsabilidad nihilista, ya que corresponde a la filosofía no permitir que el ser se oculte; esta es la filosofía que desarrollaron Heidegger y Gadamer, quienes junto con Pareyson y Ricour buscaron los principios esenciales y formaron un grupo teórico unitario. Son Heidegger y Gadamer los filósofos que dan a la hermenéutica sus principales características: la ontología y la lingüística. En el pensamiento contemporáneo, la hermenéutica se empezó a presentar como término autónomo, no adjetivada: bíblica, jurídica y literaria, ya que la hermenéutica “ha perdido la referencia a un campo de fenómenos limitados y específicos (Vattimo, 1995: 40). La hermenéutica que se necesita para interpretar la interacción ética asimétrica, compendiada en la hipótesis, es una hermenéutica de la tristeza, la angustia y la soledad de los indígenas mayas de Chiapas; asimismo, la hermenéutica que se convierta en espejo que refleja al agresor occidental con las maneras violentas para significar su insignificancia existencial y tal vez, su corta estatura moral.

El proceso de descubrir al ser inició con Gadamer, en *Verdad y Método* (1999), en donde el autor terminó por construir una teoría general de la interpretación que hace coincidir con cualquier experiencia humana del mundo. Para Vattimo (2000) con el apoyo

de Gadamer, no hay experiencia de verdad sino como acto de interpretación. La interpretación se generaliza de tal manera que se hace coincidir con la experiencia del mundo; por lo tanto, la verdad y la experiencia del mundo se dan fuera del método científico. La asimetría de la hipótesis supone la interacción entre mayas y occidentales como experiencia de dos mundos distintos: el occidental como mundo violento con lo diferente y el mundo indígena sumido en la desesperación o en el vacío existencial. La asimetría en cuestión es el objeto de la interpretación hermenéutica.

La hermenéutica no es sólo historicidad de la verdad, sino que ella misma es una verdad radicalmente histórica, no es una estructura objetiva, sino la respuesta a un envío o *Ge-Schick*, según Heidegger. Las razones de la preferencia por la concepción hermenéutica de la verdad a una concepción metafísica están en la herencia histórica, a la que se da una interpretación y una respuesta. En Nietzsche (2004) la metafísica ha muerto con la muerte de Dios. Este Dios de la filosofía no existe en la realidad. El anuncio de la muerte de Dios es realmente un anuncio, ya que todo es interpretación, incluso el mismo anuncio. Dios ha muerto porque en la actualidad la humanidad ya no vive en el temor del hombre primitivo; al contrario, se ha organizado con base en la lógica de la ciencia y de la técnica y en este sentido, Dios ya no es necesario. Con la muerte de Dios, el mundo se convierte en una fábula (Nietzsche, 2004). La asimetría de la hipótesis también supone que el Dios anunciado por los españoles, al sustentarse en principios metafísicos, fue la justificación de la agresión a los dioses diferentes; ya que otros dioses eran ídolos y este Dios no admite competencia porque es el “verdadero”. En este caso, la hermenéutica filosófica, nos permite responder a la relación interétnicas entre occidentales e indígenas como nuestra herencia y envío; lo que significa que la violencia histórica demanda respuestas.

El anuncio de Nietzsche (2004), según Vattimo, nos lanza al nihilismo en donde no “parece posible ‘probar’ la verdad de la hermenéutica sino presentándola como respuesta a una historia de la interpretación como acontecer del nihilismo” (Vattimo, 1995: 45). La hermenéutica o filosofía de la interpretación se debe pensar como el resultado de eventos, como conclusión de una historia que creemos poder interpretar en los términos nihilistas que encontramos por primera vez en Nietzsche.

La filosofía de la interpretación rechaza la verdad como reflejo objetivo de las cosas y el hecho de que hay múltiples perspectivas; asimismo, que sea sólo interpretación y no

descripción metafísica, lo que equivale a vincular la hermenéutica con los estados de ánimo. Ante los aspectos de la vida, necesariamente se expresan los sentimientos: tristeza, angustia, rechazo, decepción o compasión; una metafísica que hace de la violencia un ingrediente de la historia como suponemos la relación ética entre mayas y occidentales no deja de provocar, mínimamente, rechazo por un lado e incomodidad, por el otro; en este caso, como hermeneutas reconocemos que no somos neutrales, ya que al tomar a occidente como matriz existencial, nos causa decepción; pero también los rasgos violentos de la cosmovisión maya no nos dejan tranquilos.

La hermenéutica es una historia de las cosas gestadas, una interpretación y no como una descripción objetiva y rígida de los hechos. Ésta no es sólo la historia del nihilismo de la modernidad. Asimismo, como filosofía en cuanto las evidencias inmediatas no asumen la necesaria radicalidad, la propia “historicidad”, la propia ligazón con la historia del nihilismo o con la historia de la modernidad, se convierte en compromiso. Esta historia de la relación entre mayas y occidentales en donde una parte es auto resaltada y la otra, negada o despreciada, de acuerdo a la asimetría de la relación; los mayas todavía no son e incluso no deben ser, para los occidentales solamente tiene valor su historia y la historia presentada por la metafísica de la violencia o dicho de otra manera, la historia es contada por los vencedores desde la metafísica de la objetividad.

Las filosofías de la historia son sólo respuestas a las preguntas contingentes y explicititas “ontologías de la actualidad”. Este es el caso de la filosofía kantiana que está ligada a la revolución científica, los orígenes de la hermenéutica, a los problemas religiosos, sociales y políticos surgidos en la reforma; asimismo, el existencialismo es una respuesta a los efectos del individualismo. La hermenéutica en cuanto rechazo a la metafísica, debe presentarse como interpretación filosófica más persuasiva de una situación de una “época”, y por lo tanto, de una procedencia. La verdad de la hermenéutica se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva del curso de eventos del que se siente resultado. La hermenéutica es una cierta interpretación de las vicisitudes de la modernidad.

En este caso, entendemos la interacción interéticas como vicisitud e intentaremos persuadir y persuadirnos del dolor de una raza que ha quedado o se ha querido que se quede borrada en la historia e incluso, desde el prestigio que da la objetividad de la ciencia, se

puede declarar que el dolor del desprecio, nunca ha existido o son juicios emitidos por personas sentimentales; estamos conscientes que persuadir a los intelectuales de la objetividad, no es tarea sencilla y sin embargo, nuestro compromiso es persuadirlos de la injusticia y la opresión de las relaciones interécticas entre occidentales y mayas.

La hermenéutica filosófica nace en Heidegger que se pregunta por el sentido del ser y al menos, la cuestión de su olvido. Con Nietzsche (2004) nació la teoría de la interpretación y el nihilismo, en el cual los elementos más importantes son “la desvalorización de los valores supremos” y la fabulación del mundo que se sintetiza en que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Se piensa por nihilismo en la hermenéutica de Heidegger la relación con la historia del ser “como historia de un ‘largo adiós’, de un debilitamiento interminable del ser; en este caso, la superación de la metafísica se entiende únicamente como un acordarse del olvido, nunca como un volver a hacer presente, ni mucho menos como término que está más allá de la formulación” (Vattimo, 1995: 51).

Lo anterior se traduce en el olvido del ser de los occidentales por sobrevalorar su dimensión óptica europea y negar a la vez, su finitud y caducidad; es decir pensaron que eran la raza humana ideal, además que ellos no estaban implicados en la muerte y en el ámbito de las limitaciones humanas; asimismo, negaron la posibilidad de verse reflejados en la existencia huidiza de los mayas y el olvido del ser por éstos al ser contaminados por la metafísica europea.

Si se piensa el ser como acontecimiento, sé es fiel a Heidegger que no quiso identificar el ser con el ente. En la visión de este intelectual alemán, el ser es suspensión y sustracción; para él el máximo olvido del ser se da cuando se piensa como presencia; se trata de reconocer el olvido, en otras palabras, de reconocer el nexo entre esencia interpretativa de la verdad y el nihilismo; ni siquiera, el nihilismo se ha de entender metafísicamente, como historia de la presencia de la nada, “ya no hay ser”. El nihilismo es interpretación no descripción de un estado de hecho.

El supuesto hipotético contiene la evidencia de las distancias ópticas de cada uno de los actores de la interacción ética: los europeos que conciben el ser como presencia y su ser europeo como consolidación de la presencia; en cambio, el ser de los maya es un infinito fluir existencial incompresible e imposible de hacerse presente.

En síntesis, la verdad es una interpretación que viene de una apertura heredada, en la que el estar-ahí, el hombre, es arrojado como en su proveniencia. Este es el sentido “nihilista” de la hermenéutica, el pensar la transición de la metafísica a la ontología de la proveniencia como el acceso del mismo ser, indicación de su destino y entonces, se realiza el debilitamiento del ser, como presencia y plenitud con el trasfondo de la muerte de Dios (Nietzsche, 2004), la disolución de la verdad como realidad objetiva. Ahora en el movimiento de los filósofos es que interpreten el mundo y no sólo lo describan.

El ser se expresa en el *Dasein*, conceptualizado no como estructura fija con elementos determinados, sino como posibilidad de existencia construida con acontecimientos específicos. En Vattimo (2000), como reflejo de la influencia de Heidegger, se presenta la concepción del ser como devenir lanzado a la nada; no como entidad fija y estable y para el filósofo italiano, en la obra de arte se experimenta el ser para la muerte. En esta misma obra se exponen los rasgos “nihilistas” de la hermenéutica de Heidegger y sobre la base de estos rasgos, la conciencia estética, la cual queda rescatada y reencontrada como experiencia de verdad precisamente en su condición de vivencia sustancialmente nihilista (Vattimo, 2000).

En la perspectiva de Heidegger existe la ontología hermenéutica y la identificación entre ser y lenguaje; además, el *Dasein* y el pensamiento ultra metafísico, “a) el análisis del *Dasein* (es decir, el hombre) como ‘totalidad hermenéutica’, b) en las obras tardías, el esfuerzo de definir un pensamiento ultra metafísico, atendiendo al *An-denken* o recuerdo, y más específicamente atendiendo a la relación con la tradición” (Vattimo, 2000: 103). Son estos elementos los que tienen una importancia capital para la hermenéutica en un sentido nihilista. Los mayas no intentaban entender al ser, sino vivir y vivirse como lanzados hacia la muerte; tenían muy claro que en el mundo nada es permanente y al sobreponer las pirámides y templos jugaban con la no permanencia del ser; de alguna manera, estaban conscientes de que la cultura era la expresión de sus deseos; la sacralidad era el procedimiento psicológico para defenderse de la no presencia del ser del cosmos, de su propia onticidad, la construcción de una metáfora para significar el eterno fluir del ser; en cambio, los occidentales, con base en principios metafísicos, viven el ser como estructura.

El *Dasein* significa estar en el mundo. Éste se articula con la trilogía de los “existenciaros”: comprensión, interpretación y discurso. El ser en el mundo “significa estar

ya familiarizado con la totalidad de significaciones, con un contexto de referencia” (Vattimo, 2000: 104). En el *Dasein* las cosas son a medida que pertenecen a un proyecto y tienen un sentido en su contexto. La familiaridad mencionada se denomina por Heidegger precomprensión o comprensión; todo acto de conocimiento queda en este ámbito. El *Dasein* no se identifica con una estructura a priori de tipo kantiano. El mundo del *Dasein* en una *Geborgenheit* (en un estado yecto) histórico-cultural está profundamente vinculado con la mortalidad. En este caso, el *Dasein* puede ser una totalidad hermenéutica únicamente anticipándose a la muerte, a esta posibilidad no puede sustraerse; esta es una posibilidad pura para el *Dasein*. Esta posibilidad manifiesta las otras posibilidades del hombre que está en el mundo.

Respecto al *Dasein* los dos actores de las relaciones interéticas conciben la muerte y el ser para la muerte de dos maneras: para los occidentales la muerte está al final del camino, percibida y aceptada como castigo por los pecados: “E irán éstos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna” (Mateo 25: 46); en cambio, los mayas en cada trecho de vida ven la muerte y en cada recorrido de muerte, sienten la vida; los mayas estaban muy conscientes que la vida era un proyecto hacia la muerte; los occidentales vivían como si fuese posible encerrar la vida en un baúl; vida y ser van de la mano, son fundamentalmente movimiento y el movimiento se caracteriza por tener una estructura-no estructura, ni siquiera una estructuración; lo anterior está acorde con el siguiente párrafo.

El fundamento del *Dasein* coincide con su falta de fundamento; es decir, con su posibilidad constitutiva de no ser más ahí. La relación entre falta de fundamento del ser y la falta de fundamento del *Dasein* son una constante de la filosofía de Heidegger, aunque no se olvida a la muerte. “Fundamento y ausencia de fundamento están en la base del concepto de *Ereignis*, el acaecer del ser, un término al cual se transfiere, en el Heidegger tardío, el conjunto de problemas que en *Ser y tiempo* estaban ligado a concepto de autenticidad, *Eigentlichkeit*” (Vattimo, 2000: 105).

La visión de la constitución de la hermenéutica del *Dasein* es nihilista porque en la visión de Nietzsche, “el hombre se aparta del centro hacia la X” (Vattimo, 2000: 105). Según Nietzsche (2004) el nihilismo es el reconocimiento humano explícito de la ausencia de fundamento como constitutivo de su propia condición, es decir, la muerte de Dios. Los dioses de los mayas estaban sujetos a las condiciones del *Dasein*; el Dios de los

occidentales reside más allá del *Dasein*; los dioses de los mayas eran constantemente proyectados hacia la muerte; el Dios de los occidentales no está sujeto a la temporalidad, aún en el tiempo, convirtió la muerte en misterio porque desde la resurrección, se inmola “por los siglos de los siglos” en los altares; los dioses de los mayas necesitan alimentarse de sangre; el dios de los occidentales convirtió su sangre y carne en alimento de los hombres; en este aspecto, las relaciones son, asimismo, asimétricas.

Heidegger propone que si se tiene la pretensión de alejarse de la metafísica, es necesario “dejar perder el ser como fundamento” (Vattimo, 2000: 106). Otro rasgo del nihilismo de Heidegger es la *An-denken* (rememorización), aspecto que este filósofo opone a la metafísica dominada por el olvido del ser; también el reconocimiento de la historia de la metafísica, lo que anunció en *Ser y Tiempo* como decisión anticipadora de la muerte y como aquello que debería estar en la existencia auténtica. En el *An-denken*, “el *Dasein* se decide por la propia muerte al recorrer la historia de la metafísica entendida como olvido del ser y así se funda como totalidad hermenéutica cuyo fundamento consiste en la ausencia de fundamento” (Vattimo, 2000: 107).

Para Heidegger el ser no es posible como presencia; el pensamiento es aquel que recuerda el ser y no lo olvida; es decir que lo piensa siempre como desaparecido y ausente. En este pensamiento sobre el ser como tal, “ya no queda más nada” está el nihilismo de Heidegger. El ser es anuncio que se transmite y está sujeto al nacimiento y la muerte. En esta dinámica está unificada la mortalidad del *Dasein*; esto es lo que transmite la tradición a través del lenguaje. El lenguaje simbólico de los mayas es la expresión del encadenamiento de la vida y la muerte; la dualidad moral de los dioses y los objetos sagrados son epifanías de la muerte y como tal de la violencia; además, posibilidad de la vida; el lenguaje metafísico de los occidentales es violencia existencial y expresión del ser como presencia.

El trabajo que la hermenéutica cumple en las cuestiones de la tradición no es un hacer presente un cierto estado de cosas para apropiarse mejor de él; no es encontrar los principios para explicar los que nos ocurre, sino lo que nos libera, es el salto al abismo de la mortalidad; según Heidegger, la relación con la tradición nos empuja, es una especie de remontarnos a un *infinitum* en donde el pensamiento objetivante de la metafísica pretende identificarse con el ser; aunque lo que se revela es un particular horizonte histórico, no puramente relativista, sino del sentido del ser. Este sentido, es el que se nos da vinculado

con la muerte por medio de la transmisión de un mensaje lingüístico entre las generaciones, la estabilidad del ser. La historia de las éticas occidentales, es a la vez, la historia de la metafísica que oculta el ser como sustento de la violencia frente a los valores mayas, *Dasein* lanzado hacia la muerte por la acción de la dinámica de la vida y las acciones antiéticas de los occidentales.

De acuerdo a lo planteado por Vattimo (2000), las interacciones entre occidentales e indígenas mayas de Chiapas son una verdad histórica, una hermenéutica, un envío (*Ge-Schick*), que requiere una respuesta, lo cual demanda comprensión e interpretación. Los encuentros como acontecimientos no están exigiendo comprobación, sino la vivencia profunda de la humanidad indígena convertida en drama de la existencia y la experiencia de los occidentales arrojada hacia la ilusión del progreso. El drama contiene, por un lado, la negación del ser de la persona y de la cultura y por el otro, dada la presión del exterior (europeo-español), la necesidad de ocultar los valores y el propio ser en la simulación de las acciones específicas de la vida. La ilusión del progreso, al captar inconscientemente, la imposibilidad del mismo, convierte la vida en codicia y contradicción ética, donde los indígenas son un espejo borroso de la humanidad de los españoles y mestizos. Drama e ilusión de progreso son realidades lanzadas hacia la muerte (*Dasein*).

La cuestión hermenéutica del *Dasein* tiene un carácter nihilista, por la descentración del hombre y porque el ser cuyo sentido se trata de recuperar es un ser que tiende a identificarse con la nada, como algo encerrado entre los términos del nacimiento y la muerte. La experiencia hermenéutica que se encuentra en la obra de Gadamer, es como un salto al *Ab-grund* (vacío, abismo) de la mortalidad, en el sentido de Heidegger, con base a la crítica que hace Gadamer a la conciencia estética. Gadamer propone una experiencia del arte caracterizado por el contenido y la construcción histórica que Kierkegaard sitúa en la elección ética del matrimonio. Su finalidad es recuperar el arte como experiencia de verdad frente a la verdad científicista moderna. Este concepto de verdad se entiende fundada en el concepto de *Erfahrung*, “experiencias como modificación que sufre el sujeto cuando encuentra algo que realmente tiene importancia para él” (Vattimo, 2000: 110).

En este caso, se requiere que la experiencia sea auténtica para llegar a la verdad, es decir, que exista transformación del observador; según Vattimo (2000), la obra de arte es evento histórico y evento es nuestro encuentro con ella, encuentro en el que salimos

modificados, lo mismo sucede con la obra al ser interpretada experimenta acrecentamiento del ser. Lo anterior convierte la experiencia en auténtica experiencia histórica. La cualidad estética es la fuerza de fundamentación histórica que tiene un efecto modelador en el gusto y en el lenguaje; por lo tanto, en los marcos de existencia de las generaciones siguientes.

Para Heidegger lo que se da en la obra de arte es un peculiar momento de ausencia de fundamento de la historicidad que se presenta como una suspensión de la continuidad hermenéutica del sujeto consigo mismo y con la historia. “La puntualidad de la conciencia estética es el modo en que el sujeto vive el salto al *Ab-grund* de su propia mortalidad” (Vattimo, 2000: 111). Esta remisión a la mortalidad es el rasgo nihilista básico del *Dasein* como totalidad hermenéutica. La obra de arte es obra de la verdad porque expone el mundo histórico con referencia a la mortalidad. Aquí también se vinculan el fundamento y la ausencia de fundamento y entonces, la obra de arte muestra su carácter terrestre, su mortalidad, su manera de estar sometida a la acción del tiempo. En la obra de arte existe un elemento terrestre, el cual alude a la mortalidad que se convierte en discurso, en significado, desplegado. Ese elemento apunta a la mortalidad en el contenido de la obra y en el nivel del soporte material.

La obra de arte funda el mundo mientras exhibe su falta de fundamento. Aquí el sujeto se encuentra como ente existente y mortal. Tal vez, la necesidad de los indígenas de hacerse invisibles-visibles frente a sí mismos y frente a la historia, sea una verdad que se descubra mejor en el arte (Rivera); indígenas visibles en los colores del arte e invisibles en la realidad cotidiana; visibles como tamemes, esclavos, proveedores de metales y piedras preciosas e invisibles en su dignidad. Los encuentros entre occidentales e indígenas mayas son el ser como acontecer y devenir; historicidad que compendia el ser que no termina de ser y el no ser que contiene el dolor del desprecio, la explotación y el abuso; acontecer que no deja ser al opresor ni al oprimido. Con el arribo de los españoles, las deidades indígenas para no morir tuvieron que vivir en los ropajes de los santos españoles y el Dios cristiano murió porque los conquistadores, encomenderos, mestizos y algunos religiosos no pudieron convertirlo en amor hacia los indígenas. Estas realidades contrarias y contradictorias, tal vez, son el contenido asimétrico de las relaciones interétnicas. En los encuentros, los españoles y sus descendientes intentaron imponer el sentido de la vida y de los valores y los indígenas vieron amenazados sus valores y los ocultaron en el

hermetismo de su ser y en los pliegues de la conciencia confundida, en el silencio de las montañas, la oscuridad de las grutas, en las instituciones e imágenes sagradas de los españoles para conservar los sentidos-sinsentidos de la existencia. De esta manera, se forma el ser que es puro acontecer, según Vattimo (2000). Este ser como *Dasein* contiene rencores que, muchas veces, se expresaron en rebeliones en la región intercultural de Los Altos de Chiapas y en esta región, las rebeliones fueron y son reprimidas.

1.3.4. Hermenéutica filosófica como “teoría” y “metodología”

Los resultados de los análisis sobre las interacciones entre mayas y occidentales son el resultado del diálogo con la “teoría” de la interpretación; antes hemos señalado que la hermenéutica filosófica es el lenguaje común (*koiné*) de la construcción del conocimiento filosófico y entonces, la elaboración del conocimiento ético se realiza por medio de la hermenéutica, pero la ética a la vez, está acompañada de la hermenéutica en este quehacer. En este caso, la interpretación es sobre contenidos éticos y a la vez, conducida por pautas éticas. Éstas surgieron de las éticas de la procedencia, ética sin trascendencia y ética de la interpretación; las tres son éticas hermenéuticas que se explicaran posteriormente.

En este apartado juzgamos pertinente hacer un pequeño esbozo de la “teoría” que marcha “haciendo camino” en la vida junto a las éticas referidas, ya que esta “teoría” no es un cuerpo de hipótesis comprobadas; sino que se acerca más a un marco conceptual orientador-cuestionador de las acciones éticas. La “teoría” de la interpretación hermenéutica puede tener su punto de partida en la fenomenología, existencialismo y marxismo, aunque, al retomar estas aportaciones, cuestiona los fundamentos metafísicos que todavía estas teorías conservan. Este aspecto, Vattimo lo expresa así:

El punto de vista que se desarrolla en la discusión de las ciencias del espíritu, que tiene una de sus expresiones teóricas ejemplares en la fenomenología pero que en general se vincula con la corriente existencialista presente en los primeros decenios del siglo XX (ciertamente también de manera especial en el marxismo) se puede también llamar una interpretación nostálgica y restaurativa de la crisis del humanismo) (Vattimo, 2000: 36).

Con esta “teoría-no teoría”, lo que se trata es eludir las teorías metafísicas porque son violentas y además, declarar la violencia en los acontecimientos histórico-éticos, especialmente, la interacción interéticas entre occidentales y mayas.

En la “teoría” de la hermenéutica filosófica, todo acto de conocimiento surge de la interpretación. Además, la hermenéutica rescata el concepto de teoría que se forjó entre los griegos, la teoría como contemplación participativa, traducida como la confianza en alguna

cosa, que a la vez, necesita de la comprensión retórica, donde el observador y lo observado establecen un diálogo de compromiso. “Para los griegos éste era el dominio de la *theoría* y *theoría* para ellos era tener confianza en alguna cosa, sobreviviendo con su presencia, se ofrecía a todos como un don común” (Vattimo, 2000: 118). Son los principios de la retórica y no solamente los argumentos científicos los que nos ayudan a comprender la asimetría en las interacciones éticas en la relación entre la historia local y la historia universal.

En la hermenéutica filosófica, la reflexión teórica se enfoca a la comprensión retórica, la cual se implica tanto en los acontecimientos históricos, culturales, sociales entre otros y en la persuasión para que sea aceptado el discurso científico.

¿A qué otra cosa debería remitirse la reflexión teórica sobre la comprensión sino a la retórica que desde la tradición más antigua como la única abogada de una reivindicación de verdad que defiende lo verosímil, el eikós, la evidencia de la razón común contra las pretensiones de certeza y demostración de la ciencia? (Vattimo, 2000: 119).

Con esta “teoría no-teoría”, no se pretenden las certezas sobre las relaciones interétnicas, sino un acercamiento al drama de la existencia de los occidentales que con sus acciones éticas se alejan del ser y de su ser auténtico y la de los mayas cuya ruta del ser auténtico es arrojado constantemente a los esquemas de los principios metafísicos.

En la “teoría no-teoría” de la interpretación, el observador no es neutral, sino que sus juicios lo comprometen con su propia existencia y con la vida sobre quienes se elaboran los juicios. En este caso, el hermeneuta está metido en la existencia y no puede emitir sus juicios parado en el borde la vida. Este observador, analista es mestizo y como tal, parte indígena y parte española, es las dos herencias, todavía en ebullición; los encuentros en el pasado y en el presente, pueden ser encuentros también en su ser. El resultado de las interacciones analizadas desde la ética es un espejo para el observador. Sobre todo, es imposible no tomar partido cuando, si es consciente de la injusticia y la opresión cuyo fundamento está en la metafísica como olvido del ser.

La interpretación no es ninguna descripción ‘neutral’, sino un evento dialógico en el cual los interlocutores ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprometen en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino por el cual son dispuesto (Vattimo, 1991: 62).

Entonces, la hermenéutica no es sólo la “teoría” del diálogo, sino como ya se había dicho, requiere que el hermeneuta se comprometa con los contenidos de la tradición. Los valores relacionales de la éticas occidentales que históricamente han interactuado o se han impuesto a los valores de la cosmovisión maya, no son ajenos al investigador-hermeneuta, ya que forman parte de la estructuración moral, social, cultural y económica del país y desde luego, también configuran su ser cultural y óntico⁵.

La hermenéutica no puede ser sólo teoría del diálogo, pues no puede pensar efectivamente desde una teoría del diálogo (entendido como la verdadera estructura de toda experiencia humana), todavía ‘metafísicamente’ descrita en su esencia universal, sino que debe articularse, si quiere ser coherente, como diálogo, comprometiéndose, por tanto, concretamente, en relación con los contenidos de la tradición (Vattimo, 1991: 67).

La hermenéutica filosófica, en este sentido, en la posmodernidad asume los contenidos de la modernidad para analizarlos desde el ser como acontecimiento y explicitar los principios violentos de la metafísica que sustenta esta tradición; pero a la vez, acepta el desencanto ocasionados por el incumplimiento de la modernidad y para comprender y vivir el desencanto, no existen teoría correcta. “Ni la traición al desencanto ni el fracaso del proyecto moderno obedecen principalmente a ‘defectos’ de la teoría; por lo que tampoco la reasunción del proyecto y una más radical fidelidad al desencanto se pueden dar como ‘consecuencia’ o ‘aplicación’ de alguna teoría correcta” (Vattimo, 1991; 187). La “teoría” hermenéutica sólo argumenta con base en la retórica la preferencia de determinados valores y en este proceso se realiza la vinculación teoría-praxis.

Tal vez, lo primeros desencantados por los resultados de la modernidad fueron los indígenas mexicanos y mayas chiapanecos cuando se percataron de los estragos de la tecnología europea para sí mismos, las comunidades y el medio ambiente; pero también, los occidentales, se pudieron haber desencantado de sus propios principios metafísicos y sobre todo, de sus conductas éticas basadas en el acaparamiento del poder político y económico que dejan vacío al sujeto de su propia onticidad.

⁵ Samuel Ramos (1897-1959) escribió *Perfil del hombre y la cultura en México* en la que explica la cultura y el ser del mexicano, en ella se refiere a la cultura en un futuro. “México debe tener en un futuro una cultura ‘mexicana’; pero no la concebimos como una cultura original, distintas a todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha nuestra” (1943: 32). La discusión sobre el ser del mexicano continuó con Santiago Ramírez, Díaz-Guerrero, Octavio Paz, Juan Rulfo, entre otros y el tema todavía permanece, pero no existe un perfil ético del mexicano.

En la posmodernidad, desde la hermenéutica, le corresponde al hombre crear la teoría del sentido y la práctica del sentido. La tradición prometió sentidos, pero al no cumplir su proyecto moderno, los sentidos quedaron en entre dicho; por lo tanto, ahora, es necesario buscar los sentidos, los cuales no se pueden encontrar en las teorías que se sustentaban en la metafísica; éstas fracasaron, pero ahora, se da la posibilidad de construir la “teoría no-teoría” y el sentido de la existencia. La hermenéutica es una “teoría” universal que coincide con la generalización del nihilismo, la “teoría” y los sentidos se deben construir desde el horizonte del nihilismo metafísico. “La ‘teoría’ hermenéutica de la universal experiencia interpretativa de la verdad coincide con la generalización del nihilismo y esta coincidencia no es una casualidad, es el resultado de la historia del ser” (Vattimo, 1995: 29).

La “teoría” hermenéutica nació “para afirmar-como mínimo- los derechos de la interpretación” (Vattimo, 1995: 39). Los argumentos de esta “teoría” son: el carácter secundario de la verdad como correspondencia, la apertura previa y el reconocimiento de la finitud.

Los argumentos por parte de una teoría hermenéutica de la verdad son de sobra conocidos: la constatación del carácter secundario de la verdad como correspondencia, además de la necesidad de una apertura previa que haga posible cualquier verificación o falsificación de proposiciones; el reconocimiento (existencialista, antes nietzscheniano e incluso, en cierto modo positivista; pienso en Spencer), de la finitud –es decir, historicidad, eventualidad- de la verdad primera (Vattimo, 1995: 46).

La hermenéutica es “teoría” y la vez “metodología “para construir el conocimiento “científico-filosófico”; como “teoría” y “metodología” pone en práctica la vocación nihilista y las características del *Dasein*. La hermenéutica filosófica posee antecedentes históricos.

La hermenéutica filosófica como “teoría-no teoría” tiene como tarea convencer y persuadir de que las ciencia y los sistemas de pensamiento construidos en el mundo occidental, justifican y sustentan las conductas violentas; es un compromiso de la hermenéutica filosófica explicitar los principios violentos de las éticas metafísicas; hacer ver que hay interpretaciones violentas y no violentas; entre las violentas están las filosofías que sustentan las éticas occidentales; la hermenéutica filosófica no sustenta nada, sino que es el esfuerzo intelectual por descubrir el ser en las acciones éticas y en la historia de dos culturas, la occidental y la maya, ser oculto y develado.

De la “teoría-no-teoría” surge la metodología de interpretación no como un procedimiento intelectual anticipado que explica la realidad; sino como un esfuerzo personal del hermeneuta para descubrir las características de cada acontecimiento histórico-ético e interpretarlas desde las circunstancias existenciales de los sujetos. En este procedimiento, la vida misma es interpretación (Heidegger, 1992). De acuerdo a este principio, la existencia de los occidentales en Chiapas posee su respectiva interpretación, lo mismo, las circunstancias de los indígenas. La “metodología” de interpretación se convierte en competencias del hermeneuta para ver, sentir e interpretar la vida como los actores de las interacciones interéticas. En esta dimensión, la fusión de los sentidos del pasado en el presente, son indispensables y entonces, el recorrido de la época de la Colonia hasta la Posrevolución contienen la explicación de las conductas éticas de indígenas y mestizos; en esas conductas, se refleja el ser del hermeneuta.

1.3.5. Hermenéutica filosófica y epistemología como posibilidad transdisciplinaria

La hermenéutica filosófica asume y relega a la epistemología; la epistemología viene del griego, episteme, ciencia, saber, logos, teoría y logos, tratado; por lo tanto, la epistemología es el tratado de la ciencia; la ciencia que estudia a la ciencia o el “conjunto de saberes que tiene la ciencia (su naturaleza, su estructura, sus métodos) como objetos de estudio” (Sandín, 2003: 47); según Mardones y Ursua, la epistemología pretende “estudiar la génesis y la estructura de las ciencias, desde un punto de vista lógico y también histórico y sociológico” (2010: 38). Además, una “perspectiva epistemológica es una forma de comprender y explicar cómo conocemos lo que sabemos” (Sandín, 2003: 47). Antes de la hermenéutica filosófica, la epistemología se ocupaba de presentar los tipos de conocimiento, características de los mismos y el valor de los resultados en relación con el conocimiento; ahora, la epistemología es hermenéutica.

La hermenéutica filosófica concibe a la ciencia y a la epistemología como interpretaciones; en este caso, la epistemología es una interpretación entre tantas otras de las interpretaciones de la realidad; aunque la epistemología supone la existencia de la ciencia “normal”. La ciencia “normal” y la ciencia revolucionaria son, asimismo, interpretaciones.

Desde la hermenéutica, la “verdad” que se estableció sobre las interacciones entre mayas y occidentales, pertenece a la retórica “como arte de la persuasión mediante el discurso”; ésta no anula la verdad de la ciencia “normal”, sino que la verdad retórica se extiende sobre la ciencia, en el sentido de que la hermenéutica sirve como orientación ética para comunicar los resultados de la ciencia. “Los derechos del logos-conciencia común se ejercen como orientación ética en los usos y desarrollos de los resultados de la ciencia” (Vattimo, 2000: 120) En este sentido, la retórica y la hermenéutica hacen de la ciencia un factor social.

Por otra parte, para realizar la ciencia “normal”, son necesarios juicios éticos, decisiones de tipo ético; asimismo, para la realización de la presente investigación, no sólo se utilizaron estos juicios, sino que la ética forma parte del objeto de estudio, del proceso de análisis hermenéutico, de las convicciones-no convicciones del investigador y de la estructuración de los resultados y el futuro de los mismos, ya que el informe de los resultados de investigación es también un hecho ético-hermenéutico. En todo el proceso de investigación estuvieron presentes los valores morales, los cuales determinaron todas las rutas relacionadas con el diálogo-no diálogo entre los actores de las interacciones. “Como se ve, el hecho de ‘informar’, por así decirlo sobre los resultados de la ciencia a la conciencia común no es sólo un fenómeno de evolución del lenguaje, sino que es también y sobre todo un hecho ético” (Vattimo, 2000: 121).

Si para comunicar la verdad de la ciencia a la conciencia de todos, es necesario la ética; los resultados de los encuentros entre mayas y occidentales de Chiapas, son esencialmente, una verdad retórica, implicada totalmente en la ética; la hermenéutica convierte la verdad de la ciencia en una verdad retórica; e incluso, en este sentido, los paradigmas aceptan la posición hermenéutica de la ciencia; en las revoluciones científicas, un paradigma no sustituye a otro con base en pruebas científicas, sino con la capacidad retórica de persuasión; en este caso, las teorías científicas se aceptan bajo la lógica de la persuasión. “Las posiciones de Thomas Kuhn, en líneas generales, ya no producen tanto escándalo o, por lo menos, son aquellas posiciones que aceptan más gustosamente una concepción hermenéutica de la ciencia” (Vattimo, 2000: 121).

Los resultados del análisis e interpretación ética de las interacciones, se construyeron dentro de la negociación entre la retórica y la lógica de la metodología científica, en el entendido de que la verdad de la ciencia no está en la demostración y

verificación, sino en el momento en que se comunica persuasivamente a una comunidad; asimismo, que la demostración y la verificación son también formas de interpretación. Se intentó construir y presentar los resultados por medio del “bien decir” o como una “verdad” retórica elaborada con base en la hermenéutica.

Llegar a la verdad no quiere decir alcanzar el estado de luminosidad interior que tradicionalmente se designa como evidencia, sino que significa más bien pasar al plano de aquellas suposiciones compartidas que más que evidentes se manifiestan como obvias pues no necesitan de interrogación alguna (Vattimo, 2000: 123).

En la perspectiva de la hermenéutica, la ciencia es la construcción de un ámbito de verdad ya abierta; en este caso, la verdad es apertura como herencia, yección histórico-finito, destino, procedencia. “La apertura no es una estructura trascendental estable de la razón, sino que es la herencia, yección histórico-finito, *Schickung*, destino, proveniencia” (Vattimo, 1995: 55). Esta apertura histórico lingüística hace posible la experiencia de verdad; lo anterior significa aceptar la metafísica débil, es decir, una metafísica sin fundamento. Desde esta metafísica no existe la superioridad de las ciencias del espíritu sobre las ciencias naturales, si así se quisiera aceptar, se estaría todavía con el fundamento del ser como presencia. Los resultados del análisis ético-hermenéutico aceptan las aportaciones de las ciencias sociales y las ciencias naturales bajo la perspectiva de la verdad abierta.

Para Heidegger (1991) y Gadamer (1999) la “ciencia no piensa” porque no es un lugar originario del acaecer de la verdad, la verdad como apertura. El modelo del acaecer es el modelo de la obra de arte porque posee novedad radical. “La verdad como apertura de los horizontes dentro de lo que todo lo verdadero y lo falso, en el sentido proposicional, puede darse, ha acaecido ya desde siempre, puesto que todo nuestro hacer y pensar conscientes son posibles gracias a ella” (Vattimo, 1995: 55).

La epistemología y la hermenéutica se vinculan como tipos o clases de interpretación de la realidad, pero también difieren respecto a su posición frente a los paradigmas. La epistemología se mueve dentro de los paradigmas vigentes y aceptados, dentro de la ciencia “normal”; mientras que la hermenéutica es el encuentro con el paradigma nuevo que se encuentra en el arte como apertura de la verdad. El resultado de la interpretación ética de los encuentros entre mayas y occidentales recurre a la sensibilidad ética-estética para apreciar la interacción, rechazo-negación de los valores; son un intento de arribar a un concepto y actuación de una verdad abierta; quedaría, entonces, en el ámbito

de la ciencia revolucionaria que difícilmente se distingue de la creación poética (Rorty, 1983).

Para explicar las interacciones, se acudió a las situaciones históricas construidas por las ciencias naturales y ciencias sociales sometidas a la vocación nihilista de la hermenéutica, con la conciencia que la época actual es la edad de la ciencia y la técnica que concretizan el ser de la presencia, el ser fundamentado de la metafísica; la hermenéutica tiene el compromiso ético de dialogar con la lógica de esta época para encontrar su sentido nihilista, ya que, “escucha de las transformaciones que ciencia y técnica, como factores determinantes de la modernidad, ‘aportan’ al sentido del ser” (Vattimo, 1995: 63). La relación entre ciencia y técnica moderna se realiza porque comparten un destino nihilista porque la ciencia moderna construye el mundo de las interpretaciones; la crítica que la hermenéutica puede hacer a la ciencia y la técnica de la actualidad está en el sentido nihilista.

La hermenéutica posmoderna abandona el concepto tradicional de la epistemología, lo que significa que renuncia a la epistemología que explicaba la naturaleza, origen y límites del conocimiento, desde las ideas “claras y distintas” de Descartes (1596-1650), y toma la postura de Rorty (1983) que concibe la verdad construida entre el holismo y el pragmatismo, como “la aceptación de lo que es más conveniente creer”. En este caso, la realidad es un modo de un conjunto de relaciones (holismo), creadas de forma práctica (pragmatismo), es decir, en una relación directa con el mundo. Para Rorty el mundo de hoy exige una visión centrada en nuevas imágenes y metáforas en donde se arraigan las convicciones filosóficas.

Para Rorty, mientras la epistemología trata de encontrar la “máxima cantidad de terreno que se tiene en común con otros” (1983: 290), la hermenéutica dirá que un ser racional tratará de abstenerse de la epistemología. El nuevo lenguaje de la cultura ofrece la contingencia y el azar y no verdades inmutables y absolutas; en este caso, es necesario dejar la conmensuración y entrar a una lógica de reflexión moral y política. Para este filósofo, la epistemología es un producto de la ciencia “normal”; en cambio, la hermenéutica se ubica en la ciencia “anormal”, la cual puede ser cualquier cosa, lo absurdo o la revolución intelectual; por lo tanto, hay que dejar la filosofía cuyo centro está en la epistemología y tomar la ruta de la hermenéutica que es la expresión de la esperanza. En ésta no vamos a

encontrar la verdad, sino acontecimientos que requieren una reflexión constante dentro de la infinitud de lo finito. En este horizonte epistemológico-no epistemológico quedan los resultados de la investigación, ya que los elementos que los constituyen no se analizan ni se separan fácilmente.

Seremos epistemólogos donde ya tenemos prácticas admitidas de investigación o de manera general de discurso, con la misma facilidad en el arte académico, filosofía 'escolástica' o política parlamentaria en la ciencia 'normal'...porque cuando una práctica lleva el tiempo suficiente las convenciones que la hacen posible - y que permiten un ascenso sobre cómo dividirla en partes - se pueden aislar con facilidad (Rorty, 1983: 292):

Por otra parte, existe un punto que vincula la hermenéutica filosófica con la transdisciplina; éste es la ética, ya que dentro de las distintas perspectivas están las que la abordan como epistemología, como actitud y en cuanto ética. Respecto a la epistemología, Cohen (2007), la concibe como campo teórico unificado que (mediante la unicidad del ser) subraya en ella la inmanencia y la praxis. En esta dimensión, se enfoca a lo que está entre y a través de las disciplinas (Sinay, 1999). La transdisciplina ubicada en el paradigma del pensamiento complejo "requiere una concepción unificada del conocimiento y da como resultado campos nuevos, leyes nuevas" (Lores, 1999: 11). En el plano epistemológico existe un distanciamiento entre la epistemología de la transdisciplina y la hermenéutica filosófica, ya que la segunda busca la pluralidad de conocimientos y no tanto la unificación; en este sentido, existen tanto campos de conocimiento sobre un acontecimiento como interpretaciones se realicen. La perspectiva epistemológica es una interpretación entre otras posibles. Los encuentros entre mayas y occidentales se analizan desde la hermenéutica filosófica; por lo tanto, no se busca el conocimiento unificado.

La transdisciplina como reorientación de nuestra actitud, significa la aceptación de una nueva conciencia que se expresa en un diálogo abierto y sin obstáculos entre los conocimientos especializados y valores subjetivos que se formulan en los mitos, las religiones y las creaciones artísticas; de esta manera, se termina la dicotomía entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Esta segunda dimensión de la transdisciplina se relaciona con la hermenéutica y se aplica también a los contenidos y territorios de la región intercultural de Los Altos de Chiapas, donde históricamente se han realizado los encuentros entre mayas y occidentales. Uno de los pasos que según Vattimo, ha realizado la hermenéutica filosófica para responder a realidad múltiple de la contemporaneidad es:

“Una verdad, fruto del diálogo, como evento, que en el mismo diálogo se ‘pone en obra’ y que además modifica el referente contextual-histórico del que parte” (1991: 69). Aunque la interacción entre mayas y occidentales, es más bien un proceso de no-diálogo.

La transdisciplina, además, considera una actitud-ética-con-el-mundo (Rocchietti, 2005) que, para Max-Neef (2003), esta actitud requiere una transición del simplemente saber al comprender. Lo anterior demanda que no solamente se generen conocimientos con base en la racionalidad, sino que además, éstos deben apoyar la integración del hombre con la naturaleza. La comprensión es un elemento fundamental de la hermenéutica; así es que el conocimiento que se responsabiliza de armonizar la relación del hombre con la naturaleza, se produce con direccionalidad ética. En este sentido, la ciencia y la técnica que actualmente se enfocan a la sustentabilidad de la naturaleza necesitan patrones éticos de respeto, equilibrio y armonía, valores que se encuentran en la ética maya; estos valores están resurgiendo en algunos países occidentales como Holanda y Canadá por el respeto y cuidado de la naturaleza y en general, del medio ambiente.

Con base en la hermenéutica filosófica ya no es posible que la ciencia y la técnica se utilicen para destruir la naturaleza, lo cual significa atentar, a la vez, contra la vida humana. Hasta el momento, las acciones con la ciencia y la técnica atestiguan “que con el hombre se presenta sobre la tierra un fenómeno del todo inédito, un animal capaz de revolverse contra sí mismo, contra los intereses de su propia conservación” (Vattimo, 1991: 128). En este aspecto se localizan otro punto de vinculación ética entre la hermenéutica y la transdisciplina, ya que ésta se ocupa de lo que “es entre las disciplinas, a través de las diferentes disciplinas y más allá de toda disciplina” (Nicolescu, 1999: 3). El rubro que queda más allá de toda disciplina es lo ético y hermenéutico con lo cual se cumple la finalidad de la comprensión integral del mundo, lo que exige la integración de conocimientos con base en criterios éticos. En este tópico hay un vacío dialógico entre las éticas occidentales y la ética maya, objeto de la presente investigación.

Igualmente, la transdisciplina posee tres pilares que son: los niveles de realidad, la lógica del tercer incluido y la complejidad, que forman la metodología de la investigación transdisciplinaria. En cuanto a los niveles de realidad, “el espacio entre las disciplinas y más allá de las disciplinas está lleno” (Nicolescu, 1999: 4), lo cual origina una estructura discontinua, con lo que se aleja de la lógica de la investigación disciplinaria pero que, no

obstante, la complementa. Sin embargo, la transdisciplina pretende alcanzar los tres niveles de realidad en el ámbito de una verdad cerrada; en cambio, la hermenéutica se estructura en la trayectoria de las verdades abiertas. Coinciden ambas en que pueden contener bajo un proceso dialógico, en proceso de estructuración, los valores de culturas distintas.

La lógica del tercer excluido fue formulada inicialmente por Heráclito (570-475 a. C), quien afirmó que los conceptos contrarios conviven en constante lucha; sin embargo, para la lógica binaria o dicotómica de Aristóteles, el tercer excluido, significa que entre estos conceptos no existe una tercera posibilidad y se formula como “el ser es; el no ser, no es”; en cambio, la lógica del tercer incluido acepta que puede haber una tercera posibilidad entre los conceptos contrarios. Pareyson, ilustra el tercer incluido de la siguiente manera en relación al mito y el logos: Si la filosofía interviene lo hace no para traducir el discurso mítico en discurso racional, cosa por definición imposible porque no es mito aquello que se deja resolver en logos, ni es logos aquel que intenta disolver el mito, habiendo en cambio espacio para ambos, y teniendo cada uno interés en preservar su recíproca compatibilidad (Citado en Vattimo, 1991: 91).

Este principio fue necesario para establecer el diálogo histórico entre los valores de las éticas occidentales y los valores de la cosmovisión maya.

El tercer pilar de la transdisciplina es la complejidad, concepto elaborado por Morin (1921), quien lo expresa de la siguiente manera: “es un tejido (*complexus*: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple” (Morín, 2008: 32). El mismo intelectual demanda la posibilidad y la necesidad de una unidad de la ciencia, cuya esencia estaría representada en una teoría de la auto-eco-organización. La perspectiva transdisciplinaria significa, indisciplinaria. Además, la complejidad debe estar contextualizada, ser global y recoger lo multidimensional, la cual rebasa el conocimiento y exige una conciencia compleja. En lo concerniente a lo multidimensional de la realidad existe convergencia entre la transdisciplina y la hermenéutica, porque “es la realidad la más importante y la más misteriosa...la realidad es porque es...decir que la realidad es porque es, significa que está suspendida de la libertad” (Vattimo, 1991: 83).

Asimismo, la complejidad posee tres principios: el dialógico, la recursividad organizacional y el holográfico. El primero conserva la dualidad en el seno de la unidad, conlleva la asociación de dos términos complementarios y antagonistas. El segundo

principio se realiza mediante la metáfora del remolino, proceso en el que la recursividad contiene la causa y el efecto, “es aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce” (Morín, 2008: 106). El tercero, afirma que la parte está en el todo y el todo está en la parte. “Los tres son expresiones diversas y complementarias del principio de vinculación (*reliance*)” (Kareh, 2010: 183).

La hermenéutica advierte que la transdisciplina permanece en la lógica de la metafísica fundamentada, por lo tanto, en la posibilidad de la violencia porque no se trata solamente de establecer el diálogo con las ciencias humanas, las ciencias del espíritu y el arte; sino que, además, debe haber el compromiso con los contenidos de la tradición. “La hermenéutica no puede ser sólo teoría del diálogo... todavía ‘metafísicamente’ descrita en su esencia universal, sino que debe articularse, si quiere ser coherente, como diálogo, comprometiéndose, por tanto, concretamente, en relación con los contenidos de la tradición” (Vattimo, 1991: 67).

1.3.6. Metodología: lectura de la realidad empírica

En este momento, es pertinente explicitar lo que entendemos por realidad empírica. Son empíricos (sujetos-objetos de experiencia sensible) muchos elementos que constituyen la región intercultural. Una parte la constituyen las éticas occidentales como contenido moral que ha dado rutas específicas a la historia de México, Chiapas y en especial a la posible región intercultural de Los Altos de Chiapas; como contenidos morales son “visibles” y entonces pueden ser analizados por la ética-hermenéutica posmoderna. Estos contenidos junto con los rasgos valiosos de la cosmovisión maya son “historia” o expresión del ser como evento; aunque su fundamento “natural” fue el ser como metafísica. Son también parte de la realidad empírica los mayas prehispánicos que dejaron sus “huellas” biológicas y culturales en los mayas actuales; en este caso, son empíricos los sonidos de los lenguajes actuales mayances (tsotsil y tzeltal) y los cuerpos de los mayas actuales que difieren muy poco de sus ancestros; lo mismo lo es la indumentaria, la formas de organización social, político-religiosa de las comunidades maya actuales de Chiapas y sus interacciones específicas con los mestizos.

Son, además, parte de la realidad empírica los territorios de la región intercultural de Los Altos de Chiapas “tatuados” por la huellas de las dos culturas: pueblos de corte español

con templos, portales y palacios para el poder político, los sonidos de la lengua castellana y los rostros de los mestizos que hablan de las características biológicas de sus ancestros; territorios llenos de altares con cruces “sembradas” en los lugares sagrados, altares llenos de velas y ofrendas que son testimonio fiel de la espiritualidad ancestral que permanece en los corazones de los descendientes de los mayas; además, son visibles las conductas de los mestizos e indígenas que realizan en los encuentros “capturadas” por historiadores, antropólogos, sociólogos, religiosos, literatos y arqueólogos. Asimismo, son “visibles” las interpretaciones con base en las hermenéuticas metafísicas.

De la misma manera, están dentro de la realidad empírica los conflictos, de ayer y de hoy, que se descubren en la posible región intercultural, como consecuencia de la interacción entre valores de las éticas occidentales y los valores de la cosmovisión maya; estos conflictos ayer se expresaron en rebeliones y hoy en revoluciones y movimientos sociales como expulsiones, despojo de tierras, recuperación de tierras y territorios, encarcelamiento, sincretismo y “reeducación”. Estos elementos observables constituyen el ser como acontecer.

Esta realidad empírica y la intelectual, cultural, política y ética se leyó desde las categorías de la metafísica nihilista y las características del *Dasein* o “ser para la muerte”. Para explicar-interpretar los elementos que constituyen la hipótesis se siguieron dos caminos o procedimientos metodológicos. El primero fue la presentación de los valores de las éticas occidentales y los valores de la cosmovisión maya, de manera independiente, ya que éstos fueron los principios morales que en la historia de México y Chiapas entraron en interacción en los encuentros específicos entre mayas y occidentales. Las éticas de la escolástica, liberalismo, Ilustración, positivismo, marxismo, cristianismo protestante, cristianismo de la Teología de la Liberación no se presentan como marco teórico, sino como contenido moral de la cultura occidental que debe analizarse en la interacción con los valores de la cosmovisión maya, desde la ética-hermenéutica de la posmodernidad. Estos valores constituyen la “ética de la procedencia, son la herencia sometida al análisis e interpretación.

En el caso de los valores mayas como no existen materiales organizados y sistematizados, nos dimos a la tarea de hacer una revisión de investigaciones históricas, antropológicas y literarias para elaborar un capítulo con esta mirada y de esta manera,

facilitar el análisis en interpretación de los encuentros. Tal vez, el problema en este caso, es que posee la mirada occidental en la organización y los juicios éticos de la formación occidental del investigador; aunque se hizo el intento de ver y conceptualizar los valores de la cosmovisión maya desde la metafísica nihilista y el *Dasein*; además, desde la mirada de los descendientes de los mayas que viven en la región de Los Altos.

Asimismo, se expusieron los encuentros en distintas épocas de la historia, en la posible región intercultural de Los Altos de Chiapas. En el recorrido histórico, se utilizó la mirada de la hermenéutica filosófica, donde los valores de las éticas se convierten en los sentidos de las acciones de los actores. La exposición de los contenidos mencionados se realizó para iniciar el proceso de comprensión de la interacción histórica y de esta mera, buscar el ser ético, no metafísico, de los encuentros. En la hermenéutica como filosofía, el ser es acontecer, no estructura; es acontecer en constante estructuración (Giddens, 1995).

La primera intención fue entrar en contacto con el ser como acontecer expresado a través de los encuentros entre occidentales e indígenas mayas⁶ con base en los valores de ambos sistemas éticos; en este sentido también, la exposición de las éticas, maya y occidentales, posee una mirada analítica que deviene de la ética de la procedencia, sin trascendencia y de la interpretación, elaboradas por Vattimo con el apoyo de la hermenéutica (1991). En el recorrido histórico se descubrió la complejidad para comprender la interacción de los valores entre ambas culturas, donde, los valores de la cultura maya se están ajustando a las exigencias de los valores de las éticas occidentales; asimismo, los valores de las segundas, acompañan los cambios de la sociedad local y global.

El segundo procedimiento metodológico contiene la interpretación ético-hermenéutico de todo el proceso anterior y con un cuidado especial sobre los encuentros entre indígenas y mestizos realizados en la parte final del siglo XX y principios el XXI; asimismo, se hace el ejercicio de construir conocimiento filosófico con base en la hermenéutica sobre el estudio de campo realizado en las comunidades de Los Altos de Chiapas.

⁶ El concepto que utilizamos para referirnos a los mayas y a los mayances es el de pueblos originarios; sin embargo, debido a que la mayoría de fuentes bibliográficas utilizan el concepto de indio o indígena; en lo que sea posible seguiremos estas denominaciones, pero con el convencimiento de que lo correcto debe ser el de pueblos originarios como lo utiliza atinadamente el Doctor Miguel León-Portilla.

Por último, existe el arribo a la transdisciplina como una manera de explicar los encuentros dirigidos por los valores de los sistemas éticos de los occidentales y mayas, los cuales en la estructura del corpus teórico y en la dinámica de las acciones, engendraron profundas contradicciones y que sin embargo, tuvieron expresiones sincréticas.

1.3.7. Metodología: técnicas y estrategias de investigación

Con base en la hermenéutica y ética de Vattimo (2003), se establecen las pautas para exponer y analizar las éticas de Europa que llegaron a México: a) valores y virtudes que se realicen en la relación con el otro (justicia), b) principios metafísico de los sistemas éticos que pueden convertirse en violentos y c) relación con los indígenas mexicanos y chiapanecos. Estos criterios también se aplicarán en el análisis de las interacciones éticas en las épocas históricas y en el estudio de campo. Los criterios, se construyeron con las aportaciones de la hermenéutica y las éticas posmodernas; por lo tanto, el concepto de fundamento, desaparece. Los criterios sirvieron para exponer las éticas occidentales, explicitar los valores de la cosmovisión maya e interpretar los datos del estudio de campo que corresponden a lo que en la actualidad se vive en los encuentros ente indígenas mayas chiapanecos y mestizos en la posible región intercultural de Los Altos.

Las interrelaciones que se estudiaron se realizan históricamente entre occidentales e indígenas en la región intercultural de los Altos de Chiapas, aspecto que se mencionó arriba; asimismo, las éticas han sido diferentes y los valores mayas también han evolucionado en interacción con los valores de las éticas occidentales. Los sistemas éticos poseen valores que se estructuran conceptualmente y se viven en relación con los demás seres humanos; en interacción con el Otro, si las relaciones son asimétricas y con el otro si son horizontales. La ética posmoderna propone que las relaciones entre seres humanos sean horizontales; relación con el otro y no con el Otro.

De acuerdo a lo expuesto, la ética escolástica posee virtudes o valores (la virtudes son hábitos sobre los valores y éstos, bienes juzgados valiosos) que se conforman en relación con los otros hombres; en este caso, las virtudes morales como la liberalidad, magnificencia, magnanimidad, mansedumbre y sinceridad se actúan en ámbitos sociales y comunitarios; entre éstas, resalta la sinceridad. La sinceridad posee una dimensión personal y otra social y es esta última la que sanciona la moral social. Entre todas las virtudes, por su

carácter relacional sobrepasa la justicia, ya que siempre supone la relación con el otro. Además entre las virtudes intelectuales, la que mayor estructura relacional posee es la prudencia. Se encuentra también la amistad que no se realiza sin la existencia de la otra persona. La felicidad tiene como objeto principal el “sumo bien” que cuando el sujeto ético lo posee, beneficia a los demás, en las relaciones sociales y familiares. En Santo Tomás de Aquino existen dos virtudes de índole relacional, éstas son la confianza y la caridad.

En la ética liberal y de la Ilustración existen asimismo, valores relacionales como la libertad, la igualdad, democracia y fraternidad; en la Ilustración Kantiana se encuentran los valores de autonomía y la segunda formulación del imperativo categórico. En la ética positivista los valores están también en la dimensión social y no solamente individual; este es el sentido del orden, progreso, paz y altruismo social. Los valores de la ética marxista son trabajo, conciencia social, poder del proletariado, justicia social entre otros.

En las Iglesias protestantes y evangélicas el amor al prójimo constituye un elemento característico de su sistema ético. La Teología de la Liberación se centra principalmente en la liberación del pobre y del oprimido por las situaciones de injusticia material y social. Según la ética de Vattimo, las éticas de la “procedencia” poseen principios que pueden ser violentos y su propuesta es que se elimine la violencia en la relación con el otro. “Tomamos conciencia de que no podemos disponer de ningún fundamento último, se elimina cualquier posible legitimación de prevaricación violenta sobre el otro” (Vattimo, 2004: 66).

Los principios éticos en la escolástica son: recta razón, ley moral natural, los primeros principios morales, la ley natural y las virtudes y el juicio de la conciencia. Estos pueden ser violentos si se toman como exclusivos y absolutos para construir los juicios éticos; son violentos si se calla a los otros en nombre de los primeros principios (Vattimo, 2004). En la ética liberal, la democracia puede ser un principio violento porque la mayoría se impone a la minoría, independientemente de las formas de consensos, especialmente cuando en éstos interviene la manipulación de los electores a través de los medios de comunicación. “Las clases dominantes... someterían a los electores, por lo que el resultado de las urnas estaría siempre, más o menos profundamente, viciado, porque no es verdaderamente libre” (Vattimo, 2004: 107).

El imperativo categórico puede ser violento cuando se toma como única ley universal de la ética. “Cierta moralista tendría gusto en ejercer sobre la humanidad su poder

y su fantasía creadoras,... (Y éste sería justamente Kant)” (Nietzsche, 2004: 81). Si existieran otras lógicas para percibir el bien, quedarían fuera del imperativo Kantiano. Puede ser violento el progreso propuesto por el positivismo cuando somete a otras cosmovisiones a la dinámica de la economía capitalista sustentada en la tecnología. “La tecnología puede servir de símbolo adecuado para designar ese enorme poder propiamente humano y antinatural de la fuerza de trabajo humano inanimada almacenada en nuestra maquina, una fuerza alienada...que se vuelve hacia nosotros y contra nosotros en forma irreconciliable” (Jameson, 1991: 59).

En relación con la ética de las Iglesias evangélicas, Nietzsche afirmó que las pasiones por el amor al prójimo y el amor a Dios son “brutales, sinceras e inoportunas” (Nietzsche, 2004: 47). El principio ético de la Teología de la Liberación es “la opción por los pobres”, con base en la Conferencia de Medellín, en 1968 (Mendoza 2007: 39). Sin embargo, en la conferencia de Puebla, en 1979, los obispos descubrieron que este principio era violento porque excluía del Evangelio a los que no eran pobres y entonces se modificó un poco el principio: “opción preferencial por los pobres” (Mendoza, 2007: 40).

En la hipótesis formulada se afirma que las interacciones entre occidentales e indígenas mayas se basaron en relaciones asimétricas; en este sentido, el análisis consistió en constatar si los españoles usaron “la recta razón” y el amor al prójimo para relacionarse con los indígenas; además, si los liberales en Chiapas, pudieron ver a los indígenas como hermanos, iguales a los mestizos y sujetos de libertad religiosa y política; asimismo, si desde el formalismo kantiano, se pudo concebir autonomía a la “razón” indígena; además, si los indígenas fueron objeto del “altruismo social” del positivismo chiapaneco y si los marxistas lograron la justicia y la conciencia social entre los mismos indígenas. De la misma manera, se observó críticamente, la naturaleza de la asimetría que se realizó entre los mayas de la posible región intercultural de los Altos de Chiapas y las Iglesias evangélicas, la Teología de la Liberación y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Por otra parte, para estructurar los contenidos de la presente investigación, fue necesario el proceso de investigación bibliográfica para seleccionar los contenidos de la hermenéutica, exponer los valores relacionales de las éticas occidentales, explicitar los valores de la cosmovisión maya y realizar el recorrido histórico de los encuentro entre mayas y occidentales. Este trabajo se respaldó con la clasificación de los documentos; el

análisis de los textos para presentar los valores en cada una de las éticas occidentales y en la ética maya. El análisis histórico de los encuentros también fue respaldado por la revisión de fuentes históricas y los del presente, con las aportaciones de la investigación de campo.

1.4. Metodología integradora

Los criterios sobre los valores relacionales y los principios metafísicos violentos fueron las pautas para integrar-interpretar-sistematizar los contenidos de los capítulos dos y tres; asimismo, se convirtieron de capital importancia para conducir la ruta y el sentido de la investigación bibliográfica mencionada; en cambio, el criterio que se refiere a la relación entre las éticas occidentales y los mayas de Chiapas, sirvió metodológicamente para conjuntar los datos históricos y culturales que conforman y conformaron esta relación; asimismo, para constatar la realización de la violencia de los principios metafísicos en los hechos que constituyen las relaciones históricas entre los dos grupos culturalmente distintos. Con este criterio se estructuraron los capítulos cuarto y quinto; desafortunadamente somos violentos, mayas y occidentales, porque en los “sustentos” de las respectivas cosmovisiones existen principios que nos ubican en las plataformas culturales, sociales y políticas de la violencia; tal vez, lo más grave es que la violencia forma parte del inconsciente personal y social, como un continuidad de nuestra animalidad.

El objeto de estudio, la interacción ética entre los occidentales y los indígenas, se construyó con la mirada en una región específica, la región intercultural de Los Altos de Chiapas, en la cual este objeto posee un desplazamiento histórico; por lo tanto, en cada época tendrá características específicas; sin embargo, la constante será la persistente actitud de los occidentales de aculturar a los indígenas; es decir, lograr que los indígenas adoptaran la cultura europea o cuando menos mexicana para construir una nación homogénea. Entonces, lo central del proceso de investigación fue dar cuenta de la interacción en la región mencionada y su valoración ética-hermenéutica.

Al espacio geográfico en donde un grupo dominante trata de imponer los valores de la cultura a un grupo minoritario, se le denominó en la época del cardenismo marxista región intercultural, denominación que se cuestiona y se establece como un asunto no resuelto en el presente y de difícil explicación en el futuro. Sin embargo, sirvió para constatar que el objeto de estudio y los elementos que configura la posible región no son

estáticos, sino que se mueven con el paso del tiempo. La investigación da cuenta de esta característica. La región intercultural forma parte, entonces, del proceso metodológico y en este sentido, los contenidos de las entrevistas en el estudio de campo, las interacciones e interpretación tuvieron el peso de la historia de la región y las relaciones de los sujetos que intervinieron e intervienen en los encuentros. En esta región, las relaciones éticas entre mestizos e indígenas poseen el trasfondo de la historia local, nacional e internacional; la ética histórica y la historia de las éticas convergen en un espacio sociocultural, para expresarse en un entretreído de acciones humanas. En esta dinámica, el pasado se funde en el presente y en el mismo espacio regional, el futuro les exige una respuesta ética a ambos. Para dar esta respuesta, el método históricos en lo que respecta a documentos y monumentos, fue un excelente auxiliar de la hermenéutica filosófica.

El trabajo de campo se realizó en las comunidades mayas de la región intercultural de Los Altos de Chiapas de San Andrés Larráinzar, San Juan Chamula, Zinacantán, Betania, San Pedro Chenalhó y colonias marginales de San Cristóbal de las Casas porque se encontró que en la actualidad, estas comunidades interactúan intensamente la ética protestante, la Teología de la Liberación y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) con los valores de la cosmovisión maya (En San Juan Chamula y Zinacantán se realizaron expulsiones por motivos de conversiones religiosas; en San Andrés Larráinzar y San Pedro Chenalhó existen autoridades con base en los lineamientos del EZLN; en Betania viven los expulsados de San Juan Chamula, Zinacantán y de otras comunidades de Los Altos y en “La Florecilla” y La Candelaria habitan los expulsados por su conversión a la Teología de la Liberación). No se piensa que son las éticas exclusivas, puede haber otras, pero localizamos en éstas mayores elementos de interacción o posibilidad de estudio.

Tabla 1. Número de entrevistados por sector.

Sector entrevistado	Mestizos	Indígenas	Total
Católicos tradicionales	0	5	5
Iglesias protestantes y evangélicas	0	8	8
Teología de la liberación	5	8	13
Ejército Zapatista de Liberación Nacional	2	8	10
			36

Fuente elaboración propia.

Además, en el trabajo de campo, se utilizaron las técnicas de observación y la entrevista. El proceso de observación se llevó a cabo para detectar personas, especialistas y líderes sociales, mestizos e indígenas, que estuvieran implicados y al tanto de los encuentros entre los valores de ambas éticas en el presente y de ser posible con información del pasado debido a la naturaleza de la hermenéutica filosófica; este proceso fue muy cuidadoso porque el juicio ético requiere reflexión y la vida con algún sentido ético; estos aspectos se expresan en este tipo de personas. Además, estas personas fueron los sujetos de las entrevistas.

La observación, también, tuvo como finalidad constatar la vivencia de los valores de las éticas mencionadas entre los habitantes de las comunidades; en este caso, encontramos que los valores dan algún sentido a la vida. Para construir estos sentidos, los habitantes enfrentaron y enfrentan infinidad de conflictos, pero son precisamente estos hechos los que se constituyen en horizontes de sentidos. Aquí descubrimos que los sentidos de la vida no tanto se enuncian, sino que se viven. En el caso de las comunidades mayas de Chiapas, el abanico de rasgos valiosos es muy amplio: comprende el mundo de los cielos, todos los seres de la naturaleza y el “Otro” mundo; todos estos contextos son bienes que ellos aprecian con mucha veneración. Esta devoción por todo lo existente es lo que suscita la actitud de agradecimiento a los Creadores. Para captar estos rasgos, el observador externo necesita, junto con los ojos del cuerpo, los ojos del ser total.

Para aplicar las dos técnicas se elaboran sus respectivas guías con los siguientes elementos: una categoría central denominada región intercultural de Los Altos de Chiapas; indicadores de la región: territorio, población, cultura, relaciones culturales; económicas: comerciales y laborales; relaciones sociales, culturales y políticas; además movimientos sociales/religiosos/armados como acontecimientos centrales de la región en el presente: Iglesias protestantes y evangélicas, Teología de la Liberación/Teología India y Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Se explicitaron los valores de las éticas correspondientes a los movimientos y valores de la cosmovisión maya actual; asimismo, categorías hermenéuticas para la interpretación. Las preguntas se estructuraron con base en la participación en la vivencia de los valores (Ver anexo único).

En la aplicación de las entrevistas, se tomó en cuenta las características de cada persona; es decir, a pesar de que se disponía de una guía de entrevista, las interrogantes se

modificaron de acuerdo a las circunstancias: actitud de la persona ante la entrevista, nivel cultural del entrevistado, participación directa e indirecta en los acontecimientos y maneras de interpretar su realidad. La estructuración de la guía de entrevista obedece a las categorías de la lógica occidental, la cual fue eficiente para las entrevistas con mestizos o mayas formados en la cultura occidental; pero, inconveniente e inadecuada para interactuar con la población indígena que está más apegada todavía a sus sistemas de pensamiento integral y abierto; un pensamiento que se construye en cada circunstancia y a partir de las experiencias concretas.

En el caso de los entrevistados indígenas pertenecientes a las Iglesias protestantes y evangélicas, es pertinente señalar que las entrevistas se realizaban con base en sus vivencias, lo que significa que les agradaba platicar con detalle las violaciones a los Derechos humanos de las que fueron objeto durante las expulsiones de sus comunidades originarias, y a partir de sus experiencias fue posible reflexionar en los valores que habían adquirido con la conversión a las iglesias mencionadas.

En este sector fue muy importante motivar a los entrevistados a narrar sus vivencias, primero entre ellos mismos, ya que por lo general, las entrevistas eran colectivas, aunque se hubieran acordado realizar con personas específicas. En el proceso de las entrevistas, por lo general, la persona con más experiencia, mayor edad o más preparación, es la que ofrecía las conclusiones consensadas al investigador. En este caso, los aspectos que comparten con los extraños debe ser consensado; por lo tanto, no es frecuente que una persona hable por sí mismo. En cambio, los pastores aceptan la entrevista de manera individual, pero siempre se hacen acompañar por una o dos personas de su confianza, de preferencia que sea habitante de la comunidad, aunque el contenido de la entrevista siempre hace referencia a vivencias comunitarias. Las características anteriores de este sector de entrevistados, nos llevó modificar la preguntas de la guía.

Por otra parte, los entrevistados que pertenecen a la Teología de la Liberación, al ser abordados, reiteradamente hacían alusión a su método de trabajo: ver, reflexionar y actuar. En los diálogos con el investigador, por lo general, partían de su actuación transformadora, material y espiritual, de la comunidad; asimismo, aceptaban ser entrevistados de manera individual, pero siempre acudían en el momento preciso un promedio de tres a cinco personas y realizaban el intercambio con el investigador a manera de reflexión, donde

compendiaban las observaciones de las necesidades comunitarias, el rescate de sus valores ancestrales, los juicios sobre la recuperación de sus territorios, la vinculación con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y de manera especial, enfatizaban el enlace entre los valores cristianos y los valores mayas, especialmente en los rituales y ceremonias religiosas. Estos entrevistados por sí mismos, durante el diálogo reflexivo, comunicaban y deliberaban sobre la interacción de valores entre la cultura maya y la cultura occidental; es decir, que poseen una visión ética de la existencia misma.

En lo que respecta a los entrevistados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el proceso fue mixto; es decir, hubo entrevistas colectivas e individuales. En las primeras, estaba presente la persona que llevaba la representatividad del EZLN, aunque al principio de la misma señalaba que no era portavoz oficial; sin embargo, en el desarrollo de la entrevista, se comportaba como tal; asimismo en la mayoría de los casos, consultaba a sus acompañantes antes de responder al investigador y al traductor; de la misma manera, hubo momentos intensos de consulta colectiva entre los acompañantes y el responsable de la entrevista; en ocasiones, el traductor también intervenía e incluso, se dio el caso en donde se aceptaba la aportación o aportaciones del investigador. En cambio, la entrevista individual se realizó, pero aún en esta modalidad el entrevistado tampoco estaba sólo, sino que era acompañado mínimo por una persona y la que hacía el servicio de enlace, con las cuales también dialogaba antes e responder al investigador; este sector de entrevistados, por lo general, nombraba a su traductor, aunque aceptaban al traductor que acompañada al investigador, siempre y cuando fuera conocido por alguno de los integrantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Los tres sectores de entrevistados utilizaron la reflexión colectiva para responder, pero en el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, las respuestas, además de ser reflexionadas fueron sumamente cuidadosas en su contenido, por lo general, en todos los entrevistados. También en este escenario humano fue necesario romper con la estructura de la guía de entrevista. Otra característica de estos entrevistados es que les gusta más compartir su futuro que el presente y el pasado, aunque vinculan los tres tiempos en forma de espiral.

En la hermenéutica como método, la sensibilidad es fundamental porque se interpretan los sentidos de la vida, no sólo los elementos externos de las conductas; en la

cultura maya los sentidos son profundamente simbólicos, pero penetran las acciones humanas y sociales de la vida cotidiana; afortunadamente tuvimos la sensibilidad para poder incursionar en los sentidos de los seres humanos que todavía reproducen rasgos valiosos de su propia cultura; en este sentido, las entrevistas a estos interlocutores, se realizaron de manera abierta y a partir de sus circunstancias existenciales y entonces, las categorías de la guía fueron sólo puntos de referencia que tal vez, impidieron llegar a la forma en que los mayas actuales o mayances interpretan la vida y la historia; sin embargo, con base en la hermenéutica filosófica como método, se hizo el esfuerzo para interpretar la realidad de la interacción ética desde el sentir y la conceptualización de los entrevistados, hombres y mujeres.

Para realizar la transferencia empática con los tres escenarios fue fundamental seguir los protocolos del contexto cultural: a) que el investigador sea presentado por una persona de la comunidad o de la región que tenga prestigio, de preferencia que este prestigio lo haya adquirido como servidor de la comunidad, ya sea en puestos políticos o religiosos, b) el investigador debe presentarse con los regalos que son símbolo de armonía comunitaria: pan, refrescos o pox (en el caso de los integrantes de las Iglesias protestantes y evangélicas no aceptan el pox, pero si pan, refrescos y frutas), c) el investigador debe ser muy respetuoso con las personas de la comunidad especialmente con las autoridades, ancianos y usos sociales de la comunidad.

Como estrategia general se utilizó la red de amistades entre los distintos sectores. En este sentido, en principio se buscó a personas de las religiones evangélicas, Teología de la Liberación y Ejército Zapatista de Liberación Nacional que fueran significativas en sus contextos, lo cual logramos a través de redes de amigos que teníamos con anticipación en la región, entre los cuales se encuentran indígenas y mestizos, quienes a la vez, nos apoyaron en la traducción de las entrevistas y en la traducción de las circunstancias existenciales de cada entrevistado. En el proceso, descubrimos que nos movíamos en redes de amigos, dinámica fundamental en el estudio de campo; tal vez, sin esta red humana de interacciones, muchas veces, afectivas no hubiera sido posible el estudio en cuestión. Las recomendaciones de que el investigador es una persona honorable⁷ son importantes en

⁷ El término de honorable en la cultura maya se puede traducir por persona sencilla, sincera, autentica, verdadera y sobre todo, poseedora de valores morales entre los cuales se resalta el respeto al espíritu comunitario y si es posible, la capacidad de vivirlo y compartirlo en la misma comunidad.

todas las sociedades, pero entre los mayas, es la “llave” mágica que abre las puertas del cuerpo y espíritu de las personas; además, el investigador debe tener un gran respeto por el ser humano y su cultura, valor que los habitantes de estas comunidades aprecian y sienten en el proceso de relación.

Es en este entramado de interacciones donde se constata que la hermenéutica filosófica también es interpretación de la vida y que la vida es fundamentalmente interpretación; lo anterior, nos llevó a constatar que los entrevistados, como todos los seres humanos, desplazan la interpretación de la propia existencia en la conciencia discursiva y la conciencia práctica (Giddens, 1995); asimismo, en las interpretaciones aparecen el pasado, el presente y el futuro entrelazados en forma de concha de caracol; el futuro se presenta en los sueños, los cuales determinan las acciones humanas del presente y el pasado sustenta la conciencia para dar sentidos a la vida personal y social. En este caso, tiempo, vida y ser son lo mismo; el ser se expresa en la conciencia como mirada de la luna en la laguna de Navenchauc, Chiapas.

La metodología aplicada en el estudio de campo fue de suma importancia para completar la integración del capítulo cinco; en este sentido, a pesar de la apertura y flexibilidad de la observación y la entrevista, el criterio que condujo el estudio fue el que establece la relación de los valores de las éticas occidentales con los mayas. En este capítulo se vincularon los datos históricos de la relación mencionada con los testimonios del presente y en cuanto a la relación de valores, los cambios son pocos, pero significativos; aunque no suficientes para constituir la región intercultural.

Además, para realizar la interpretación hermenéutica que se expone en el capítulo sexto, se construyeron criterios que se derivaron del vínculo: valores éticos occidentales-indígenas mayas en cada una de las épocas históricas de la relación, con base en la hermenéutica filosófica y la teoría de la estructuración, los cuales están escritos en los capítulos cuarto y quinto. Estos criterios se presentan de manera abstracta y sintética a continuación porque en los capítulos mencionados fueron elaborados para cada época histórica y sus circunstancias. La hermenéutica como metodología de la interpretación se construye durante el proceso de investigación; en este sentido, a partir de los tres criterios de integración-interpretación ya mencionados, nos permitimos formular otras pautas de interpretación general de la tesis, los cuales concebimos como núcleos éticos sobre los que

gira el análisis de las conductas de occidentales y mayas que interactuaron en el proceso histórico; estos son los que a continuación se expresan:

1. Dios como principio metafísico e historia y circunstancia humana
2. Naturaleza humana jerarquizada: esclavismo legal o simulado
3. Justicia, justicia social, igualdad, racionalidad científica, autonomía, democracia, libertad y liberación integral
4. Caridad e igualdad: maltrato a la persona, cultura y religión indígena
5. Progreso: codicia y avaricia; acaparamiento y recuperación de tierras
6. Situaciones críticas de las comunidades indígenas
7. Estructura de dominación occidental: reglas y recursos
8. Estructura y estructuración de las comunidades mayas por la acción de los caciques
9. El principio de movimiento, rebeliones, revitalización de la cultura indígena y retorno a los valores mayas ancestrales
10. Acción, acción humana, acción social, acción política, reflexividad y racionalidad de mayas y occidentales
11. El tacto de los occidentales frente a los mayas y los caciquismos indígenas
12. Asimetrías entre occidentales y mayas; élites y las comunidades mayas
13. Ética de la procedencia, convergencia ética entre mayas y occidentales
14. Ser y acción de mayas y occidentales
15. ¿Región intercultural?

Finalmente, en lo que respecta a la metodología, el foco de atención son las relaciones valoradas éticamente; éstas forman parte de los hechos que explica la historia, la cultura a cargo de la antropología, las relaciones sociales, responsabilidad de la sociología, los acontecimientos políticos, sociales y económicos, explicados por los investigadores de estas áreas, las manifestaciones lingüística responsabilidad de lingüísticas y antropólogos, entre muchos otros. Desde la complejidad planteada, las relaciones mencionadas pueden tener explicación en las distintas áreas del conocimiento; pero el compromiso de la presente investigación es la valoración ético-hermenéutica de acuerdo a los criterios establecidos con las aportaciones de los distintos campos científicos; aunque en la actualidad, la hermenéutica filosófica, aplicada en la ética de la procedencia, se desplaza en el proceso

inter y transdisciplinarios, debido a que la herencia cultural compendia diversos sistemas éticos.

1.4.1. Simbología utilizada en el trabajo de campo

Por las circunstancias políticas de los entrevistados en los tres sectores, quienes son constantemente amenazados y reprimidos por las instancias de poder maya y occidental. En esta situación, los conversos a las Iglesias protestantes y evangélicas son reprimidos por los caciques indígenas y por paramilitares establecidos en la región; los conversos a la Teología de la Liberación, por autoridades civiles, eclesiásticas, paramilitares y finqueros; finalmente, los simpatizantes y militantes del EZLN, por los integrantes el Ejército Mexicano y paramilitares.

Con la intención de proteger su integridad física, moral y social, se acordó con las personas entrevistadas proteger, al máximo, sus juicios y opiniones sobre cada uno de los aspectos tratados con respecto a las realciones interéticas. En este sentido, al final de la participación textual de cada persona aparece entre paréntesis (E. 1), (E. 2), (E. 3) y así sucesivamente, hasta agotar el número de personas entrevistadas en el estudio de casmpo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartolomé, Miguel Alberto (1992). *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán*. Pasado y Presente de la Situación Colonial. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Blanco Gálvez, Juan A. (2007). “La ética de la Interpretación de Gianni Vattimo, en el contexto de la posmodernidad” A parte Rey, Revista de Filosofía, 54, Noviembre.
- Coe, Michael (1990). *Los mayas*. México: Editorial Diana.
- Cohen, Esther. (2007). “Transdisciplina: articulación entre ciencia, tecnología y ética. Anales de la educación común”. Tercer Siglo, año 3, número 8. Buenos Aires, Argentina: Dirección General de Cultura y Educación de la provincia de Buenos Aires
- Chilam Balam* (2005). México: Fondo de Cultura Económica.
- De Hipona, Agustín (2004). *La Ciudad de Dios*. México: Porrúa.
- De Landa, Diego (1566). (2005). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial San Fernando.
- Drew, D. (2002). *Las crónicas Perdidas de los Reyes Mayas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo en el Tsotsil de Chamula (1988). Corintios, 10, 1-11.
- Escobar (1992). *Ética*. México: McGRAW-Hill.
- Fazio, Carlos (1998). “Presentación de Monseñor Samuel Ruiz”. El caminante. Coloquio Internacional: “Pensamiento y movimientos socio-religiosos”
- Ferraris, Maurizio (2008). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo veintiuno editores.
- Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y Método*. Octava edición, Salamanca: Ediciones Sígueme
- Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Argentina: Amorrortu editores.
- Grondin, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* España: Editorial Herder.
- Habermas, J. (1998). *La posmodernidad*. México: Editorial Kairós
- Heidegger, Martin (1971). *Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, Fredric (1991). *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.

- Kareh Tager, Djénane (2010). *Edgar Morín: Mi camino. La vida y la obra del padre del pensamiento complejo*. España: Gedisa.
- León-Portilla, Miguel (1978). *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*. México: UNAM.
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Madrigal Frías, Luis (2010). “Educación del poder. Los mayas prehispánicos”. México: Universidad Mesoamericana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (Tesis doctoral).
- Mardones, José María y Nicolás Ursua (2003). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México: Fontamara.
- Max–Neff, M. (2003, septiembre-diciembre). “Transdisciplina, para pasar del saber al comprender”. *Debates*, (36), 14-23. Universidad de Antioquía.
- Marroquín, Enrique (1996). “Lo religioso en el conflicto de Chiapas”. En Espinal. *Estudios sobre Estado y sociedad*. III (7).
- Mendoza, Jorge (2007). *Las Universidades Católicas: Misión e Identidad*. Chile: Universidad Católica de Chile.
- Morín, Edgar (2008). *Introducción al pensamiento complejo*. Argentina: Gedisa.
- Newell, G. E. (2012). Proceso de revisión en el borrador de la presente tesis.
- Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la Moral*. México: Porrúa.
- Nicolescu, Basarab (1999). Extracto del libro *La Transdisciplinarietà.manifiesto*, de Basarab, Edutains du Rocher – Collection “Transdisciplinarité”. International Center for Transdisciplinary Research. <http://perso.club.internet.fr/nicol/ciret/>
- Paoli Bolio, Antonio (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana
- Pareyson, Luigi (1985). *Existencia y persona*. 2ª edición, Milán: editorial Murcia.
- Popol Wuj* (2004). *Antiguas Historias de los Indios Quichés de Guatemala*. México: Editorial Porrúa, Sepan Cuantos, Núm. 36.
- Platón (2005) *Diálogos*. México: Editorial Porrúa.
- Rabinal-Achí* (2003). *El Varón de Rabinal, Ballet-Drama de los Indios Quichés de Guatemala*. México: Editorial Porrúa, Sepan Cuantos, Núm. 219, México.
- Ramos, Samuel (1943). *Perfil del hombre y la cultura en México*. México: UNAM

Robledo, Patricia y Jorge Luis Cruz B. (2005). "Religión y dinámica familiar e los Altos de Chiapas". La construcción de nuevas identidades de género". México: Estudios Sociológicos: XXI: 68.

Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Sandín Esteban, María Paz (2003). *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y tradiciones*. Madrid: McGraw-Hill. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Sinay Millonschik, Cecilia (1999). *Transdisciplina en psicoanálisis AP de BA* [en línea] (3). <http://www.Apdeba.org/publicaciones/1999/dpf/millonschik.pdf>

Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Ediciones Paidós.

___ (1991). *Ética de la interpretación*. España: Paidós

___ (1995). *Más allá de la interpretación*. España: Paidós Ibérica, S.A.,

___ (2000). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

___ (2004). *Nihilismo y emancipación. Política, ética y derecho*. Milán: Ed. Por Zabala, Garzante.

Capítulo 2. Éticas occidentales en México

El capítulo inicia con las éticas posmodernas porque en éstas se hallan criterios que posibilitan presentar a los sistemas éticos de la historia como ética de la procedencia, la cual advierte que las éticas occidentales pueden ser rescatadas a medida de que disminuyan la violencia y enfatizen los consensos en las interacciones específicas. Las éticas posmodernas son hermenéuticas porque se construyen con base en la interpretación filosófica. Desde esta mirada, se exponen los valores relacionales de las éticas de: la Escolástica, la Ilustración, el Liberalismo, el Positivismo, el Marxismo, el Cristianismo protestante y la Teología de la Liberación, por las expresiones político-sociales que se encuentran en la región de Los Altos de Chiapas.

El propósito de este apartado es exponer los valores relacionales de las éticas occidentales que en diferentes momentos llegaron a México y Chiapas⁸ y explicitar sus principios violentos, ya que Vattimo (2003) supone que las éticas que se sustentan en los principios metafísicos son violentos; de esta manera, en el capítulo cuarto se expondrán las características de la interacción entre estas éticas y los valores de la cosmovisión maya. El ejercicio de la descripción sale, de esta manera, a la luz como primer paso del análisis ético hermenéutico; esto básicamente es lo que se va a poner en consideración en esta tesis: si los valores occidentales son violentos porque se sustentan en principios metafísicos, lo cual significa aceptar que toda ética es violenta en principios metafísicos

2.1. Éticas de la procedencia, trascendencia e interpretación

El propósito de este subapartado es exponer las éticas de la procedencia, de la trascendencia y de la interpretación como campos específicos de aplicación de la hermenéutica filosófica;

⁸ El nombre de éticas occidentales en México se debe a que se hace el supuesto de que son estas éticas las que han convivido con los valores de la cultura maya, ya que hasta el presente no existen estudios o interpretaciones de estas éticas en este país. Se encuentran tratados y textos sobre la filosofía en México, pero no expresamente relacionada con la ética. Entre los textos se pueden mencionar el de Ibarguengoitia, Antonio (2000). *Suma Filosófica Mexicana* y el de Escobar Valenzuela, Gustavo (1992). *Introducción al pensamiento filosófico en México*. Los textos tratan sobre aspectos de historia de la filosofía en general y no los aspectos éticos.

asimismo, explicitar el “marco teórico” que aportará los principios para analizar los encuentros entre las éticas occidentales y los valores de la cosmovisión maya y explicitar los principios de las éticas de occidente que pueden ser violentos.

Vattimo (2003) rescata los valores de las éticas históricas con la condición que abandonen los sustentos metafísicos para que disminuyan la violencia; en este sentido, está la ética de la procedencia en las que quedan comprendidos todos los sistemas éticos, pero sometidos a la interpretación de la hermenéutica filosófica. Con la ética posmoderna no se pretende simplemente disminuir la metafísica que sustenta los valores de cada uno de los sistemas éticos, sino recibirlos como herencia y analizarlos para que sean punto de partida para resolver los problemas que se enfrentan en situaciones específicas.

La ética de la procedencia analiza los principios violentos que emanan de la metafísica y por este motivo las relaciones entre los hombres se convierten en asimétricas, ya que estos principios avalan el autoritarismo en las relaciones históricas. La tarea fundamental de esta ética es purificar la herencia de la violencia para evitar la asimetría de las relaciones; sin embargo, este hecho no disminuye la perplejidad en las situaciones reales de la vida en las que se necesita tomar decisiones éticas. La incertidumbre de la vida ética aparece al disminuir la metafísica y surgen los consensos que tampoco son plataformas de seguridad, sino de búsqueda y de naturaleza caduca, ya que no ofrecen alternativas últimas.

La tarea de la ética de la trascendencia se complejiza porque la herencia contiene múltiples componentes y las metafísicas que se han construido históricamente son variadas, lo cual exige comportamientos éticos críticos que se basan en la ética de la finitud. En Vattimo (2003), la hermenéutica es lo mismo que la ética porque se analiza la ética de la procedencia para orientar la problemática del presente.

La ética sin trascendencia se refiere a la que se elabora sin los “últimos principios” de la metafísica; lo anterior marca un contraste con las éticas de la historia, ya que todas estas éticas buscaban la trascendencia con base en los principios universales. La ética se construye con la interpretación hermenéutica y no con base en principios universales.

La ética de la interpretación es la que coincide con la hermenéutica, ya que todo es interpretación. En ésta converge la ética de la procedencia y la ética sin trascendencia; lo anterior se sustenta en que la vida es interpretación y la interpretación conlleva la ética. La ética de la procedencia, sin trascendencia e interpretación son tres aristas de la vida ética

debido a que no hay ética de la procedencia sin interpretación y ética sin trascendencia si están los primeros principios metafísicos aceptados como tales; para descubrirlos son necesarias la ética de la procedencia y de la interpretación. En el fondo estas éticas buscan el respeto al otro con base en la ética de la finitud.

2.1.1. Ética de la procedencia

La ética de la procedencia tiene como contexto intelectual y vivencial la posmodernidad, la tecnología y la ontología. Estos aspectos se desarrollan por medio del impresionismo sociológico, la posmodernidad como sentido ontológico de la tecnología y el debilitamiento de la realidad y la superación de la metafísica; asimismo, la filosofía y el declinar de Occidente. Vattimo (2003) señala que el marxismo, la escuela de Frankfurt y las filosofías sociales convierten a la filosofía en sicologismo, cuya ética se sustenta en la metafísica; además, la modernidad como sentido ontológico de la tecnología se sintetiza en la conceptualización del ser que se constituye por la realidad, convertida en estructura estable y en principios.

La misma realidad tiene una ontología basada en los medios de comunicación, lo que constituye el mundo de las imágenes, sintetizado en lo que Heidegger denomina “el mundo de la imagen”. El mundo convertido en imagen es una manera de disminuir la realidad o dar otra versión de la realidad impuesta por la hegemonía del poder. “Son las clases dominantes—como ha mostrado Benjamín, y antes de él Nietzsche—los que tienden a imponer su visión del desarrollo histórico como la “historia real” (Vattimo, 2003: 34).

Vattimo (2003) reitera la acción de los medios de comunicación que se encargan de ofrecer a la sociedad multitud de realidades o lo que también se interpreta como realidad disminuida; el mismo autor se pregunta: ¿Lo anterior nos lleva a la superación de la metafísica? ¿El debilitamiento de la realidad ayuda a sobrepasar la metafísica y la modernidad? ¿Cuál es el sentido de la filosofía para nuestro presente? Una ontología del debilitamiento del ser proporciona razones para preferir una sociedad democrática a una sociedad autoritaria y despótica; aunque Vattimo sostiene que el pragmatismo no puede ofrecer estas razones por su visión metafísica de la historia; en cambio las aportaciones de Rorty (1979) están en deshacer la herencia metafísica que nunca se ha dado; por el contrario, en Heidegger (1976) se encuentra el recordar el sentido del ser y reconocer

que este sentido es la disolución de la propia realidad, sujeta a multitud de interpretaciones. En esta perspectiva, la hermenéutica es una respuesta que acoge e interpreta un envío (Schickelkung).

Una vez más, si se piensa en la popularidad de muchas formas de fundamentalismos, incluso de las sociedades trasmodernas de Occidente, esta tarea de la filosofía no parece superficial. En el plano ético... parece obvio que una ontología débil debe tomar la enseñanza de Schopenhauer” (Vattimo, 2003: 34).

Vattimo (2003) ve la pérdida de las ideas principales de la cultura occidental: historia del final de la perfectividad humana, progreso constante, ideal civilizatorio y liberación; expresión de otras culturas que históricamente experimentaron la violencia de las éticas occidentales; asimismo, el compromiso de la filosofía con el debilitamiento de la metafísica y con la disminución de la violencia.

Occidente, además de que violentó a las otras culturas se desarrolló por medio de la explotación de la naturaleza (Vattimo, 2003). Al aceptar la filosofía el debilitamiento de la metafísica se obliga a dejar los obstáculos científicos y filosóficos, incluso aquellos que simulan el abandono de la metafísica (Rorty, Habermas, Dilthey). El compromiso de la filosofía es jamás olvidar el ser, es decir, pensar de manera no metafísica y vivir el pensamiento como destino. Asimismo en la cultura maya se observa la provocación del “colapso maya” es decir los momentos finales del Clásico tardío, cuando desaparecen la mayoría de ciudades mayas; además es histórico que los mayas al invadir a los zoques mostraron su gran capacidad de violencia.

Por otra parte, también la filosofía tiene la obligación de colaborar en la disminución de la violencia (física, psicológica, moral, simbólica); buscar una racionalidad no metafísica para argumentar en contra de la depredación de la naturaleza, liberar a los hombres de las enajenaciones y encontrar la autenticidad del devenir (Vattimo, 2003).

La ética de la procedencia cuestiona las filosofías críticas y liberadoras por sus sustentos metafísicos, la ciencia y la técnica como la realización máxima de la metafísica y a las éticas que enclaustraron al sujeto en una metafísica estable y autoritaria; cuestiona, asimismo, los sistemas políticos, económicos, sociales y culturales que habido en la historia del ser y del devenir; lo mismo, las éticas autoritarias.

La ética de la procedencia consiste en la actitud de valorar el pasado en cuanto a sus aportaciones éticas. Lo anterior significa que en el pasado hay normas éticas que pueden orientar la conducta ética de la actualidad. Estas normas son naturales no metafísicas. El criterio para elegir estas normas, es que disminuyan la violencia. Desde la perspectiva de la ética de la procedencia, se está ante una ética autoritaria cuando se fundamenta la ética en la metafísica; por otra parte, el discurso ético no requiere de demostración, sino que queda a nivel de exhortación y persuasión. En este caso, se retoman las normas de la retórica que posibiliten la disminución de la violencia; las éticas de Rorty y Habermas poseen todavía principios metafísicos violentos.

La ética de la procedencia está estrechamente vinculada con la ética de la finitud, que se argumenta desde una metafísica débil, a partir de lo cual es posible el respeto al otro. En la ética de la finitud las actuaciones son específicas; aquí no existen alternativas definidas ni el brinco hacia el infinito; no hay principios universal y por lo tanto, se asiste a la muerte de la metafísica (Vattimo, 2003).

Tabla 2. La ética de la finitud en la ética de la procedencia

Categorías	Ética de la procedencia	Ética de la finitud
Análisis/crítica	<ul style="list-style-type: none"> -Análisis y revisión de las éticas críticas: marxismo, psicoanálisis y la moral de Nietzsche. -Análisis de los principios violentos de las éticas de la procedencia. -Análisis y crítica de la ética metafísica para disminuirla en sus primeros principios. -Análisis de la herencia ética para convertirla en punto de partida. -Debe haber comportamientos críticos ante los principios universales. 	<ul style="list-style-type: none"> -Análisis para ser fiel a la propia procedencia. -Crítica de la procedencia para encontrar alternativas de acuerdo a las situaciones concretas. -Crítica de las normas de la herencia para sustraélas a la violencia. -La procedencia se debe criticar de acuerdo a la necesidad del otro del cual se es responsable. El análisis y la crítica son indispensables para rescatar los contenidos de la herencia
Consensos	<ul style="list-style-type: none"> -Se debe tener conciencia de la perplejidad y la inseguridad en las decisiones éticas y en los consensos -Debe haber educación para los consensos relacionados con las decisiones éticas en las acciones de la vida. -Los consensos son la base de las decisiones éticas. -En los consensos no existen alternativas últimas 	<ul style="list-style-type: none"> -No existe ética sin el consentimiento del otro. -Para construir la ética se debe usar la racionalidad entendida como diálogo. -En los consensos se debe eliminar cualquier legitimación de la violencia.
Nueva actitud ante la vida	<ul style="list-style-type: none"> -Para comprender los múltiples componentes de la herencia. Aceptación de la ética de la finitud. -Aceptación de la herencia como punto de partida. -Educación para vivir un “nueva” metafísica sin fundamento. 	<ul style="list-style-type: none"> -Para comprender los múltiples componentes de la herencia. Aceptación de la ética de la finitud. -Aceptación de la herencia como punto de partida. -Educación para vivir un “nueva” metafísica sin fundamento.

Fuente: elaboración propia.

La cuestión en ética posmoderna es encontrar principios que se comprometan con la existencia específica y no solamente, para estructurar edificios intelectuales con base en los principios evidentes, como en el caso del intelectualismo que ha dominado buena parte de la ética filosófica, a la cual le es difícil distinguir entre la razón teórica y la razón práctica (Vattimo, 2003).

En la filosofía de los siglos XIX y XX los primeros principios aparecieron condicionados por los mecanismos ideológicos de la falsa conciencia, la voluntad de dominio o los juegos de la represión en el inconsciente; además, caen en descrédito las pretensiones de universalidad. El descrédito es el cambio de rumbo que no puede ser argumentado. Éste tiene que ver con la fragmentación de la esencia de la *humanitas*, la crítica de la ideología marxista, el inconsciente de Freud y la desmitificación de la moral y la metafísica por parte de Nietzsche e incluso el ideal de verdad. Las escuelas mencionadas han acompañado profundas transformaciones sociales y su argumentación se encuentra en sus circunstancias históricas.

Tabla 3. Mecanismos ideológicos de los sistemas de pensamiento.

Sistemas filosóficos	Mecanismos ideológicos	Siglos XX y XXI
Fenomenología	Razón, experiencia e intuición	Principio del siglo XX
Marxismo	Lucha de clases, explotación y conciencia social	Principio del siglo XX
Psicoanálisis	Represión cultural, conciencia e inciencia	Principio del siglo XX
Existencialismo	Libertad absoluta e individualismo	Siglo XX
Posmodernidad	Descrédito, desencanto e interpretación	Finales del siglo XX y principios del XXI

Fuente elaboración propia.

La respuesta ética más acertada a la época del pluralismo de la modernidad tardía es la que toma conciencia teórica del rango no-fundador del pensamiento. Responder a una época es asumir una responsabilidad en los espacios de la racionalidad y la eticidad de una metafísica disminuida o distorsionada, en este caso, los principios son sólo puntos de partida que se vinculan racionalmente; aunque, “el mecanismo metafísico que aquí se retoma y distorsiona, de acuerdo con una lógica que Heidegger ha reconocido y teorizado

con el nombre de *Verwundung*, una lógica que repite la metafísica cambiando radicalmente su sentido” (Vattimo, 2003: 59).

El hecho de la ética no fundamentada en principios es muy poco objetivo, “es una herencia cultural múltiple y responsable solamente con un acto responsable de interpretación, que no da lugar a imperativos unívocos” (Vattimo, 2003: 59). La filosofía puede continuar hablando de ética racionalmente, ante una época, la herencia y la procedencia, podrán hacerlo sólo como punto de partida y no como fundamento.

La herencia y la procedencia se imponen como dominantes, es la disolución de los primeros principios, la afirmación de un pluralismo no unificable. ¿Es posible derivar un discurso ético de la “procedencia” caracterizada como disolución de los fundamentos? Esta condición se convierte ella misma en fundamento del que disponemos para argumentar también en el plano ético. La metafísica de la disolución posee una lógica propia que aporta elementos para una reconstrucción, es decir, según Nietzsche, el nihilismo de la disolución y el nihilismo “activo”, ofrecen la posibilidad de una historia diferente, pero ¿Qué se puede obtener en términos de ética del reconocimiento de la pertenencia a una tradición caracterizada como disolución de los principios?

Una característica de esta ética se puede reconocer en una toma de distancia respecto a las elecciones y opciones concretas que la situación inmediatamente impone; entonces, si no hay principios primeros, universales, parece que sólo cuentan los imperativos de las situaciones específicas.

Pero justamente aquí se impone la diferencia entre una ética posmetafísica y el mero relativismo... la constatación de que se ha disuelto la credibilidad de los primeros principios no es traducible a la asunción de nuestra condición histórica, y de nuestra pertenencia a una comunidad, como único absoluto (Vattimo, 2003: 61).

Eludir los primeros principios no es la garantía de entrar a marcos seguros del proceso intelectual y mucho menos, en las decisiones éticas de la vida; al contrario, en éstas se intensifica la perplejidad existencial, razón por lo que se acude a los consensos. Tampoco los acuerdos y los consensos significan la disminución de la inseguridad. En el mundo verdadero los primeros principios, según Nietzsche (2004), se han convertido en fábula y ésta ha sido destruida.

La situación de la que somos responsables de nuestras elecciones éticas es la que se caracteriza por la disolución de los principios, por el nihilismo. Esta ética es como decir: si

el acuerdo ético es la procedencia, es pertinente no cerrar los ojos ante los múltiples componentes de esta procedencia. No necesariamente hace un inventario de la procedencia; tampoco nos lleva a la definición de un nuevo principio más válido; sólo nos exige un comportamiento crítico a todo lo que pretende presentarse como principio único y universal. Este comportamiento no es universalmente válido; al contrario, es sólo apropiado para una determinada condición, lo que se refiere al final de la metafísica (Heidegger) o la muerte de Dios (Nietzsche).

Esta ética se anuncia en la Ley de Hume y en el formalismo ético de Kant que se sintetiza en el imperativo categórico y el imperativo de aceptar solamente máximas de acción que puedan valer como normas universales, la tarea es “no asumir como principios últimos contenidos específicos que se presentan como inderogables en condiciones particulares” (Vattimo, 2003: 62). Existe el riesgo del “paso atrás” es el relativismo metafísico, ya que solamente en un punto de vista universal se puede mirar la multiplicidad. El relativismo es el aniquilamiento metafísico de la finitud. En esta perspectiva es la situación misma la que requiere una toma de distancia de las alternativas falsamente últimas que se presentan; en este sentido, solamente una filosofía “responsable” puede hablar de ética.

Vattimo (2003) se cuestiona: ¿Se exige un comportamiento abstracto, alejado de la experiencia? ¿No será un rasgo de nuestra experiencia cotidiana la sensación de extrañeza respecto a las alternativas “concretas” en las que nos encontramos arrojados? ¿Por qué deberíamos aceptar que esta sensación es un hecho psicológico y no una incomodidad frente a la civilización que no merece olvidarse? La tarea es construir una ética que ya no recurra a la metafísica, ya sea metafísica fenomenológica o la del intelectualismo. La ruta adecuada es una ética de la finitud, no como salto al infinito, no como asunción definitiva de alternativas que la situación concretamente presente. Es la ética de la finitud la que permanece fiel a su propia procedencia: en todos los campos de la existencia debemos estar alerta frente a los absolutos metafísicos, especialmente en la política y frente a las leyes consumistas del mercado. Los absolutos metafísicos se presentan con muchos disfraces.

Además, en la ética de la finitud, debe haber siempre una atención renovada hacia los contenidos de la herencia y de la procedencia, los cuales se podría utilizar como “alteridad”. Es procedencia a la luz del otro del cual somos responsables. Lo anterior

conlleva una serie de elecciones “filológicas” que se traduce en criterio acerca de los valores y principios de los cuales nos consideramos herederos.

La atención a la herencia nos conduce no solamente a la “devaluación de todos los valores”, sino también a la “recuperación y prosecución de determinados contenidos heredados” (Vattimo, 2003: 65). Muchas reglas con las que vive la sociedad no deben ser superadas en la ética de la finitud. Estas se nos han presentado autoritariamente como normas “naturales”; sin embargo, deben ser reconocidas como herencia cultural y poseer una validez distinta, es decir, como normas racionales y sustraídas a la violencia que caracteriza a los primeros principios.

Las normas de la herencia cultural deben someterse al proceso del nihilismo y luego, para elegir entre lo cultural que nos engendra, se hará a partir del criterio de la reducción de la violencia y con base en una racionalidad entendida como discurso-diálogo, entre posiciones finitas que no tienen la tentación de imponerse legítimamente sobre otras.

El respeto al otro en la ética de la finitud, significa que se aceptan sus razones, con el cuidado de que éstas no estén “manipuladas”. “Respeto al otro es, sobre todo, reconocimiento a la finitud que nos caracteriza a ambos y excluye cualquier superación definitiva de la opacidad que cada uno trae consigo” (Vattimo, 2003: 67). En esta ética el respeto al otro no se funda en la igualdad y en la hermandad, ni egoísmo de especie o egoísmo puro; es decir, que el otro está hecho como yo o que lo respeto para garantizar mi vida, ya que la ética de la finitud elimina cualquier posible legitimación de prevaricación violenta sobre el otro; aunque la violencia siempre será una tentación en cualquier perspectiva ética (Vattimo, 2003).

Pero el hilo conductor de la disolución de los principios y la reducción de la violencia no se “demuestra”, sino que se asume de manera interpretativa con base en argumentos no siempre retóricos y verosímiles. La ética de la procedencia es una ética de la persuasión y no de la demostración; por lo tanto, los intelectuales de esta ética son ante todo personas convencidas de los efectos de la violencia o de las injusticias sociales.

2.1.2. Ética sin trascendencia

Vattimo (1991) plantea de manera interrogativa la cuestión ¿Ética sin trascendencia? De acuerdo a lo expuesto sobre el nihilismo, la disminución de la metafísica sobre el discurso

del ser y la disolución de los primeros principios, lo “lógico” es también la aniquilación de la trascendencia en la perspectiva de las éticas metafísicas. La referencia a la trascendencia enmascara el autoritarismo.

Vattimo (2003) antes de presentar la ética de la trascendencia, expone la situación de la libertad y la paz en la condición posmoderna. Sostener que existe el ser y la verdad fundamentada, es la génesis del autoritarismo que impiden la paz y la libertad en la sociedad moderna y posmoderna. La posmodernidad puede garantizar la paz y la libertad, si se acepta colectivamente la disminución de la metafísica y la “muerte de Dios”; además, si el mundo social se concibe como estético y si el sujeto adquiere la capacidad de ironizar su propia existencia.

En la posmodernidad se acepta la no existencia de una historicidad lineal⁹, la ausencia de fundamentos en la verdad científica y filosófica, y en la imposibilidad de una verdad sustentada en la metafísica. Es difícil pensar la ética sin un verdad desfundamentada; sin embargo, con la disolución de esta verdad, en la posmodernidad se terminó el colonialismo y las culturas pudieron expresarse como distintas y diversas de la cultura occidental, con sus respectivas cosmovisiones y pluralismo ético; además, cupo la diversidad existente en el mundo occidental.

El problema para libertad y la paz es que cada cultura se siga pensando desde planteamientos metafísicos occidentales, como la única realización humana verdadera. El predicar una sola verdad como única que puede salvar es un atentado contra la paz y la libertad. La solución ética ante esta situación, está en el “Superhombre” de Nietzsche (Vattimo, 2003).

La ética se ha planteado en la historia como una ética de los valores trascendentales. Esta trascendencia puede ser sinónimo de violencia, cuando se impone por la fuerza de cualquier tipo. Para eludir la ética de la violencia tiene que trascender la ética del Otro (con O mayúscula) a la ética del otro (con o minúscula). En la posmodernidad es válida una ética donde los valores se sometan al diálogo y al consenso. Pueden quedar los valores del Otro, pero sometidos a una reflexión crítica, en el proceso del diálogo. Para llegar a la ética del otro o de los otros es necesario abandonar los primeros principios y sobre todo, la actitud de

⁹ Esta característica de la posmodernidad da la posibilidad de diálogo con la ética de otras culturas; más importante es que sea con las culturas minoritarias, marginadas y negadas como es el caso de la ética de la cultura maya en México, donde, entre otras características, el tiempo es cíclico.

silenciar al otro con argumentos de los primeros principios, además, es necesario, abandonar la metafísica de la violencia (Vattimo, 2003).

Para Vattimo (1991) sólo es posible hablar de ética a partir de mirar como están las cosas de hecho, en nuestra situación histórica, no necesariamente a través de una investigación sustentada en leyes universales y estructuras probabilísticas o de filosofías inmutables que no se hacen cargo de la historicidad. En cambio, la filosofía de nuestro tiempo se da entre paradojas de las que no es posible sustraerse. La relación entre ética y trascendencia queda en este entretejido de paradojas. La situación de la realidad social actual que es posible reconocer como uno de los rasgos generales es la creciente atención a los aspectos sociales de las normas morales, tanto en los macrodiscursos de la ética aplicada como en las acciones individuales, en la medida en que configuran acciones de efecto social, como la eutanasia, el aborto, la clonación o la manipulación genética. Estos aspectos se discuten en términos de licitud de los comportamientos relativos.

La ética se enfoca a los aspectos sociales, incluso de las grandes religiones, como la católica que discute muy poco la conciencia individual. En el mundo social y en el ámbito católico lo que cuenta es el cumplimiento del deber social; las conductas cuestionables de la jerarquía católica y de los políticos quedan sólo como aspectos para ser explotados por los medios de comunicación y que el público, aún el católico, tiende a ver y escuchar con indiferencia. Importa el cumplimiento del deber con la comunidad por parte de los eclesiásticos y políticos, más que el problema de las conductas personales, entre las que también se localizan las del sacerdocio femenino que se ha tomado como una cuestión disciplinar y no como algo que afecta a la conciencia moral de las mujeres. Asimismo, en el ámbito laico se insiste más en los valores sociales que en la atención a la conciencia individual.

Se observa que la moral se ha desplazado a la esfera social (Vattimo, 2003). El intelectual italiano desea plantear en términos más filosóficos de que “asistimos al paso de la ética del Otro---con O mayúscula---a la ética del otro o de los otros---con o minúscula; o también, al nacimiento de una ética posmoderna” (Vattimo, 2003: 85). Con base en el planteamiento anterior, se deriva propiamente su tesis: si la trascendencia con la imposición del Otro o bien con una ética de respeto a las leyes que derivan de estructuras metafísicas, que habla a la conciencia individual como voz del otro, como imperativo categórico,

aparece como ética positiva y aprobable. Ante esta situación se tiene que desarrollar un discurso ético con criterios no trascendentales que sirvan de base para criticar lo acontecido y para futuras elecciones.

Ante la pérdida de trascendencia se puede tener la sensación de una catástrofe, en lugar de aceptarla como vocación de ruta incierta; se pueden ofrecer razones retóricas dentro de los argumentos morales. En la historia de Occidente se encuentran evidencias históricas en donde los misioneros impusieron la verdad ¹⁰(su verdad). Aquí se muestra la relación entre metafísica, esencialismo, etnocentrismo y autoritarismo. Este autoritarismo no ha desaparecido hoy en los parlamentos, en las instancias de poder político, científico y religioso. Los autoritarismos han provocado guerras y revoluciones en todos los continentes. Las instancias defienden los valores vinculados a la “ley natural”, lo que significa que encarar una ley de la naturaleza es siempre una posición violenta; en ocasiones como reacción a otra violencia.

Las razones para preferir la lectura “posmetafísica” del discurso ético actual, son razones “históricas” en los muchos sentidos de la palabra: valen como argumentos *ad hominem*, están pues ubicados dentro de la situación que se propone interpretar y “son históricos en otro sentido también: dirigen la mirada a la historia que hemos vivido y estamos viviendo; evocan como su fondo práctico-teórico, el final del colonialismo, el descubrimiento de la experiencia de las otras culturas” (Vattimo, 2003: 87).

Las anteriores no son razones absolutas porque se han disuelto los absolutos; aunque puedan ser persuasivos en el sentido de que nadie consiga negar que la pluralidad de culturas y el historicismo etnocéntrico sean hechos positivos, tomando en cuenta una racionalidad “mejor”. Se acepta que la disolución de los absolutos metafísicos lleva un sentido de emancipación, quien lo niegue, tendrá que probar lo contrario con argumentos históricos. Esta es una “validez” de “sentido común”, la cual no es en absoluto un límite; esta validez puede ser todavía más legítima.

¹⁰ En la región de Los Altos de Chiapas y en general en México y Latinoamérica, se impuso la verdad del evangelio por la fuerza, con el argumento de que era la única verdad válida; Fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda discutieron sobre si los indígenas habían nacido para obedecer de acuerdo a la tesis de Aristóteles en el primer libro de la *Política*.

Pero, ¿Cómo el paso de un ética del Otro al otro ayuda a elaborar el discurso ético que posea la capacidad de criticar lo existente? Esta ética¹¹ “será una ética de la negociación y del consenso, en lugar de una ética de principio inmutables” (Vattimo, 2004: 88). En el plano político, la reducción de la ética al consenso y al compartir es importante, ya que en la actualidad existen legisladores que tratan los derechos y deberes “naturalmente fundados” con la orientación efectiva de los ciudadanos. Este es un principio regulativo que se puede adoptar en la condición de multiculturalismo en el que se encuentra el mundo actual.

En lo anteriormente expuesto, están implicados conceptos y acciones que se refieren a la ética posmetafísica, aspectos de peso político, como el consenso y el respeto de todos de acuerdo a principios democráticos; el ideal de la posmetafísica es construir la ética con base en los consensos y el diálogo, lo que queda más allá de la crítica a todo naturalismo, esencialismo y autoritarismo éticos. En este consenso la ética posmetafísica, necesita el concepto de Heidegger que llama metafísica al olvido del ser a favor de los entes, por lo que se concibe como ser la exterioridad del mismo, “como objeto que puede ser mediado, tratado por la ciencia y la técnica; de esta manera el sujeto humano no podrá llamarse ser” (Vattimo, 2003: 86).

Los principios éticos de la ética sin trascendencia se deben enfocar a la superación de la metafísica como olvido del ser. Lo que significa que pueden conservarse muchos principios éticos de la tradición con la condición de que apoyen en la disminución de la violencia, aspecto que no puede ser posible si la ética continua fundamentándose en la metafísica de la presencia. “ lo que nos llama como valor hoy que se realiza en la acción buena, es justamente, ante todo, la negación de carácter definitivo del dato; si se quiere la elevación de la naturaleza a la cultura, a espíritu” (Vattimo, 2003: 90). La tarea fundamental de la ética es llegar a la alteridad pura, la interminable negación de sí, es la esencia misma de la ética, aspecto implícito en nuestra tradición.

2.1.3. Ética de la interpretación

¹¹ La ética de los consensos se verá en los últimos capítulos, donde se abordará la relación de las éticas occidentales con la ética maya. Los consensos son una característica ético-política de la cultura maya. Estos procesos políticos pueden ser una aportación para los políticos que en occidente buscan sentidos para la realización de la política y de las acciones humanas.

Antes de construir su pensamiento ético, Vattimo hace una crítica a la ética de la comunicación, representada por Apel (1976) y Habermas (1974); a la ética de las redescripciones, elaborada por Rorty (1979) y a la ética de la continuidad sustentada por Gadamer (1997). Estas éticas se fundamentan en la metafísica y por lo tanto, pueden provocar violencia en la relación con los otros.

Para el posmoderno italiano no se puede sustituir una ética de la interpretación por una ética de la comunicación, ya que esta última encuentra la norma de la comunicación ilimitada o de la acción comunitaria sólo al precio de colocarse en una posición sustancial de historicidad. Lo anterior desemboca en una situación que se mueve entre el relativismo y formalismo cultural; asimismo, la dependencia del ideal moderno del sujeto de la ciencia. Vattimo opta por la ética de la interpretación porque ésta significa, con el apoyo en la definición de Heidegger, articulación de la comprensión: “el saber desplegado en el que ya siempre está arrojada la existencia, correspondencia a un envío, y por lo tanto, búsqueda de los criterios rectores de las aplicaciones en esa misma procedencia y no en ninguna estructura” (Vattimo, 1991: 221)

La hermenéutica es pertenencia en cuanto proviene de la modernidad como época de la metafísica y su cumplimiento en el nihilismo del *Gestell* (la universal organización tecno científica del mundo). Con base en el nihilismo, la hermenéutica posibilita una ética que se base en ontología de la reducción y el aligeramiento o en la disolución. En esta ética intervienen Schopenhauer (1975), el experimentalismo de Nietzsche (2004) con su propuesta del “superhombre” u hombre más moderado y artista; asimismo, la ética negativa de Adorno (2003), en la que el *Daimon* sólo habla para refrenar y decir que no.

Con base en Heidegger (1976) en cuanto el ser no se da como presencia, sino sólo como huella y recuerdo, la hermenéutica escapa al riesgo de la comunicación ilimitada que se establece en la ética de la comunicación, lo cual equivale a un apriori de la metafísica trascendental. La ética de la interpretación es la que proporciona a la moral motivaciones sólidas, aunque no fundamentos. La hermenéutica del final de la metafísica, de la disolución del ser, del ser como destino y evento, la hermenéutica de la procedencia encuentra su “principio orientador que le permite llevar a cabo su propia vocación ética originaria sin necesidad de restaurar la metafísica ni de abandonarse a la facticidad de ser una mera filosofía relativa de la cultura” (Vattimo, 1991: 224).

En la ética de la interpretación para enfrentar todos los conflictos de la existencia, son necesarios los “superhombres” para llevar las acciones humanas a una lucha constante para evitar la violencia o elegir las acciones de la tradición que hayan superado la violencia. El “Superhombre” de Nietzsche no es el más poderoso o el más agresivo, sino el más ético frente al destino del ser y del *Dasein*. Son el “Superhombre” y el hombre noble los prototipos de la ética de la interpretación. El “Superhombre” no sólo ve la vida como lucha por la existencia, sino además, como ascensión, victoria y triunfo y el hombre noble es el “hombre varonil que sabe soportar sin gimoteos la pobreza, la humillación, los dolores y las noches de insomnio. Noble es sobre todo el hombre respetuoso, que respeta la edad, la historia y la Biblia” (Johann Fischl, prólogo a Nietzsche, 2004).

La ética de la procedencia, sin trascendencia y de la interpretación son hilos de un solo tejido que comprenden la herencia cultural ética, la disminución de la metafísica al concebir a ser como evento y no como estructura para disminuir la violencia; aspectos que se realizan con la ética de la interpretación.

2.2. Ética escolástica en México

La escolástica es una de las primeras éticas que llegan a México¹² y que tenemos como herencia del pasado y que continúa influyendo sobre el presente y determinando el futuro porque es propuesta, explicada y argumentada como alternativa de vida por la Iglesia católica romana. En este sentido, es una de las éticas de la procedencia.

El propósito de este subapartado es introducir los valores de la escolástica que tienen relación con los otros; es decir que se construyen en los procesos de la interacción humana y que se conciben para beneficiar a los otros; pero, si no se cumplen, se destruye la

¹² En México la escolástica tiene dos etapas: la primera etapa que corresponde a la que trajeron los primeros doce misioneros franciscanos que en 1524, según Fray Bernardino de Sahagún, sostuvieron los diálogos con los sacerdotes indígenas náhuatl, denominados *Los Coloquios y Doctrina Cristiana* cuya reproducción facsimilar y versión paleográfica estuvo bajo la responsabilidad de Miguel León-Portilla en 1986; la que trajeron desde el inicio de la Colonia las otras órdenes religiosas que enseñaron en la Universidad Pontificia Mexicana la cual inició sus funciones en 1553. Entre estas personas se encuentran los dominicos Fray Alonso de la Veracruz quien llegó a México en 1536, Tomás Mercado (1553), Bartolomé de Ledesma (1551). La segunda etapa pertenece a la “segunda escolástica” que se formó con San Ignacio de Loyola, San Roberto Belarmino, Francisco Suárez y Gabriel Vázquez, en 1540 cuando del Papa Pablo III aprobó la Compañía de Jesús. Esta segunda escolástica fue la que vino después del Concilio de Trento (1563), o lo que se denominó también la Contra Reforma. Los jesuitas que también enseñaron en la misma Universidad son: Pedro Ortigosa (1572), Antonio Rubio (1594), Antonio Arias (1581), Alfonso Guerrero (1574) y Diego Marín Alcázar (1640). Todos comentaron los escritos de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino (Ibargüengoitia, 2000)

vida de los otros. Los principales valores de esta ética son: prudencia, amistad, confianza, caridad y justicia. Asimismo, se pretende explicitar, al final de la exposición, los principios de la escolástica que pueden ser violentos, de acuerdo a la perspectiva de Vattimo (2003). Por el momento no se presentan los valores escolásticos en el proceso de interacción con los valores mayas, sino que este aspecto se abordará en el capítulo cuarto de la presente investigación.

La escolástica posee sus fundamentos en la ética de *Aristóteles* (384-322 a. C.), especialmente en *la ética Nicomaquea*¹³, en la que explica las virtudes estimadas por los griegos clásicos: el bien humano en general, la virtud en general, la fortaleza, templanza, las virtudes morales, la justicia, las virtudes intelectuales, la continencia e incontinencia, la amistad y la felicidad (Aristóteles, 2004). Esta ética posee virtudes o valores¹⁴ que se conforman en relación con los otros hombres; en este caso, las virtudes morales como la liberalidad, magnificencia, magnanimidad, mansedumbre y sinceridad se actúan en ámbitos sociales y comunitarios; entre éstas, resalta la sinceridad. “Ahora bien, la mentira es en sí misma ruin y reprobable; la verdad y bella, laudable” (Aristóteles, 2004: 74). La sinceridad posee una dimensión personal y otra social y es esta última la que sanciona la moral social. Entre todas las virtudes, por su carácter relacional sobresale la justicia, ya que siempre supone la relación con el otro. “La justicia así entendida es la virtud perfecta, pero no absolutamente, sino con relación a otro” (Aristóteles, 2004: 78).

Además, están las virtudes o valores intelectuales: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intuición, implicadas en las acciones del sujeto que conoce sobre todo lo existente, en el que queda comprendida la humanidad que en sus interacciones demanda la prudencia. “El concepto de prudente está el que sabe lo que le atañe y se afane en ello; pero los políticos se cree que son unos entrometidos en todo” (Aristóteles, 2004: 106). La prudencia consiste en cuidar lo que el sujeto ético debe hacer y lo que les compete a los demás; si no es así, se

¹³ La historia atribuye tres éticas a *Aristóteles*: *Gran Ética*, *Ética Eudemia* y *Ética a Nicómaco*, las cuales han sido sometidas a estudio y análisis que dieron como resultado la autenticidad de su autoría. Las dos últimas reciben ese nombre en honor a su hijo Nicómaco y su discípulo Eudemo de Rodas. Aristóteles se educó en la Academia de Platón, ubicada en Atenas que junto con Esparta formaban las ciudades más importantes de Grecia. Aristóteles aplicó los principios de la ética a Nicómaco en la educación de Alejandro el Grande, hijo de Filipo de Macedonia, quien entre el 345 y 344 invitó al intelectual griego para encargarse de la formación de su heredero. Posteriormente Aristóteles regresó a Atenas para fundar su escuela, el Liceo.

¹⁴ Entre virtud y valor existe diferencia, ya que la virtud son hábitos buenos y operativos que llevan a la persona a ser el bien y el valor es un bien que el hombre vive como bueno; el valor cambia de acuerdo a las circunstancias. Se relacionan porque la virtud consiste en convertir el valor en hábito.

lastima la dignidad de los otros. Se encuentra también la amistad que no se realiza sin la existencia de la otra persona. La amistad “es una virtud o va acompañada de virtud y es, además, la cosa más necesaria en la vida. Sin amigos nadie escogería vivir, aunque tuviese todos los bienes restante” (Aristóteles, 2004: 137). La felicidad tiene como objeto principal el “sumo bien” que cuando el sujeto ético lo posee, beneficia a los demás, en las relaciones sociales y familiares.

En la ética de *Aristóteles* son relevantes los conceptos de Bien Supremo y de felicidad. Él entiende por Bien Supremo un bien que es fin último, un bien que ya no es medio para la realización de ningún otro fin posterior. Para el filósofo griego, la felicidad es el Bien Supremo. “La felicidad consiste en el ejercicio ininterrumpido de una vida activa contemplativa o teórica, que es superior a la vida de placeres y diferente a la vida política que busca honores” (Escobar, 1992: 179). Las condiciones de la felicidad son: la madurez, bienes externos, libertad personal y salud.

El concepto central de la ética de *Aristóteles* es la virtud, quien divide las virtudes en intelectuales y morales; las primeras gobiernan a las segundas. La virtud consiste en cuatro modos o hábitos constantes de obrar. Por su valor, la virtud es un extremo en la excelencia, por su esencia es una mediedad entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. “En las acciones, asimismo, hay exceso, defecto y término medio” (Aristóteles, 2004: 30). La virtud es el término medio. Entre las virtudes morales está la justicia.

Para *Aristóteles*, la virtud que aborda la relación con el otro es la justicia. La justicia es el hábito que dispone a los hombres a hacer actos justos. La justicia y la injusticia están en relación con la ley. La justicia está y contiene a las otras virtudes, lo que la hace ser la virtud perfecta, es el ejercicio de la virtud perfecta. La justicia es un bien ajeno. La justicia es una virtud perfecta porque el que la posee, la puede practicar con relación a otro. Por lo anterior, “la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro” (Aristóteles, 2004: 80).

La justicia se divide en general y particular. La justicia particular es distributiva y correctiva. La primera tiene relación con la distribución de honores y riqueza que pueden repartirse entre los miembros de una república, proceso en el que se realiza la desigualdad o igualdad entre uno y otro. Lo igual es el término medio entre lo más y lo menos, es lo justo. Lo justo posee cuatro términos: dos personas y dos porciones y es lo proporcional y

lo preferible. “Lo justo, pues, es lo legal y lo igual; lo injusto lo ilegal y lo desigual (Aristóteles, 2004: 79). La justicia correctiva se cumple en las transacciones particulares, las cuales son voluntarias e involuntarias.

De las involuntarias, unas son clandestinas, como el hurto, el adulterio, el envenenamiento, la alcahuetería, la corrupción del esclavo, el asesinato por alevosía, el falso testimonio. Otras son violentas como la servicie, el secuestro, el homicidio, el robo con violencia, la mutilación, la difamación y el ultraje (Aristóteles, 2004: 82).

En lo justo correctivo existe la proporción aritmética, aquí no importa si el que defraudó o cometió adulterio es hombre malo o bueno. “La ley atiende únicamente a la diferencia del daño y trata como iguales a las partes, viendo si uno cometió injusticia y otro lo recibió” (Aristóteles, 2004: 84). La justicia correctiva consiste en quitar al que tiene más en relación con el término medio y dársela al que tiene menos; es decir, es quitar y añadir. El que tiene más ha obtenido un provecho y el que tiene menos, una pérdida. Esta justicia se realiza en el intercambio comercial, en el que los que intervienen, tratan de obtener bien por bien y “es por el cambio por el que los hombres se mantienen unidos” (Aristóteles, 2004: 86).

El aspecto relacional de la justicia también se encuentra en Santo Tomás de Aquino (1224-1274), el más importante intelectual de la escolástica que expuso la virtud de la justicia en la Suma Teológica, libro III, parte II-II (a). Además de interpretar las virtudes explicadas por Aristóteles, añadió fe, esperanza y caridad; asimismo, explica, en la segunda parte de la Suma Teológica, las virtudes de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Las tres virtudes están referidas, en principio, a Dios y luego a los hombres. La justicia posee las dos dimensiones relacionales: el hombre se relaciona con Dios y con los demás. La ética de Santo Tomás culmina en la Teología. “La vida de los elegidos es una posesión intelectual y completa de Dios en la visión beatífica” (Escobar, 1992: 193).

Para Santo Tomás el derecho es el objeto de la justicia; define la justicia como el hábito que da a cada uno su derecho; la justicia se refiere al otro porque busca la igualdad entre los hombres. Ésta es virtud general porque ordena al hombre al bien común y particular ya que ordena “al hombre sobre las cosas que se refieren a otra persona singular” (De Aquino, 1990: 482).

En Santo Tomás de Aquino existen virtudes de índole relacional, éstas son la confianza, la caridad y la justicia. La confianza tiene como sujeto principal a Dios, ya que

en Él se confía absolutamente, pero también se puede confiar en el hombre, siempre que ayude a conseguir la bienaventuranza o la felicidad. Se puede esperar en el hombre o en otra creatura siempre que “ayude a conseguir cualquier bien ordenado a la bienaventuranza” (De Aquino, 1990: 164). La caridad también se centra principalmente en Dios, pero se refleja en los hombres, ya que el amor a Dios, se descubre en el amor a los hombres. “De este modo la amistad de la caridad se extiende incluso a los enemigos, a quienes amamos por caridad en orden a Dios” (De Aquino, 1990: 213).

Por otra parte, De Aquino sostiene que la justicia versa sobre operaciones y no sobre pasiones porque trata sobre las cosas que se refieren al otro. Para determinar la justicia se necesita un término medio entre el mayor y el menor de los términos. El mismo intelectual de la Edad Media considera a la justicia general como la más preclara de las virtudes y a la particular como la que sobresale entre las virtudes morales (De Aquino, 1990).

También Santo Tomás se pregunta si la injusticia, ¿es un vicio especial? La injusticia es ilegal y es un vicio general que puede conducir a todos los vicios; pero también es vicio particular, en cuanto” entraña cierta desigualdad con respecto a otro; esto es según que el hombre quiere tener más bienes, como riquezas y honores, y menos males, como trabajos y daños” (De Aquino, 1990: 488). Además, el hombre injusto, ¿siempre comete injusticia? Si realiza los actos por ignorancia, no; pero si es por elección e intención, si. Puede ser que una persona adopte como sistema de vida cometer injusticia. Para este escolástico, la injusticia es pecado mortal porque está contra la caridad y contra la ley.

Los españoles que llegaron a este continente ejercían teóricamente los valores de la escolástica tardía, puesto que en Europa un siglo antes había iniciado el Renacimiento. Este es el caso de los españoles que se establecieron en lo que ahora es el territorio de Chiapas.

Estos valores y virtudes mediaron en los encuentros entre españoles e indígenas mayas en la época Colonial en Chiapas, choques que se iniciaron en 1524 en la región de Los Altos, específicamente en los espacios geográficos de Zinacantán y lo que ahora es el pueblo de San Juan Chamula (De Vos, 2010). Es pertinente aclarar que de España vinieron dos grupos de españoles: el primero que poseía elementos culturales mínimos y que desafortunadamente fue el elemento conquistador; asimismo, su formación ética era

deficiente, aunque compartía la escolástica que predicaba la iglesia católica, por lo general en ceremonias religiosas. El otro grupo estaba constituido por los evangelizadores que en estas tierras, en principio, pertenecieron a la orden de los dominicos, mismos que prepresentaban en sus sermones elementos de la escolástica tardía (De Vos, 2010). Vattimo (2003) advierte que las éticas de la procedencia contienen principios violentos; este es el caso de la ética escolástica. Los principios metafísicos violentos pueden ser: la justicia que acepta la naturaleza humana jerarquizada; los principios del ser: uno, verdadero y bueno; esencia, existencia, acto y potencia; identidad, contradicción y tercer excluido.

La justicia es un valor ético que se construye solamente en relación con el otro; en este aspecto coincide la escolástica con la ética de la procedencia; aunque se puede rescatar la ética de la justicia, existe la responsabilidad crítica frente a ella, ya que habría que ver si dicha ética no posee principios violentos.

En Grecia como en la Edad Media se aceptó que existían personas que no eran sujetos de la justicia. Aristóteles en el libro I de la Política excluyó de la justicia a los bárbaros, esclavos y mujeres. “Entre los bárbaros, sin embargo, la mujer y el esclavo tienen el mismo rango; y la causa de esto es que no tienen ellos nada que por naturaleza pueda mandar” (Aristóteles, 2004: 210). Santo Tomás también compartió con el filósofo griego que hay hombres por naturaleza siervos. “La servidumbre entre los hombres es natural, pues algunos son por naturaleza siervos” (De Aquino, 1990: 472). Estos hombres no son sujetos de la justicia ni del derecho.

En ambos pensadores la naturaleza humana como principio de ser es motivo de exclusión. Lo anterior refleja la estructura jerarquizada de la sociedad de su tiempo. Este principio no es aceptado por la ética de la procedencia. Si se acepta que existen hombres superiores a otros, puede originarse la injusticia y la violencia. El principio metafísico consiste en aceptar que la naturaleza humana posee distintos niveles; el ser que constituye la naturaleza humana está jerarquizado. Este principio es el que debe disminuir la ética de la procedencia, ¿Por qué hay seres humanos que son esclavos por naturaleza? ¿Qué principio universal puede sostener esta mentira?

Por otra parte, los principios ontológicos de la ética de la escolástica se levantan sobre la base del ser inmutable, uno, verdadero y bueno e incluso, desde esta perspectiva, existen virtudes que participan de la infinitud del ser infinito. Estas son las virtudes

intelectuales porque están abiertas al infinito, el cual es el pensamiento del pensamiento, el primer motor que mueve el universo como lo amado. “Cosa clara es que, tal como el universo, así también es Dios en el alma el principio del movimiento, y que todo se mueve en nosotros por obra divina” (Aristóteles, 2004: XX).

Este principio fue consolidado por Santo Tomás, ya que Dios es el ser absoluto. En la *Suma Teológica*, libro IV, parte II-II (b), se encuentra: “Entre las deudas imposibles de saldar, por falta de igualdad, está lo debido a Dios (virtud de la religión)... y lo debido a las personas eminentes en dignidad y en virtud (virtud de la observancia)” (De Aquino, 1994: 3). Las jerarquías sociales pueden dar origen al autoritarismo cuestionado por la ética de la procedencia. Además, Dios puede ser absoluto, compendiar los atributos del ser, pero, ¿El hombre puede comprender lo absoluto? De acuerdo Vattimo (1991) y Nietzsche (2004), Dios sería ética y filosóficamente un sujeto que amerita una constante búsqueda (Heidegger, 1976); un ser de acontecimientos y no de estructura. El último, Dios como estructura, es el que afirma Nietzsche que ha muerto porque si alguien piensa que comprendió a Dios, puede convertirse en violento y autoritario para los demás (Vattimo, 2003).

El problema es que en los procesos de la acción humana no es Dios quien aplica la justicia y además, por lo general, quien ejerce el poder posee psicopatologías, como el gozar por la opresión a los demás. Para Vattimo, la ética se construye en las relaciones con el otro; son las normas que se consensan con los otros. Aristóteles y Santo Tomás no suponía los consensos; su forma de gobierno ideal no era la democracia, sino la monarquía. Lo anterior se sustenta en el principio de que la autoridad viene de Dios y no surge de instancias humanas. Este principio ha dado en la historia origen a autoritarismos.

Vattimo (2003) desde la ética de la interpretación y la ética de la procedencia, propone que se disminuyan los principios metafísicos del ser: esencia, existencia, acto y potencia y sobre todo, el hecho de que el ser que no puede ser y no ser al mismo tiempo y no es posible que existan en su estructura atributos contrarios y contradictorios (en el ser no puede estar la maldad y la bondad al mismo tiempo). Para el filósofo italiana, pensar al ser de esta manera, es concebirlo como cosa estructurada y no como acontecimiento histórico dinámico.

En el capítulo cuarto, se expondrán las maneras de la realización de los valores de la escolástica en la relación histórica de los tres siglos que duró en Chiapas la época de la Colonia (XVI, XVII y XVIII) con los valores de la cosmovisión maya. Es esta relación específica la que prioriza la ética de la procedencia.

2.3. Ética del Liberalismo y de la Ilustración

El propósito de este subapartado es exponer los valores de la ética del liberalismo y la Ilustración, dando mayor énfasis a aquellos de naturaleza relacional o que se conciben o se realicen en relación con los otros seres humanos; con la aclaración que en estas éticas todos los valores son relacionales: igualdad, libertad, autonomía, fraternidad e incluso, el imperativo categórico que se presenta como una obligación ética para los demás a partir de las acciones que puede realizar un sujeto con base en la formalidad. Además, explicitar los principios metafísicos de estas éticas que pueden ser violentos en las interacciones sociales e históricas. Con el propósito de que en el cuarto capítulo se profundizará sobre los encuentros entre mayas, liberales e ilustrados, en Chiapas en particular y México en general.

La ética del liberalismo y de la ilustración¹⁵ es principalmente una ética política porque se implicó en el derrocamiento del régimen de la Edad Media. Sus valores fundamentales son: la libertad, la igualdad y fraternidad; de manera preponderante, la racionalidad científica y filosófica. Como ética política se centrará en el desarrollo del contrato social y como resultado la formación del Estado. La ética del liberalismo y la Ilustración influyó en el establecimiento de los Estados nacionales y en la conformación de

¹⁵ La Ilustración se desarrolló en Europa desde finales del siglo VII hasta el fin del siglo XIII; sólo admite la justificación del mundo y de la vida a la luz de la razón. Filosóficamente comprende al liberalismo y al positivismo; en esta misma perspectiva, John Locke se encuentra entre los precursores. Pertenecen a la ilustración Manuel Kant y Juan Jacobo Rousseau, entre otros. Kant se formó en la Ilustración y recoge los mejores frutos de una de sus ramas. En él la Ilustración se sintetiza en dejar la minoría de edad y pensar por sí mismo: “¡Sapere Aude!”; tener el valor de servirte de tu propio entendimiento”. En Latinoamérica, en el siglo XIX, el liberalismo inspiró los movimientos de independencia, sustentó la instauración de los gobiernos, la elaboración de constituciones, la reorganización social y abolió los derechos de los pueblos indios concedidos por las Leyes de Indias, ya que dichas leyes se derogaron al formularse las constituciones de los pueblos hispanoamericanos después de la independencia.

sus constituciones. Un valor importante de ésta ética es la justicia. En estas éticas existen, asimismo, valores relacionales como la libertad, la igualdad, democracia y fraternidad; en la Ilustración expuesta por Kant se encuentran los valores de autonomía y las formulaciones del imperativo categórico. Todos estos valores no son posibles sin el Estado, el cual, a la vez, es garantía de la justicia.

2.3.1 Ética de los filósofos liberales

Un valor fundamental entre los filósofos liberales es la libertad. Ésta hace referencia a otras instancias, desde la perspectiva liberal, ya sea Dios, el rey o los demás. “Dominio y victoria son cosas honorables porque se adquieren por la fuerza; y la servidumbre, por necesidad o temor, es deshonrosa” (Hobbes, 2002: 90). La igualdad se refiere a que no existen hombres mayores que otros y con más privilegios frente a la ley. Rousseau afirmó que todo sistema de legislación debe buscar el mayor bien de todos, el cual consiste en la libertad y la igualdad. “La libertad, porque toda dependencia es otra tanta fuerza sustraída al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella” (Rousseau, 1992: 92). En este caso, la igualdad es una condición de la libertad; la libertad está en contra la violencia y la esclavitud. “Puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre sus semejantes, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima sobre los hombres” (Rousseau, 1992: 39).

La democracia es el poder que el pueblo tiene de ejercer la autoridad y de otorgarlo a un soberano con la intención de que gobierne de acuerdo a la ley. *El Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* de Locke, en la portada posee la frase: “*Solus populi suprema lex esto*”, “sólo el pueblo es la fuente de la ley suprema” (Locke, 2002, portada). La fraternidad es el valor liberal que acepta que los hombres poseen el mismo origen biológico y social; también es la pretensión de que los hombres vivan en armonía.

En estos filósofos, la justicia es la base del nacimiento del Estado, entonces, este valor queda comprendido dentro de la ética política. Hobbes en el *Leviatán* (1651) sostuvo que la justicia consiste en obedecer al monarca soberano. En esta obra se preguntó por qué los hombres viven agrupados en Estados y si es justo obedecer a las leyes civiles. Respondió estableciendo un supuesto natural. En principio, la Naturaleza ha hecho a los

hombres muy parecidos en cuanto a las facultades de su cuerpo y de su espíritu, lo cual permite imaginar que en un estado sin leyes civiles, incluso el más débil podría matar al más fuerte. Los hombres se agreden entre sí por razones materiales y sociales, “hallamos en la naturaleza tres causas principales de discordia: primera, la competencia; segunda, la desconfianza y tercera, la gloria” (Hobbes, 2002: 52).

Además, los ataques mutuos se realizan porque todos aspiran a las mismas cosas: comida, vivienda, seguridad. Antes de la existencia del Estado Civil, todos los hombres vivían en lo que Hobbes llama el estado de naturaleza, es decir, en guerra. En dicho estado no existe la paz, sino el continuo temor a la muerte violenta, “una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos” (Hobbes, 2002: 54).

Para Hobbes, en el estado de naturaleza no existen la libertad, la igualdad y la justicia, porque la justicia sólo es posible donde hay un poder común capaz de generar ley y hacerla cumplir. El poder común se constituye por la voluntad de todos y se concretiza en el Estado. Una vez constituido el Estado por medio del contrato no es válido hacerlo nulo voluntariamente porque se comete injusticia. “En el mundo se denomina injusticia e injuria el hecho de omitir voluntariamente aquello que en principio voluntariamente se hubiese hecho” (Hobbes, 2002: 55).

Asimismo, afirmó que el hombre por naturaleza tiene derecho a hacer todo lo que considere apto para conservar su vida. Hay tres leyes de la Naturaleza: Buscar la paz, limitar la libertad y cumplir el contrato. Una vez se ha celebrado éste, tiene sentido hablar de justicia. Lo justo es mantener el contrato y es injusto romperlo. La justicia nace de la celebración del contrato.

Con base en lo expuesto, el soberano tiene el derecho de cobrar impuestos y administrar la justicia. El soberano representa el Estado y ostenta el poder que todos le otorgan, de tal manera que los hombres no rompen el pacto por miedo al castigo impuesto por el soberano. Asimismo, la propiedad se robustece con el pacto y se garantiza por la intervención del Estado.

Para Hobbes la justicia no es contraria a la razón; al contrario, es contrario a la razón obtener la soberanía por medio de la rebelión.

Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión: porque a pesar de que se alcanza, es manifiesto que, conforme a la razón, no puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y por que al ganarla en esa forma, se enseña a otros a ser lo propio. Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de la razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquier cosa susceptible de destruir nuestra vida: es por tanto, una ley de la naturaleza (2002: 61)

Lo justo, por tanto, es obedecer las leyes. “La definición de injusticia no es otro sino éste: el incumplimiento del pacto” (Hobbes, 2002: 60).

En el *Segundo tratado sobre el Gobierno civil* (1690) ofrece Locke interesantes aportaciones al concepto de justicia. Al contrario que Hobbes, Locke piensa que en el estado de naturaleza, el hombre se rige por una ley natural que le pide no dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. El amor mutuo y los deberes para con los demás son la base de la justicia. Los hombres están obligados por naturaleza a conservar no sólo nuestra vida, sino también la de los demás. No se debe atacar la persona, los bienes y la salud de los otros porque son obras “de un omnipotente y sabio Hacedor” (Locke, 2002: 36). Cuando esta ley es transgredida, cualquier hombre tiene derecho a castigar al culpable con un castigo proporcional a su transgresión. Es justo quitar la vida a los que con sus acciones provocan el estado de guerra.

Según Locke, el estado de naturaleza es un estado de paz, benevolencia y ayuda mutua, en el que todos los hombres viven juntos guiándose por la razón, pero sin un jefe común. En el estado de naturaleza todos los hombres eran iguales, no obstante, vivir la inseguridad y los miedos y lo más grave es que no observaban la equidad y la justicia. Esta es la razón por la que se entrega el poder a otro.

Para Locke cada hombre tiene en propiedad su propia persona así como el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos. El trabajo marca la propiedad. La justicia consiste en obtener la propiedad por el trabajo y en cumplir la voluntad de la mayoría; aunque existía la incertidumbre de ser invadidos por otros. El Estado nace para garantizar la seguridad de la propiedad, la vida, la paz y la libertad.

Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de “propiedad” (Locke, 2002: 43).

Aunque Locke defendió que el hombre sólo puede ser sometido al poder político por su consentimiento, considera justo que la mayoría se imponga a la minoría para que la sociedad actúe como un solo cuerpo. El responsable del Estado era el Monarca a quien los hombres que formaban el contrato social veían como padre; eran pocos los ofensores y delincuentes.

Locke, en contraposición con Hobbes, sostuvo que el Estado puede disolverse, si el soberano descuida o abandona el cargo y no ejecuta las leyes.

Allí donde no hay administración de justicia para asegurar los derechos de los hombres, y donde tampoco queda un poder dentro de la comunidad para dirigir la fuerza de ésta y abastecer las necesidades del público, tampoco hay, ciertamente, gobierno alguno. Allí donde las leyes no se pueden ejecutar, es lo mismo que si no hubiera leyes; y un gobierno sin leyes es, supongo yo, un misterio en política, inconcebible para la capacidad humana e inconsistente con la humana sociedad (Locke, 2002: 40).

En 1762 publicó Rousseau su libro *Del contrato social o principios del derecho político*. Inspirado por el mito del buen salvaje gestado tras el encuentro de los europeos con los nativos de América, Rousseau defendió que el estado de naturaleza es el estado idílico del hombre. El hombre nace bueno y libre, pero la sociedad lo corrompe y lo encarcela. Según Rousseau, en el estado de naturaleza todo era de todos, pero en el momento en el que alguien cercó un terreno y dijo “esto es mío” comenzaron las injusticias entre los hombres en forma de desigualdades económicas y culturales, y en forma de explotación de unos por los otros. Para él la sociedad debe organizarse de manera más justa; el Estado surge de manera justa si expresa la voluntad de todos, entendida como intersección de voluntades de quienes forman el contrato.

La mayoría puede imponerse a la minoría por el bien de todos al tomar decisiones en situaciones concretas, conforme a reglas acordadas con anterioridad. La verdadera fuente de justicia es la unanimidad entre los contratantes que “toman colectivamente el nombre de pueblo y particularmente el de ciudadanos como partícipes de de la autoridad soberana, y súbditos por estar sometidos a las leyes del Estado” (Rousseau, 1992: 49)

Por otra parte, en el Estado el hombre gana su propiedad, la libertad civil, una situación de moralidad y su conducta es guiada por la justicia. “Simplificando: el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee” (Rousseau, 1992: 53).

El fin del contrato social es la conservación de los contratantes. Las leyes han de ser aceptadas por la voluntad común del pueblo. El legislador sabio, antes de redactar las leyes, examinará si el pueblo al que las destina está preparado para aceptarlas y soportarlas. “De otro modo esas leyes, hijas de sus pasiones, no servirán a menudo sino para perturbar sus injusticias, sin que pudiera jamás evitar el que miras particulares perturbasen la santidad de su obra” (Rousseau, 1992: 79).

El Estado tiene el objetivo de promocionar la libertad y la igualdad entre los súbditos; si no cumple sus funciones es ilegítimo y sus leyes son injustas. Entonces, la justicia consiste en cumplir la voluntad general y en promocionar la libertad y la igualdad de todos, “la igualdad de derecho y la noción de justicia que la misma produce, se derivan de la preferencia que cada uno se da, y por consiguiente de la naturaleza humana” (Rousseau, 1992: 66).

2.3.2 Ética de la Ilustración en Kant

Manuel Kant (1724-1804), nació en Königsberg, Alemania, se caracterizó por su vida metódica, la ruptura que realizó con la filosofía escolástica y con las filosofías liberales de su tiempo. El pensamiento ético de Kant se encuentra en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1786), *Crítica de la razón práctica* (1787), *la Paz perpetua* (1795) y *Metafísica de las costumbres* (1797). En la segunda obra demostró la falsedad de toda doctrina moral que pretenda apoyarse en las condiciones empíricas y otorgó a la ética una base racional y apriorística. La ética de Kant es apriorística porque la razón práctica expresa lo que debe ocurrir en la experiencia; no viceversa (Kant, 2004).

La ética de Kant es formal basada en una ley moral a priori, universalmente válida y necesaria. En el ámbito de la ética afirmó que el fundamento de la obligación debe buscarse en el apriori, no en la naturaleza humana y que solamente la “buena voluntad”, es buena sin restricción, es la fuente de un comportamiento moralmente bueno. Esta voluntad es buena en sí misma sólo por el querer, es buena en tanto intención y no por los resultados; en sí misma posee su pleno valor. En este sentido, se debe hacer el bien por respeto al deber, de esta manera, tiene la conducta un verdadero valor moral. No se apoya al necesitado por solidaridad o compasión, sino por deber; un hombre no se suicida por el amor a la vida, sino por el deber de respetar la vida (Escobar, 1992).

En la ética de Kant resaltan los valores de libertad, justicia, paz, autonomía, los deberes externos e internos y las formulaciones del imperativo categórico. Para él la justicia es parte de la formalidad ética y no necesariamente el proceso de interacciones específicas. No hizo una definición concreta de justicia por lo que es necesario acudir a la distinción que realiza entre Derecho y moral para acercarnos a su concepto de justicia. El derecho y la moral se basan en los deberes que impone la razón práctica, “según principios”. Kant pone al individuo en relación con su propia humanidad y la de los otros.

Ahora bien, no basta con afirmar que en Kant justicia y derecho son dos cosas distintas, pues en él la justicia está íntimamente ligada a su teoría del derecho. En *la Crítica de la Razón Práctica* distinguió entre cuestiones de justicia y cuestiones de vida buena, dejó en claro la necesidad y universalidad de la ley moral, ya que los juicios que los hombres tienen dependen de su punto de vista. “La ley moral, en cambio, es concebida como objetivamente necesaria, sólo porque ella es válida para todo aquél que tenga razón y voluntad. La máxima de amor propio (prudencia) sólo aconseja, la ley moral obliga (Kant, 1996: 56). Las leyes morales son leyes de libertad.

La justicia tiene que ver con los deberes morales porque ella se ocupa de lo moralmente correcto a la hora de dirimir conflictos. La ética de Kant se sintetiza en las formulaciones de su imperativo categórico:

1. “Obra de tal manera que puedas querer que tu máxima particular pueda convertirse en ley universal” (Kant, 2004: 43). Esta fórmula alude a la reciprocidad. Me basta con consultar el imperativo categórico para saber qué debo hacer porque soy libre y legislador universal.

2. “Trata al ser humano, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como fin y nunca únicamente como medio” (Kant, 2004: 49).

La segunda fórmula se refiere a que no se debe instrumentalizar a nadie; aunque en la vida diaria se puede instrumentalizar a los demás para alcanzar los fines individuales, siempre y cuando, los demás, no pierdan su condición de seres humanos, es decir, sujetos autónomos.

3. “La autonomía es, pues, de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant, 2004: 55). La tercera es la formulación de la autonomía, de

acuerdo con la cual debemos actuar según máximas que elijamos de manera autónoma. La moralidad para Kant está en relación con las acciones de la autonomía de la voluntad.

Del imperativo categórico brota, pues, como una ley mi obligación para conmigo mismo y para con los otros. Las leyes de justicia y el derecho derivan de tal imperativo.

Kant distingue una doble legislación: la legislación interna: ética, que hace del deber el móvil mismo de la acción y la legislación externa: Jurídica, que no incluye en la ley el móvil, sino que permite otros móviles que el deber. Ambas legislaciones se diferencian por su objeto: el derecho se ocupa de la legislación práctica externa de una persona respecto de otra en tanto que sus actos puedan, como hechos, ejercer influencia (directa o indirecta) unos sobre otros; la ética, en cambio, abarca todos los deberes del hombre, sean externos o internos.

El hombre realiza indirectamente los deberes jurídicos, insertándolos en el orden moral, en cuanto que la obediencia al orden jurídico es una exigencia necesaria de la libertad interna, siendo, por consiguiente, al igual que ésta, un postulado de la razón. La legislación moral tiene un objeto más amplio que la jurídica. El derecho se conforma con una mera “legalidad”, es decir, con la concordancia del acto externo con la ley sin tener en cuenta su móvil, mientras la ley ética requiere “moralidad”, es decir, el cumplimiento del acto por deber. En Kant la libertad descansa en una noción de autonomía que no se puede alcanzar en una sociedad abiertamente injusta. Se refiere a la libertad, no ya en términos de apetencias, sino de racionalidad moral; no en términos de unas inclinaciones para las cuales las otras personas son más bien obstáculos, sino de una autonomía que sólo se puede alcanzar en concordancia con las otras personas.

Kant como defensor de la Ilustración, sustentó que la libertad, justicia y paz suponen una constitución republicana, la cual es más propicia para lograr la paz perpetua. Para que el estado sea justo, el poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo, pues, según Kant, nadie comete injusticia en aquello que decide sobre sí mismo.

Ser libre consiste, en buena medida, en someter esas pasiones y deseos, que Kant llama inclinaciones, al dominio de la razón. En ese sentido, pues, Kant modifica el modo liberal de plantearse las libertades humanas. La libertad en Kant no se puede lograr de forma aislada. Por el contrario, es relacional. Se llega a ser libre en medio de seres humanos

libres dentro de un Estado de derecho que tiene que regirse por una legislación de hombres libres.

Los valores expresados arribaron a la región de Los Altos de Chiapas a través de los intereses de los liberales de los valles centrales de Chiapas y los de Guatemala antes de 1810 y posterior a la independencia, 1869. Con base en la ética de la procedencia y de la interpretación, la ética del liberalismo y la Ilustración pueden tener principios metafísicos violentos, aspecto que se explicita a continuación.

Es oportuno reiterar que en el pensamiento ético de Vattimo, la justicia se construye en los momentos específicos de la relación con los otros. Por lo tanto, es en este proceso donde los principios metafísicos de los sistemas éticos se pueden convertir en violentos. En la Ilustración y el liberalismo, la razón humana toma el lugar de la razón divina; la razón humana se basta a sí misma para explicar la naturaleza, el cosmos y al hombre. La razón es el principio metafísico que fundamenta filosofía, ciencia, naturaleza humana y como consecuencia, “libertad, igualdad y fraternidad”.

Este principio de la racionalidad puede convertirse en violento cuando se acepta como verdad científica y filosófica la que se construye con los criterios de la lógica occidental; en este caso, se tendría que aceptar que fuera de la racionalidad occidental no hay conocimiento verdadero, o que los “otros conocimientos” no son verdaderos e incluso son irracionales, aspecto que sería cuestionado por la ética de la interpretación. Los liberales afirmaron que el contrato social se hizo gracias a la racionalidad de los hombres e incluso, la racionalidad es connatural al hombre.

Entonces, como el Estado echa sus raíces en la racionalidad humana, garantiza la justicia, la paz y la armonía. La historia muestra que el Estado no ha sido capaz de construir la justicia y la paz, no obstante, la “Paz perpetua” de Kant. Desde la estructura del Estado, a pesar de los sustentos de la racionalidad, pueden fraguarse las injusticias más inhumanas. Kant reconoció que los jefes del Estado toman la guerra como diversión. Asimismo, los filósofos posmodernos cuestionan la ética del conocimiento científico occidental y entre otras cosas, la precisión científica. “La búsqueda de precisión no escapa a un límite debido a su coste, sino a la naturaleza de la materia. No es verdadero que la incertidumbre, es decir la ausencia de control humano, disminuya a medida que aumenta la precisión: también aumenta” (Lyotard, 1998: 102). En este caso, la referencia es a la materia y la energía, pero

también los contractualistas concebían a la sociedad con el Estado como un sistema de control. En Kant la esperanza estaba en que el control ético interno sometiera al control externo, el derecho. El problema es que los jueces, no alcanzan a tamizar las estructuras jurídicas con el “imperativo categórico”; lo mismo pasó con las audiencias y las encomiendas en México, a pesar de las “Leyes de Indias”.

Otro principio de los liberales y los ilustrados que posee “rostro y corazón” de metafísico es la soberanía popular. Conviene señalar que los liberales no inventaron la democracia, sino que fueron los griegos, aunque Aristóteles recomendaba la monarquía. Los posmodernos cuestionan a la modernidad por el incumplimiento de la democracia. La democracia no se ha logrado, pero queda el Estado y el ejercicio del poder. “El Estado y/o la empresa abandona el relato de la legitimación idealista o humanista para justificar el nuevo objetivo: en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día, el único objetivo creíble es el poder” (Lyotard, 1998: 86). La soberanía del pueblo no es ya un principio ni un ideal.

En la historia de México se ha ejercido la violencia en nombre de la democracia y la soberanía del pueblo, de manera especial, cuando el pueblo era ignorado por las élites políticas, de tal manera que en Siglo de las Luces, la imagen de México era la siguiente:

En el siglo de las Luces, México creció y mejoró para una minoría de gente pálida, para los nacidos en España y algunos de sus descendientes. Fuera de ellos, los demás empeoraron o se quedaron como estaban, adscritos de por vida en las haciendas y comunas, maltratados en los obrajes, esclavizados en las minas e ingenios, sin pizca de libertad, sin fortuna y sin letras” (Cosío Villegas et al 1981).

Sobre la soberanía no existía acuerdo entre Locke (2002) y Hobbes (2002). El primero reconoció que la violencia está en el estado natural y puede realizarse cuando el pueblo se rebela contra los tiranos; en cambio, el segundo afirmó que la justicia consistía en no romper el pacto, aunque los representantes del Estado fueran injustos y violentos con el pueblo; éste realizó un pacto y le pase lo que le pase, se debe aguantar porque en el pueblo reside la soberanía y sus decisiones son inquebrantables. Vattimo (1991) sostiene que este principio metafísico es la matriz de la violencia social y política; sobre todo, porque concibe a los soberanos inmovibles; el principio es muy semejante, en la práctica, al que sostiene “que toda autoridad viene de Dios”.

La soberanía del pueblo supone una organización racional de la sociedad y que todos los ciudadanos concuerdan en sus intereses, los ciudadanos dejan a un lado los intereses individuales y se propone como dimensión ética la utilidad que beneficia a la mayoría. El problema es arribar a estos valores de manera colectiva. Según Hobbes (2002), Santa Anna no tendría por qué preocuparse, a pesar de su posición centralista.

La dimensión violenta de este principio se hace evidente en Locke (2002) y en Rousseau (1992) cuando proponen que “la mayoría debe imponerse a la minoría”. El contenido del acuerdo no importa, las intenciones y la preparación de la mayoría, tampoco. Ambos intelectuales suponen que la mayoría es sinónimo de rectitud y de racionalidad; asimismo, que la mayoría ha sometido las pasiones a la razón. La ética de la interpretación no estaría de acuerdo en este punto; si la mayoría se impone a la minoría, se facilita la eficiencia, pero no la justicia y el respeto a los valores de la minoría. En este sentido, México es escenario de injusticias contra las minorías, de manera especial, las indígenas.

Por otra parte, el imperativo categórico en sus tres formulaciones es violento. En la primera porque el sujeto “racional” es el centro del mundo ético y el segundo porque habiendo un fin, el ser humano puede ser convertido en instrumento. Kant (2004) no aclara de que los fines deben ser necesariamente buenos o que los hombres que arriben al imperativo categórico hayan alcanzado la rectitud ética. Para Vattimo (2004) una dimensión es formular un principio y otra muy distinta es vivirlo comunitariamente. En el principio Kantiano, la humanidad está representada de manera abstracta; el problema es la historicidad del mismo principio. Nietzsche afirmó respecto a este tipo de moral:

Cierto moralista tendría gusto en ejercer sobre la humanidad su poder y su fantasía creadoras, este otro (y este sería justamente Kant) daría entender con su moral: ‘Lo que es respetable en mí es que yo puedo obedecer, y a vosotros os debe pasar lo mismo que a mí’. En una palabra las morales no son más que lenguaje ‘figurado de las pasiones’” (Nietzsche, 2004: 81).

El imperativo categórico es violento porque se presenta como obligatorio para los demás. De acuerdo a lo anterior, ni el biologismo de los liberales ni la racionalidad kantiana resuelven el problema ético, no obstante que Kant prometió la paz internacional y los primeros, la libertad. La violencia se expresa en el ámbito de las relaciones históricas y la injusticia tiene, por lo general, un rostro de tristeza. Los escenarios de esta violencia serán los Altos de Chiapas y la geografía estatal en general, aspecto que se expondrá en el capítulo cuarto.

2.4. Ética del positivismo y del marxismo

El propósito de este subapartado es presentar los valores relacionales de la ética positivista y la ética marxista, como éticas de la procedencia que interactuaron con los valores de la cosmovisión maya, por lo general, de manera violenta; por tal motivo, después de la exposición de estos valores, se explicitaron los principios metafísicos violentos que sustentan estas éticas.

La ética del positivismo es una parte de la Ilustración y junto con la ética del Marxismo constituyen la herencia cultural-ética de occidente; es decir, son éticas de la procedencia cuyos valores deben ser analizados para explicitar los principios metafísicos violentos, de acuerdo a los planteamientos de Vattimo (1991) en la ética de la interpretación. La moral positivista es una expresión de la metafísica aristotélica aplicada a los hechos sociales; en este sentido, es herencia dentro de otra herencia, por lo que los principios violentos de la primera, se aplican a la segunda; en cambio, la moral marxista es la aplicación del materialismo histórico a la superestructura donde se localiza la moral.

Ambos sistemas éticos se construyen con base en supuestos metodológicos y filosóficos diferente; positivismo y marxismo¹⁶ se sucedieron y superpusieron en la vida social, intelectual y política de México, donde dejaron huellas que marcaron hondamente con la violencia las conductas éticas, de manera especial, la ética política.

2.4.1 Ética positivista

En la ética positivista los valores están en la dimensión social y no solamente individual; este el sentido del orden, progreso, paz y altruismo social. “Así queda fundamentado y garantizado el postulado fundamental de la vida moral: ‘vivir para el otro’” (Compte, 2003: XLII).

¹⁶ En Europa cronológicamente el positivismo y el marxismo se suceden inmediatamente en el tiempo, ya que Comte escribió el *Curso de Filosofía Positiva* en 1830, el *Discurso sobre el espíritu positivos*, 1844 y el *Discurso sobre el conjunto del positivismo*, en 1948; en cambio, Marx y Engels escribieron el *Manifiesto comunista* en 1948 y Marx escribió *El Capital* en 1864. El marxismo se puso en práctica en la Revolución Rusa de 1917. Como filosofías poseen planteamientos metodológicos distintivos. El primero se sustenta en el método positivista, centrado en los hechos y el segundo, en la dialéctica materialista: tesis, antítesis y síntesis. En México estas filosofías se entrelazan en los escenarios sociales, políticos e intelectuales. En la región intercultural de Los Altos de Chiapas, liberalismo, positivismo y marxismo se alternan y coinciden en el tiempo

La moral del positivismo está constituida por la solidaridad universal, los sentimientos sociales, el altruismo, orden, progreso, amor y la justicia como sentimiento de servicio a los demás. Para Augusto Comte (1798-1857) la moral positiva tiene como antecedentes la moral religiosa y la moral elaborada con base en la metafísica. La moral positiva responde al espíritu científico de la humanidad. Ésta se desarrolló con base en la ciencia y es, a la vez, parte de la visión científica del mundo; la moral sistematizada tendrá un papel preponderante en el sistema social.

El ideal de la moral positiva es que el individuo esté integrado a la sociedad y haya desarrollado el sentimiento de solidaridad universal, en contraposición con el régimen antiguo en el cual la moral era individual y lo que caracterizaba al individuo era el egoísmo; “el espíritu metafísico propiamente dicho, que nunca pudo llegar en moral a ninguna otra teoría efectiva que al desastroso sistema del egoísmo” (Comte, 2003: 89). En la moral positiva predominarán los instintos simpáticos sobre los impulsos egoístas y la sociabilidad sobre la individualidad.

Esta moral está sujeta a un proceso evolutivo; va desde la personalidad primitiva hasta la sociabilidad. En la familia se inicia la sociabilidad, en ella se toma contacto y se adquiere estos valores. “El individuo adquiere los iniciales sentimientos sociales en la familia... el instinto de continuidad... afecto fraternal... el instinto directo de la solidaridad vivida” (Comte, 2003: 129).

El culmen de la sociabilidad es el altruismo, con el cual se sanciona el egoísmo y la vida adquiere su pleno sentido porque se vive para los demás, la moral humana consiste en vivir para el prójimo, lo cual significa el deber continuo. “Esta fórmula de moral humana, así consagrada directamente a las inclinaciones benévolas, fuente común de bienestar y deber” (Comte, 2003: 130). En el positivismo, la justicia no es propiamente una virtud, sino un sentimiento que inclina a los hombres a ayudar a sus semejantes.

El positivismo es la justificación de una sociedad jerarquizada y como tal acepta las contradicciones y las injusticias que existen en la misma; la injusticia es una forma de ser “natural” de la sociedad, ya que esta filosofía propone que el poder sea ocupado por los empresarios y los agricultores más exitosos. “En cada república particular el supremo poder temporal se lleva a cabo por los jefes de la industria y la agricultura” (Comte, 2003: 127).

En el aspecto ético el positivismo adopta los valores de Smith: orden, progreso y amor. “La moral positiva es una moral social inspirada en *la moral de la simpatía* de Adam Smith. Realiza y legitima la fórmula sagrada: El orden por base, el amor por principio, el progreso por finalidad” (Comte, 2003: XLII). En este caso es pertinente reflexionar estos principios en el contexto de la cultura anglosajona y su aplicación específica en el contexto de la cultura mexicana y en los espacios territoriales de Los Altos de Chiapas.

2.4.2. Ética Marxista

Los valores de la ética y la moral marxista son: libertad económica, política e intelectual, el bien común, sociedad justa, un nuevo orden social, el trabajo, el valor de uso, la ayuda mutua, la camaradería y el colectivismo; asimismo, crítica el individualismo, la riqueza, el lucro y la explotación de la sociedad capitalista.

La ética marxista se sustenta en la dialéctica (método que Marx tomó de Hegel) que se refiere a las condiciones materiales y sociales del hombre; asimismo, se define como praxis. Otros conceptos del marxismo son el hombre como ser productor, transformador y creador; la enajenación que consiste en el proceso a través del cual el hombre queda distante de lo que produce en cuanto que no le pertenece. “El capitalismo puede y debe ser criticado moralmente por la enajenación deshumanizante a que somete al obrero, convirtiéndolo en simple objeto o mercancía” (Sánchez Vázquez, 1970: 305). Además, la estructura y la superestructura. La primera se forma por las relaciones sociales y económicas y la segunda, es el resultado de una estructura económica dada que está constituida por la religión, el arte, la filosofía, la ideología, la moral, entre otros aspectos (Marx y Engels, 1996).

La ética, según el marxismo, forma parte de la superestructura y expresa los intereses de la clase más progresista de la historia.

La ética marxista considera la moral como reflejo de las relaciones sociales en desarrollo, como expresión de los intereses de las distintas clases que afirman su comprensión del bien y del mal, del deber y la conciencia, del bien social y la felicidad individual. La ética marxista al expresar los intereses de la clase más progresista de la historia, el proletariado, fundamenta teóricamente los principios de la moral comunista, de la moral de ayuda recíproca, la camaradería y el colectivismo (Shishkin, 1996: 25)

Uno de los valores de la ética marxista es la justicia. Para Marx el Estado justo será aquel en el que desaparezcan las clases porque sólo así las leyes representarán los intereses de todos los integrantes del Estado y no los de la clase dominante. Lo anterior supone una liberación económica e intelectual de los proletarios, una vez cubiertas las necesidades materiales. La sociedad que prometió el marxismo contenía, según Sánchez Vázquez, los valores como:

Libertades individuales y colectivas efectivas de sus miembros: su igualdad social; la justicia que, en el plano distributivo, se caracteriza por la distribución de los bienes producidos conforme al trabajo aportado por los productores, en la primera fase, y de acuerdo con las necesidades de los individuos en la segunda fase, superior, comunista (Sánchez Vázquez, 1970: 305).

En el *Manifiesto del Partido Comunista, Principios del comunismo*, escrito por Marx y Engels en 1844, se leen las medidas que deben tomarse para constituir una sociedad más justa: expropiación de la propiedad territorial, supresión del derecho de herencia, centralización de la red de transportes en manos del Estado, ampliación del número de fábricas, imposición a todos de la obligación de trabajar, educación pública y gratuita de todos los niños. “El manifiesto Comunista se propuso como tarea proclamar la desaparición próxima e inevitable de la moderna propiedad burguesa” (Marx y Engels, 1982: 20).

Marx y Engels creen que un Estado justo es aquel que controla la propiedad y los medios de producción y que está al servicio de una sociedad sin clases. En la actualidad la burguesía “ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos” (Marx y Engels, 1982: 31). La revolución comunista se realizará gracias a la unión de los proletarios de todos los países: “¡proletarios de todos los países, uníos!” (Marx y Engels, 1982: 23). Además, el marxismo busca los valores morales “de la lealtad, la solidaridad, la sinceridad, el altruismo, etc. (Sánchez Vázquez, 1970: 305).

En la *Crítica del programa de Gotha*, de 1875, Marx introdujo el criterio de justicia que, después de la revolución socialista, presidiría la distribución de los bienes en la sociedad comunista. Inicialmente, sería bajo el principio: “exigir de cada uno según su capacidad, dar a cada uno según su contribución” (Marx, 1979: 86), pero posteriormente, al llegar al más alto estadio de la sociedad comunista, la distribución adoptaría el principio: “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad” (Marx, 1979: 87). Además, en el mismo programa se encuentra que la justicia será para el pueblo. “justicia para el pueblo. Administración de justicia con carácter gratuito” (Marx, 1979: 90).

La ética y la moral del positivismo y del marxismo se hicieron presentes en la región intercultural de Los Altos de Chiapas, de 1936 a 1968, a través de la política gubernamental y los agentes de “transformación social”, con afectaciones específicas a la estructura social, política y económica de las comunidades indígenas dado sus principios metafísicos violentos. Esta es la razón por la que a continuación se explicitan estos principios.

En el positivismo existe un principio metafísico, a pesar de que su creador se propuso la superación de la metafísica. “El estado positivo viene en la historia, después del estado teológico y del estado metafísico” (Comte, 2003: XXXIV). El principio en cuestión es la aceptación de la realidad tal como se le presenta al sujeto del conocimiento. Existe el supuesto de que la observación sistemática lleva al sujeto al conocimiento objetivo de la realidad. Este principio se convierte en violento cuando se afirma que la única forma válida de explicar la realidad es a través de la ciencia y sobre todo, el rechazo a la filosofía y a la psicología. La violencia está también en contra la subjetividad y las ciencias que la abordan. “En vez de tomarse las ideas en abstracto como lo hacen las concepciones filosóficas con pretensiones de eternidad, se considera a las ideas en su concretización histórica” (Zea, 1997: 29).

En el ámbito de la política y en los espacios de la construcción del conocimiento, el positivismo se ha utilizado como instrumento para el ejercicio del poder. En el caso de México, fue la filosofía del grupo en el poder durante El Porfiriato. “Se trata de una doctrina filosófica puesta al servicio de un determinado grupo político y social en contra de otros grupos” (Zea, 1997: 34). Los grupos en contra del positivismo mexicano eran los jacobinos y los católicos. La aplicación de esta filosofía en el sistema político, social, económico y cultural en México provocó el estallido de la Revolución Mexicana. Cuando un sistema ético y jurídico es administrado por el grupo en el poder facilita la injusticia social y la injusticia jurídica. Es comprensible que las éticas de la procedencia y de la interpretación no aceptarían el rescate doctrinal y la práctica histórica de la ética positivista, cuando menos en el ámbito mexicano. El positivismo y el liberalismo sustentaron el autoritarismo de un solo partido político en México, durante 70 años.

El marxismo también adoptó principios metafísicos al declarar que la única realidad existente es la materia sin los argumentos científicos y filosóficos respectivos o con base en

argumentos cuyas teorías todavía están en discusión en la actualidad. Además, presentó la sociedad comunista como la cúspide de la evolución de los sistemas sociales y de los sistemas de producción y con ellos la tesis de la desaparición del poder y el surgimiento de la dictadura del proletariado. “La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son inevitables” (Marx y Engels, 1982: 37).

Además, otro de los principios metafísicos del marxismo es la lucha de contrarios o la lucha de clases, establecido como una forma de ser histórica de las sociedades y de la materia. De acuerdo a este principio, los contrarios se aniquilan para dar lugar al surgimiento de otra realidad distinta; en lo que respecta a la lucha de clases, la violencia es medio indispensable para la aniquilación de la clase burguesa. “El proletariado dirige su lucha de clases contra la burguesía en tres formas principales: una lucha económica, política e ideológica” (Wetter y Leonhard, 1973: 220).

En el aspecto político, los obreros no llegaron al poder; en cambio, su clases políticas tuvieron como característica fundamental el autoritarismo y la violencia. En las dos guerras mundiales las éticas occidentales estallaron en fragmentos de incoherencia y de injusticia. Los países de Europa oriental se repartieron entre las dos potencias en la 2ª guerra mundial. Después de la 2ª guerra mundial, una serie de países de Europa oriental cambiaron a los socialismos: Checoslovaquia, Polonia, Hungría, Alemania oriental, Rumania, entre muchos otros; el problema no está tanto en que hayan cambiado a este sistema, sino en que lo tuvieran que hacer a la fuerza.

Una de las evidencias de la violencia fue la división de Alemania. En 1944 China adoptó el socialismo; en 1945, Vietnam y en 1959 Cuba. Antes de 1917, el proyecto era México, aunque sólo se concretizó en Carrillo Puerto, Yucatán. La justicia social nunca llegó para los obreros; en cambio, las clases políticas del bloque socialistas se convirtieron tan violentas como las occidentales y aparecieron tan acaparadores de bienes materiales como las burguesas. Con el marxismo llegó el desencanto después de la masacre de estudiantes en las principales universidades del mundo; entre éstas, es inolvidable la masacre de los estudiantes mexicanos en 1968 y 1971, (Lyotard, 2000). La sangre de los estudiantes que empapó las calles de las ciudades del mundo es la evidencia más grande de la violencia entre el marxismo y el capitalismo.

2.4.3. Ética del Cristianismo Protestante, Evangélico y Teología de la Liberación

El propósito de esta subpartado es explicar los principales valores de la ética del protestantismo histórico que surgió en Europa durante el siglo XVI, con el intento de reformar las prácticas anticristianas de la Iglesia católica romana; además, los valores de las Iglesias evangélicas que se conformaron en la época de la Colonia en el territorio de los Estados Unidos de Norteamérica y la ética de la Teología de la Liberación como deseo de la Iglesia católica de regresar al espíritu evangélico; asimismo, exponer los principios metafísicos violentos en que se sustentan estas éticas.

Los valores del protestantismo histórico según Lutero (1483-1546) y Calvino (1509-1564), son: libertad de conciencia, fe, santidad de Dios, rectitud, concordia, paz, tranquilidad, caridad, continencia y piedad. Como valor relacional se resalta la caridad, ya que Lutero la concibe como servicio espontáneo al prójimo; asimismo, que el Estado no debe gobernar sobre el alma de los ciudadanos, no le competen leyes respecto a la fe; además, la represión es injusta. Calvino profundizó sobre la justicia y santidad de Dios y afirmó que hay una justicia de Dios y otra del mundo; expone también las dimensiones de la ética: personal, económica y social. Un pensamiento que puede sintetizar la ética de Calvino es que “todo cristiano debe aceptar a la otra persona como hombre creado por Dios”. Las principales Iglesias históricas del protestantismo son: bautista, luterana y presbiteriana.

La Iglesias evangélicas son de dos tipos: cristianas y para cristianas. Las primeras se basan solamente en la Biblia y las segundas, aceptan otras fuentes para la realización de su ministerio pastoral. Estas Iglesias también disponen de valores éticos: continencia, temperancia, trabajo, orden, disciplina, honestidad, amor, esfuerzo individual, responsabilidad, dinámica de la libre empresa, puntualidad, limpieza, libertad y justicia. Recibe propiamente el nombre de Iglesias evangélicas el movimiento heterogéneo de los pentecostales y entre las para cristianas están: testigos de Jehová, adventistas del séptimo día y mormones.

La Teología de la Liberación se inició a partir de 1965 en Europa con la celebración del Concilio Vaticano II por la Iglesia Católica tradicional y en Latino América, en 1968 durante la realización de la Conferencia Episcopal en Medellín, Colombia, organizada por Iglesia católica Latinoamericana. Sus principales teólogos representantes son: Gustavo

Gutiérrez (1928) y Leonardo Boff (1938). La ética de la Teología de la liberación promueve los valores del respeto a la dignidad de la persona, valoración de la cultura, conciencia de la situación histórica, tolerancia a los valores diferentes, responsabilidad política, conciencia social, libertad de conciencia, libertad religiosa, la cooperación y de manera especial, la justicia. Asimismo, se opone a los antivalores de injusticia, pobreza, desigualdad y falta de amor, entre otros.

2.4.3.1. Ética del Cristianismo protestante

La ética protestante tiene sus antecedentes en la ética católica, especialmente, en relación con los valores de la fe, esperanza y caridad. La ética del cristianismo católico es por lo general la escolástica y neoescolástica, cuya elaboración la iniciaron los Padres de la Iglesia quienes aparecieron desde la Edad Antigua (Siglos I-VII).¹⁷ Entre ellos se encuentran los Padres Apostólicos denominados así porque estuvieron en contacto con los apóstoles (70-150 d. C), fueron relevantes en este sentido, San Clemente y San Ignacio de Antioquía; además, los Padres Apologistas (Siglos II-III), quienes recibieron este nombre porque defendieron a los cristianos y a la fe cristiana. Los más importantes en este rubro son San Ireneo y Tertuliano. La escolástica propiamente se sistematizó durante la Edad Media (Siglos XII-XIII)¹⁸ por Santo Tomás de Aquino, quien retomó las tesis de Aristóteles, en

¹⁷ La Edad antigua (s. I-VII) comprendió: la expansión del cristianismo desde Jerusalén hasta Asia Menor, India, Grecia y Roma principalmente; en Roma se realizó la persecución de los Cristianos desde Nerón (54-68) hasta Diocleciano (284-305); posteriormente, Constantino I, el Grande (306-337), emitió el Edicto de Milán que toleraba esta religión y con Teodorico I (379-395), el cristianismo se convirtió en religión de Estado, en el 308. Asimismo, del 325 al 451 se presentaron las grandes herejías contra las verdades del cristianismo que fueron combatidas en los concilios: en el concilio de Nicea (325), se trató el arrianismo que afirmaba que Cristo no era verdadero Dios; el concilio de Éfeso (431), contra Nestorio que sostenía que en Cristo había una persona humana y otra divina y el concilio de Calcedonia (451) que abordó el monofisismo que proclamaba la existencia de una sola persona en Cristo; además, se realizó la conversión al cristianismo de los bárbaros y la cristianización de Europa; aparecieron los padres de la Iglesia, en Occidente, antes del 604 y en Oriente, antes del 753, clasificados en apostólicos y apologistas (Rodríguez, 2004).

¹⁸ La Edad Media comprende infinidad de acontecimientos en los que la Iglesia católica fue protagonista. En el imperio carolingio, Carlomagno designó al papa como señor de Roma y fue coronado por él en el año 800 d. C.; apareció el feudalismo con la protección de los nobles a los monasterios y al papado con lo que se presentó la decadencia de la Iglesia y el papado, ya que los nobles de Roma se peleaban por el puesto del papa, los obispos, las parroquias y las diaconías se vendían al mejor postor; además, a partir del 910 d. C. se realizó la reforma medieval con la acción del monasterio de Cluny (Francia) y la reforma del papado con la acción de los Papas León IX (1049-1054), Nicolás II (1059-1061) y Gregorio VII (1073), quienes dieron dignidad al papado y condenaron la simonía y la investidura. Asimismo, se realizó el sisma de Oriente porque el emperador de Bizancio controlaba la Iglesia y no aceptaba la soberanía terrenal del Papa y Miguel Cerulario (1043-1054) argumentó que la Iglesia de Occidente usaba el pan sin levadura para la Eucaristía.

distintas obras, especialmente en la *Suma Teológica*. Se le denomina padres de la Iglesia por su santidad y porque expusieron con claridad y sin contradicción las verdades del cristianismo.

La Iglesia católica durante la Edad Media enfrentó momentos de gloria y decadencia económica, política y especialmente moral.

En la Edad Moderna (Siglos XIV-XVIII)¹⁹, la Iglesia católica, con la influencia del Renacimiento cayó nuevamente en decadencia y en desprestigio moral, especialmente, los papas se inmiscuyeron en la política y se convirtieron en mecenas de la cultura. Para construir las obras materiales con suntuosidad promovieron la venta de indulgencias. Con base en los sismas de Oriente y Occidente la Iglesia católica se dividió en: Iglesia romana de Occidente, Iglesia Oriental Ortodoxa e Iglesia Católica Anglicana Episcopal, aunque esta última también recibe la denominación de protestante. De estas Iglesias, es la católica romana la que elaboró la ética escolástica. La decadencia moral de la Iglesia católica provocó la Reforma Protestante.

Por el momento, sólo expondremos los valores relacionales de la ética de los grandes reformadores: Martín Lutero y Juan Calvino, ya que son el sustento ético del protestantismo histórico.

Igualmente, se delinearon los aspectos rituales de la Iglesia moderna (Siglos XI-XIV): se adoptó el bautismo por aspersión, la comunión cada año, la adoración a la eucaristía, la veneración a la virgen María, la elección del Papa por el colegio cardenalicio, impuesta por el Papa Nicolás II (1059) y se efectuaron las cruzadas que ahora se califican como un proceso caótico en el aspecto militar y político (Rodríguez, 2004).

¹⁹ Nuevamente, en la Edad Moderna, la Iglesia católica fue protagonista en diversos acontecimientos. Sufrió los cambios de la transición entre ambas épocas (Siglos XIV-XV), en lo económico, le afectó la lógica del comercio; en lo social, la burguesía desplazó a la nobleza y al clero; en lo político, con el surgimiento del nacionalismo, el Papa perdió el poder terrenal; en lo intelectual, se privilegió el cultivo de los saberes prácticos y Guillermo de Ockam, con base en el nominalismo, afirmó que había contradicción entre fe y razón. Por otra parte, el Papa Bonifacio VIII (1249-1303) y Felipe II, el hermoso, discutieron el poder temporal del papado; triunfó el emperador con el apoyo del Papa clemente V (1305-1364). Además, se presentó el asunto del papado en Aviñón, Francia (1309-1376), cuya vida moral no fue ejemplar, aunque hubo Papas rectos y santos. En 1373, regresó el papado a roma, con el Papa Gregorio XI. Igualmente, se presentó el sisma de Occidente que culminó con la existencia de tres Papas (Roma, Urbano VI; Aviñón, Clemente VII y Pisa, Alejandro V). El problema se resolvió en el concilio de Constanza (1414) que desconoció a los Papas de Pisa y Aviñón y obligó a Urbano VI a convocar a elecciones y a renunciar. Se eligió al Papa Martín V que fue reconocido por toda la Iglesia. A partir de este evento, surgió el conciliarismo que sostenían que en aspectos doctrinales, los concilios están sobre el Papa.

Asimismo, con el Renacimiento, la Iglesia nuevamente se presentó la decadencia expresada en: simonía, nepotismo, pluriempleo, comendaciones y ausentismo; además, había una administración anárquica, ya que los obispos no podían controlar sus diócesis. Ante este panorama se presentó la Reforma Protestante, con causas diversas: intelectuales porque la imprenta favoreció la divulgación de ideas liberales y seculares; políticas, ya que los príncipes querían el debilitamiento del poder del Papa; económicas, la reforma posibilitaría la confiscación de los bienes de la Iglesia y religiosas debido a que el prestigio moral de la Iglesia estaba minado. Los reformadores rechazaban los abusos e incluso, aspectos doctrinales (Rodríguez, 2004).

Martín Lutero (1483-1546) que fue monje católico de la orden de San Agustín, en Alemania, empezó la Reforma protestante, en 1515 y fue excomulgado en 1521 por sus escritos en contra la autoridad del Papa, el matrimonio, el sacerdocio, la confirmación entre otros sacramentos. “Pedía la reforma de la regla monjil y el matrimonio para los clérigos” (Spielvogel, 1999: 463). Después de Lutero hubo otros reformadores, pero quien sistematizó la Reforma fue Juan Calvino (1509-1564).

La ética protestante se centra en los valores de libertad de conciencia, fe, santidad de Dios, rectitud o justicia, concordia, paz, tranquilidad, caridad, continencia, piedad y confianza.

En la ética de Lutero, la relación con los demás se expresa de la siguiente manera: Primero se tiene la fe y luego se pasa a las obras buenas y se ayuda al hermano necesitado en cuanto la acción está justificada por la fe. Frente a Dios se es absolutamente libre, pero frente a la caridad, el cristiano se convierte en sirvo, ya que la caridad es un servicio espontáneo al prójimo. La justicia sólo se consigue por la acción de Cristo porque Él hace una alianza con el hombre pecador, toma su lugar y consigue la justicia. En este caso, la justicia es la gracia y la misericordia de Dios. Cristo regresa al hombre a la justicia de Dios.

Para Lutero la conciencia se encuentra en común acuerdo con la palabra de Dios cuando no contradice la fe ni la Escritura, por la conciencia, no se somete al Papa ni al emperador. En la libertad de conciencia ninguna autoridad debe intervenir; sería injusto quien lo hiciera; al respecto, Lutero afirmó: “no acepto la autoridad de papas y concilios porque se han contradicho unos a otros... mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios” (Lutero, citado en Spielvogel, 1999: 463). Afirmó también que es injusto que un hombre gobierne sobre el alma de otro, ya que este proceso le corresponde solamente a Dios. En este sentido, se le prohíbe al Estado imponer leyes en el área de la fe; si lo hace, se le debe resistir sin violencia.

Asimismo, sostuvo que donde hay represión, no hay libertad; por lo tanto, toda represión es injusta. La caridad y la libertad se corresponden; la caridad se realiza en solidaridad con los otros. Además, la competencia en el mercado liberal es violenta porque arrebatada la libertad. Lutero propuso que es más importante la cooperación que la competencia; la cooperación es una condición para la justicia. En el mercado existen el

poder y la violencia, ya que uno defrauda al otro con falsos artículos, medidas y con extrañas finanzas.

Predicó, Lutero, contra la usura, el usurero es el más injusto porque quiere que todo mundo se muera de hambre. El usurero se erige en Dios. El capitalismo, como sistema, es injusto porque extiende la miseria; es la ceguera a todos los valores y convierte a la usura en virtud.

Para Juan Calvino, reformador francés, realizó la reforma en Ginebra, Suiza (1536-1538). El pensamiento ético de Calvino se encuentra en su obra *denominada Institución de la Religión Cristiana* (1536), en la que afirmó que la justicia y la santidad de Dios no tienen igual en la tierra; ante la presencia de Dios, el hombre no es declarado puro. Es la ley de la Escritura la que nos revela la justicia de Dios; nuestra injusticia y nuestra impureza no pueden responder a la perfección de Dios.

La sabiduría de Dios es infinita, quererla conocer es ignorancia; Según Calvino ni los ángeles pueden mirar la justicia de Dios, el hombre sólo se justifica por la fe. Sólo conociendo el Evangelio, el hombre se convierte en hijo de Dios, lo que significa que “reconocemos que en ninguna otra parte, sino en Dios, hay verdadera sabiduría, firme virtud, perfecta abundancia de todos los bienes y pureza de justicia (Calvino, 1858: 6).

Para Calvino existen dos reinos: el de Cristo y el del Mundo, cada uno con su propia justicia. La Iglesia representa el reino de Cristo y en ella existe la “justicia de Cristo”, la justicia de la fe; la justicia del mundo es ostentada por el Estado, en él existe la “justicia de los civiles”. El hombre debe vivir de una manera santa, ejerciendo la continencia, la justicia y la piedad; debe negarse a sí mismo y luchar contra todos los vicios. El único digno de la justicia es Cristo, ya que Él excede la perfección de la Ley; “propiamente hablando, sólo Dios es quien justifica; luego atribuimos esto mismo a Jesucristo, porque Él nos ha sido dado como justicia “(Calvino, 1858: 93). El gobierno civil debe dictar los métodos de la justicia civil para lograr la concordia, la paz y la tranquilidad general, ya que el pecado invade toda la vida del hombre y todos los aspectos de la vida social

Por otra parte, las ideas de lo bueno, justo, injusto, el derecho y la equidad han sido implantadas por Dios en el hombre, por lo tanto, el Estado no es creador del derecho. Los gobiernos tienen que imponer normas de justicia por la ignorancia de los hombres; no es suficiente la Revelación para que reine la justicia en la sociedad.

Según Cervantes (2007), la ética de Calvino se divide en personal, económica, social y política. La ética personal es un llamado (vocación) a transformar el mundo desde dentro para que acepte a Cristo. El ser humano, como persona, está llamado a la santificación; en este sentido, todas las profesiones son santas. “El cristiano no debiera renunciar a la vida familiar, al empleo secular o a puestos políticos, sino más bien al libertinaje, la negligencia, la intemperancia, la mentira, esto es, a todo lo que es contrario a la regla de fe y vida dados por Dios” (Cervantes, 2007: 40).

En relación con la ética económica, a Calvino se le acusa el haber provocado el surgimiento del capitalismo, uno de ellos es Max Weber (1979). Según este sociólogo, el protestantismo de Calvino, influyó en el desarrollo comercial e industrial con base en el “espíritu del capitalismo” en el que se privilegian la riqueza, la utilidad, el trabajo productivo y la obtención del capital, ya que la formación religiosa protestante motiva y hace dóciles a los hombres para el trabajo, dada la sólida formación religiosa, en especial las jóvenes de la secta pietista que mostraban la relación entre la educación religiosa y la enseñanza para la economía.

Siendo así, vemos unidas en estrecho lazo la potencialidad de la concentración de la mente y el sincero propósito elemental de cumplir con la ‘obligación’ del trabajo, sintiendo la más pura intención de lo económico, que computa la ganancia y su cuantía y una absoluta firmeza en su propio dominio como una medida que facilita enormemente la capacidad de rendimiento en la tarea (Weber, 1979: 38).

Weber estudió el calvinismo inglés que es sólo una parte, la realidad es que Calvino “combatió enérgicamente la usura y el préstamo de dinero con intereses a los pobres...fomentó el trabajo, la producción y la generación de bienes y servicios para el comercio y la industria en una economía de carácter urbano” (Cervantes, 2007: 43). No promovió la ganancia por la ganancia, ni el uso del dinero para producir más dinero concentrándolo en pocas manos.

En relación con la ética social y política, afirmó, con base en la ética individual, que los cristianos deben realizar obra social para lograr la gloria de Dios; están comprometidos con la transformación de la realidad social. “Pues el cristiano es por definición y por naturaleza, en el plano político como en el eclesiástico, un continuo reformador, que busca siempre conformar más y más la vida de su comunidad y la vida de su ciudad al orden de Dios” (Cervantes, 2007; 44). En la ética de Calvino, el compromiso en la acción social de cada persona contribuye a forjar la comunidad cristiana; el compromiso con la vida política

tiene como finalidad el mejoramiento de la vida social y no se debe obedecer al Estado cuando impone deberes contrarios al Evangelio. En todas las acciones, los cristianos deben buscar la fidelidad al Evangelio y las vías legales e institucionales.

Son las Iglesias históricas, especialmente la bautista, las que poseen una ética estructurada que se acerca a los planteamientos de Calvino; además, esta ética es elaborada con bases bíblicas. En este sentido, existe la ética del Antiguo Testamento, Principios éticos en la Legislación Mosaica, ética de los Profetas, ética de la poesía del Antiguo Testamento, ética de Jesús, ética de Pablo y ética de los otros escritores del Antiguo testamento. Asimismo, está la aplicación de la ética en los principales ámbitos de la vida: ética personal, ética de la familia, ética de las relaciones económicas, ética de las responsabilidades civiles y el cristiano y las relaciones sociales (Giles, 1983).

Llama la atención el aspecto del cristiano y la relaciones sociales; en este apartado, Giles anota que desde la antigüedad las sociedades se estratificaron, la situación evidente se encuentra entre judíos, griegos y romanos; “bajo el imperio romano, de cada seis hombre que andaban en la calle, cuatro eran esclavos” (Giles, 1983: 170). Asimismo, América Latina se caracteriza por la división de clases sociales; sin embargo, ante este hecho, es necesario “hacer hincapié en que todo cristiano debe aceptar a la otra persona como hombre creado a imagen de Dios” (Giles, 1983: 170). Además, el autor citado insiste en que el cristianismo defiende la igualdad de dignidad de la mujer frente al hombre y no acepta el racismo.

El protestantismo luterano se extendió por Alemania, Europa Central, países Escandinavos (Dinamarca, Noruega, Suecia y Finlandia) y los países Bálticos; el calvinismo, en Suiza, Holanda, Alemania, Bélgica y Gran Bretaña; en Suiza también se presentó la acción de Ulrico Zwinglio (1484-1531) y en Escocia Juan Konx (1506-1572), “un discípulo y compañero de Juan Calvino, quien organizó lo que se conoce como la Primera Asamblea General Presbiteriana en Escocia” (Rodríguez, 2004: 41). Con ellos se formó la Iglesia Reformada, la cual en Escocia, Inglaterra e Irlanda, recibe el nombre de Iglesia Presbiteriana; en cambio, en Alemania, Holanda, Suiza y Francia, como Iglesia Reformada. Las Iglesias presbiterianas históricas de Europa son: Presbiteriana, Luterana, Bautista, Metodista y la Iglesia de los Menonitas.

2.4.3.2. Ética del cristianismo evangélico

Aunque en Europa, los luteranos aceptaban el adjetivo de evangélicos; sin embargo, esta denominación se aplica a las Iglesias cristianas y paracristianas que surgieron en Norte América²⁰ y algunas en Latino América, a partir de la Conquista y de la época Colonial. Reciben propiamente este nombre las Iglesias que forman el movimiento heterogéneo de los pentecostales. Éstos aparecieron en Estados Unidos a mediados del siglo XX y llegaron a México a partir de 1940; su denominación está en relación con la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles. Tienen como finalidad la renovación de las prácticas tradicionales por medio de nuevas formas de expresión con base en los dones del Espíritu Santo.

Las Iglesias pentecostales son: Asamblea de Dios, Iglesia de Jesucristo Interdenominacional, Iglesia Cristiana Bethel, Iglesia Apostólica o Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo, Iglesia Cristiana Gedeón, Centro de Fe, Esperanza y Amor, Iglesia La Luz del Mundo e Iglesias pentecostales independientes; asimismo, los neo pentecostales. Las para cristianas comprenden: Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y los Mormones (Rivera et al, 2004).

Los metodistas en México sostuvieron una moral de continencia y temperancia respecto al alcohol y el libertinaje sexual; además, el reposo dominical y la docilidad al

²⁰ El inicio de la época colonial coincidió con la Reforma Protestante; así es que las Iglesias históricas emigraron a Norte América, entre las principales están: los Presbiterianos, Bautistas, los “Católicos” Anglicanos Episcopales, los Metodistas, los Puritanos, entre otros. Son relevantes los presbiterianos por su intervención directa en la Independencia de Estados Unidos. Llegaron a Norte América a partir de 1600 procedentes de Escocia, Suiza y Holanda. En 1626 se establecieron cerca del río Hudson y en 1640 se fundó la primera Iglesia y celebraron su primera asamblea general en 1689. Por su participación activa en la Independencia, los británicos, llamaron a este movimiento armado, “la revolución presbiteriana”. Esta Iglesia ha tenido varias divisiones: a partir de 1700 había los “del lado viejo y lado nuevo”, a partir de 1800, los que promovían el “avivamiento”, los tradicionales y la Iglesia presbiteriana Cumberland (exigía poca formación teológica para sus ministros); a partir de 1861, por motivos de la esclavitud y de la guerra civil, se dividió en Iglesia del Sur e Iglesia del Norte y a partir de 1900, en fundamentalistas y liberales; en 1983 se realizó la fusión entre las Iglesias del Sur y las del Norte (Hernández, 1996).

En Latino América durante la época colonial las autoridades españolas prohibieron la entrada de las Iglesias protestantes, pero con el arribo de los Borbones al trono español, las Iglesias protestantes llegan con las ideas de la Ilustración. La Iglesia metodista se estableció en la ciudad de México a partir de 1873 y junto con la Iglesia presbiteriana acompañan el Porfiriato y participaron activamente en la Revolución Mexicana y el período posrevolucionario intervinieron en el poder político; aunque durante del mandato del presidente Lázaro Cárdenas del Río, dada la persecución cambiaron de estrategia a través del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), donde propusieron una intervención “científica” para apoyar la aculturación de los indígenas (Bastian, 2004). En México, también, la presencia de los pentecostales desde principios del siglos XX es fuerte.

trabajo capitalista; de tal manera que los cristianos son “hombres de orden, disciplinados y honestos” (Bastian, 2004: 88). Asimismo, los cristianos economizan rechazando el derroche, viven la democracia religiosa y son partidarios de los modelos autogestionarios (Bastian, 2004). Se caracterizan por la fuerza del amor, el esfuerzo individual, responsabilidad, motivación, democracia, dinámica de la libre empresa, puntualidad, limpieza y buen estado; son partidarios de la libertad y la justicia; asignan más importancia al individualismo y al voluntarismo que a la “organización, cooperación y solidaridad” (Bastian, 2004: 181).

En la dimensión ética-religiosa, lo que caracteriza a las iglesias pentecostales es la sanación por el Espíritu, la glosolalia, la liberación del demonio y la visión profética; en los procesos culturales proponen un cristianismo vivo, emotivo y festivo y se distinguen por la ayuda mutua, el consuelo en los problemas cotidianos y la identidad religiosa (Bastian, 2004, Rivera et al, 2004). La Iglesia de la Luz del Mundo lucha por la justicia y la igualdad social; los pentecostales, incluyendo a los Bautistas de Puebla, han logrado la armonía de los valores cristianos con los de las tradiciones ancestrales de los grupos prehispánicos. Los Bautistas en los municipios de Puebla realizan el rito de poner ceniza en la frente a los recién nacidos y los pastores neo pentecostales en Chiapas y Yucatán toman el “lugar de los chamanes tradicionales” (Bastian, 2004: 183).

Las Iglesias para cristianas o Instituciones independientes predicán conductas éticas y morales. Los Testigos de Jehová llaman a una vida recta y prohíben la transfusión y el consumo de sangre (Rivera et al, 2004). La Iglesia Adventista del Séptimo Día se caracteriza por la escatología y el advenimiento; lo que significa que todas las acciones humanas tiene sentido a la luz de la venida de Cristo y la vida eterna. Para la Iglesia Mormona o Iglesia de los Santos de los Últimos Días, “nueva y verdadera Iglesia”, el comportamiento ético garantiza la salvación. “De esta manera, la salvación se logra gracias al comportamiento moral recto y al control de cuerpo y de los instintos” (Rivera et al, 2004: 34)

Las aportaciones éticas de protestantismo son la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la separación Iglesia-Estado (Bastian, 2004). Según Bastian, en la actualidad los protestantes aceptan las prácticas pentecostales e incluso las Iglesias históricas. “Hoy día el 80% de las sectas protestantes son pentecostales y una constatación interesante es que

aún las iglesias históricas han tenido que ‘pentecostalizarse’²¹ para seguir creciendo” (Bastian, 2004: 189).

2.4.3.3. La ética de la Teología de la Liberación

En este apartado se presentan el concepto de Teología católica tradicional y sus principales ramas, un esbozo de la Teología de la liberación y la ética de los valores, con especial énfasis en la ética de Leonardo Boff (1934), uno de los principales Teólogos de la Liberación. Asimismo, se realiza una síntesis de los valores expresados en diversos escritos, por quien fuese obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Don Samuel Ruíz García. En este sentido, el propósito es presentar los valores de la Teología de la Liberación y de la Teología India.

Tradicionalmente se ha conceptualizado la teología como la ciencia que busca hacer inteligible la fe que la Iglesia ha recibido de Jesucristo. La Iglesia es depositaria de la fe. “La teología reflexiona metódicamente acerca del contenido de la fe para explicarla de nuevas maneras para nuevos tiempos” (Burgaleta, 2009:14). La finalidad de la teología es comprender racionalmente los misterios de la fe, pero la fe supera, por su contenido, la racionalidad humana. La misión de la teología es iluminar la fe; “su misión es ayudar a toda la comunidad cristiana con sabiduría, iluminar la fe con sus estudios sobre la Palabra de Dios y la Tradición de la Iglesia” (Codina, 1985: 2).

La teología en los primeros siglos del cristianismo estaba relacionada con los problemas del pueblo; pero, a partir de la Edad Media (siglos XII-XIII), se volvió técnica, científica y especulativa; a la vez, se alejó de los problemas de la vida del pueblo. Esta forma de hacer teología predominó hasta antes del Concilio Vaticano II (1963-1965)²².

²¹ El proceso de pentecostalización consiste en que las distintas Iglesias protestante y evangelicas aceptan la curación por el Espitu Santo, pero en el caso de las Iglesias que han entrado en contacto con las comunidades indígenas de México y Latinoamérica, también asumen los rituales que los curanderos realizan para equilibrar el ch’ulel de la persona que ha sufrido alguna caída o recibió un maleficio de un brujo poderoso.

²² Los concilios se celebran en la Iglesia Católica romana para estudiar cuestiones de fe, reafirmar aspectos doctrinales y corregir errores. Este fue el caso del Concilio de Trento en el que intervinieron los Papas Pablo III (1534), quien lo convocó la primera vez en 1545; el Papa Julio III (1550-1555), lo hizo la segunda vez en 1551 y la tercera, Pio IV (1559-1565), en 1562, mismo que lo clausuró en 1563. Este concilio estudió la Reforma Protestante y corrigió los errores de la simonía, pluriempleo, ausentismo y nepotismo. Fue el concilio de la Contrarreforma (Rodríguez, 2004). Desde entonces la Iglesia católica vivió encerrada en sí

La Teología de la Liberación deviene de una renovación general, espiritual y moral, en toda la humanidad a partir de los años sesenta como consecuencia de la recuperación de las dos guerras mundiales y del impacto psicológico, económico y político de las consecuencias de la destrucción que causaron. El movimiento tuvo varias expresiones, todas con la idea de construir una sociedad diferente; entre éstas se pueden mencionar las siguientes, según Jorge Martínez (2011: 136):

Los movimientos de liberación del Tercer Mundo, que buscan la descolonización de Asia y África, porque consideran que esos pueblos también tienen derecho a vivir con libertad y dignidad.

Los movimientos feministas, que reclaman para las mujeres la equidad de género y el derecho a participar en todos los cargos de responsabilidad, en igualdad de condiciones con los hombres.

Los movimientos estudiantiles, que, desde Francia, se extiende por Checoslovaquia, Estados Unidos, México y otros países. Su deseo de cambio se expresa en el lema:

‘! Que la imaginación llegue al poder ¡’.

Los movimientos revolucionarios, que, inspirados en la Revolución Cubana, se multiplicaron por toda la América Latina.

Los movimientos por los derechos civiles de los negros, en Estados Unidos, liderados por el pastor evangélico Luther King, asesinados en 1968.

En el plano religioso, el Papa Juan XXII, en 1962 convocó el Concilio Vaticano II, al cual asistieron representantes de las Iglesias Cristianas y de las religiones no cristianas

misma, orientó la vida cristiana con base en el Concilio de Trento, se unió a las clases poderosas, cultivó una teología alejada del pueblo y especialmente de los pobres y después de cerca de cuatrocientos años emprendió una reforma al interior, ésta fue el Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II lo convocó el Papa Juan XXIII en 1963 y lo clausuró el Papa Pablo VI, en 1965. El Vaticano II tuvo sus respectivos fines: Promover el desarrollo de la fe católica, lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles y adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos del mundo moderno. La idea principal fue abrir la Iglesia al mundo. Intervinieron 2450 obispos de los distintos continentes, sólo faltaron 200 obispos del bloque comunista chino. Fueron consultores los asistentes de las Iglesias ortodoxas y de las Iglesias protestantes; asimismo, hubo observadores laicos.

La Iglesia católica romana está representada por la Santa Sede, establecida en el Vaticano y se constituye por las Iglesias nacionales que dependen de ella; en este sentido, se habla de la Iglesia mexicana, Iglesia Argentina, entre otras. Al interior de cada país, la Iglesia se organiza por Regiones Pastorales. Asimismo, existen organizaciones regionales en los Continentes como la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), que también recibe el nombre de Iglesia católica latinoamericana, ya que los obispos representan a los creyentes de cada diócesis y de cada país.

El Concilio ocasionó el análisis de la Iglesia católica latinoamericana a través diversas Conferencias Episcopales como la de Medellín, Colombia en 1968; Puebla, México en 1979; Santo Domingo, República Dominicana en 1992 (Gil, 2005) y Aparecida, Brasil en el 2007. En la Conferencia Episcopal de Medellín los obispos enfatizaron la injusticia en América Latina, se formuló el compromiso de ser una Iglesia “para los pobres”; en Puebla, se analizó la brecha entre ricos y pobres en el Continente y se afirmó que la injusticia es pecado (Codina, 1985), pero se modificó el término del compromiso: “Iglesia preferencial por los pobres”. La Teología de la Liberación se empezó a construir después de la celebración de la Conferencia de Medellín. A partir del Papa Juan Pablo II (1978-2005), la Iglesia católica empezó a dar marcha atrás en su renovación interna, aspecto que se hizo evidente en la Conferencia de Aparecida, Brasil. En este sentido, tanto Gustavo Gutiérrez como Leonardo Boff fueron llamados Por la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) para “explicar” su teología; a Boff se le impuso un año de silencio y finalmente, se le presionó a abandonar su ministerio.

como la budista y la mahometana. En el Concilio se estableció el tema de los pobres y más de 100 obispos optaron por los pobres, quienes al final del Concilio redactaron una Declaración, que entre otros puntos contiene: Los obispos vivirían como la población pobre, en cuanto habitación, comida y transporte; renunciarían a la riqueza y la ostentación de la misma en la ropa y en sus insignias; además, a tener bienes materiales y cuentas bancarias; asimismo, a usar títulos nobiliarios; evitarían conceder privilegios a los ricos y privilegiarían la pastoral con los pobres. Esta Declaración fue leída por Helder Cámara, obispo de Brasil quien poseía mucho prestigio en el Mundo y en especial, en América.

Todos estos movimientos son el marco de la renovación de la Iglesia católica que se expresó en la celebración del Concilio Vaticano II; pero en Latino América el contexto de liberación fue la Revolución Cubana (1959), las acciones del Che Guevara en Bolivia (1967), los movimientos en América mencionados por el autor citado; asimismo, en el plano académico intelectual está la teorías de la dependencia y del desarrollo. Como consecuencia de la celebración del Concilio Vaticano II, en América Latina se realizaron las Conferencias Episcopales que recibieron en nombre del lugar donde se llevaron a cabo: Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida. En todas las conferencias se ha discutido la situación de opresión e injusticia de los pobres, lo cual coincidió con los movimientos sociales del Continente que buscaban mayor libertad, justicia social e igualdad. Por ejemplo, en Medellín, el diálogo con el mundo que había propuesto el Concilio, se convirtió en diálogo con los pobres (70% de la población), el protagonismo del pueblo de Dios, en el protagonismo del pueblo pobre de Dios y la Iglesia del pueblo de Dios por la Iglesia de los pobres. Los obispos de América Latina, encontraron “los más pobres entre los pobres”, los indígenas. En Puebla se corrigió la “opción por los pobres” a la “opción preferencial por los pobres” y se adoptó la “Tercera Vía”, fuera del capitalismo y del marxismo; sin embargo, en la Conferencia Episcopal de Aparecida, Brasil, la Teología de la Liberación tuvo gran impacto, aunque la perspectiva tradicional de la Iglesia, no aceptó el concepto Teología India, “ la presidencia de la Asamblea sometió a votación el asunto, con los siguientes resultados: 59 votos a favor del uso del término “Teología Inedia” dentro de la Iglesia y 63 votos en contra, por el momento” (Martínez, 2010: 164).

Desde la perspectiva ética, en América Latina se privilegió el valor de la pobreza evangélica, pero aplicada a la vida integral del ser humano y de las comunidades que como ya se mencionó América Latina forman el 70% de la población, lo cual sociológicamente, eran mayoría y teológicamente, los preferidos de Cristo. La Teología de la Liberación se gestó en y a partir del Concilio Vaticano II (1962-1968); tuvo su génesis en las Conferencias Episcopales, principalmente de América (1969-1971), en este periodo, el Peruano Gustavo Gutiérrez escribió la obra denominada: *Teología de la Liberación, Perspectivas*; después, Leonardo Boff (1938), brasileño, *escribió Iglesia Carisma y Poder* (2004) por el que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe lo obligó a dejar la orden franciscana. Esto dos teólogos son propiamente los iniciadores de la Teología de la Liberación. La originalidad de esta teología es que se elaboró ligada a la situación de pobreza y miseria de América Latina. El crecimiento de esta teología se efectuó de 1972 a 1979, periodo en que aparecieron abundantes teólogos y perspectivas diversas de la misma teología. La cual con base en la reflexión en las comunidades indígenas, se convirtió en la Teología India y Teología India-India. Entre los escritores se encuentran:

Clodorniro Siller, Pau- LO Süess, Samuel Ruiz, Armando Mirileo, Eleazar López Hernández, Bartolomé Carrasco, Gustavo Gutiérrez, Franz Van der Hof, Luis Sáinz Hinojosa, Roger Aubry, Eugenio Poma, Felipe Aguirre, Ricardo Robles, Manuel Arias Montes, Aibán Wagua Kuna, Carlos Barganza, Carlos Lekendorf, Gerardo Flores, Mardonio Morales, Carlos Bravo, Jesús Espeja, Petul Cul Chab, Humberto Ramos, Victorino Girardi, Rossino Gibellini, Enrique García, Francisco José Arnaiz, Juan F. Gorski, Antonio do Carmo Cheuiche (Lozano Barragán, 2001: 160).

Ante las acciones que provocó la reflexión sobre la injusticia, el poder político y religioso empezó a atacar a los grupos y teólogos de la Liberación, e incluso, el Vaticano condenó la Teología de la Liberación en 1984, presionado por el Estados Unidos, ya que de acuerdo al informe, en 1968, del vicepresidente Rockefeller se afirmó que esta teología estaba en contra de sus intereses: “Si la Iglesia Latinoamericana cumple los acuerdos de Medellín, los intereses de Estados Unidos están en peligro en América Latina” (Martínez, 2011: 146). El mismo autor señala que en 1980 el Documento de Santa Fe plantea la “necesidad de actuar” para enfrentar la Teología de la Liberación.

Debido a que como ya se mencionó la teología tradicional se hizo técnica y sistemática, por lo que se separó de la realidad cotidiana, la Teología de la Liberación

intentó unir de nuevo la fe con la vida; en este sentido, une la reflexión teológica con las necesidades de liberación del pueblo oprimido. Esta teología parte de los problemas del pueblo pobre. Nació en América Latina motivada por la injusticia y la pobreza que existe en el continente. En esta región del mundo, los pobres, a través, de la reflexión teológica, se han convertido en “agentes de su propio destino” (Codina, 1985: 3). Los pobres han reflexionado su vida desde la Palabra de Dios. Las metas de esta Teología es construir una sociedad libre y justa; cumplir con las exigencias de la justicia y lograr la justicia y la solidaridad.

La metodología para la elaboración de la Teología de la Liberación es: Ver, Juzgar y Actuar. Respecto al Ver, Dussel afirma: “No nos ocupamos ahora de la justicia o razón de un proceso histórico y ni siguiera de su proyecto, sino de la factibilidad empírica” (Dussel, 2000: 554). Se ve la pobreza y sus efectos: “mortalidad infantil, bajos salarios, insalubridad, hambre, desnutrición, desempleo, inestabilidad laboral, marginación” (Puebla, 1979: 29). Las causas de estas situaciones son económicas, sociales y políticas. Se juzga los acontecimientos de la pobreza a la luz de la Palabra de Dios y se concluye que es “un escándalo con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres” (Puebla, 1979: 28). Esta teología se pregunta ¿Cómo se anuncia el reino de vida en un mundo marcado por la muerte? ¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento de los pobres? Por lo general, las clases poderosas y dominantes de la sociedad son responsables de la injusticia actual, la cual se intensifica con la globalización. En relación con este aspecto, Dussel desde la Filosofía de la Liberación sostiene:

Esta globalización es la de un sistema formal performativo (el valor que se valoriza, el dinero que produce dinero: D-D', fetichismo del capital) que se levanta como criterio de verdad, validez y factibilidad, y destruye la vida humana, pisotea la dignidad de millones de seres humanos, no reconoce la igualdad y mucho menos se afirma como re-ponsable de la alteridad de los excluidos, y acepta sólo la hipócrita exigencia jurídica en cuanto a cumplir con el deber de pagar una deuda internacional (ficticia) de las naciones periféricas pobres, aunque perezca el pueblo deudor: fiat justiciam, pereat mundus. Es un asesinato masivo; es el comienzo de un suicidio colectivo” (Dussel, 2000: 558).

Lo anterior demanda la denuncia, el anuncio y la transformación. La denuncia se sintetiza en el Evangelio de San Juan, “¿Cómo puede amar a Dios a quien no ve, sino ama a su hermano, a quien ve?”(1Jn. 4, 20-21). El anuncio consiste en presentar la Palabra de

Dios como promesa de “unos Cielos nuevos y una Tierra nueva” (Apoc. 21, 1). Y la transformación conlleva la conversión personal y social.

La actuación se compendia en la carta de Santiago, “la fe sin obras es una fe muerta (Sant. 2, 14). La Teología de la Liberación es una reflexión que pretende apoyar a los oprimidos de la pobreza y víctimas de la injusticia para que salgan de la opresión (Codinas, 1985). Para este autor citado, el Ver se concretiza en la pobreza de la población latinoamericana; el Juzgar, en la reflexión teológica para liberarse de la opresión y el Actuar, se constituye por las acciones específicas que se realizan para salir de la situación de pobreza y opresión. En esta teología la observación, re flexibilidad y acción son valores con los cuales se intentó la estructuración justa de la sociedad.

Con base en lo expresado, el valor principal de esta Teología es la libertad, cuyas acciones las enfoca a su conquista. “Esa acción debe orientarse a conseguir la libertad, pues el concepto clave del cristianismo es la libertad y esa libertad significa especialmente verse libre de la opresión económica y política” (Dam, 1996: 14). Un aspecto de esta libertad es visible en el Éxodo: “Deja ir a mi pueblo para que me sirva (Éxodo, 8,1). Lo anterior, está vinculado con la igualdad, expresada en el acceso a la tierra, los alimentos y al conocimiento. Asimismo, para lograr la libertad de los oprimidos, es urgente su concientización, “los pobres deben darse cuenta de su situación” (Dam, 1996: 16). Especialmente, deben conocer las causas del sistema desigual e injusto que da como resultado la violencia estructural; la finalidad del estado de conciencia de los pobres es la construcción de una sociedad fraternal (Sánchez, 2009).

Además, desde la dimensión ética y moral, la reflexión de la Teología de la Liberación trajo consigo el respeto a las culturas minoritarias del Continente, de tal manera que la Iglesia tomó una nueva actitud “frente a los pueblos indígenas y hacia el mundo afro reconociendo su identidad, su valiosa cultura” (Sánchez, 2009: 15). Con el reconocimiento de las expresiones de la cultura, se dignifica a la persona, ya que se cultiva la espiritualidad del ser y del compartir; el sujeto se abre al otro ser humano y se convierte en un “sujeto capaz de ser sólo con el otro... soy si eres tú” (Sánchez, 2009: 65). La Teología de la Liberación concibe al otro como el que más necesita, el que está en una situación difícil.

De la misma manera, reavivó la solidaridad con los excluidos por el trabajo, la justicia y la paz; promovió y realizó el diálogo interreligioso global, la reconciliación con la

naturaleza y la opción por la mujer pobre; aceptó y valoró la perspectiva del negro, del indígena en el ámbito de la pluralidad cultural y religiosa. “El camino para la Teología de la Liberación con eje en el pluralismo cultural y religioso en América Latina deberá ser el de la base, el de la inserción y el de la solidaridad” (Sánchez, 2009: 72). Los pobres del pueblo son protagonistas de su propio destino, quienes adquirieron la cultura de la organización. “Los protagonistas son los pobres, los indígenas, los negros, los excluidos, reunidos en lo que conocemos como las Comunidades Eclesiales de Base (CEB’s)” (Cabal, 2011: 20).

Por otra parte, esta teología realizó el diálogo interteológico, el carácter comunitario y la dimensión solidaria; la civilización de la austeridad compartida, la solidaridad de los pobres, la defensa de los derechos de los pobres y la conciencia de que “fuera de los pobres no hay salvación” (Sánchez, 2009: 75). Las virtudes que propone son: hospitalidad, convivencia necesaria, tolerancia y comensalidad (Boff, 2010: conferencia).

Además de los valores ya mencionados, están los propuestos por Boff en su obra denominada *Ética y moral*, hace la diferencia de estos conceptos. La primera se basa en principios para estudiar la moral y las segunda, comprende las costumbres, tradiciones y hábitos. Para él la ética (ethos) posee varias dimensiones: Ethos que busca, según este teólogo, la ética del capitalismo, expresión de la razón instrumental “perdió el corazón y el ‘*pathos*’, capacidad de sentir profundamente al otro. Es solipsista, está centrada en sí misma. La ética surge y se renueva siempre que el otro emerge frente a nosotros” (Boff, 2004: 45). Ethos que ama, afirma este intelectual que el final de la razón es el amor y el final del conocimiento es el misterio, el misterio del otro. “Cuando el otro irrumpe delante de mí, nace la ética. Porque el otro me obliga a adoptar una actitud práctica de acogida, de indiferencia, de rechazo, de destrucción... El otro hace surgir el ethos, el ethos que ama. ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’” (Boff, 2004: 47).

Además, existe el ethos que cuida, el cuidado sobre sí mismo está vinculado con el cuidado de los demás y de la naturaleza. El cuidado es anterior al hombre, “el *a priori* ontológico, aquello que debe existir antes para que pueda surgir el ser humano” (Boff, 2004: 52). De igual manera, está el ethos que se responsabiliza, consiste en desarrollar una responsabilidad ilimitada que cuide de nosotros, los otros y la naturaleza para poder sobrevivir junto con la naturaleza. También existe el ethos que compadece; “tener compasión significa tener pena del otro, un sentimiento que lo rebaja a condición de

desamparado, sin energía interior para erguirse” (Boff, 2004: 57). Finalmente, se encuentra el ethos que integra y entonces, la “ética se transforma en la experiencia abismal del ser”; es la capacidad de vincular el misterio del ser del cosmos con la propia existencia lanzada hacia la finitud; es la sensibilidad para descubrir los hilos de vida atados a la vida de todos los entes, es la sensibilidad de San Francisco de Asís (1182-1226).

Como se ha mencionado, la Teología de la Liberación evolucionó, en los contextos indígenas, a la Teología India y luego, a la Teología India-India; en la primera se vinculan los valores cristianos con los valores de las culturas indígenas y en la segunda, se hace la reflexión teológica de sabiduría indígena desvinculada del cristianismo. El Obispo Samuel Ruíz García es uno de los intelectuales de la Teología India, cuyos valores principales, según este pastor intelectual son: la comunidad o lo que él llama también pueblo de Dios, la idea de la vinculación entre fe y vida, ya que la Teología India es inseparable de la vida del pueblo; asimismo, enfatiza que la reflexión teológica debe partir de lo cotidiano y contribuir a la construcción de la justicia y la paz, debe ser también una teología para la mujer.

Específicamente, en relación con la Teología India, al exponer sus características, desplaza los rasgos valiosos de la misma: tiene sus raíces en la sabiduría maya ancestral que data de hace tres mil años; da razón de nuestra esperanza milenaria, es concreta porque ilumina los problemas de la vida; es integral ya que Dios comparte y expresa la vida de la comunidad; en esta teología, el sujeto es el pueblo que elabora el pensamiento colectivo; su lenguaje es el rito, especialmente durante las crisis de la vida comunitaria; también, utiliza como expresión el lenguaje mítico-simbólico; es una teología para los pueblos oprimidos. Don Samuel propuso el diálogo para que la Teología India formara parte de las teologías cristianas, aunque estaba consciente que éste dependía de la jerarquía eclesiástica (Ruíz, 2004).

Por otra parte en conferencia titulada “El nuevo caminar de los pueblos indios”, en la XXVI Conferencia del Centro Pío Manzu, Rimini, Italia (2002), el obispo Ruíz García resaltó la autonomía y la identidad de los pueblos indios, ya que emergen como sujeto de la historia; asimismo, la unidad comunitaria y armonía con la naturaleza y en general, los valores que se exponen en el capítulo tercero son asumido por el obispo como cuerpo dinámica de esta teología; en la misma ponencia destacó la necesidad del poder político

como servicio para la comunidad y una economía solidaria para la sociedad occidental como se está recuperando para los pueblos indígenas (Ruíz, 2002). En la carta pastoral que denominó en 1993 “En esta hora de Gracia”, volvió a insistir, Don Samuel, en la importancia de la palabra de nuestro pueblo y el llamado hacia la comprensión, diálogo y conversación de Occidente con los pueblos indígenas (Ruíz, 2012).

Asimismo, la ética de la Teología de la liberación promueve los valores del respeto a la dignidad de la persona, valoración de la cultura, conciencia de la situación histórica, tolerancia a los valores diferentes, responsabilidad política, conciencia social, libertad de conciencia, libertad religiosa, la cooperación y de manera especial, la justicia.

Por otra parte, la ética de las Iglesias del protestantismo histórico, de las Iglesias Evangélicas y la de la Teología de la Liberación están presentes en Los Altos de Chiapas y su acción se hizo sentir a partir de 1970 en el entramado de conflictos sociales, económicos y religiosos que ensangrentaron los Altos de Chiapas, la cañadas y la selva Lacandona; en este sentido, es pertinente explicitar sus principios violentos.

En el protestantismo histórico un principio metafísico que se convirtió en violencia fue Dios como ser absoluto que puede ser comprendido por los Teólogos protestantes y católicos; unos y otros afirman conocer la verdad sobre Dios. Asimismo, ambos pretenden la propiedad de la hermenéutica sobre la Biblia; los protestantes sostienen que toda persona puede interpretar la Biblia y los católicos que sólo el magisterio de la Iglesia; Vattimo se cuestiona al respecto de esta ontología “No se tratará, en el fondo, del hecho de que la problemática se desarrolla en la cultura europea ante todo y principalmente en relación con el problema de la Sagrada Escritura, como es fácil ver sólo con recorrer la historia de las interpretaciones” (2003: 82).

De acuerdo a los anterior, el principio metafísico que está sustentando la hermenéutica católica y protestante se refiere a que la verdad es la adecuación entre mente y cosa; dicho de otra manera, Dios es como los Teólogos lo piensan; según la hermenéutica filosófica esta es sólo una pretensión, ya que Dios se concibe como ser fijo y no se da el paso “de una concepción del ser como estructura a una concepción del ser como acontecimiento, caracterizado por una vocación de debilitamiento” (Vattimo, 2003: 34). Ante esta situación, vale la pena preguntarse filosóficamente, ¿Dios puede caber en la

mente humana?, según el filósofo italiano, este Dios de los filósofos impide el renacimiento de lo sagrado (2003).

Otro principio metafísico que puede ser violento y de hecho lo ha sido, es el origen divino de la autoridad, aspecto en el que ambas hermenéuticas coinciden; en este caso, la violencia ha sido histórica porque los protestantes niegan que el Papa sea el representante de Cristo y los católicos lo afirman. El problema no se resuelve porque ambas rutas del cristianismo se han adherido al poder político, el cual es por lo general, escenario de violencia, especialmente los regímenes autoritarios, como el de Enrique VIII en Inglaterra, los príncipes alemanes que protegieron a Lutero, el Parlamento Suizo que invitó a Calvino, los Zares de Rusia, los partidos políticos de México y los gobiernos de Norte América, entre muchos otros. Ante la violencia metafísica que se convierte en histórica, Vattimo avizora:

La experiencia de la modernidad que he propuesto entender como debilitamiento de la perentoriedad de lo real y, en sentidos conectados entres sí, del autoritarismo en política, de la concepción rígida en la concepción del sujeto individual y de la violencia directa consumada (2003: 104).

Además, el principio metafísico de que el ser es uno, verdadero, bueno e indivisible puede ser violento; pero también lo es la división misma. La unidad es violenta si se impone y la división, lo es si se provoca. Con el protestantismo, Europa se dividió por motivos religiosos, empezando por Alemania, a partir de 1522; esta fue más dolorosa cuando se tenía la meta de que los cristianos fueran el reflejo de la unidad, verdad y bondad de Dios y asumieran como forma de vida, la unidad: “Padre que todos sean uno como tú y yo somos uno” (Juan, 17: 21). La división es violenta cuando está acompañada de la intolerancia; este principio aún duele mucho a los cristianos.

Lo anterior entra en contradicción con la ética de Vattimo porque él sostiene que la ética se construye en la relación con los otros y con base en el proceso de consenso, la división muestra la incapacidad de los consensos y el alejamiento del espíritu del cristianismo. El principio de tolerancia debe estar presente en las circunstancias de todas las culturas, aspecto que avala la ética de la interpretación. “El ser no es como el objeto: acaece en el diálogo que nos liga a los otros, sólo con los cuales experimentamos las cosas; si este diálogo da lugar a un entenderse sobre las cosas es únicamente porque sucede en un médium: la lengua” (Vattimo, 1991). La ética protestante también forma parte de la ética de

la procedencia, se puede rescatar si se empieza a trabajar la tolerancia entre católicos, protestantes y los integrantes de otras culturas.

Por otra parte, la Teología de la Liberación posee el mismo principio metafísico que el protestantismo, la hermenéutica sobre Dios. Este principio también puede ser violento porque el Evangelio se convierte en arma para luchar contra la injusticia y opresión hacia los oprimidos del continente; aunque no propone la violencia armada, si la protesta abierta.

La teología de la Liberación afectó los intereses de las clases políticas y económicas del mundo, especialmente en América, lo que provocó que el poder político y económico arremetiera contra los dirigentes de esta Teología. Son muchos los intelectuales asesinados y personas comprometidas por la justicia social; entre los que resalta la muerte del Arzobispo de El Salvador Monseñor Arnulfo Oscar Romero, realizada por el gobierno de ese país con el apoyo del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica.

Estados Unidos entrenó a los mismos asesinos de Romero. “Ellos entrenaron a todos esos tiradores”, dijo Gutiérrez. Como se sabe Romero murió de un disparo al corazón por un francotirador. Durante el conflicto armado (1980-1992) muchos de los militares salvadoreños, entre ellos el autor intelectual de su muerte, D'Aubuisson, se entrenaron en la Escuela de las Américas, creada y financiada por el Ejército estadounidense (Flores, 2011: 1).

El Arzobispo asesinado afirmó en una entrevista que “el mal de todo es la injusticia social devenida de la absolutización de la riqueza”. América Latina ha empapado su suelo con la sangre de los defensores de esta Teología. “El 16 de noviembre de 1989 fueron asesinados en San Salvador los jesuitas Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín Bravo, Segundo Montes, Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López L.” (Gómez, 2003: 4). Asimismo, las fuerzas armadas del continente arrebataron la vida a miles de campesinos, obreros e indígenas, quienes tenían nombres y apellidos, pero nadie se molestó en registrarlos; pareciera que los pobres no tienen derecho a la historia.

Por otra parte, las autoridades civiles, militares y eclesiásticas presionaron psicológicamente a los Teólogos de la Liberación y a los obispos que la han promovido en sus diócesis. Este es el caso de Gustavo Gutiérrez, peruano que en 1983 fue sancionado por el Cardenal Joseph Ratzinger, actual Papa y en 1984, el mismo Cardenal sometió a Leonardo Boff a la Comisión para la Doctrina de la Fe por su libro *Iglesia, Carisma y Poder*. Además los obispos mexicanos Sergio Méndez Arceo, Leonardo Lona y Samuel Ruíz García recibieron sanciones constantes del Vaticano y del gobierno mexicano.

En este caso, la hermenéutica sobre el evangelio se convierte en motivo de violencia, ya que la Teología de la Liberación opta por la “solidaridad de la iglesia por los pobres, con las víctimas de leyes injustas o estructuras sociales y económicas odiosas” (Novak, 1994). La violencia se desata en contra los que quieren liberar a los pobres y en contra los pobres mismos que toman conciencia de sus situación de opresión e injusticia. La misma se realiza porque el poder político y la Iglesia católica tradicional interpretan su ser con base en los principios metafísicos. “La violencia se insinúa en el cristianismo cuando éste se alía con la metafísica como ‘ciencia del ser en cuanto ser’, esto es como saber de los primeros principios” (Vattimo, 2003: 148). Aunque también se provoca la violencia cuando se atiende la pobreza de manera exclusiva y se desatienden los otros sectores de la población, según las críticas realizadas en la Conferencia Episcopal de Puebla.

2.4.4. Ética, acción, acción humana y práctica social

La ética valora acciones específicas, históricas y contextualizadas. Son los juicios filosófico-científicos sobre las acciones humanas que se realizan en la práctica social; en este sentido, es pertinente hacer un acercamiento a la explicación de acción, acción humana y práctica social en las que están implícitas las acciones morales que originan los juicios éticos.

Para Giddens (1995) la acción es un concepto que forma parte de la teoría de la acción y de la teoría de la estructuración. La acción interviene en la constitución, producción y reproducción de la vida social, proceso en el cual es indispensable la intencionalidad, “el ser humano es capaz de desarrollar una actuación intencionada y de dar razones acerca de su proceder” (Ortiz, 1999: 66). Es la intención la que convierte a la acción humana en ética. La acción está en relación con la estructura y tiene significado, entonces, acción y estructura existen en constante interrelación; por otra parte, lo social es producto del sujeto y el sujeto es también resultado de la acción; toda acción se reproduce en contextos específicos. En este caso, no puede realizarse una acción fuera de un contexto. La acción posee una constitución ontológica, en cuanto se compone por las intenciones de los sujetos, las interacciones, los contextos y la reflexividad. Ésta tendrá dificultad con la flexibilidad si se sustenta en principios metafísicos; en este caso, se impide la estructuración de la sociedad en la dinámica del ser como evento.

En la acción hay motivos, intenciones y razones. La reflexión no elude la inconsciencia. “No obstante, el registro reflexivo de la acción no implica el desconocimiento de los aspectos inconscientes de la motivación y la cognición y por el contrario, supone tomar en cuenta la diferencia entre consciente e inconsciente (Ortiz, 1999: 62). La conciencia colectiva es la fuente de la ética de la interpretación, según Vattimo (1991).

La importancia que la reflexividad tiene para la teoría social y en el análisis de la modernidad, se resume en estos términos:

Una atención apropiada de la acción en relación con la modernidad deberá cumplir tres requisitos. Habrá de reconocer que: 1) en un plano muy general, los agentes humanos no aceptan nunca pasivamente las condiciones externas de la acción, sino que se reflejan de manera más o menos continua en ellas y las reconstruyen a la luz de sus circunstancias particulares; 2) en un plano colectivo y a la vez individual, sobre todo en condiciones de modernidad, existen numerosas zonas de apropiación colectiva como consecuencia de la creciente reflexividad de la vida social; 3) no es válido argumentar que, mientras que las circunstancias mínimas de acción son maleables, los sistemas sociales más amplios constituyen un trasfondo incontrolado (Giddens 1995:222).

Los significados de la acción suponen la participación en las formas de vida en las que se desarrolla la acción, lo cual requiere la valoración de las condiciones de la misma acción. “El significado se construye por la intersección de la reproducción de significantes con objetos y sucesos del mundo, enfocada y organizada por el individuo que actúa” (Giddens, 1993: 165). En la valoración de la vida y sus condiciones está de por medio la ética; la ética de la procedencia y la ética de la interpretación, si la reflexión es colectiva (Vattimo, 1991). Lo anterior demanda un carácter creativo de los actores que intervienen. La acción se constituye por conductas cotidianas, es el flujo cotidiano de las intervenciones. Ésta lleva también un proceso de racionalización y elementos de subjetividad. “La acción contiene un elemento de ‘subjetividad’ que no se encuentra en el mundo natural, y la comprensión interpretativa del significado de las acciones para el actor es esencial para explicar las regularidades discernibles en la conducta humana” (Giddens, 1976: 64). La interpretación de significados es una tarea de la hermenéutica filosófica y si son éstos implicados en la vida social, cambian a la responsabilidad de la ética de la interpretación.

La acción es motivada por las necesidades de los actores, la cual posee consistencia práctica y contextualizada. La estructura constriñe y posibilita los cursos de acción; en este sentido, es un flujo ordenado reflexivamente. El análisis de la acción se posibilita gracias al

modelo estratificado. La acción posee significados que emanan de las características contextuales en que se desenvuelve la acción y el significado histórico de la constitución de la vida social. Para arribar a estos significados de la vida social, Giddens propone la doble hermenéutica.²³ En este punto existe la vinculación entre Vattimo (1991) y Giddens (1976), e incluso, el primero aporta la ética de los consensos.

En el flujo de la vida se realizan la racionalidad de la cultura y la racionalidad de la acción; existe vínculo entre acción y re flexibilidad; estructura y acción; acción y estructura; estructura y actividad del sujeto. La estructura contiene motivación, intencionalidad y racionalidad. La acción también registra consecuencias no buscadas, a pesar de la racionalidad. En la acción hay reglas y recursos. Giddens (1995) rompe con el dualismo: objetivo-subjetivo, acción-estructura y conforma el concepto de estructuración. La explicación de la teoría de la estructuración “gira en torno a la posibilidad de dar cuenta de la combinación y reforzamiento constantes que entre estructura y estructuración se establece, así como de definir las condiciones que rigen la continuidad y desaparición de las estructuras” (Ortiz, 1999: 80).

Giddens, en vez del concepto dualismo, prefiere el de dualidad, lo que requiere un proceso hermenéutico para suprimir la connotación de oposición entre acción y estructura. La hermenéutica de Vattimo puede proporcionar la ontología de la estructuración con la concepción del ser como acontecimiento, un ser con historicidad y la estructuración que para ser tiene que no-ser. La estructuración comprende la vida humana por lo que conlleva el ser para la muerte, el *Dasein*.

A pesar de los límites de la acción que pueden ser la inconsciencia y las condiciones no conocidas, Giddens sostiene que todos los seres humanos son inteligentes, ya que en todas sus acciones realizan un proceso de monitoreo, control y racionalización de las acciones, contextos y condiciones, e incluso, valoran sus capacidades para la acción.

Ahora la acción por su carácter reflexivo, intencional y racional recibe el nombre de acción humana. El sujeto que realiza las acciones posee lenguaje y es el que construye la estructura, en cuanto elabora leyes y forja recursos. Las características que se han expuesto sobre la acción llevan necesariamente al concepto de persona. La persona se expresa a

²³ La doble hermaneutica consiste en analizar la imbricación de la interpretación del saber científico con la interpretación del saber del sentido común (Giddens 1995).

través de sus acciones y recursos; la persona implica su ser en la estructura. La estructura es la misma vida de la persona. El ser humano está implicado en las reglas y en los recursos; cualquier recurso cultural está acusando la intervención de la persona, en especial la subjetividad y la intelectualidad. La acción humana es respuesta a los otros, es interacción que pone en movimiento la estructura y la estructuración.

La premisa es que la interacción social y las prácticas sociales son realizadas por agentes humanos que son capaces de conocer, que se desempeñan diestramente, valiéndose de un conjunto de conocimientos y herramientas o recursos a su disposición, que son empleados regularmente en las rutinas ordinarias en su trato con los otros (Andrade, 1999: 136).

La acción humana es la construcción de la historia desde el pasado. La historia es el reflejo de la acción humana, sobre todo cuando se analiza en cuanto a sus disposiciones psicológicas: conciencia motivacional, la cual contiene los deseos y emociones profundas del individuo; es la base de los planes generales de la acción; conciencia discursiva es la capacidad de enfrentar racionalmente las actividades y la conciencia práctica que se expresa por las habilidades y conocimientos que los actores poseen y emplean en su comportamiento. Ésta es usada de forma automática (Giddens, 1995). La acción humana presentada de esta manera, es la realización del ser como evento concebido por Vattimo (2003) desde Heidegger (1976).

Entre estas formas de conciencia no existe una división absoluta. “Más bien se alternan en la acción: a través de ellas... la actividad es capaz de proceder sobre bases continuas” (Andrade, 1999: 137). En la acción humana existe la seguridad ontológica que consiste en el sentido de seguridad que experimentan las personas en el mundo y que influye en la confianza básica en las otras personas. Para Giddens (1995) esta seguridad se origina en la primigenia relación con la madre. Este aspecto también se encuentra en la dinámica de la comovisión maya. Para la teoría de la estructuración, las estructuras sólo existen en las instancias de la acción humana, dependen de las actividades de los sujetos y son al mismo tiempo medio y resultado de un proceso de estructuración.

Para Vattimo (1991) la madre y su hijo son la primera instancia donde los principios éticos se socializan; se efectúa la estructuración de amor o desamor que da vida al diálogo/no diálogo y revitaliza la ética de la procedencia y elabora la ética de la

interpretación. Aquí las reglas y recursos se entretajan con la frescura de la vida social en germen, lo que puede posibilitar una ética sin trascendencia.

Las estructuras se representan por reglas y recursos que a la vez son modelos para la reproducción del sistema. Los recursos son distributivos y autoritativos. Los primeros son objetos materiales con los cuales las personas hacen cosas; los segundos, son hechos no materiales (posiciones) que posibilitan el ejercicio del mando sobre los otros. Las reglas son constitutivas y reguladoras (control de reglas). Estas reglas se convierten en hábitos y se expresan en la vida social. Las reglas son aprendidas en las prácticas sociales.

Giddens (1995) hace la distinción entre estructura, sistema y estructuración. La primera se conforma por relaciones de transformación; el sistema hace alusión a relaciones reproducidas y la estructuración se refiere a la transmutación de estructuras, a la dinámica constante de la estructura (Giddens, 1995). La estructuración también es la naturaleza profunda del ser como evento (Vattimo, 2003).

La acción humana se define como la intervención de los actores sociales en los contextos de la vida con base en la reflexión; es la que integra las propiedades de la estructura y de las instituciones sociales; estas propiedades son fundamentalmente interacción y comunicación. La interacción supone un conocimiento mutuo, el cual se convierte en el carácter significativo de la acción. La acción humana demanda la interpretación de significados, la cual se realiza por medio de la hermenéutica. “El ejercicio hermenéutico es parte fundamental y constitutivo del comportamiento social de los actores” (Ortiz, 1999: 72) Este comportamiento es ético cuando se construye con base en el diálogo, fuera de manipulaciones (Vattimo, 2003).

La interacción como proceso comunicativo necesita del lenguaje y su contexto específico. Los fundamentos lingüísticos vigentes en las propiedades hermenéuticas del mundo de vida, advierten que los signos más que propiedades del habla y la escritura, obtienen sentido cuando se les concibe como parte de los procesos comunicativos de interacción. El sistema social es el conjunto de acciones humanas que reflejan los principios de las instituciones. Lo anterior guarda semejanza con la ontología hermenéutica que Vattimo (1991) retoma de Gadamer (1977), quien reitera que el “ser no es (no es el darse de las cosas en la simple-presencia) sino que acaece, adviene, viene a nosotros en un tejido de

preguntas y respuestas, en una experiencia de *Mit-dasein* hecha posible y dotada de sentido por la lengua” (Vattimo, 1991: 176).

La acción y la acción humana son acción social y acción del poder. Todo sujeto actúa porque tiene poder. En la acción humana está implícito el poder. “Visto así, el poder representa también la capacidad transformadora de la acción humana” (Ortiz, 1999: 67). Los elementos componentes de la interacción humana son: modalidad, comunicación y poder. La práctica social significa el poder de proyectar, organizar, consensar o imponer, pero al fin y al cabo, poder de acción, de conjunción y negociación. Lo humano, sin embargo, en la práctica social es la flexibilidad que a la vez, es poder de representar la acción en la mente y lo más importante en la mente colectiva. Para Vattimo (1991), el poder se humaniza con el consenso, sino tiene el peligro de ser expresión de los instintos.

Otro aspecto del poder de la práctica social son los recursos en los dos aspectos en que los conceptualiza Giddens (1995). La acción humana se proyecta en los aspectos ante los recursos: la primera es la gestión para obtenerlos y la segunda para utilizarlos de acuerdo a la intencionalidad o intencionalidades; en este sentido, la acción humana como práctica social, es poder. Poder y acción humana guardan una relación dialéctica; se constituyen mutuamente. “En esta concepción, el uso del poder no se caracteriza a tipos específicos de conducta sino a toda acción, y el poder mismo no es un recurso” (Giddens, 1995: 52). Los recursos son medios a través de los cuales se ejerce el poder. Con el poder el agente produce la diferencia y le da un tinte especial a las circunstancias.

Por otra parte, poder y recursos están en la base de la transformación de los contextos sociales y culturales. En este sentido, el poder es una actitud transformadora, es la expresión de los resultados deseados e intentadas. “El poder en sistemas sociales que disfrutan de cierta continuidad en tiempo y espacio presupone relaciones regularizadas de autonomía y dependencia entre actores o colectividades en contextos de interacción social” (Giddens, 1995: 52). Para Vattimo (1991) el poder es destructivo cuando se sustenta en principios metafísicos.

Para Giddens la estructura hace referencia a recursos y reglas; las reglas son intrínsecamente transformadoras. La estructura y el sistema poseen reglas que se conciben como normas para el juego, piezas de conducta, formas de dominación y poder, encuentros situados, sanción y constitución de sentidos. Con lo anterior, se descubre que poder y regla

están intrínsecamente unidos. En esta dinámica aparece la dominación. La dominación se base también en un esquema de comprensión y se realiza en un contexto de interacción entre seres humanos inteligentes e incluso las asimetrías sociales obedecen a estructuras de dominación en constante estructuración, en donde las sanciones son un componente. “Sanciones normativas expresan asimetrías estructurales de dominación, y las relaciones de los nominalmente sujetos a ellas pueden ser algo muy diferentes de meras expresiones de los compromisos que de esas normas se esperan” (Giddens, 1995: 66). Las asimetrías reflejan los sustentos metafísicos del dominio político, según Vattimo (2003). En éstas se reflejan la ética política de la escolástica (hay hombres que poseen capacidades innatas para mandar, del liberalismo (el Estado hace posible la justicia), la Ilustración (imperativo categórico y del marxismo (la lucha de clases, y hace posible el análisis y sus espejismos metafísicos).

Las estructuras de significación, para Giddens (1995), deben ser aprendidas en todos los casos en vinculación con dominación y legitimación, lo cual responde a la presencia del poder en la vida social. La dominación supone códigos de significación. Existe, por otra parte, el dominio teórico en el que quedan ubicadas las teorías de la codificación, las cuales comprenden: las teorías de autorización de recursos y las de asignación de recursos, en el entendido de que éstos son los medios para ejercer el poder; están también las teorías de la regulación normativa. En el orden institucional quedan comprendidas las órdenes simbólicas, los modos de discursos, instituciones políticas, instituciones económicas e instituciones jurídicas. En todo este entramado de la estructura se encuentra la ideología. “La “ideología” denota sólo aquellas asimetrías de dominación que conectan una significación con la legitimación de interés sectoriales” (Giddens, 1995: 68).

La dominación está relacionada con la asignación de recursos, la clasificación de órdenes institucionales, con el tiempo, el cuerpo y los encuentros. El tiempo es duración y en la condición de la vida humana, es duración finita; en este caso, la duración se percibe en la vida cotidiana “como ser para la muerte”. El cuerpo es el lugar del propio ser activo. Es la condición de finitud lo que posibilita la dominación.

El tiempo está vinculado con la conciencia y la memoria. La memoria comprende la conciencia discursiva y la conciencia práctica. La acción no es un agregado de actos. Es la memoria la que remite a los seres humanos a las situaciones críticas de la dominación. “Por

‘situaciones críticas’ entiendo situaciones de disjunción radical de un carácter impredecible a cantidades sustanciales de individuos, situaciones que amenazan o destruyen las certidumbres de rutinas institucionalizadas” (Giddens, 1995: 95). En las situaciones críticas los sujetos desarrollan conductas pueriles, actitudes ambivalentes, se destruye el sentimiento de autonomía, destrucción de la sensación de futuridad y se desarrolla la inseguridad ontológica; los sujetos se identifican con los opresores, tienen amnesias en algunos aspectos de la existencia, imitación de las actividades de los opresores, angustia, ruptura de rutinas y “resocialización” (Giddens, 1995). En las situaciones críticas se deshace la ética si no existe el recurso de la ayuda mutua.

Giddens desarrolla los conceptos de presencia, copresencia, integración social y encuentros. En los encuentros también interviene la conciencia práctica y la conciencia discursiva; en ellos es indispensable el tacto y los perfiles de interacción. Los encuentros se realizan en las ocasiones sociales y en distintos tipos de acciones sociales; en éstos existen la interacción difusa, la interacción convergente e integración social. El tacto es importante en los encuentros de culturas diferentes, “es imposible cuestionar la importancia del tacto en sociedades y culturas que en otros aspectos son muy diferentes” (Giddens, 1995: 109).

También el tacto es indispensable en los encuentros y contextos en donde el poder es asimétrico. Los encuentros responden a interacciones en donde están de por medio el tacto y las necesidades de los otros. También en los encuentros son importantes tacto, confianza, posturas, interacción situada y rutinas e incluso las rutinas que son trastocadas por las revoluciones y los campos de concentración. Para Vattimo (2003) no existe tacto en los encuentros si se olvida la ética de la finitud. “Respeto al otro es, sobre todo, reconocimiento de la finitud que nos caracteriza a ambos” (67).

Es conveniente reiterar que lo que se pretende comprender son los encuentros entre las éticas occidentales y la ética maya en las épocas de la historia de México. Para realizar la comprensión mencionada se requiere la hermenéutica filosófica en tanto interpretación de la vida y de la historia y la ética como valoración de la misma vida. La hermenéutica que cumple esta característica es la de Vattimo. Pero también, los encuentros éticos se mueven en un entretejido de relaciones interculturales, aunque el concepto de interculturalidad todavía no existiera. Lo más importante es que se establece la ética de la interculturalidad

en los que se entrelazan los conceptos de la ética de la interpretación, la ética de la procedencia y la ética de la cultura.

La ética de Vattimo (1991) y la ética intercultural se posan plenamente en los conceptos de acción, acción humana y práctica social elaborados por Giddens (1995) en la teoría de la estructuración. Vattimo propone la disminución metafísica de la realidad, Giddens, la movilidad de la estructura o la estructuración; la ética proporciona motivaciones sólidas; la acción supone motivos; la hermenéutica interpreta la cultura como envío; la acción humana es la construcción de una historia desde el pasado; la ética de la finitud es la conciencia de las limitaciones personales; la acción humana se base en la flexibilidad y en el conocimiento de sí y los contextos; la ética de la finitud es una ética situada en contextos; los contextos son el marco de las acciones humanas; la ética de la procedencia se base en la responsabilidad de las elecciones existenciales; la acción humana posee disposiciones psicológicas que compendian distintas conciencias.

La ética de la procedencia propone la construcción de criterios para disminuir la violencia y promover el análisis del ser humano mismo; Giddens (1995) sostiene que en los encuentros humanos es indispensable el tacto, sobre todo, si los encuentros son entre culturas distintas. Son muchos puntos de convergencia conceptual entre Vattimo y Giddens, pero ésta tienen su nodo central en el respeto al otro (tacto), en la influencia que ambos reciben de Heidegger con respecto al ser: “el lenguaje es la casa del ser”, “el ser es el centro de la acción”; el ser es acontecimiento e historia, el ser es el Dasein; la persona es la vida y la estructuración del fluir de la vida. La vida es hermenéutica en Vattimo; en Giddens, la vida y la estructura admiten una doble hermenéutica.

Los objetos de estudio, las interacciones éticas, poseen, sus posibilidades de análisis tanto de los valores occidentales como de los valores de la cosmovisión maya presentan campos profundos para la interpretación de hermenéutica; estos poseen a mi parecer, un marco teórico conceptual coherente y rico. Las éticas occidentales son apenas una pieza que junto con los valores de la cultura maya servirán para el análisis histórico de la relación entre ambas. Hemos dicho que el presente capítulo tiene sentido como compendio de éticas occidentales que históricamente se han relacionado con valores de la cosmovisión maya. Las características de esta relación diagnóstica se verán a partir de capítulo cuarto del presente documento.

El presente capítulo se puede sintetizar afirmando que las éticas occidentales son violentas porque se sustentan en principios metafísicos, los cuales “garantizan” el arribo a la “verdad” y constituyen la ética de la procedencia que se puede rescatar con base en criterios que ayuden a disminuir su violencia. La tarea es analizar la relación histórica de estas éticas con los valores de la cosmovisión maya en la región de Los Altos de Chiapas, donde los encuentros éticos constituyen la vida cotidiana entre actores de culturas distintas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2003), *Consignas*. Segunda reimpresión en castellano. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu/editores.
- Andrade Carreño, A. (1999 Mayo-Agosto) “La fundamentación del núcleo conceptual de la teoría de la estructuración de Anthony Giddens”. *Sociológica*. 14(40). 125-149. México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Apel, Karl-Otto (1976). *El a priori de la comunidad comunicacional y los fundamentos de la ética*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Aristóteles (2004). *Ética Nicomaquea y política*. México: Editorial Porrúa.
- Bastian, Jean Pierre (2004). *Historia del protestantismo en México. Introducción al Protestantismo y Sociedad en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boff, Leonardo (2004). *Ética y Moral*. España: Editorial Sal Terrae.
- ____ (2010). *Teología de la Liberación*. (Conferencia). México: Encuentros y conversaciones con Leonardo Boff. Observatorio Eclesiástico. Video.
- Burgaleta, Claudio M. (2009). *Manual de teología para los católicos de hoy*. Provincia de New York, Los Jesuitas: Libros Liguori, Liguori.
- Calvino, Juan (1850). *Institución de la Religión Cristiana*. Traducida por Cipriano de Valera en 1597 y reeditada por Usoz y Río en 1858. España: Usoz-Wiffen-Brunet.
- Cervantes-Ortiz, Leopoldo (2007). “Ética Calvinista: una instrucción a sus aspectos teóricos y prácticos”. En *Teología y Cultura*, Año 4, Vol. 8 (Diciembre). (México).
- Codina, Víctor (1985). *Teología de la Liberación*. Uruguay: Ediciones Populares para América Latina (EPPAL).
- Comte, Augusto (2003). *La filosofía positiva*. México: Editorial Porrúa.
- IV. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1992). *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana: Conclusiones*. República Dominicana.
- III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979). *Puebla*. México, Puebla
- Cosío Villegas, Daniel, Ignacio Bernal, Alejandra Moreno Toscano, Luis González y Eduardo Banquel (1981). *Historia mínima de México*. México: El Colegio de México.
- Dam, Van (1996). *Teología de la Liberación*. Rijswijk (Z. H), Países Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada. Stichting Uitgave Reformatorische Boeken.

- De Aquino, Tomás (1990, 1994). *Suma Teológica*. España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Landa, Diego (2005). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial San Fernando.
- De Vos, Jan (2010). *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Dussel, Enrique (2000). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Tercera Edición. Madrid: Editorial Trotta.
- El Libro de los Libros Chilam Balam* (2005). México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar Valenzuela, Gustavo (1992). *Introducción al pensamiento filosófico en México*. México: Limusa, Noriega Editores.
- Flores Magdalena (2011). “Homenaje a Monseñor Romero en su 31 aniversario”. El Salvador: Diario Digital Contra Punto, El Salvador Centro América, 24 de octubre de 2011. <http://www.contrapunto.com.sv/derechos-humanos/homenaje-a-monsenor-romero-en-su-31-aniversario>. Consultado el 23 de octubre de 2011.
- Gadamer, Hans Georg (1977). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- Giddens, Anthony (1993). *Consecuencias de la modernidad*. España, Madrid: Alianza.
- ___ (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- ___ (1996). *Más allá de la Izquierda y la Derecha. El futuro de las políticas radicales*. España, Madrid. Cátedra.
- Giles, J. E. (1983). *Bases Bíblicas de la Ética*. Séptima edición. Estados Unidos de América: Casa Bautista de Publicaciones.
- Gil Tébar, Pilar (2005). “La Iglesia Católica en Chiapas. De la salvación de las Almas al la Redención de la Cultura” en Gutiérrez Escudero Antonio, María Laviana Cueto (Coords) (2005). *Estudios sobre América Latina: siglos VI-XX*. En *Revista Española de Americanistas*. Sevilla, AEA.
- Guiteras Holmes, C. (1996). *Los peligros del alma, visión del mundo de un Tsotsil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Gustavo (2004). *Textos esenciales. Acordarse de los pobres*: Lima: selección de textos de Gustavo Gutiérrez.

Hernández H., Alberto (1996). "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte. Estudio sociográfico en tres localidades urbanas". En México: Colegio de la Frontera Norte. Frontera Norte. Vol. 8, Núm. 15 (Enero-Junio)

___ (2005). *Transformaciones Sociales y Cambios Religiosos en la Frontera Norte de México*. Tesis de doctorado. España: Universidad Complutense de Madrid.

Heidegger, Martin (1976). *Ser y Tiempo*. España: Paidós.

Hobbes, Thomas (2002). *Leviatán: formas y poder de un Estado Eclesiástico y Civil*. Madrid: Alianza Editorial.

Ibargüengoitia, Antonio (2000). *Suma Filosófica Mexicana*. México: Editorial Porrúa.

Kant, Manuel (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica y de la razón práctica. La paz perpetua*. México: Editorial Porrúa.

La Santa Biblia (1985). Éxodo 8,11; Romanos, 3, 20; 1Jn. 4, 20-21; Juan, 17, 21; Santiago, 2,14; Mateo, 22, 27 y Lucas, 10, 27; Apoc. 21, 1. Edición Ecuménica. Texto de la Edición impresa en 1884. Traducida de la Vulgata Latina al Español. Barcelona, España: Líder Editores, S. A.

León-Portilla, Miguel (1986). *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México: Universidad Autónoma de México. Fundación de Investigaciones Sociales, A.C.

Locke, John (2002). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial.

Lyotard, Jean-François (1998). *La condición posmoderna*. España: Altaya.

___ (2000). *El desencanto*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Martínez Rodríguez, Jorge (2010). *El cristianismo y las culturas indígenas, del intento de acabar con ellas al milagro de su resurrección*. México: San Cristóbal de Las Casas.

___ (2011). *El caminar de la Iglesia en Chiapas*. México: San Cristóbal de Las Casas.

Marx, Carlos (1979). *Crítica del programa de Gotha*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Marx, Carlos y Federico Engels (1982). *Manifiesto del Partido Comunista, Principios del comunismo*. México: Editorial Cartago.

Nietzsche, Federico. (1945). *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Buenos Aires: Bajel.

- ___ (2004). *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral*. México: Editorial Porrúa.
- Ortiz Palacios, Luis ángel (1999). “Acción, Significado y Estructura en la Teoría de A. Giddens”. *Convergencia* (septiembre-diciembre), año 6, No. 20, pp. 57-89- Toluca, Estado de México. Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública.
- Popol Wuj Antiguas Historias de los indios Quichés de Guatemala* (2004). Advertencia, Versión y Vocabulario de Albertina Saravia E. México: Editorial Porrúa.
- Rabinal-Achí, El Varón del Rabinal. Ballet-Drama de los indios Quichés de Guatemala* (2003). Traducción y prólogo de Luis Cardoza y Aragón. México: Editorial Porrúa.
- Rivera, Carolina, Miguel Lisbona y María del Carmen García (2004). *Chiapas Religioso*. México: Secretaría de Educación del Estado de Chiapas.
- Rodríguez, Isaías A. (2004). *Historia de la Iglesia Católica Anglicana Episcopal*, segunda edición. New York: Ministerio Hispánico de la Iglesia Episcopal.
- Rorty, Richard (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. México: Editores mexicanos unidos. S. A.
- Rousseau, Juan J. (1992). *El contrato social*. México: Editores mexicanos unidos.
- Ruíz García, Samuel (2011). “En esta hora de Gracia”. México: Ediciones mujeres y hombre de buena palabra, colección Chiapas.
- Sánchez, Diego Facundo (2009). *Teología de la Liberación en el derrotero hacia otro modelo de Iglesia*. Tesis de Licenciatura. Perú: Escuela Universitaria de Teología.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1970). *Ética*. México: Editorial Grijalbo.
- Shiskhin, A. F. (1996). *Ética Marxista*. México: Grijalbo.
- Spielvogel, Jackson (1997). *Civilizaciones de Occidente*. Tercera edición. México: Internacional Thomson Editores.
- Schopenhauer, Arthur (1975). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. España: Ediciones Paidós.
- ___ (2003). *Nihilismo y emancipación, Ética, Política y Derecho*. Barcelona. Buenos Aires. México: PAIDOS.

- ___ (2003). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona. Buenos Aires. México: Paidós.
- Vázquez Cabal, L. Antonio (2011). “Influencia de la Teología de la Liberación en las economías solidarias de México”. CAOS-Revista Electrónica de Ciencias Sociales. No. 16. Pp. 18-29
- Weber, Marx (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Segunda Edición. México: PREMIA editora de libros.
- Wetter, Gustav. A. y Wolfgang. Leonhard (1973). *La ideología soviética*. Segunda Edición. Barcelona: Editorial Herder.
- Zea, Leopoldo (1997). *El positivismo y la circunstancia mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ___ (2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Porrúa.
- Lozano Barragán, Javier (2001). *Teología India*. <http://www.inculturacion.net/es/autores-invitados/file/67-lozano-teologia-india?start=120>, consultada el 15 de octubre de 2012.
- Ruíz García, Samuel (2004). “La teología al servicio del pueblo de Dios”. <http://www.lupaprotestante.com/redsocial/index.php/opinion/2337-la-teologia-al-servicio-del-pueblo-de-dios>, consultada el 15 de octubre de 2012.
- ___”El Nuevo caminar de los pueblos indígenas” (2002). [Http://www.sappiens.com/castellano/articulos.nsf/Solidaridad/El_nuevo_caminar_para_los_pueblos_indigenas/BBE69D43CB5416520025699600600E81!opendocument](http://www.sappiens.com/castellano/articulos.nsf/Solidaridad/El_nuevo_caminar_para_los_pueblos_indigenas/BBE69D43CB5416520025699600600E81!opendocument), **consultada el 15 de octubre de 2012.**

Capítulo 3. **Valores en la cosmovisión maya prehispánica y actual**

La finalidad del presente capítulo es explicitar los valores de la cosmovisión maya para en un espacio posterior, constatar su negación, permanencia, cambio o desaparición en su relación con los valores de las éticas occidentales en la actualidad y en las diferentes épocas de la historia. La cosmovisión nace y se dinamiza con y por los valores, lo que le permite guiar la existencia; pero en el caso de la cultura maya, la cosmovisión se convierte en incertidumbre de la vida porque nada es seguro ni absoluto. En este sentido, se tienen los valores y a la vez, los vacíos del ser que se expresan en la cultura.

Lo fundamental de este capítulo se constituye en resaltar el espacio y el tiempo de los mayas clásicos, la cosmovisión que formaron a través del tiempo, la importancia de los centros ceremoniales, desde la dimensión de los valores, los moradores de los tres mundos, los valores que se encuentran en las distintas dimensiones del mundo maya y finalmente los valores que se construyen en la comunidad y que dan sentido a las decisiones de la vida comunitaria. El sentido de este capítulo es mostrar a la cosmovisión maya como una red de valores que están en interdependencia mutua.

Tal vez los valores de la cosmovisión maya se transforman por dos factores fundamentales: los internos que tienen que ver con su propia evolución y los externos que están referidos a la interacción sostenida por la cultura maya con el mundo occidental por más de quinientos años, lo que necesariamente, conlleva la transformación de los mismos. En el presente espacio, se enfatizan los valores mayas en sí y no tanto en su aspecto relacional con Occidente.

3.1. Tiempo y espacio de la cultura maya

Entre los territorios, periodos de la cultura, cosmovisión y valores mayas existe una relación estrecha; si se dividen es solamente con fines de explicarlos; pero en la realidad, el territorio es el escenario donde nacen e interactúan los componentes de la cultura, dinamizando así la cosmovisión; es el recipiente de las huellas culturales y la matriz que encierra las evidencias de la evolución de la cultura y la cosmovisión. Es el escenario de la geo-historia que da nacimiento, madurez y transformación de los valores en el regazo del

tiempo cíclico con rostro de primavera. Es preciso explicar, además, que esta tesis aborda los mayas de Chiapas, particularmente los tseltales y tsotsiles de los Altos y que el proceso logístico se enfoca a varias comunidades mayances de la región mencionada, dando así una vista sobre todo Tsotsil que sin embargo no dista radicalmente por la ubicación geográfica de la cosmovisión y la experiencia vivida de los tseltales. De igual manera, hay obviamente aspectos paralelos importantes con los demás grupos culturales mayas, por lo cual, el investigador ha optado por estudiar a los mayas de Chiapas, ya que son los grupos que menos han sido tratados desde las dimensiones filosóficas. La intención de la investigación, entonces, es comprender la interculturalidad que se realiza entre las comunidades mayas entre si y en relación con los grupos mestizos que habitan en la mismas región.

3.1.1. Territorio maya

Para los mayas los espacios están revestidos de sacralidad y el tiempo es un atributo de las deidades. “Los mayas se asentaron en un territorio de casi 400, 000 Km²” (De la Garza, 2006: 5). El contexto geográfico-cultural de las ciudades mayas es el actual territorio del los estados de Chiapas, Campeche, Tabasco, Yucatán y Quintana Roo; asimismo, los países de Guatemala, Belice y Honduras. Dicho territorio se divide en tres áreas: “la franja costera (sur), las tierras altas (centro) y las tierras bajas (norte)” (Newell, 2012).

El área sur o franja costera abarca la costa del Pacífico, Tierras Altas de Guatemala, parte de El Salvador y parte de Chiapas. “Las Tierras Altas están formadas por montañas de origen volcánico, pobladas por bosques de coníferas y otros árboles de clima frío. Ahí nacen los ríos Motagua y Usumacinta” (De la Garza, 2006: 5).

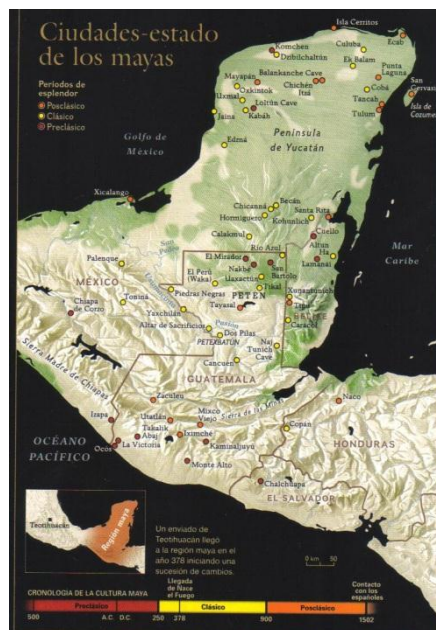
La parte central es la más extensa, contiene el Departamento del Petén en Guatemala, partes de Honduras y Chiapas; Belice, Tabasco y la porción sur de la Península de Yucatán. La altura media de esta área es de 300m; aunque en Belice existen montañas que alcanzan los 1000m. En esta región se localizan los ríos La Pasión, Candelaria y Grijalva. Su vegetación se constituye por selva tropical, cuyos árboles de caoba, chicozapote y ceiba miden de 30 a 40 m de altura.

El área norte comprende la mitad septentrional de la Península de Yucatán. Esta área tiene tres ríos muy cortos: Champotón, Hondo y Lagartos; asimismo, el lago Balcázar. Por las características del suelo calizo abundan los cenotes (pozos en las grutas del terreno).

La vegetación se compone de selva y bosque bajo. En esta región es característico el henequén del que se obtiene una resistente fibra (De la Garza, 2006).

En estas áreas o franjas, los mayas constituyeron sus territorios, lo que significa que marcaron su huella cultural en las montañas, mesetas, llanuras y valles con ciudades o centros ceremoniales; asimismo sacralizaron la naturaleza y el “Otro mundo” (Arias, 1991). La dimensión sagrada en la cultura maya envuelve toda la vida y por ende, la moral y la ética. La cultura se forjó a través de distintos períodos.

Los mayas actuales de Chiapas ocupan los territorios de las regiones Centro, Selva, Soconusco y Los Altos de Chiapas. La mayor densidad humana se encuentra en la última región.



Mapa 1. Territorio de los mayas prehispánicos. (google.com.mx)

3.1.2 Periodos de la cultura maya

En estas áreas o franjas la moral y la ética evolucionaron a la par de la cultura maya en los distintos periodos. Esta moral se caracteriza por su refinamiento, el carácter estricto y la universalidad, ya que compete a todos los seres del cosmos.

Las normas éticas y los procesos políticos evolucionaron en cada período de la cultura maya: En el Preclásico, (2500 a. C.-300 a.C) los grupos proto-mayas eran gobernados por los linajes más fuerte y numerosos, de carácter tribal, cuyos integrantes

determinaban las normas morales (De la Garza, 2006). Este periodo también se le denomina formativo y se divide en Preclásico Inferior (2500 a.C.- 800 a. C), Preclásico Medio (800 a. C.-300/ a.C) y Preclásico Superior (300/ 200-100/150 d. C). En el Preclásico Inferior se desarrolló la agricultura y la alfarería, con lo cual los mayas iniciaron el contacto sistematizado con la fertilidad de la tierra, aspecto que luego convertirán en un gran valor.

En el Preclásico Medio aparece una estructura social más compleja y estratificada. “Es probablemente en esta época cuando surge la clase sacerdotal, ya que se advierte la presencia de centros ceremoniales rodeados por aldeas de alta concentración demográfica” (Bartolomé, 1992: 42). Entre estas aldeas Drew menciona a Cuello y *Colhá* en el norte de Belice; Tikal en Guatemala; *Dzibilchaltún* y *Komchén* en el norte de Yucatán (2002). El mismo autor anota que en Cuello las tumbas contenían los mismos objetos funerarios: “unas cuantas vasijas y cuentas de conchas marinas” (Drew, 2002: 142). Lo anterior es importante resaltarlo desde el punto de vista ético y moral, ya que se puede inferir que en estas aldeas se vivía en un plano de igualdad.

La complejidad social demanda normas éticas y morales administradas por las élites para justificar la imposición de la convivencia armoniosa: el respeto a los mayores, a las jerarquías y a los varones; los centros ceremoniales reflejan también la característica ética fundamental de los maya, la gratitud a la deidades por su acción de “Creadores y Formadores”, de acuerdo *Popol Wuj* (2004). Aunque esta actitud pudo ser por miedo; pero, el Libro Sagrado de los mayas sostiene que las deidades destruyeron el hombre de barro y de madera porque no sabían agradecer a los creadores. “Y viendo esto los creadores, los deshicieron y consultaron a los viejos adivinos *Xpiyacoc* e *Xmucané*, abuelos del Sol y de la Luna, cómo había de hacerse el hombre” (Popol Wuj, 2004: 9).

Asimismo, en el Preclásico Medio las comunidades asentadas en lo que después se conocerá como área maya, las cuales arrebataron distintos elementos de la cultura Olmeca, de la cual tomaron el conocimiento calendárico, matemático y la escritura. En el calendario se asentaron las obligaciones religiosas y las conductas éticas aceptadas por la sociedad maya, tanto para las relaciones sociales como la vinculación con las deidades. “Durante este periodo llegaron al área maya grupos portadores de una cultura establecida en la costa del Golfo Atlántico que se difundió pasando por Oaxaca hasta el litoral del Pacífico y los Altos de Guatemala: la cultura conocida como olmeca” (Ruz, 2002: 70). Según este

investigador mexicano los olmecas heredaron a los mayas la deidad jaguar. Para Mercedes de la Garza, los mayas recibieron “diversas influencias de otros grupos mesoamericanos, como los olmecas, los mixe-zoques y los creadores de la cultura de Izapa, en la porción sur de la propia área maya” (De la Garza, 2012: 14).

En el Preclásico Superior se localiza el aumento de población, la estratificación social, la consolidación de la clase gobernante y sacerdotal; se construyen también las estelas cuyos textos hacen propaganda de las acciones de los gobernantes, altares, templos sobre las pirámides que constituyeron los centros ceremoniales. Los soberanos adquirieron el título de Sagrado Señor, *K'uhul Ahauw o K'uhul Ajaw*. Este aspecto consolidó los valores de respeto, reverencia y obediencia a las personas que ostentaban cargos de autoridad. El soberano se empezó a personificar con la ceiba, el maíz o la Vía Láctea como eje del cosmos y de la sociedad. Los gobernantes y en general las élites se convirtieron en instancias de dominio y explotación, además de su función de intervención ante las divinidades. Lo anterior es visible en Izapa.

Izapa muestra la transición entre las culturas olmeca y maya; algunos centros florecieron sobre la costa del Pacífico y en los Altos guatemaltecos (Kaminaljuyu). La élite dirigente mandaba hacer esculturas en su honor y ordenaba ricas ofrendas para sus funerales (Ruz, 2002: 71).

En el Clásico (300 d. C.-900 d.C), el poder recayó en la persona del soberano o gobernante quien en su palacio, era asesorado por un consejo de nobles (Drew, 2002). Durante este periodo cada una de las ciudades mayas tuvo su gobernante. Los nobles y los gobernantes establecían las normas éticas. Las ciudades se caracterizaron por la construcción de edificios y las grandes y hermosas plazas con templos y pirámides donde se concentraba el poder político-religioso, mismas que se utilizaban para impresionar a la población y presentar la imagen de poder y dominio. Los templos eran reservados a las élites político-religiosas para realizar los rituales e interceder por la población ante las deidades.

En este periodo se consolidó el poder teocrático que dirigía las ciudades-Estado. La arquitectura alcanza su esplendor impresionante con la aportación de las matemáticas, la astronomía, el calendario y la escritura. Además, se desarrollaron altas técnicas para el cultivo agrícola como presas de contención y las chinampas. “La agricultura había en algunas regiones gracias al uso de terrazas de cultivo y canales de riego para aumentar la

superficie de cultivo, aunque fundamentalmente el utillaje seguía siendo el mismo que dos mil años antes” (Ruz, 2002: 72). Según el autor citado, en las ciudades y centros ceremoniales había derroche de recursos y de las fuerzas productivas en toda el área maya, lo cual se apoyaba en el sistema de explotación de la población en beneficio de la élite gobernante (Ruz, 2002).

Por otra parte, las normas morales llegaron a la cúspide del refinamiento: protocolo de las ceremonias, rituales del sacrificio, ceremonias para brindar fidelidad a los reyes, consejos y consultas en la Popol Ná, muestras de respeto a la autoridad, protocolos para resaltar las jerarquías y las muestras estrictas de respeto y reverencia, entre muchos otros aspectos. Al final de esta época, siglo X, se abandonaron parcialmente las ciudades (Bartolomé, 1992).

En el Posclásico (1000-1524/41 d.C) el poder se ostentó por el grupo político y el grupo sacerdotal, ambos sujetos a un soberano denominado *Halach Uinik*; cada grupo tenía sus funciones específicas. En el *Halach Uinik* residía el poder absoluto sobre asuntos terrenales y espirituales. En 1524/41 se terminó el periodo Postclásico de la cultura maya debido a la llegada de los españoles, pero dicha interacción se abordará en el capítulo cuarto de la presente tesis.

Los grupos mencionados formaban parte de la cúspide de la organización social, la nobleza o los *almenoob* (“los que tienen padre y madre”), quienes ostentaban los puestos políticos y religiosos; además, instituían las pautas éticas, especialmente las normas de la justicia. Los sacerdotes se llamaban *ahkines* y sus puestos eran hereditarios. El supremo sacerdote recibía el nombre de *ahuacan* quien se responsabilizaba de los rituales, astronomía, cálculos cronológicos, educación religiosa y la administración de los templos. Formaban parte de la organización también los mercaderes (*Ppolom*), los hombres comunes (*yalba unikoob*) y los esclavos (*Ppentoc*, hombres y muchas mujeres) (Bartolomé, 1992).

El Posclásico floreció fundamentalmente en Yucatán; en Chiapas se empiezan a realizar investigaciones sobre este periodo en Comitán de Domínguez, Tenam Puente y en el municipio de los Margaritas se excavaron dos habitaciones, una perteneciente a las esferas del poder y otras a los habitantes comunes (Álvarez, 1992). En el Posclásico el carácter estricto de la moral se intensifica, puesto que el gobierno era de tipo militar. En

este ámbito, éticamente se privilegiaba la valentía de los jóvenes y desde luego, de los guerreros.

3.1.3. Rasgos valiosos de la cosmovisión maya

Al hacer un compendio ético de los periodos presentados, se observa el desarrollo de los rasgos valiosos en la cultura maya. En el Preclásico, tal vez, el hombre mesoamericano y desde luego, el maya, se impresionó y emocionó por la fertilidad de la tierra. Lo anterior se convirtió, a través de la abstracción, en apreciación de la vida como valor envuelto en misterio, lo cual hace surgir la actitud de gratitud que se plasmará en el *Popol Wuj*. En el Preclásico medio se conformaron los valores de la sacralidad, la veneración por los ancestros, los sentidos de comunidad y de igualdad y para el Clásico y Posclásico se habían configurado los valores de sumisión, obediencia y respeto, los cuales según Ruz (2002), se canalizaron para justificar la explotación que realizaban las élites a la población maya.

De acuerdo a lo planteado, los valores están en los hechos históricos y existen en los actos que realizan los hombres. Para la perspectiva subjetivista, los valores son creaciones de la mente; asimismo, “el resultado de las reacciones, individuales y colectivas” (Escobar, 1992: 97). El objetivismo acepta la dimensión subjetiva de los valores, pero atribuye existencia objetiva a los mismos. “Los valores son supra terrenales; valen aquí y allá; ayer, hoy y siempre; son extraterritoriales y extra históricos” (Escobar, 1992: 100).

En la postura intermedia, los valores son el fundamento de las normas éticas y jurídicas; en este sentido son situacionales. Dependen tanto del sujeto como del objeto, lo que significa que las cosas y los acontecimientos poseen características objetivas que los sujetos aprecian. Para Frodizi el valor es “el resultado de una tensión entre el sujeto y el objeto” (1960: 49). En la posmodernidad de Vattimo (2003), los valores no son antes de las situaciones específicas de los hombres, sino que son acontecimientos y cosas acordados y juzgados como valiosos por ellos mismos.

La cultura maya, prehispánica y actual, se mueve en la perspectiva intermedia de la ética, en cuanto los rasgos valiosos son el resultado de la interacción entre sujeto colectivo y el contexto; asimismo, se acerca a la ética de la interpretación de Vattimo, ya que los

aspectos valiosos de esta cultura conducen las reuniones comunitarias, pero también surgen de las mismas.

Los valores, entonces, dirigen la vida y la historia; son conceptos que se construyen a partir de los imaginarios con lo cual los hombres intentan descubrir lo valioso en los hechos, acontecimientos y objetos. Los criterios para conformar las escalas de valores son sistematizados por los filósofos y controlados por las élites en el poder, lo que explica su imposición a las mayorías. Vattimo ve en este proceso las raíces de la violencia, “ya que lo que tenemos delante es más bien un mundo de conflictos con frecuencia violentos, sólo es un prueba por así decirlo” (2003: 78).

Los valores pertenecen a la dimensión filosófica de una cosmovisión, aunque adquieren características específicas en grupos culturales que la construyen y poseen; constituyen los hilos principales que forman el entretejido de la cosmovisión; en occidente, los valores son objeto de la ética y de la axiología, ambas ciencias filosóficas relacionadas con la práctica social e individual; éstos hacen ver el mundo de distintas maneras. En la cosmovisión maya se descubren rasgos valiosos que necesitan su respectiva valoración ética; por el momento, sólo pretendemos localizar dichos rasgos.

3.1.4. Concepto de cosmovisión

La cosmovisión es un concepto que se refiere a la manera en que cada grupo cultural concibe al mundo. Por lo general, contiene los mitos que explican el origen del cosmos, las deidades, la naturaleza, el hombre y la cultura; asimismo, las relaciones entre los elementos que integran el cosmos. Estas relaciones, a su vez, dan origen a los patrones morales y éticos.

En la perspectiva de la palabra alemana *Weltanschauung*, la cosmovisión adquiere el sentido de orientación básica para individuos, grupos y culturas que se expresa en sus normas éticas y valores; además, se usa para designar la interpretación del mundo y su diversidad. La cosmovisión conlleva la coherencia entre las nociones sobre medio ambiente y el cosmos en que se sitúa la vida del hombre (Suckerhut, 2007).

Además, el concepto de cosmovisión se aproxima al concepto alemán de *Weltbild* que comprende las “representaciones colectivas de la realidad, determinan las prácticas y el pensamientos de los humanos; su disposición interna estructura la práctica simbólica y real”

(Suckerhut, 2007: 65). Una cosmovisión establece nociones comunes que se aplican a todos los campos de la vida, desde la política y la ciencia hasta la religión o la filosofía.

La cosmovisión, como toda característica de la mente, es una propiedad de la estructura cerebral y por tanto, dependerá tanto de un componente genético como de los elementos ambientales, algunos de tipo cultural. La idea anterior se encuentra en Dilthey:

Y así las ideas del mundo son también formas regulares en que se expresa esta estructura de la vida psíquica. Su base es siempre una imagen del mundo: nace de nuestro comportamiento aperceptivo, tal como transcurre en la evolución regular del conocimiento (1974: 46).

La cosmovisión contiene un conjunto de creencias básicas que conllevan afirmaciones cognitivas. Las creencias, a la vez, se respaldan con compromisos donde está de por medio el sacrificio, dedicación, tiempo y dinero. Las creencias tienen que ver con los principios morales y el sistema de valores que se ubican en patrones claramente reconocibles. Todo ser humano adulto tiene una cosmovisión; es decir, posee esquemas para explicar la vida y a la vez, asume respuestas específicas frente a la misma. En este sentido, la cosmovisión orienta a lo correcto y lo incorrecto de la existencia; posibilita la evaluación de los eventos y acontecimientos de la civilización en el tiempo; aporta los credos y mapas que dan dirección a la vida y por lo tanto, afecta las decisiones.

La cosmovisión guía la conducta y no solamente los intereses de clase; constituye el factor primordial y decisivo para explicar el patrón de acciones humanas. Todos los seres humanos intentan vivir conforme a sus creencias. “Las cosmovisiones son creencias que conforman la imagen del mundo que tiene una persona, época o cultura, a partir del cual interpreta su propia naturaleza y la de todo lo existente” (Jaspers, 1968: 7).

Para Dilthey existen múltiples visiones del mundo; las principales son la religiosa, la poética y la metafísica. En la visión religiosa, el hombre se extiende a la región de lo inasequible; se siente dependiente de algo desconocido y a través de rezos y ofrendas, intenta una buena relación con los dioses. Así nace la magia, la hechicería, la medicina y el sacerdocio. En esta visión del mundo, el hombre se somete a la voluntad divina y entonces, la eficacia de lo invisible es el fundamento de la vida religiosa; las personas y las cosas son sedes de operaciones divinas y toda la valoración de la vida tiene su base en lo invisible. La visión religiosa del mundo contiene seres benignos y malignos; además, la división entre lo

sensible y superior. Según Dilthey, “la imagen del mundo se convierte en fundamento de la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo (Dilthey, 1974: 47).

En cambio, la poesía no requiere conocer la realidad, sino significar el acontecer de las relaciones vitales que encierran el misterio de la vida.

La significación de la obra de arte reside en que una cosa singular, dada en los sentidos, se separa del nexo de la producción y la acción y se eleva a expresión ideal de las relaciones vitales, tal como nos hablan por el color y la forma, la simetría y la proporción, las combinaciones de notas y el ritmo, los procesos psíquicos y los acontecimientos (Dilthey, 1974: 55).

La poesía ofrece una imagen del mundo desde la imaginación y la creatividad estética. No es una imagen falsa o distorsionada, sino que es construida con base en dimensión internas de la misma realidad; la poesía recrea el mundo. “La poesía muestra a su vez las ilimitadas posibilidades de ver, valorar y configurar creadoramente la vida” (Dilthey, 1974: 56).

Asimismo, para el autor citado existe la visión metafísica del mundo, la cual se basa en los principios universales de la lógica e implica también el conocimiento científico. “Cuando la idea del mundo se ha elevado así hasta formar una compleción de conceptos; cuando ésta se ha fundamentado científicamente y se presenta, por tanto, con pretensión de validez universal, entonces surge la metafísica (Dilthey, 1974: 57). En la actualidad se privilegia la visión científica y técnica del mundo y de la naturaleza. Para Vattimo una visión del mundo desde la metafísica, la ciencia y la técnica contiene dimensiones violentas.

El orden racional del mundo... ha llegado ahora a ser real, al menos en el ámbito conceptual, en la moderna tecnología. Esta realización representa también el final de la metafísica, no sólo porque ahora su proyecto se ha realizado, sino también, y sobre todo, porque la efectiva racionalización del mundo y la técnica desvela el verdadero significado de la metafísica: voluntad de poder, violencia, destrucción de la libertad (Vattimo, 2003: 27).

La cosmovisión maya compendia la visión religiosa, poética y metafísico-científica en un proceso integral de concebir, sentir y vivir la complejidad del cosmos. En la cosmovisión maya se descubre como ésta dirige la vida, historia, relaciones sociales, procesos religiosos y rituales, entre otros aspectos. Se entiende, el concepto de cosmovisión en el siguiente apartado porque la visión maya hacia el mundo es en realidad una cosmovisión y no una *Weltanschauung*

3.2. Cosmovisión maya

La cosmovisión maya expresa la conceptualización de esta cultura sobre el cosmos y los elementos que lo constituyen: mundo superior o cielo, mundo de la naturaleza e inframundo. La representación del cosmos en los diversos grupos mayas es muy similar, aunque pueden existir particularidades. Este es el caso de los mayas de Yucatán. “En los libros de Chilam Balam, particularmente el Chumayel, la imagen del cosmos se presenta como una estructura de tres niveles: el cielo, de trece estratos; la tierra como una plancha cuadrada y el inframundo de nueve niveles” (De la Garza, 2007: 18). Los distintos mundos se conciben delimitados por cuatro lados o cuatro rumbos; los mundos están unidos y comunicados por fuerzas sobrenaturales o espirituales. Una visión parecida registra Ruz:

Como otros pueblos de Mesoamérica, los mayas creían que la tierra era una superficie plana y cuadrada que un monstruo acuático sostenía sobre su lomo. En las cuatro esquinas los dioses Bacab soportaban al cielo, cada uno de color diferente; una ceiba marca en el centro una quinta dirección vertical. El cielo se dividía en 13 capas superpuestas y el inframundo en nueve (2002: 52).

Estos mundos, según el *Popol Wuj* o Libro Sagrado de los mayas Quichés de Guatemala, fueron creados por las deidades, junto con los animales y el hombre. “Se manifestó la creación de los árboles y de la vida y de todo lo demás que se creó por el Corazón del Cielo, llamado Jurakán” (2004: 4).

La creación del cosmos y el hombre ocupan la mayor parte del Libro Sagrado. Un elemento importante dentro de la creación, fue el establecimiento del centro o lo que los mayas de Zinacantán denominan “*Mixik’ balamil*, el ombligo del mundo”, (Freidel et al, 2001: 120). El centro es el punto de referencia para ubicar los cuatro rumbos. Es el punto donde se levanta el “árbol” del mundo para dividir los tres estratos. Este “árbol se representa por la ceiba, la cruz o la planta del maíz. El centro, según Vogt, se aplica en la demarcación de los centros ceremoniales, las casas y los campos de maíz.

Las casas y los campos son modelos en pequeña escala de la cosmogonía del quince. El universo fue creado por los Vaxak-men, dioses que lo sostienen por las esquinas y que dispusieron su centro, ‘el ombligo del mundo’, en el centro de Zinacantán. Las casas cuentan con los correspondientes postes esquineros; los campos destacan los mismos lugares críticos, con sus adoratorios de cruz en las esquinas y los centros. Éstos son de primordial importancia ritual (1993: 58).

El primer acto de creación consistió en centrar el mundo por medio de la colocación de las tres piedras cósmicas; el segundo fue “elevar el cielo, establecer los lados y las esquinas de la casa cósmica que es el cielo” (Freidel et al, 2001: 124). Este aspecto lo comparten los diferentes grupos mayas, todos crean los cuatro lados y el centro en sus cerros.

La creación del cosmos y del hombre estuvo acompañada por la danza, según los mayas Quichés, especialmente de los Héroes Gemelos y las deidades del inframundo o *Xibalbá*. “Hagan sus bailes y sus juegos, les mandaron los *Ajaw* del *Xibalbá*. Empezaron sus bailes y sus cantos, acudiendo todos los del infierno a verlos” (Popol Wuj, 2004: 98). Los soberanos mayas ejecutaban danzas para conmemorar la creación y rehacer el mundo, “rehacen el mundo maya y renuevan el propio tiempo mediante el drama de la danza y el espectáculo” (Freidel et al, 2001: 255). En la creación maya también estuvo presente el sacrificio, condición indispensable para dar vida, movimiento y *ch’ulel* al cosmos. “Los murciélagos fueron a poner la cabeza de Junajpú al atrio donde se jugaba a la pelota” (Popol Wuj, 2004: 90). Las guerras mayas tuvieron como principal motivo el sacrificio de prisioneros para darle vida y movimiento al mundo.

Para Roberto Pérez Santiz los mayas actuales todavía en la cosmovisión estructuran los siguientes elementos: “El Universo está estructurado en cuatro planos o regiones: el Cielo, entre Cielo y Tierra, la Tierra y el Inframundo” (2012: 36). La cosmovisión se plasmó en todos los ámbitos de la vida maya. Los mundos del cosmos maya se encuentran en las ciudades. En éstas, las construcciones se refieren a momentos determinados de los movimientos de los astros y constelaciones en el cielo; las plazas representan la naturaleza y poseen entradas al Otro Mundo, como los accesos a los templos. Asimismo, comprende a las deidades que habitan los tres mundos, el conjunto de valores que dinamizan las tres regiones del mundo y en el especial, las pautas éticas y morales que están presentes en las tres regiones y que norman las relaciones entre los grupos humanos en la Naturaleza.

3.2.1. Cosmovisión maya, centros ceremoniales y valores

Lo que se conoce como las ciudades mayas prehispánicas fueron a la vez, centros ceremoniales debido a que en las plazas, palacios y pirámides se celebran las ceremonias relacionadas con el culto público, especialmente los sacrificios humanos, el juego de pelota,

la conmemoración del mito de la creación, los ritos de nacimiento, entronización y muerte de los soberanos, asimismo, son centros ceremoniales cada casa, cada milpa y los espacios sagrados que se encuentran en las montañas.

Las ciudades y centros ceremoniales se fundaron, desarrollaron y abandonaron en distintos periodos. En el Preclásico se registran los centros ceremoniales y sitios de: San Bartolo y *Cival*, en el noreste del Petén (Bauer, 2005); La Venta, La Blanca, *Takalik Abaj*, Arroyo Pesquero, Izapa, El Baúl y *Kaminaljuyú* (Guernsey y Love, 2005); Blackman Eddy, *Cahal Pech*, *Pacbitun* y Cerros, hoy Belice (Brown y Garber, 2005; Freidel, 2005) En el Clásico temprano surgieron Tikal, Uaxactún y Copán, aunque empezaron a construirse en el Preclásico, 700 y 600 a. C. (Valdés, 2005) El Mirador, *Nakbe* y *Calakmul* (Valdés, 2005); en el Clásico tardío se desarrollaron Copán, Quiriguá, Palenque, Yaxchilán, Toniná, Piedras Negras y Tikal (Drew, 2002). También según Mercedes de la Garza en este periodo florecieron: “Tikal, *Uaxactún*, *Holmul*, *Xultún*, Naranjo, *Calakmul*, *Xunantunich* y *Altun Ha*” (2006: 84). En el Posclásico se registran: *Chichén Itzá*, *Cobá*, *tulum*, *Uxmal*, *Jaina*, *Kabáh*, *Sayil*, *Xlabpac*, *Edzná*, *Dzibilnocac*, *Chetumal*, *Calakmul* y *Tikal* (De la Garza, 2006, Drew, 2002, Sharer y Martin, 2005). Todos estos centros influyeron para que luego se llevara la cultura maya hacia el norte de la planicie de Yucatán.

Cada espacio de las ciudades representa momentos del cosmos y desde luego, la expresión de los elementos que constituyen la cosmovisión, entre los cuales resalta la rememoración de la creación maya.

3.2.1.1. Centros ceremoniales y mito de la creación

Además del Libro Sagrado de los maya Quichés, el día de la creación se conmemoró en la Estela 1 de *Cobá*, la Estela C de Quiriguá, el Tablero de la Cruz de Palenque, el *Wakah-Chan* del Tablero de la Cruz, en las ocho divisiones del Códice Madrid, las ocho divisiones de la tumba del río azul, la vasija de Ofrenda MT 140 de Tikal, entre otros (Freidel et al, 2001). En el templo 22 de Copán aparecen en la versión de la Primera Montaña Verdadera. “Sabemos ahora que, al erigir el Templo 22, 18 Conejo recreó un tipo de estructura, edificada muchas veces antes por sus antepasados, expresando sus propia visión de la creación” (Freidel et al, 2001: 147). Este templo simboliza la Primera Montaña Sagrada que

contenía innumerables representaciones del Dios del Maíz. Este templo también simboliza una cueva. La cueva personifica al inframundo donde se realizó la resurrección del Dios del Maíz y corresponde también al vientre materno.

La creación responde al fenómeno del movimiento de los astros en el cielo, tiene que ver con la Osa mayor, la Osa menor, el cinturón de Orión, el cenit y el nadir; con el desplazamiento de la Vía Láctea en determinadas fechas del año (Diciembre-Enero-Febrero). La creación se construye a través del registro de fenómenos astronómicos. El más importante de ésta es el resurgimiento del Dios del Maíz. Cada una de las ciudades mayas es rememorización de la creación.

Para los soberanos mayas y para los mayas en general, la conmemoración de la creación era trascendente por los valores de la cosmovisión contenidos en ella. Como condición para que los dioses formadores intervinieran creando el cosmos, primero se ocuparon del equilibrio y la armonía entre los astros, planetas y estrellas que constituyen la Vía Láctea. El equilibrio para Secaira, “se refiere a la relación entre lo que se necesita y lo que se recibe, lo que se pide y lo que se da...hay equilibrio cuando las relaciones se establecen de manera que las partes se encuentran en armonía” (2000: 44). El mismo autor define la armonía como “la conciencia que se tiene de cumplir la finalidad inherente a la existencia. Es unidad, simpatía y concordancia entre personas y cosas. Es un estado interno de la persona” (2000: 44).

Los Héroes Gemelos del *Popo Wuj*, *Jun Junajpú* y *Wukub Junajpú*; *Junajpú e Xbalanqué*, también eran seres divinos que se ocuparon de restablecer el orden, equilibrio y armonía en el universo para que se creara al hombre de maíz; primero sometieron al orden a *Wukub K'aquix*, Venus y luego, a los Señores del *Xibalbá* (2004). Según Manuel de Jesús Salazar (2003: 40), de los quince valores de la cosmovisión maya, “dos corresponden a la naturaleza y el universo y trece a la persona humana y a la comunidad”.

La conmemoración de la creación era un homenaje a estos valores y desde luego, a la bondad, fertilidad y fecundidad del Dios del Maíz, *Jun-Nal-Ye*, los consejos y consultas, sabiduría, castigos, venganzas, fuerza, soberbia, educación, desorden, respeto y faltas de respeto, falta de astucia, el triunfo de la astucia, deshonestidad, engaño y mentira que se descubren en las deidades de la creación, del inframundo, en los Héroes Gemelos y en los

dirigentes que conducían al pueblo maya, conforme lo dejaron plasmados los mayas Quichés de Guatemala en el Popol Wuj (2004).

En Quiriguá, Motagua, hoy Guatemala, el soberano, Cielo-*Kauak* erigió la Estela C entre muchas otras, donde plasmó la concepción de la creación del periodo Clásico. En ella los escribanos registraron la fecha del nacimiento del cosmos 4 *Ahau* 8 *Kumk'ú* (13 de agosto de 3114 a. C) y el texto glífico que narra la creación. La frase relacionada con creación es: “*halah k'oh*, se hizo aparecer la imagen”, la cual fue descifrada por Bárbara MacLeod (1974) (*halah*, hizo aparecer) y Linda Schele (2001) (*k'oh*, la imagen). En la obra de Hebert Mayer (1991) existe la lectura completa de la inscripción: “*Ilahi yax k'oh ak chak k'u Ahaw*, fue vista, la primera imagen de tortuga, gran señor” (Freidel et al. 2001: 61). Ésta es una alusión a la resurrección del Dios del Maíz sobre la hendidura del caparazón de una tortuga.

En la misma Estela C se evoca la creación con la colocación de las tres piedras.

El Remero Jaguar y el Remero Raya pusieron una piedra. Ocurrió en Na-Ho-Chan, la piedra trono de Jaguar. El Dios rojo de la Casa Negra puso una piedra. Ocurrió la división de la Tierra, la piedra del trono de serpiente. Itzamná puso la piedra en la piedra trono de lirio acuático (Freidel et al. 2001: 62).

En un vaso de Quiriguá están los seis dioses que intervinieron en la creación, el cual tiene un fondo negro para indicar que el cielo todavía no se había levantado (*Wak-Chan*), no había luz porque el cielo estaba acostado (*Ch'a-Chan*). La frase que indica la acción de crear es “*tz'a-kah*, traer a la existencia” y el lugar traído a la existencia es “*ek'u tan*, negro es su centro” según la versión de los mayas de Quiriguá, las deidades que intervinieron en la creación fueron: “Dios del Cielo, seguido de Dios de la Tierra, Dios Nueve Pasos, Dios tres Nacidos Juntos, Dios *Ha-te-chi* y Remero Jaguar” (Freidel et al. 2001: 64). En esta escena, los mayas reiteran su visión comunitaria de la vida, expresada en la acción consensada de las deidades, valor que aún se encuentra en las comunidades mayas de Chiapas.

La versión de la creación de los Mayas de Palenque se encuentra en el Tablero de la Cruz y las Inscripciones de los Templos de la Cruz Foliada y del Sol. En el Tablero de la Cruz está el nacimiento de la Primera Madre, 8 *ahaw* 18 *tz'ek* (7 de diciembre de 3121 a. C.) y el nacimiento del Primer Padre, Jun-Nal-Ye, 1 *ahaw*, 8 *muwán* (16 de junio de 3122). Estas fechas se vinculan con el día de la creación, el 4 *ahaw* 8 *Kumk'ú* (13 de agosto de

3114). En esta narración de la creación también se menciona el cielo acostado y la colocación de las Tres Piedras y que, asimismo, el Dios del Maíz, *Jun-Nal-Ye* “entró y se convirtió en el cielo, *och ta chan*” (Freidel et al. 2001: 65).

Está, por otra parte, en un vaso de Palenque, el pasaje en donde los Héroes Gemelos derrotan a *Wukub K'aquix*, *Itzam-Yeh* y los someten al orden, ya que se quería hacer pasar por el Sol y luego, el Primer Padre levanta el cielo. “*Hoy Wakah chanal waxakna-tzuk u ch'ul k'aba yototo xaman*, fue aseado el Lugar del Cielo Elevado, las Ocho Divisiones de Casa es su sagrado nombre, la casa del norte” (Freidel et al. 2001: 68). Estos elementos, además, aparecen en la Lápida de la Cruz. Las Ocho Divisiones se observan en el Códice Madrid (:75; UNACH, 1985) y los muros de una tumba de Río Azul. Para los mayas, las ocho divisiones eran el techo del cielo, pero también le llamaban “casa del norte”, “*Yotot xaman*”.

Los mayas siempre rememorarán el momento de la creación en el cual se levantó el Árbol del mundo; la cruz representa el centro de la creación. Las cruces son seres vivos, son el *Wakah-Chan* o cielo elevado que está en íntima relación con el Dios del Maíz, *Hun-Nal-Ye* o Dios elevado en el momento de la creación-resurrección; el maíz y la divinidad son la misma cosa; también se representan por el Árbol verde y el *ka'an che* o madero elevado, la Na-té-Kan, la Cruz Foliada de Palenque; son el centro cósmico o el axis del mundo (Freidel et al. 2002).

La Cruz y el Árbol levantado representan el encuentro del centro de la tierra por las deidades creadoras y formadoras, son la condición indispensable para separar los dos mundos: el de la tierra y el del cielo. La creación y la recreación viven en el corazón de los mayas actuales, este es el caso de los habitantes de Zinacantán, Chiapas, cuyo territorio está signado por las cruces.

Los valores que aquí se resaltan son el espacio, el tiempo y el orden como factores fundamentales de la creación del cosmos y del hombre, los cuales adquieren mayor sentido con la bondad y fertilidad el Dios del Maíz, *Jun-Nal-Ye*. La creación se evoca de manera muy similar en todas las ciudades mayas del Clásico.

Los mayas actuales continúan narrando los mitos de la creación donde los elementos cambian, pero el contenido es similar al que se encuentra en el Popol Wuj, comparten los elementos expresados por los mayas Quichés, según Miguel Hernández: “Parte de la

cultura maya antigua está asentada en el *Popol Wuj*, que presenta una amplia concepción sobre el origen del mundo y la cronología del pueblo quiché, considerado como libro de la sabiduría maya” (1997: 153).

En las narraciones sobre la creación que se realizan en Los Altos de Chiapas intervienen los Santos Patronos. En San Andrés Larráinzar es fundamental la acción de San Andrés como fundador del pueblo; lo mismo sucede con San Juan Bautista en San Juan Chamula y en Simojovel con San Antonio. En estos santos católicos son admirados los atributos del valor, prudencia, poder sobrenatural y su relación con Dios. Los santos poseen características de las deidades prehispánicas como la utilización de las fuerzas naturales. Hernández narra el desencuentro entre San Andrés y el Rayo, donde finalmente, el Santo somete al Rayo. “El Santo le preguntó si estaba de acuerdo en trasladarse al cerro Junal (el cerro de archivo). Es un lugar bello si se construye una vivienda” (Hernández, 1997: 120).

Los informantes de la comunidad de San Andrés Larráinzar, de acuerdo al mismo autor, dicen que los Santos eran hermanos, con lo cual indican el mismo origen cultural de los pueblos mayances actuales de Chiapas.

En el pensamiento cósmico de los habitantes de San Andrés, San Juan y San Antonio, parece que en sus formas de actuar en el mundo, algo tuvieron que ver los santos patronos y sus hijos, ya que piensan que desde el principio de la formación social de estos pueblos, estaban bajo órdenes de los santos, quienes dirigían o mandaban a las criaturas, ordenando cómo vivir a los hombres. Como prueba de ello, los santos se visten con la ropa tradicional” (Hernández, 1997: 138).

En San Pedro Chenalhó Manuel Arias Sojom, informante de Guiteras, autora del libro denominado *Los Peligros del Alma: Visión del Mundo de un Tzotzil*, en el cual describe la trayectoria de la creación del hombre conforme el *Popol Wuj*: primero formado con barro, luego madera y finalmente, el hombre que piensa, habla, es creativo y agradece a su creador; Manuel presenta el contenido simbólico del *Popol Wuj*, aunque los personajes que intervienen son Cristo, la Virgen y San José, entre otros; además ofrece su versión del surgimiento de indígenas y ladinos. “Una mujer pecó con un perro blanco, por eso nacieron ladinos. Y pecó con un perro amarillo y nacieron los indios” (Guiteras, 1996: 1160). Este mismo fenómeno se encuentra entre los Ch’oles de Chiapas, donde el dios creador es *Ch’ujtiat*, su hijo se llama *Ch’ulu’ Chan*, quien liberó a los hombres del *Xibaj*, demonio. “Otra vez, pues, su hijo de *Ch’ujtiat* bajó a la Tierra de los hombres para que va a librarlos de los hombres del *Xilbaj*” (Morales, 1999: 83). El autor citado presenta, asimismo, el

contenido del *Popol Wuj*, narrado por los informantes, aunque los personajes poseen nombres en la lengua *Ch'ol*.

En los mayas actuales de Chiapas, las acciones comunitarias en beneficio de los hombres están a cargo de los santos, la virgen, San José y Cristo; en las distintas narraciones, Cristo toma el lugar de los Héroes Gemelos. “El, el Cristo, tiene dos hermanos que son muy molestadores” (Guiteras, 1996: 154). Cristo también, como en el Libro Sagrado, derribó un árbol para que murieran sus hermanos. La creación es conmemorada por los mayas, antiguos y actuales porque representa el triunfo del orden sobre el desorden, el equilibrio sobre el desequilibrio y la armonía sobre la desarmonía; asimismo, aparece con todo su esplendor la bondad del Dios del Maíz.

3.2.1.2. Centros ceremoniales y movimientos de los astros

En relación estrecha con la creación, las ciudades y centros ceremoniales de Bonampak, Palenque, Toniná y Yaxchilán, Copán, Uaxactún, Tikal, entre otros, se construyeron de acuerdo al movimiento de los astros, observados en momentos de esplendor celestial. En este sentido, todas las ciudades mayas del Clásico y en ocasiones del Preclásico, reflejan esta característica, como ya se ha mencionado anteriormente, Cival pertenece al Preclásico en él se encontró un escondrijo cruciforme que

Representa una de las manifestaciones más claras del diagrama cósmico mesoamericano y el mito de la creación con él relacionado... el origen del cosmos supuso la creación de un maizal de cuatro lados o ámbitos terrestres que emergió de la oscuridad acuosa del mar primordial (Bauer, 2005: 29).

En Izapa, que pertenece al Preclásico tardío, en el montículo 30 están las tres piedras de la creación, las cuales hacen referencia al hogar de tres piedras, símbolo del centro del universo y se “refleja en el cielo en la disposición en tríada de estrellas en la constelación de Orión” (Guernsey y Love, 2005: 41). Lo mismo sucede en Uaxactún en donde abundan las tríadas que hacen referencia a las piedras de la creación. Por ejemplo existen tres mini acrópolis dispuestas en triángulo sobre una plataforma base, en tanto otras tríadas de edificios se asientan sobre sus cimas. Además, desde la dimensión cósmica en uno de los mascarones existe la palabra *tzuk* que Linda Schele (2001) tradujo como

división. “Aquella división fue el acto primordial de la creación y allí se refiere a la división de la tierra, el cielo, el mar y el reino de Uaxactún” (Freidel et al, 2001: 138).

En Palenque el Templo de la Cruz, el Templo de la Cruz Foliada y el Templo del Sol son otro ejemplo triádico. Aquí se registró la historia de la creación, en la cual resalta la imagen del Árbol del Cielo Elevado (*Wak-Chan*). “Cuando el árbol se yergue sobre el Grupo de la Cruz el escorpión pende exactamente sobre los cerros ubicados al sur del grupo, al tiempo el *Xibal be* entra en el Otro Mundo en su forma de Vía Láctea” (Freidel et al, 2001: 143).

En Copán, hoy Guatemala, *Waxaklahún-Ubah-K'awil*, apodado 18 Conejo, uno de sus emperadores más importantes, en la Gran Plaza ubicada al norte del juego de pelota mandó a fabricar Estelas en el 738 d. C., que lo exhiben, cada una, como un dios diferente; entre éstas, destaca la que lo presenta vestido con la indumentaria del joven Dios del Maíz. Esta selva de grandes piedras refleja una pauta cósmica “programada por los movimientos de Venus y otros planetas, todos ellos en interacción con la Vía Láctea y las constelaciones de la eclíptica” (Freidel et al, 2001: 145).

De la misma manera, la característica del movimiento cósmico se observa en la pirámide de Chichen Itzá, la división cuadripartita se representa a través de las cuatro escalinatas que posee en cada lado. “Los ejes que pasan por las esquinas noroeste y suroeste de la pirámide se orienta hacia el punto en que el sol sale en el solsticio de verano y el punto en que se pone el solsticio de invierno” (Freidel et al, 2001: 153). Aquí la serpiente que forma la sombra se mueve de manera descendente y es la expresión de uno de los grandes valores de los mayas, el movimiento, elemento importante de la cosmovisión.

En la actualidad existen centros ceremoniales orientados por los movimientos de los planetas, tales como Tixcacal Guardia, en Quintana Roo, San Juan Chamula y Zinacantán, Chiapas, entre otros. En Tixcacal Guardia “Tres portales llevan de la plaza al santuario: un gran portal al frente y dos más pequeños a uno y a otro lado del edificio” (Freidel et al, 2001: 164). En este lugar también se siembra durante la fiesta el árbol que denominan *Yax-Che*, que se planta como el Eje del Mundo, es el moderno *Wakah Chan*. Es aquí donde Linda Schele vio el gran árbol, arqueándose en el cielo sur a norte, el escorpión en el sur, la serpiente de cascabel de Sagitario y la Vía Láctea. En San Juan Chamula observó a Venus,

la Osa Mayor, “la gran ave Itzam-Ye que se zambullía en el horizonte” Freidel et al, 2001: 119).

En Zinacantán las casas y los campos de las milpas son modelos en pequeño del universo cuadrado.

El universo fue creado por los Waxak-Men, dioses que sostienen en las esquinas y establecieron su centro, el ‘ombligo del mundo’, en el centro de Zinacantán. En forma correspondiente, las casas tienen cuatro postes en las esquinas y centros determinados con precisión; en los campos se destacan los mismos lugares críticos, con santuarios de cruz en sus esquinas y centros (Vogt, 1993: 95).

En este mismo lugar, las casas ofrecen la imagen de las divisiones verticales del cosmos. En el piso de tierra existe el lugar donde se entierran las aves sacrificadas que se ofrecen al Señor de la Tierra para que no haga daño a los moradores, el lugar representa, según Vogt, al Señor del inframundo. El techo de la casa y su estructura personifica la gran montaña sagrada que alberga a los dioses ancestrales. Arriba del techo está el *Winahel* con la Luna, las estrellas y el Sol; en general, las tríadas están presentes en el techo Zinacanteco (1993).

Con la construcción de las ciudades y centros ceremoniales de esta manera, los mayas hacen homenaje a su desarrollo científico en astronomía, matemáticas y expresiones artísticas; en ellas dejaron plasmado su obsesión por el tiempo, el dominio de los espacios y la conciencia del movimiento del Sol, la Luna, Venus, las estrellas y otros planetas. La obsesión por el tiempo y el movimiento explica su actitud ante la guerra y los sacrificios humanos.

En la actualidad, los movimientos del sol siguen determinado el poder jerarquizado de las comunidades de Los Altos de Chiapas; el ejemplo más claro son las estructuras de poder que existen en Zinacantán y en San Juan Chamula, con base en los movimientos del sol. En Zinacantán, de acuerdo a Vogt, los asientos de las autoridades son una metáfora de la jerarquía. “Así, los funcionarios de rango más alto de cada grupo están en los puestos más cercanos a la puerta de la iglesia, es decir, más cercanos a los principales santos del altar mayor de la iglesia y, además, en dirección del sol naciente” (1993: 17). De acuerdo al mismo investigador, este proceso se observa en la jerarquía de San Juan Chamula.

El movimiento surgió después que los Héroes Gemelos lograron el equilibrio, el orden y la armonía en el cosmos. Este valor se rige por la armonía y el equilibrio; determinó y determina la vida social, político-religiosa y económica de las comunidades

mayas prehispánicas y actuales; además, la conciencia y el corazón del hombre y mujer maya.

3.2.1.3. Centros ceremoniales y poder político-religioso

Las ciudades y centros ceremoniales son abundantes en cada una de las regiones del área maya. Una de las funciones de estos centros fue la expresión del poder político-religioso que en el Clásico recaía en el soberano. Uno de estos centros es Uaxactún que pertenece al Petén Guatemalteco y se ubica a 25 kilómetros de Tikal.

En este lugar las estelas tienen glifos borrosos que no se han podido descifrar, los glifos se refieren a los nombres de los soberanos. La más antigua de las estelas data del 328 d. C., la cual presenta “la figura del soberano en posición erguida y adornada con todos los accesorios de la dignidad real, mientras a sus pies está un prisionero amedrentado” (Drew, 2002: 208). El prisionero destinado al sacrificio era la expresión de prestigio y autoridad reales. Estas personas pisoteadas fueron individuos reales que permanecen en el anonimato.

En el Clásico temprano, según Drew, la guerra maya tenía la finalidad de capturar hombres para el sacrificio y no tanto la conquista de territorios. La guerra estaba ritualizada, “sujeta a un conjunto de reglas preestablecidas, a un tipo de código de conducta caballeresco al que se sometía los que participaban en ella” (2002: 209). La sangre perpetuaba el carisma del gobernante. En la actualidad, lo anterior se pone en duda, ya que se tiene la convicción de que Tikal y Uaxactún se formaron a base de guerras en las cuales los templos eran profanados por individuos agresivos. A pesar del deseo de armonía, se descubre que los guerreros mayas eran agresivos y mostraban comportamientos salvajes.

Tikal, hoy Guatemala, se desarrolló también en el Clásico temprano y tuvo su renacimiento en el Clásico tardío. El foco central de este centro ceremonial es la gran plaza, las dos pirámides y los templos I y II, la acrópolis norte, altares y estelas; se caracteriza por sus cresterías. El templo IV es el más alto, 60 mts. Todas las pirámides estaban destinadas a convertirse en santuarios mortuorios. En la parte sur de la plaza se encuentra la acrópolis central; también está la plaza de los siete templos. El trazado fue dictado por la topografía. Las calzadas servían para señalar la importancia de los lugares sagrados, en los cuales había procesiones, músicos y danzantes; además, señores transportados en literas.

En Tikal aparece el surgimiento de la sacralidad del soberano, la designación de los lugares sagrados, los entierros de los soberanos y la denigración de los prisioneros nobles. La mayor parte de Tikal data del Clásico tardío. La acrópolis norte se convirtió en el lugar de entierro de los soberanos y era el lugar más reverenciado y sagrado de Tikal. “El mundo perdido” pertenece al Clásico temprano. Este lugar parece haber sido el punto central de los lugares públicos. Aquí en la acrópolis norte se descubrió la tumba de *Yax Moch Xok*, Primer Tiburón Cadalso. Ésta “fue analizada por el epigrafista Nicolás Grube, entre los objetos sepulcrales está una máscara de piedra volcánica verde que porta la banda cefálica de tres puntas” (Drew, 2002: 2005). Según el autor citado, *Yax Moch Xok* consolidó los distintos linajes de Tikal. El primer rey de Tikal bien documentado es el gran Zarpa Jaguar, quien gobernó del 317 al 378 d. C., está en la Estela 39, en la que el soberano pisotea a un prisionero.

En el parte oriental en el estado de Chiapas, dentro de la imponente selva Lacandona, se encuentra ubicada Bonampak, en el municipio de Ocosingo, a escasos ocho kilómetros del río Lacanjá, tributario de Usumacinta; el centro ceremonial tuvo su gran esplendor a fines del periodo Clásico maya. (Nájera, 1991). La ciudad fue abandonando alrededor del año 800 d.C., se mantuvo cubierta de malezas durante varios siglos, hasta que otros hombres mayas, los “Lacandonos”, regresaron a celebrar sus ritos (Drew, 2002).

Para Ruz las pinturas de Bonampak se refieren a un levantamiento contra el soberano y la clase dirigente, la cual se impone y derrota a los campesinos; en las escenas hay señores bien armados y suntuosamente vestidos e individuos sin armas y casi desnudos. “Un desfile de músicos y danzantes, presenciado por la corte, antecede a la batalla, y el desenlace de esta es el castigo y la muerte de los prisioneros; danzas de regocijo celebran el triunfo sobre los campesinos rebeldes” (Ruz, 2002: 63). Por otra parte, existe la versión de que esta batalla fue ganada con el apoyo de Yaxchilán, la que se realizó en contra la ciudad de *Sak' Tz'i'* en el año 787 d. C. “Tal parece que la entidad política de Yaxchilán tenía fronteras comunes con Bonampak en el sur, probablemente El Chorro al sureste, y posiblemente El Perú y/o La Florida al noreste y norte” (Lawrence, 1997: 332).

Desde el punto de vista ético, en estas escenas se observan acciones agresivas en contra los prisioneros y escribas; a los primeros se les pisotea y a los segundos se les mutilan los dedos. Lo anterior se puede interpretar que, durante el Clásico, los esclavos no

tenían ninguna garantía y eran el medio a través del cual las élites del poder descargaban sus impulsos; aunque estaban destinados al sacrificio y así lograr el equilibrio y el movimiento del cosmos. Con los prisioneros no se observaba la armonía tan buscada por los mayas. Los poderosos mayas mostraban su poder a través de las imponentes construcciones, pero también por medio de sus acciones violentas; de tal manera, que una característica del uso del poder era la agresividad.

Los murales de Bonampak comunican al mundo los valores estéticos que muestran la sensibilidad maya, los cuales a la vez, plasman su concepción ética. En éstos se observa la importancia que tenía para los mayas las victorias en las batallas; también la persona de los soberanos, en cuanto formada de maíz y por los poderes divinos de su jerarquía. En uno de los murales se constata que un prisionero de guerra es tirado de los cabellos, con lo cual se denigraba su dignidad. “*Chan Muwán* tiene firmemente agarrado a uno de estos por el cabello, dando un intenso tono de vida a esas instantáneas de captura algo más estáticas que se ven en los monumentos de piedra” (Drew, 2002: 365).

El hecho de humillar y pisotear a los prisioneros se constata en los monumentos de las ciudades mayas del Clásico; lo hace Pájaro Jaguar en el dintel 8 de Yaxchilán, se observa en La Lápida de los Esclavos de Palenque; la dama *Sak K’uk*, madre de *Pakal* pisoteó a un esclavo; *K’an Hoy Chitam*, segundo hijo de *Pakal* está atado y semidesnudo en un bloque de piedra de Toniná; de la misma manera, 18 Conejo, soberano de Copán fue hecho prisionero por *Cauac Cielo*, gobernante de Quiriguá y es presentado en un monumento en esta ciudad con una inscripción que dice: “el rey de Copán fue ‘tronchado’” (Drew, 2002: 269). Asimismo, *Hasaw Chan K’awil* de Tikal quien hizo prisionero al soberano de Calakmul, aparece “sujetando una cuerda a la que estaba atado un cautivo amarrado quien pudo ser el propio Zarpa de Jaguar” (Drew, 2002: 300). Asimismo, arriba se han presentado los casos de Uaxactún y Tikal, cuyos soberanos pisotean prisioneros.

Lo anterior, se intensificaba, si el guerrero pertenecía a la alta jerarquía. El hecho de que a los escribas prisioneros les mutilan los dedos era para insultar simbólicamente al rey perdedor; además, se ultrajaba la dignidad y la sacralidad de los escribas y pintores. Los glifos y los escribas encerraban el *ch’ulel* divino. Los integrantes de las jerarquías en los momentos gloriosos del ejercicio del poder recibían muestras de respeto y reverencia, pero en las condiciones de prisioneros, eran objeto de las más ofensivas humillaciones como

marcarles el cuerpo, ponerles el pie sobre el cuello, presionarlos psicológicamente y llevarlos al sacrificio.

Otra ciudad del Clásico maya es Palenque, forma parte de la porción central de área maya, que tuvo un notable desarrollo cultural hasta finales del periodo Clásico. Está en la zona donde los terrenos bajos y pantanosos del estado de Tabasco se van elevando hacia el sur hasta llegar a la serranía de Chiapas. La región es selvática, de vegetación exuberante, predominando las maderas preciosas (cedro, ceiba, chicozapotes) que se utilizarán para la construcción maya, y guano para las chozas; hay abundancia de agua por las constantes lluvias (De la Garza, 1992).

Palenque adquirió prestigio internacional a partir de que en ella se encontró la tumba de “*K'inich Hanab Pakal*, ‘Escudo Ave-Hanab de Rostro Solar’, también llamado *Pakal II* o *Pakal El Grande*, *Ahaw de Baak* (Palenque)” (Bernal y González, 2000: 26). *Pakal* fue el 11º rey de Palenque, nació en el 603 d. C., ascendió al poder en el 615 d. C. y murió en el 683 d. C.

El significado simbólico de esta tumba no es aislado, sino que forma parte de una de las características fundamentales de la cosmovisión maya, la veneración a la muerte como paso a la resurrección divina de los reyes. *Pakal* simboliza al Dios del Maíz que los Héroes Gemelos resucitaron.

En el Popol Vuh el Primer Padre fue muerto en el Xibalbá, el Otro mundo maya, por los Señores de la muerte. Luego éstos enterraron su cuerpo en un juego de pelota. Sus hijos gemelos fueron al Xibalbá, derrotaron a sus victimarios y los devolvieron a la vida (Freidel et al, 2001: 61).

En 1952, Ruz descubrió la tumba de Pakal y encontró en la misma el esqueleto de un hombre con la cabeza hacia el norte. “Durante las excavaciones del sitio, se decidió revisar con detenimiento el sarcófago, se entendió que la cavidad en donde se encontraba el cuerpo estaba pulida en forma de pez, lo que también sugiere una estilización del útero” (Ruz, 1994: 84). El sarcófago abunda en símbolos de resurrección.

Los huesos de hombre estaban cubiertos de cinabrio y con una amplia variedad de hermosos objetos de jade y conchas. Entre estos se encontraban un enorme collar formado de cientos de cuentas de jade, orejeras, dos estatuillas de dioses, anillos de jade en cada uno de los dedos, una esfera sencilla de jade junto a su mano izquierda y un cubo en la mano derecha, dos objetos que hasta la fecha han desafiado las explicaciones. A un lado del cráneo estaban los restos de un retrato notablemente hermoso en forma de una máscara de mosaico de jade que había cubierto del rostro del difunto. Los ojos estaban incrustados con concha y obsidiana, y su impresionante

mirada confiere un formidable poder al rostro de los más grandes reyes de Palenque (Drew, 2002: 282).

Desde la perspectiva ética, los mayas clásicos vinculaban la vida y la muerte así como lo hacían con el bien y el mal. El hecho de que los mayas enterraran a sus muertos y les pusieran provisiones, herramientas, objetos rituales e indumentaria, muestra su convicción de la existencia de otra vida; este aspecto era muy refinado si se trataba de la tumba de los soberanos. Con lo anterior, muestran el desarrollo moral y ético que habían alcanzado en relación con los enigmas de la vida y de la muerte; además, de la relación entre ambas; reflejan el significado trascendente de los ancestros en el entramado de la cultura.

El jade en este caso, representa la vida divina, el *ch'ulel*, la vida espiritual, el cielo y la resurrección. La vida ética de los mayas no se entendería sin la espiritualidad, la cual se expresa en la fuerza de los símbolos. La resurrección era la corona de la vida ética. La máscara simboliza la trascendencia de la vida humana.

En el caso de la máscara funeraria de Pakal, algunas de las teselas fueron objetos cotidianos que él llegó a utilizar durante su vida, lo que concentra más la esencia de Janaab 'Pakal. Por lo tanto el uso de la máscara dotaba al cuerpo de Janaab' Pakal con un sentido de permanencia en el plano terrestre (Martínez del Campo, 2010: 118).

Las máscaras mayas de mosaico de piedra verde que transforman al soberano en Dios del Maíz fueron elaboradas con materiales preciosos vinculados con los estratos divinos y en sus facciones es posible encontrar elementos conceptuales como el umbral de comunicación entre los tres niveles del cosmos, representado por la boca abierta como una analogía de la cueva sagrada. En este caso Pakal fue convertido en el Dios del Maíz, símbolo de resurrección y de bondad. En la lápida de la tumba Pakal cae a la Vía Láctea en horizonte del sur. “Esta caída se denomina *och be*, ‘se adentro por el camino’. La palabra maya para Vía Láctea era *Sak be* (camino blanco) y *Xibalbá Be* (‘Camino del Temor Reverente’)” (Freidel et al, 2001: 72). Pakal iba al inframundo para resucitar, un valor de gran trascendencia para los mayas poderosos.

Palenque según la interpretación epigráfica de Mercedes de la Garza representa la imagen del mundo, *imago mundi*, una característica de todas las ciudades maya, donde, toda la arquitectura es cosmológica.

La gran pirámide de nueve cuerpos simboliza el inframundo; el templo de las inscripciones y un conjunto de tres templos, el grupo de las Cruces, simbolizan los tres niveles cósmicos: el Templo de la Cruz, cuyo basamento tiene trece niveles, el cielo; el de la Cruz Foliada, la Tierra; y el del Sol, que se asienta sobre el basamento de nueve niveles, el inframundo (De la Garza, 2007: 21).

Con base en la intelectual citada, todas las deidades, las otras construcciones y los motivos que acompañan las estelas, templos y pirámides, también son representaciones cósmicas.

Asimismo, la ciudad-Estado de Yaxchilán es la expresión intensa y plena de la cosmovisión maya; cada uno de los templos, pirámides, estelas y plazas se refieren a momentos específicos del movimiento de los astros en el cielo. Se encuentra en un lugar privilegiado: circundada prácticamente por un capricho de Usumacinta y elevada más de diez metros sobre el nivel medio del río, ocupa una posición central en la selva lacandona.

Yaxchilán ofrece rasgos en sus edificios y relieves que permiten hablar de un desarrollo propio (Sotelo, 1992). En este sentido, la ciudad en cuestión, llegó a ser el centro de dominio político de la región, aspecto que se infiere porque su glifo “emblema” se encuentra en distintas ciudades.

Los glifos-emblema tienen una forma bastante homogénea, la cual consiste en un prefijo de “grupo de agua”, el superfixo ben-ich y un signo principal que cambia de un sitio a otro. Berlín ilustró los glifos-emblema de ocho sitios—Tikal, Naranjo, Yaxchilán, Piedras Negras, Palenque, Copán, Quiriguá y Seibal (Lawrence, 1997: 281).

Además, el glifo-emblema de Yaxchilán figura en los textos jeroglíficos de Bonampak, lo que indica que el último pertenecía al primero; debido al desarrollo político, económico y culturas que alcanzó Yaxchilán en el periodo Clásicos, logró tener riqueza y poder, de tal manera que llegó a estar entre las más ricas ciudades-Estado de este periodo, no así Bonampak. “En cuanto a riqueza y poder no pertenecía al rango de ciudad como Yaxchilán, Piedras Negras o Palenque, por no decir Tikal o Calakmul” (Drew, 2002: 365). Yaxchilán utilizó su poder político y militar para someter a sus vecinos.

Desde la perspectiva moral, esta ciudad-Estado, como todas las ciudades mayas, se distinguió por la predilección por la guerra, danza, sacrificios y auto sacrificios. En este sentido, la imagen que más impacta de Yaxchilán es la sangre. Lo anterior se observa en el dintel 24 del Templo 23 en donde la dama *Xoc*, una de las esposas de Escudo Jaguar, *Pakal Balam* se “está pasando a través de la lengua una cuerda provista de espinas, que es algo

muy semejante a un alambre de púas” (Drew, 2002: 271). Estas conductas éticas tenían un amplio significado cósmico, especialmente, mostraban el compromiso con las deidades y la vida, conmemoración del agradecimiento a los dioses Creadores del *Popol Wuj*.

Otro aspecto moral que se descubre en Yaxchilán es que a los soberanos se les permitía realizar varias uniones matrimoniales a la vez con la intención de consolidar el poder político, este es el caso de Escudo Jaguar II, o mejor conocido como Escudo Jaguar el Grande, quien asumió el poder en el 681 d. C y duró en el mismo 61 años.

Escudo jaguar tuvo, en efecto dos esposas principales de las que tenemos conocimientos (está claro, en efecto, pudo haber tenido muchas más): la Dama Xoc y la Dama Estrella Vespertina. Se casó con ellas, según parece, por razones diferentes. La Dama Xoc era evidentemente una dama local, proveniente de un linaje de Yaxchilán cuyo apoyo bien pudo ser decisivo en el momento en que Escudo Jaguar subió al trono. La Dama Estrella Vespertina, con quien se casó después representaba una alianza muy diferente, ya que era una mujer proveniente de Calakmul” (Drew, 2002: 274).

En Yaxchilán también se constata el respeto y reverencia a las jerarquías, el afán por conquistar las dimensiones espirituales del cosmos, del ser y de la conciencia, la actitud de congraciarse con las deidades, la angustia por el tiempo, el afán por conservar el equilibrio y orden del cosmos y la incertidumbre por la vida y la muerte.

Toniná es, además otra ciudad y centro ceremonial que tuvo su esplendor en el periodo Clásico, se caracteriza por su cancha de juego de pelota que fue el escenario, donde se escenificaron, por tres ocasiones, el acontecimiento de la creación maya. En este caso, se encuentran, *Ch'alvac Ná* y su nieto como señores divinos representando la creación en el 720 d. C. (La Jornada, 2011). Este juego de pelota es el espejo del cielo. Aproximadamente floreció esta ciudad entre el 600 y el 900 d.C. El área ceremonial se compone de una gran montaña artificial que gradualmente se fue conformando con siete grandes plataformas de piedra que sirvieron para construir un enorme laberinto de templos, palacios y estructuras que le dieron al conjunto un poco más de 70 m de altura, como si ésta fuera una montaña sagrada en la que se contenía toda la historia y evolución del sitio.

Al contemplar los edificios de piedra en Toniná se tiene la sensación de que los mayas por medio de la piedra inmortalizaron sus sentimientos y convicciones cosmológicas y de esta manera, expresaron los misterio de la vida, las relaciones humanas y políticas, los valores morales y sus formas angustiosas de relacionarse con las deidades; en síntesis, los

enigmas de la vida y la muerte, el movimiento, el tiempo y la incertidumbre del destino, aspectos que encontraban en su alma y en la del cosmos.

En Toniná se localiza, de la misma manera que en otros centros ceremoniales, la muerte vinculada con la vida y este es el sentido del sarcófago encontrado en esta ciudad, parecido al de la “Reina Roja” de Palenque, ambos sin inscripciones. Los restos del sarcófago pertenecen al periodo del 840 al 900 d. C., tiempo de la declinación de estas ciudades mayas (Conferencia de Juan Yaadein).

Conjuntamente, desde la perspectiva moral en Toniná están las evidencias del constante temor que los mayas mostraban a que el cosmos dejara de moverse, con lo cual terminaba la vida de la naturaleza y del hombre; como todos los mayas, los gobernantes de Toniná prolongaban la vida del cosmos con la sangre de los prisioneros. Las guerras, además de adquirir tributarios, tenían motivos religiosos y rituales. Es en esta ciudad-Estado donde se observa como prisionero la escultura de *K'an Hoy Chitan* (702-711 d. C), el segundo hijo de *Pakal*. “En Toniná aparece representado en un bloque de piedra tallada, atado y semidesnudo...En su muslo hay una inscripción que dice: ‘*Kan Hoy Chitan* Señor de Palenque’” (Drew, 2002: 296). Este regio personaje de Palenque no fue ejecutado en el juego de pelota inmediatamente después de ser capturado, sino que le dejaron como prisionero con la intención de extraer su valiosa sangre divina y ofrecerla en rituales de sacrificio. “fue capturado en el 711 pero parece haber sido mantenido como rehén durante muchos años, esperando su inevitable muerte” (Drew, 2002: 296).

De la misma manera, recientemente se descubrieron dos estatuas que fueron utilizadas como marcadores del juego de pelota de Toniná. Estas efigies pertenecen a los prisioneros, capturados en la guerra que Toniná sostuvo con Palenque durante 26 años (688-714 d. C) por el control del agua del río Usumacinta y otros vertientes menores. En esta guerra Palenque recibió el apoyo de Copán, hoy Honduras. Los prisioneros pertenecen a esta ciudad-Estado, quienes fueron súbditos del Señor *K'uy Nic Ajaw* (680-800 d. C). Aquí también se constata el ultraje a la dignidad de los prisioneros, ya que fueron despojados de sus orejeras, cuya flor que las adornaba simbolizaba los cuatro rumbos del mundo con su centro respectivo (La jornada, 2011).

El juego de pelota, los jugadores, especialmente los prisioneros atados de pies y manos personifican el cosmos en movimiento; en este ámbito, la decapitación de los

prisioneros intensificaba la dimensión simbólica; la cabeza era alusión a la de *Jun Junajpú* colocada en un tronco en el juego de pelota del *Xibalbá* y la cabeza de *Junajpú*, cortada en la casa de los murciélagos (Popol Wuj, 2004). Actualmente no existe el sacrificio de prisioneros en Chiapas, pero los sacrificios de aves continúan en las cuevas y en los lugares sagrados, con el mismo significado simbólico: establecer el equilibrio de cosmos, el *ch'ulel* y la conciencia humana; lo anterior se puede constatar en los rituales de curación en Zinacantán.

Los pollos negros que se sacrifican en la ceremonia de la Gran Visión son llamados K'Exoliletik o Heloliletik ("sustituto" o "reemplazante"). Generalmente se utilizan dos: el Sustituto Mayor, que se sacrifica en el Kalvario y se deja allí para los dioses ancestrales y el Sustituto Menor, que se mata sobre el paciente" (Vogt, 1993: 134)

En los Altos de Chiapas existen pocas centros ceremoniales del periodo Clásico, entre los cuales se pueden mencionar a "*Moxvihil*, cercano a San Cristóbal, y San Gregorio, en las montañas del sur" (Lomelí, 2002: 127).

La cultura maya ha evolucionado en la lengua, indumentaria, componentes de los rituales, significados del poder y de la jerarquía, elementos de la organización política, contenido de las plegarias, formas de organización social, valores éticos y morales, entre muchos otros, por la dinámica intrínseca de dicha cultura y por el contacto con la cultura occidental; aunque conservan los valores fundamentales del patrón cosmológico. En este caso, las lenguas mayances difieren entre sí, pero conservan la evidencia de la procedencia de un patrón común. La lengua es importante porque en ella se conserva la memoria histórica de estos pueblos.

La lengua es uno de los acervos más importantes en donde se deposita la memoria histórica de largo plazo y una de las matrices en donde se constituye la visión específica del mundo, pero esta tradición cultural sólo puede manifestarse en el espacio de la comunidad y en los niveles de desarrollo de la vida comunitaria: familia, aldea, pueblo (Lomelí, 2002: 29).

En Chiapas existen 11 grupos mayas distribuidos en 70 municipios de los 118 que constituyen el estado, los cuales son: Ch'ol, Chuj, Kakchikel, Kanjobal, Lakandón, Mam, Mochó, Tojolabal, Tseltal, Tsotsil y Jacalteco (Lomelí, 2002). El grupo Zoque se vincula con la cultura olmeca. Los grupos que habitan en mayor número de municipios son los

Tzeltales, 18; los Tsotsiles, 37 y los Zoques, 29. “La mayoría de la población indígena del estado radica en las regiones de los Altos, Selva, Fronteriza y Norte” (Lomelí, 2002: 27).

Los Tsotsiles y los Tseltales se concentran en los Altos de Chiapas, aunque se han extendido a otras regiones, especialmente los Tsotsiles. Son muchos municipios los que ocupan estos grupos mayances.

Alrededor del cerro Tsonté Vits, con una altura de más de tres mil metros, se encuentran los municipios de Zinacantán, Chamula, Mitontic, Chenalhó, Larráinzar, Chalchihiután y Pantelhó. Hacia el norte, en climas más cálidos, se localizan los municipios de Bochil, El Bosque, Simojovel, Huitiupán, Jitotol y Pueblo Nuevo Solistahuacán. Los tseltales se distribuyen en el oriente, en los municipios alteños de Tenejapa, Cancuc, Oxchuc y parte de Huistán, en las zonas menos frías de Abasolo, Altamirano, Bachajón, Ocosingo, Sitalá y en la región selvática de Altamirano y Ocosingo. Son los grupos más numerosos y de mayor antigüedad (Lomelí, 2002: 127).

Todos los lugares mencionados de Los Altos de Chiapas poseen su centro ceremonial que, por lo general, es la cabecera municipal, la cual está rodeada de parajes, cuyos habitantes asisten a los centros ceremoniales para celebrar las fiestas de los Santos Patrones. En estos lugares las autoridades tradicionales realizan los rituales correspondientes a cada ceremonia. Un ejemplo es San Juan Chamula.

Los campesinos chamulas viven en parajes, pequeñas congregaciones dispersas a lo largo del territorio municipal, donde habita la mayor parte de la población; cuentan con un centro ceremonial, también en la cabecera del municipio, en donde se concentran iglesia y cabildo, y es lugar de residencia de los funcionarios de la jerarquía político-religiosa que se renueva cada año (Robledo, 1997: 47).

El compendio de los valores de los mayas prehispánicos es: relación con las deidades para legitimar el poder político-religioso y ofrecerles “su alimento” (sangre quemada en los incensarios), este valor está relacionado con otro, los sacrificios y auto sacrificios; el ejercicio del poder también fue un valor para los mayas del Clásico; el culto a los muertos, especialmente, a los soberanos que personificaban la resurrección y la bondad del Dios del Maíz; se convirtió en valor político-social el respeto y reverencia a las jerarquías.

Asimismo, desde la valoración de la cultura occidental, existen en el panorama presentado, también antivalores: humillación y falta de respeto a la dignidad humana, sometimiento a ciudades débiles para hacerlas tributarias y la lucha por el poder que realizaban las damas de la realeza, esposas de un mismo soberano para que su hijo

respectivo fuera electo sucesor por su esposo. Todo lo anterior está en el trasfondo de la conducta ética y moral de los mayas actuales de Chiapas.

Los distintos grupos mayances, especialmente los de Chiapas moderno comparten la identidad hacia la comunidad o grupo cultural al que pertenecen, el modelo de organización, la estructura político-religiosa que data desde la época de la Colonia; la espiritualidad que se expresa en sus fiestas religiosas y actos rituales, en especial, la relación con la muerte y la veneración a su ancestros; las formas de solidaridad y vida comunitaria, las cuales se han intensificado desde la llegada de los españoles a América; la concepción del cosmos, el sincretismo religioso expresado en los atributos que pertenecen a las deidades prehispánicas y que hoy asignan a los santos católicos; el respeto a los ancianos y a las personas de las jerarquías político-religiosas, el respeto a la tierra y en especial, a los lugares sagrados; los ritos de curación para equilibrar el alma, el cuerpo con el cosmos y la comunidad, entre muchos otros.

3.2.2. Moradores de los tres mundos: dioses y valores

La ética maya es integral, es decir, compete a todos los seres del cosmos, ya que planetas, plantas, animales y hombres están sujetos a la vida moral. El mundo superior, la naturaleza y el inframundo (*Xibalbá*) son sujetos e instancias de la moralidad, ya que en la cosmovisión maya todo tiene vida.

Para los mayas prehispánicos, según Von Hagen los “dioses poblaban el mundo subterráneo, caminaban por la superficie de la tierra y animaban el firmamento” (1970: 162). El concepto de animar el firmamento se entiende como la acción de dar vida, movimiento y regir el cosmos; asimismo procurar el orden, armonía y equilibrio. Como se ha visto, exigen la gratitud; la mayoría tiene rasgos humanos y de animales; poseen cuadruplicada con su color y rumbo respectivo; pueden ser benévolos y malévolos a la vez; la dualidad se extiende a la edad (joven y viejo), al sexo (masculino y femenino y las dualidades: bien/mal, frío/calor, negro/blanco, entre otros). El Dios del Maíz aparece como viejo y joven y entre los Chaces existe un dios femenino (Ruz, 2002).

Además, los dioses pertenecen a categorías diametralmente opuestas: el sol es dios celeste, pero también del inframundo y de la noche. Entre los mayas predominaban los dioses relacionados con el tiempo. En la actualidad pueden fundirse con divinidades

cristianas: diosa luna con la imagen de la Virgen María, el Sol, con Jesús y los Chaces con los ángeles; los ancestros también eran divinizados en el periodo clásico y los objetos inanimados podían alcanzar la categoría divina.

3.2.2.1. Itzamná y deidades del cielo

Para los mayas era muy significativa la bondad como categoría cultural, emanada de la deidad Itzamná. Él/Ella es el modelo de interdependencia de las relaciones con las demás deidades y el principio óptico de atributos de diferentes dioses. Posiblemente esta deidad tuvo su origen en el Petén, actualmente, en el territorio de Guatemala; el principio de la misma, se remonta a la génesis de la historia maya; es una deidad benévola y siempre amiga del ser humano.

Para los mayas de Yucatán, según el Chilam Balam los signos de Itzamná son: Imix, Chicchán, Muluc, Ben y Caban. Por medio del símbolo Imix, esta deidad aparece como libidinoso, deshonesto e indeciso; con base en Chicchán, es asesino, iracundo y con destino catastrófico; con el respaldo de Muluc, asoma como destructor y asesino y con Ben, es mendigo, miserable y pobre; finalmente, con Caban viene el equilibrio, ya que Itzamná surge como sabio, bueno, juicioso, curandero y prudente (Chilam Balam, 2005). De acuerdo a la misma fuente, este ser divino posee epifanías con alto contenido simbólico: flor de mayo, maíz, cometa, serpiente de cascabel, árbol de miel, tiburón, jaguar, pájaro carpintero y dios Ah K'awil.

Desde la perspectiva ético-cósmica, el dios Itzamná, a través de sus signos contiene valores que dieron estructura a la cultura maya. En principio, este dios se representa por un anciano para resaltar la sabiduría; también se le concibe como jefe de los dioses; es decir, entre los seres sobrenaturales era necesario el poder político, aspecto por medio del cual los mayas reflejaban el orden social, económico y político que habían alcanzado, de manera especial, en el Clásico temprano (300 a 600 d.C) y tardío (600 a. C. a 900 a. C), período de gran esplendor cultural. A través de las epifanías, los intelectuales mayas de Yucatán, expusieron los ideales de su cultura, aspectos que comparten con la cosmovisión mesoamericana y con los otros grupos mayas.

Los intelectuales mayas se acercaron a las dimensiones originarias del ser, existencia, cultura y poder; pero también a la incertidumbre del conocimiento, la conciencia y los sentidos del poder. Las fuerzas cósmicas son, pero necesitan seguir siendo a través del movimiento.

Entre los mayas ch'oles de Chiapas, con base en las investigaciones de Morales existe el dios creador del mundo, del hombre y de sí mismo. “*Ch'ujtiat*, el que se formó él solo, el que siempre ha vivido y estará siempre. El de gran corazón, el de gran poder. El señor del cielo, *Ch'ujtiat* su nombre” (1999: 57). Esta deidad de los Ch'oles de Tumbalá se caracteriza por el valor de la vida más allá del tiempo y es semejante a los dioses creadores de los mayas Quichés de Guatemala. “. Vino su palabra acompañada de los Señores Tepew y K'ucumatz y confiriendo, consultando y teniendo consejos entre sí en medio de aquella oscuridad, se crearon todas las criaturas” (Popo Wuj, 2004: 3). En las deidades mencionadas, los Quichés enfatizan los consensos y consejos, valores significativos para las comunidades de toda el área maya (Madrigal, 2010).

3.2.2.2. Dios del Maíz, Chac y deidades existentes entre el cielo y la tierra

Otra deidad para los maya de Yucatán es *Chac*, divinidad que está integrada por cuatro dioses, responsables de los cuatro puntos cardinales, de acuerdo con su respectivo color. *Chac Xib Chac* (El hombre rojo) representa a Chac del Este, *Sac Xib Chaac* (El hombre blanco) cuida el Norte, *Ek Xib Chac* (El hombre negro) se responsabiliza del Oeste y *Kan Xib Chac* (El hombre amarillo) atiende el Sur. “El concepto de *Chak* provee una fórmula explicativa y una vía sistemática, de ordenamiento de los acontecimientos buenos y malos que el hombre soporta, especialmente en su rol de cultivador de maíz” (Rivera y Amador, 1994: 27).

Se entiende que Chac es un dios terrenal; en el caso de este tipo de dioses, “para los mayas son encarnaciones de las poderosas fuerzas naturales...como son las plantas, la lluvia, el rayo o la personificación divina del maíz” (Drew, 2002. 317). La lluvia es uno de los bienes indispensables para la vida y la subsistencia de todos los seres vivos; por la estimación que los mayas le tenían, dicho bien se convertía en uno de los más grandes valores culturales.

Chak se presenta como un dios, un poder, una fuerza, de la conservación del mundo, de la persistencia, del orden conocido y establecido luego de la creación del mundo,... simboliza la autoridad cuatripartita, el modelo cosmológico de sociedad y el orden político del mundo (Rivera y Amador, 1994: 29).

Desde la perspectiva óptica-cósmica, la lluvia no es principio de ser, pero sí condición del surgimiento y permanencia de la vida. La respiración es un síntoma de la vida y de la espiritualidad del cosmos, aspecto que los mayas manifestaban por medio de la nariz larga y encorvada, característica que plasman en Chac. Para los personajes del poder y de la nobleza dicho rasgo era un elemento de distinción, de tal manera que muchos soberanos de las distintas ciudades mayas llevaron el nombre de “Nariz Ganchuda.”

Entre los dioses mayas está, además, el Dios del Maíz que aparece referido 98 veces en los manuscritos mayas (Dresde, París y Madrid). Se representa como un joven cuya cabeza, algunas veces, está adornada con una hermosa mazorca de maíz. El fruto de la milpa se encuentra en el jeroglífico del día *Kan*, símbolo del maíz en los códices. En el periodo Posclásico lo confundieron con una deidad de los bosques llamada *Yum Kax* pero, su nombre es *Jun-Nal-Ye*. El Dios del Maíz era una deidad benévola que simbolizaba vida, prosperidad y abundancia. Asimismo, la imagen joven personificaba la resurrección.

Chilam Balam registra para *Jun-Nal-Ye* los siguientes símbolos: *Kan*, *Lamat*, *Eb*, *Cib* y *Ahau*. El Dios del Maíz en el símbolo *Kan* contiene valores positivos de la cultura maya de Yucatán: rico, bueno, sabio, artísticamente sensible e incluso, maestro de todas las artes; con *Lamat*, la misma deidad es borracho, hablador, mentiroso y pendenciero; a través de *Eb* se presenta como muy bueno, rico, dadivoso, servidor de la comunidad y de espíritu comunitario; con *Cib* aparece como ladrón, cazador, asesino, malo y sin destino; finalmente, de acuerdo al signo *Ahau*, *Jun-Nal-Ye* es juicioso, rico, valiente, bueno y una amenaza para los niños (Chilam Balam, 2005). En la fuente citada están las epifanías de la deidad en cuestión: la ceiba roja, el pájaro merula, la cabeza el jaguar, el trasero del perro, el tordito de ojos colorados, el venado cazado y el águila rapaz.

Para Manuel Arias Sojom, maya Tsotsil de San Pedro Chenalhó, Chiapas, el Dios creador es “*Manojel* que formó el cuerpo y el pueblo” (Guiteras, 1996: 132). Además, según el mismo informante, en cada cerro hay un ‘anjel que se presenta por medio de la lluvia y el rayo, los cuales salen de la casa del ‘anjel que está en la montaña. Ambos están relacionados con la fertilidad de la tierra y con la milpa.

En el mismo lugar, de acuerdo a Jacinto Arias, *x-Ov* es la madre del maíz. “*x-Ov*, o sea la virgen, como era diosa, por encantamiento multiplicaba las mazorcas. Cuando iba a tapiscar una mazorca en cada esquina, con ella llenaba su costal y se iba a su casa” (2009: 56). En ambos casos, se enfatiza el valor de la fertilidad como atributo divino o sagrado. Éste también hace alusión simbólica a *Xquic*, la diosa Luna, madre de *Junajpú* e *Xbalanqué*, Héroes Gemelos, “fue la doncella a la milpa de *Jun Batz* y *Jun Chowen*... cogió los cabellos de una mazorca, sin arrancarla ésta, y los metió a la red, la cual se llenó al punto de mazorcas” (Popol Wuj, 2004: 51). En Los Altos de Chiapas, según Pérez Santiz, la divinidad responsable de la fertilidad es “*Yajvalel Vinajel Vo’* (Señor de la Lluvia y del Cielo)” (2012: 69).

Si se intenta hacer una síntesis de los valores e ideales localizados en las deidades Chak y Maíz: el agua es fuente de vida y condición indispensable para la vida del hombre, la naturaleza y el cosmos porque sin la acción de Gukumatz no hubiera podido surgir el maíz. El Dios del Maíz es el máximo ideal de bondad, sacralidad, juventud y resurrección; la razón por la que los soberanos mayas se deformaban el cráneo hasta llevarlo a la forma de una mazorca estilizada. De esta manera, se identificaban con la bondad de esta deidad. La cabeza y el corazón eran el lugar de residencia de los espíritus; en este caso, del espíritu del Dios del Maíz (Madrigal, 2010).

3.2.2.3. Del cielo al inframundo: la Luna y las deidades de la muerte

Entre los mayas existen los dioses relacionados con la muerte: *Yum Cimi* (*Ah Puch*), Dios de la Muerte Violenta y de los Sacrificios Humanos; *Ixtab*, Diosa del Suicidio y *Ek Chuah*, Dios de la Guerra. *Ah Puch* aparece 88 veces en los tres manuscritos o códices mayas (Dresde, París y Madrid). Entre éstos, tal vez, el más importante sea *Yum Cimi*, cuyas representaciones son: *Ik*, *Cimi*, *Ox*, *Ix* y *Etnab*. En *Ik* es erótico, deshonesto, lascivo y con destino malo; con *Cimi* se presenta como asesino y torpe; en *Ox* es adultero, cizañero, desjuiciado y moribundo; con *Ix* es asesino y devorador de carne y con *Etnab* aparece como valiente y curandero. Sus epifanías simbólicas son: la flor de mayo, los vientos, el tecolote agorero, lorito conarus, la boca y las garras del jaguar y el pájaro Momoto (Chilam Balam, 2005).

Con las deidades de la lluvia, del Maíz y sus signos respectivos se encontró el principio de vida unido al principio de muerte; asimismo, con las deidades que están relacionadas con la muerte, se intensifica la conciencia que los mayas tuvieron de la muerte como una condición indispensable de la vida.

Con el dios de la guerra, la muerte se concibe como un camino específico hacia la vida de la totalidad de los seres del cosmos, de los tres mundos mayas. En este sentido, la guerra y los sacrificios humanos, para los mayas fueron tan importantes como la vida misma; estaban íntimamente relacionados.

La diosa Luna, Ixchel posee también representaciones simbólicas: Akbal, Manik, Chuen, Men y Cuauac. Desde Akbal, es cazadora, pobre, plebeya y sin destino; con Manik es mala y asesina; de acuerdo a Chuen, es artísticamente creativa; en Men, es buena, piadosa y mala; finalmente, con Cuauac, se presenta como amenaza de enfermedad, miserable, noble e imaginativa. Sus epifanías simbólicas son: el cacao, el quetzal, el cervatillo, la montaña, el artífice y la alegría (Chilam Balam, 2005). Los atributos de la Luna aparecen duales debido a que está relacionada con la lluvia y ésta es benéfica y destructiva; es deidad del cielo y del inframundo. Los mayas actuales le atribuyen el título de abuela por la participación en la creación de los primeros hombres mayas.

3.2.3. Valores en las dimensiones del mundo maya

Hemos constatado que el cosmos maya está impregnado de valores culturales/éticos; asimismo, presentamos a los habitantes del cielo, la naturaleza y el inframundo. Estos habitantes son receptáculos y protagonistas de los valores éticos. A continuación se presentan los valores que se mueven en cada uno de los mundos, los cuales son complementarios a los que ya se expusieron y que están vinculados con las deidades de cada nivel. En la cosmovisión maya, los valores antes que conceptos, son acciones colectivas de los seres que constituyen el universo; en las éticas occidentales, los conceptos determinan las acciones y en esta cosmovisión, las acciones son un elemento indispensable para la construcción de los conceptos.

3.2.3.1. Moradores y valores en el mundo de los cielos

El cielo está dividido, de acuerdo a Mercedes de la Garza en trece estrados, “tal vez en forma de pirámide” (1990: 32). Cada estrato posee su respectiva deidad. Las divinidades están dirigidas por *Oxlahuntikus* que es al mismo tiempo uno y trece. Para los mayas de Yucatán la deidad que es unidad en sí misma es Itzamná. Las deidades son fuerzas cósmicas en constante movimiento que se repite de manera cíclica; éstas se representan a través de los astros como el Sol, la Luna, Venus y la tierra. El movimiento de los astros se realiza en el tiempo y así surge la temporalidad. Con base en el movimiento del sol y la luna, los mayas formaron sus calendarios de cuenta corta (260 días) y de cuenta larga (365 días). Para los mayas el tiempo es sagrado, ya que contiene las acciones de las deidades y de los hombres.

Según el investigador Pérez Santiz, para los mayas actuales, los Señores del cielo son:

Ch'ultotik / Ch'ulmetik (Sagrado Padre / Sagrada Madre), protectores de la naturaleza; Yajvalel Vinajel Vo' (Señor de la Lluvia y del Cielo), Yajvalel Xokolal (Señor del Yermo), Yajvalel Chonbolometik (Señor de Animales), Yajvalel Ilbajinel (Señores de los malos espíritus), Yajvalel Ik' (Señores del viento) (2012: 69).

Pareciera que la pirámide celeste es sostenida por las ceibas de los cuatro rumbos, la Ceiba madre de color verde que está en el centro y por el ave sagrada que reposa en cada ceiba (De la Garza, 1990). La ceiba une los tres reinos del cosmos. Los mayas actuales de San Juan Chamula, durante el carnaval continúan recreado el mundo donde se presentan monos y pasiones; los primeros representan la creación previa, el desorden y los segundos, el orden necesario para la realización de la creación.

En el cielo los Tsotsiles de San Juan Chamula todavía observan las deidades celestiales. Linda Schele asistió al carnaval y por la noche vio a “Escorpión suspendido exactamente detrás de la enorme cruz del calvario de San Sebastián...El Wakah-Chan se arqueaba arriba de mí (Freidel et al, 2001: 118). En la misma ocasión uno de los Chamulas que observaba el dibujo que Linda hacía, lo señaló con el dedo y dijo: “*Tz'ek*, Escorpión”. En el mismo centro ceremonial la investigadora observó “la Osa Mayor, la gran ave *Itzam-Yeh* que se zambullía en el horizonte” (Freidel et al, 2001: 119). En Tixcacal Guardia, al sur de Quintana Roo contempló el gran árbol y la “oscura grieta que los mayas leían como la

cabeza del cocodrilo” (Freidel et al, 2001: 119). Según Pérez, en el cielo vive el Creador; y entre el cielo y la tierra, “se encuentra la vela de la vida (en el tercer escalón)” (2012: 66).

Los dioses son los creadores y formadores, pero no son perfectos porque requieren ser venerados y alimentado a través de la sangre de los sacrificios. La sangre para los mayas representa el principio vital por excelencia. En este sentido, para ellos el sacrificio y el auto sacrificio era un deber ético porque con la sangre alimentaban a las deidades. Con la sangre daban movimiento al cosmos y a las deidades. La vida de las deidades y del cosmos se garantiza con el movimiento. En la cosmovisión maya son también muy significativas la ceiba y la planta de maíz, ya que representa la Vía Láctea y unen los tres mundos. En síntesis, el cielo es la matriz ética y moral de la espiritualidad, valor sobre el cual gira la vida de los mayas prehispánicos y actuales.

Los valores necesarios para la vida del cosmos en la cosmovisión maya son el orden-desorden y como resultado de ambos está el equilibrio. Estos atributos competen también a la persona, la conciencia, el alma (*ch'ulel*, alma y *ch'anul*, alma protector del animal) y la sociedad. Todo necesita estar en equilibrio relativo. “En América indígena, toda la vida social, toda la moral tiene por base la idea de equilibrio. Equilibrio político y social de los individuos en los clanes, de los clanes en las tribus y aun de las tribus en las confederaciones” (Rabinal-Achí, 2003: 11).

Las deidades mayas, en el momento de crear el cosmos y al hombre, se aseguraron de que todo estuviera en orden. “Habiéndose echado las líneas y paralelas del cielo y de la tierra, se dio fin perfecto a todo, dividiéndolo en paralelos y climas. Todo puesto en orden quedó cuadrado repartido en cuatro partes” (Popol Wuj, 2004: 1).

Cuando las deidades pensaron que todo estaba en orden perfecto, inmediatamente constataron que en el cosmos todavía quedaban seres desordenados, especialmente *Wukub K'aquix* o Venus que desequilibraba el cielo y sus hijos *Zicpacná* y *Cab Rakán* no dejaban en paz la tierra porque la movían de un lado para otro y la hacían temblar. “*Cab Rakán* la hacía estremecer y temblar” (Popol Wuj, 2004: 19). El hombre no podía aparecer en medio de este desorden.

Para lograr el equilibrio del cosmos los héroes gemelos Junajpú e Xbalanqué dieron muerte a Venus y sus hijos. “Subió *Wukub K'aquix* sobre el árbol y *Junapú* le tiro un bodocazo con la cerbatana dándole en la quijada, por lo que cayó al suelo dando de gritos”

(Popol Wuj, 2004: 20). A *Zicpacná* le dieron muerte en una cueva y a *Cab Rakán* le hicieron comer un ave envenenado con tierra blanca.

En el inframundo los dos pares de héroes gemelos, *Jun Junajpú* y *Wukub Junajpú*; *Junajpú* e *Xbalanque*, efectuaron grandes batallas en contra de los señores de la muerte para conquistar el orden del cosmos. *Jun Junajpú* y *Wukub Junajpú* carecieron de astucia por lo que fueron derrotados en casas de castigo por *Jun Camé*, *Wukub Camé* y los demás señores de la muerte a quienes les sobraba la astucia. “Fueron despedazados y sepultados y, cortándole antes la cabeza a *Jun Junapú*, la mandaron poner en el camino en un horcón” (Popol Wuj, 2004: 42). Con esta derrota se hace evidente la dificultad que se tuvo para lograr el movimiento armonioso en el cosmos, representado por el juego de pelota. “Puesta la cabeza de *Junajpú* en el atrio, los Señores fueron a celebrar el vencimiento de los muchachos y se pusieron a jugar la pelota” (Popol Wuj, 2004: 94).

Fue necesaria la intervención del segundo par de héroes gemelos, *Junajpú* e *Xbalanqué*, hijos de *Jun Junajpú*, para lograr el orden y la armonía del cosmos. Estos gemelos demostraron tener muchos más astucia y sabiduría que los señores de la muerte, ya que superaron todas las trampas que les pusieron en las casas de castigo; además, provocaron que los señores de la muerte los quemaran en una hoguera, molieran sus huesos y los arrojaran al fondo del río. Los hermanos gemelos resucitaron como hombres-peces a los cinco días; luego salieron a los pueblos vestidos de pordioseros y se distinguieron por su magia y prodigios. Los señores del inframundo los hicieron llevar ante su presencia y nuevamente los hermanos gemelos demostraron su sabiduría.

Los señores de la muerte se entusiasmaron con los prodigios de los hermanos y les pidieron que los despedazaran; les cumplieron sus deseos, pero no los resucitaron; de esta manera, se estaba avanzando en el logro del orden y la armonía. “Y así fueron vencidos los *Ajaw* del *Xibalbá*, los Señores del Infierno, por *Junajpú* e *Xbalanqué* (Popo Wuj, 2004: 101). Los hermanos gemelos resucitaron a su padre, *Jun Junajpú* o del Dios del maíz que representa la bondad comunitaria. Cada vez que el campesino maya siembra su milpa conmemora la resurrección del Dios del maíz. Una vez, logrado el orden y encontrado la materia para formar al hombre, éste apareció con la protección del jaguar.

Al hacer un compendio de los valores, se encuentra que junto con el orden y la armonía están los valores de la astucia, sabiduría, bondad, movimiento, resurrección y

humildad; asimismo, la vanidad y el individualismo como fuente del desorden en el cosmos, la conciencia y la sociedad. Los mayas encontraban que junto a la humildad y la disposición a la armonía existen la vanidad y la soberbia. “Entonces uno llamado *Wukub K'aquix* se ensoberbeció por la riqueza que poseía” (Popol Wuj, 2004: 18).

En el desarrollo de los acontecimientos mencionados, se expresa otra serie de valores y atributos. Para realizar la creación mencionada, las deidades celebraron consejos y consensos entre sí. “Vino su palabra acompañada de los Señores *Tepew* y *K'ucumatz* y, confiriendo, consultando y teniendo consejo entre sí en medio de aquella oscuridad, se crearon todas las criaturas” (Popol Wuj, 2004: 3). Las mismas deidades celebraron consejos cuando buscaron la sustancia para crear al hombre; consensaron entre sí los Héroes Gemelos, *Junajpú* e *Xbalanque*, para dar muerte a Venus y los dirigentes de las tribus mayas convocaron a consensos cuando regresaron de Teotihuacán a las montañas de Chiapas y Guatemala. “Los *Ajawab*, Los Señores, se juntaron a consultar otra vez sobre lo que harían y decidieron declarar la guerra” (Popol Wuj, 2004: 134).

Otro valor de gran importancia en el cosmos y específicamente en el reino de los cielos es la interdependencia, lo que significa que todos los astros, planetas, galaxias, naturaleza y seres vivos dependen entre sí; están siempre en relación de complementariedad. En este sentido, *Wukub K'aquix* o Venus presentaba el problema de no someterse al proceso de interdependencia debido a sus riqueza y vanidad, ya que pensaba que era el sol y se bastaba a sí mismo.

Todo lo anterior converge en la bondad comunitaria del Dios del Maíz, en la bondad ontológica y la sabiduría sagrada de Itzamná.

3.2.3.2. Moradores y valores en la *Tierra/Naturaleza*

En la naturaleza está el “dueño de la montaña”, el dueño del maíz”, “el dueño del agua”, El Señor de la Tierra entre otros. Estas deidades viven en los montes, los manantiales, las cuevas, templos y palacios. En la tierra existen “portales para entrar al Otro Mundo”, por lo general, son los espejos, las grutas y los mantos acuáticos. La tierra se concibe como una plancha cuadrada que recibe la energía del sol. Los mayas de Yucatán personifican a la

tierra por medio de un cocodrilo “*Itzam Cab Ain*, Brujo del agua, tierra-cocodrilo o *Chac Mamul Ain*, Gran cocodrilo lodoso” (De la Garza, 1990: 33).

Los mayas prehispánicos imaginaban que el cocodrilo flotaba sobre el agua y sobre su dorso crecía la vegetación. Para Pérez Santis en la tierra “morán los humanos y el ecosistema junto con sus deidades;... los Señores que guardan la vida del Pueblo, de los *bats'i viniketik* y de la milpa, (*Yajvalel Banamil Ch'ielal*), de la cueva (*Yjval Ch'en*), del Agua (*Yajval Cha'uk*), de la Milpa (*Me' Ixim*)” (2012: 69).

Según los mayas prehispánicos, de la tierra proceden la serpiente y el jaguar, animales sagrados. La serpiente une los tres reinos: cielo, naturaleza e inframundo. Para Álvarez, estudioso de los mayas, “la serpiente representa la fuerza vital. La energía sagrada del universo,... está ligada con la energía vital y cósmica y con la madre naturaleza, con el agua con la tierra y con la sabiduría” (2010: 72). El jaguar representa la destrucción, fuerza, belleza, sigilo, astucia, sagacidad, capacidad de lucha y especialmente el poder divino; asimismo, es la epifanía divina del Sol en la noche y en el inframundo. En este sentido, es el *ch'ulel* de los hombres mayas poderosos, gobernante o *J'iloletik*.

Para los mayas prehispánicos, la tierra y el hombre formaban parte del cosmos; por lo tanto, estaban hechos de la misma materia y energía. La tierra y cosmos estaban interconectados (De la Garza, 1990). Esta idea es compartida por los mayas actuales de Los Altos de Chiapas. “El *bats'i vinik* es parte del *Osil Banamil-Vinajel* (Universo) y, por extensión, de la naturaleza, de la Tierra. Así, el Universo y la Tierra forman un todo interconectado, sagrado y vital” (Pérez, 2012: 69). La tierra es vida, el lugar de la existencia humana maya y elemento fundante de identidad.

En la tierra existen realidades objetivas y visibles como montañas, ríos, lagos, mares, grutas, valles, árboles y animales; está misma realidad posee dimensiones intangibles o fuerzas espirituales y solamente las personas con poder tienen acceso a ellas, tales como los chamanes y *J'iloletik*. “Entre el Cielo y la Tierra existe una gran distancia, los únicos que tienen el don de establecer el contacto son los *Iloletik* a través de lo onírico, y esa gracia sólo la pueden obtener de nuestro Dueño” (Pérez, 2012: 70).

La tierra, *Balamil* surgió antes que el hombre maya actual, es la gran morada de todos los seres vivos y entidad sagrada dentro del cosmos que sustenta la vida; por tal motivo, los mayas actuales le denominan reverentemente “Sagrada Madre Tierra”. El ser

del hombre, de la tierra y del cosmos existen en armonía y se mueven conforme la incertidumbre del ser, al ritmos de los latidos del corazón. El corazón del cosmos es a la vez de la tierra y del hombre que comparten el mismo destino en el ámbito de la inseguridad existencial. La tierra es un ser vivo que se alimenta con los ritos y las ofrendas de los hombres.” El *bats’i vinik* dialoga y vive con la *Banamil* mediante los ritos, los rezos y las ofrendas” (Pérez, 2012: 71).

La tierra es el escenario donde se recrea el valor de la vida; es la matriz fecunda de la existencia.

La tierra nació con la creación del cosmos. “Primero fue creada la tierra, los montes y los llanos; dividiéronse los caminos del agua y salieron muchos arroyos por entre los cerros y, en algunas y señaladas partes, se detuvieron y resbalaron las aguas y de este modo aparecieron las altas montañas” (Popol Wuj, 2004: 5). La naturaleza y en general la tierra es deificada porque brinda cobijo y alimento a todos los seres vivos; es divina, también, el agua por su profundo significado simbólico en el cual es relevante la génesis y condición insustituible de la vida. El agua, según los mayas es valiosa para la vida espiritual y material. Con el agua hicieron los ancianos sabios la maza del maíz y también el pozol con el cual formaron la sangre del hombre. “La abuela *Xmucané* tomó del maíz blanco y del amarillo e hizo nueve bebidas que entraron de comida de la que salió la carne y la gordura el hombre, de esta misma comida fueron hechos sus brazos y sus pies” (Popol Wuj, 2004: 104). Asimismo, en el agua tomaron vida los huesos de los Héroes Gemelos.

La tierra también para los mayas actuales de Chiapas apareció con la creación y fue formada por las deidades *Baxakmen* y *Pukuj*. “Por su propio poder crearon entonces la tierra en forma plana, cuadrada, vacía y con cuatro pilares” (López, 2003: 45). Antes de la creación, la tierra se hundía entre las aguas, “desaparecía en el espacio infinito” (López, 2003: 46). Ante esta situación, las deidades mencionadas dieron firmeza a la tierra con piedras rocas y peñascos, de tal manera que se formaron las montañas y las cuevas.” Con este acto mágico, *Pukuj* le ordenó a *Baxakmen* que probara primero la tierra, si ya estaba maciza, para no hacer antes la fiesta de la santa tierra” (López, 2003: 46). Para expresar los atributos valiosos de la tierra y general de la naturaleza, los mayas actuales le llaman madre y santa.

Asimismo, los mayas actuales cuando afirman que las deidades se preocuparon por dar consistencia a la tierra, están rememorando la acción de las deidades del *Popol Wuj* para garantizar el equilibrio del cosmos en el cual estaba implicada la tierra. Se refieren al momento en que los Héroes Gemelos aniquilan a *Zicpacná* y *Cab Rakán* (Popol Wuj, 2004). El equilibrio compete a todos los astros, planetas y galaxias entre los cuales se encuentra la tierra.

El concepto anterior es compartido por todos los grupos mayas antiguos y actuales; aparece entre los mayas de Chiapas en el momento que afirman que desde al principio cada uno de los planetas tuvo su lugar en el cosmos y cada lugar tuvo su nombre. Una vez que el sol estuvo en su lugar, iluminó toda la superficie de la tierra. La luz tiene un gran valor para los mayas porque interviene junto con el agua en la vida de los seres vivos de la naturaleza; la luz une el cielo y la tierra. La luz con toda su plenitud surgió cuando se estableció el orden y el equilibrio, ya que antes de la creación, todo estaba en oscuridad.”No había cosa en orden, cosa que tuviese ser, sino el mar y el agua que estaba en calma así todo estaba en silencio y oscuridad como noche” (Popol Wuj, 2004: 3). La luz está relacionada con el orden y el equilibrio; con la luz, la “tierra aparece como un espacio infinito” (López, 2003: 47).

El agua es un elemento ritual utilizado por los chamanes de Zinacantán para curar a los enfermos y de esta manera, restablecer el equilibrio del alma y del cuerpo e insertar al enfermo al orden social y divino. Las curaciones que realizan los chamanes, además de los rezos, la velas y los arcos de flores para el “corral”, se basan en los baños rituales (Vogt, 1993).

Para los mayas de Chiapas, en la actualidad, con la luz apareció el espacio y tiempo y con ello, el día y la noche; se pudieron nombrar todas las cosas y cada ser se le dio su espacio.

Aquel momento maravilloso lo llamaron vinajel, o sea algo que se descubrió en el espacio, algo que se supo vivo. Así nació el k'in o k'ak'al (día) y el ak'ubal, la oscuridad o noche; a la luna la llamaron jmetik. A las estrellas las denominaron k'analetik. Al lugar en donde nació el sol lo denominaron slok'ebk'ak'al, por donde se oculta para quemar el mar, lo llamaron xch'ayebk'ak'al. Al viento lo llamaron ik', a los árboles los llamaron te'tik, a los cerros uttsetik y al agua la llamaron jo' (López, 2003: 47)

Luz, agua y tierra muestran el valor de la interrelación y están vinculados con la aparición del maíz. Los mayas prehispánicos descubrieron en la tierra y el maíz la santidad. Este atributo es conservado por los mayas actuales, ya que según ellos, *Baxakmen* se propuso encontrar el centro de la santa tierra para edificar los primeros pueblos, los pueblos de la serpiente sagrada, *Chanalum*, pueblo de pueblos, “el pueblo de todos, para poder seguir celebrando la fiesta de la santa tierra y cultivar el santo maíz como medio de sustento principal de la cultura y de la existencia” (López, 2003: 52). El maíz es tan valioso que es considerado carne de los dioses.

La lluvia es lágrima amorosa de los dioses que empapa la tierra para que germine el maíz. El maíz posee valor cósmico y óntico; es polvo de estrellas y es la sustancia del hombre recibida de las deidades. Los dioses de la lluvia y del maíz son valiosos en cuanto representan estos elementos indispensables para la vida del hombre y de la naturaleza. Las deidades de la tierra están en los montes, las cuevas y en los manantiales de agua.

Los habitantes de Zinacantán denominan a estas deidades “El Señor de la Tierra”, el cual interviene como rayo y la serpiente; “es propietario de todos los pozos de agua; controla los relámpagos y las nubes, que según se cree emergen de las cuevas; se alza al cielo y produce la lluvia” (Vogt, 1993: 35). Se le representa como un ladino gordo, cabalga en un venado y lleva una serpiente como látigo. Asimismo, los dominios de casas y campos le pertenecen, de tal manera que cuando se necesitan materiales para construir las casas, se le pide permiso y perdón para extraerlos.”En cada caso realizan ceremonias con la esperanza de compensar al Señor de la Tierra por su propiedad y obtener la ayuda de los dioses ancestrales para mantener con él relaciones estables” (Vogt, 1993: 85).

Al construir una nueva casa, los habitantes de Zinacantán realizan ceremonias al Señor de la Tierra y a los dioses ancestrales para que doten a la casa del alma innata. El Señor de la Tierra se “parece a un ladino gordo y codicioso, quiere carne con sus tortillas” (Vogt, 1993: 93). Las “tortillas” de esta deidad son las velas de cera blanca que se queman en los templos, en las cuevas y en las montañas; si no se le ofrecen los dones de su predilección, puede matar a los hombres con su serpiente de relámpago. El Señor de la tierra y las deidades ancestrales ayudan a los hombres, pero exigen de ellos reciprocidad.

Thompson también encontró que los mayas piden perdón y disculpas a las deidades por la caza de animales; además a las deidades de la tierra por la “tumba, rosa y quema”.

Se excusó por verse obligado a tomar la vida de algunos animales; prometía, al mismo tiempo, no matar más que lo estrictamente indispensable. Y a medida que elevaba su oración, dejaba caer sobre aquellas brasas pedacitos de cera y copal y explicaba a los dioses que lo hacía como obsequio para ellos: un regalo muy humilde, es verdad, pero ya lo sabían, él no era hombre rico (2006: 275).

La santidad es un valor para los mayas, la cual es una cualidad del cosmos, las deidades, los hombres sagrados, los objetos sagrados y desde luego, la tierra en cuanto deidad y madre de los seres vivos.”El *Xut* inmediatamente comenzó a comprar, entonces *Baxakmen* y *Pukuj* toda la ropa como le había ordenado su visitante. Ya arreglado tomó su hacha, la colocó sobre la faz sagrada de la tierra, se puso su ropa y se lanzó hacia el cielo” (Gómez, 2006: 261). Para los mayas de Chiapas la sacralidad de la tierra amerita la organización de fiestas constantes porque así lo establecieron las deidades desde la creación y la formación de sus primeros pueblos. “planearon hacer una fiesta en honor de la santa tierra” (López, 2003: 47).

En la actualidad la tierra es sagrada por lo que los habitantes de San Pedro Chenalhó y las demás comunidades de los Altos de Chiapas le ofrecen presentes. “Tanto la Tierra como el *Anjel* reciben las plegarias y las ofrendas de los pedranos en las cumbres de los cerros, cavernas y manantiales, tres veces al año, durante los rituales agrícolas” (Guiteras, 1996: 224). Los manantiales significan el portal o la entrada al Otro Mundo, se le relaciona con la sacralidad de Luna y también se le hacen ofrendas y oraciones. “Se arrojan ofrendas a las aguas del lago, para asegurarse de su buena voluntad. Se elevan entonces oraciones a la Luna, pidiéndole cónyuge y fertilidad” (Guiteras, 1996:225).

La sacralidad de la tierra se muestra en el proceso de curación de las enfermedades. Por ejemplo el espanto o *komel*. “Se llama *komel*. Se reza donde cayó el alma: en una piedra, en el río, de un caballo. Tiene uno que hablar a la tierra o al río: que venga el *ch’ulel* y no se quede de mozo” (Guiteras, 1996: 131).

También los mayas actuales le rezan a la tierra o los cerros para que los visite el *ch’ulel* de sus ancestros, éste puede venir desde la otra vida en la fiesta de Todos los Santos. “Se reza donde hay un cerro bonito, donde hay agua (Guiteras, 1996: 132). El sol, la luna y las estrellas influyen sobre la tierra, aspecto que se toma en cuenta para la siembra. “Los que trabajan la tierra se fijan en la luna. Ya pasó la fecha de la Tierra Fría. Sólo se está sembrando un poquito en las orillas del pueblo” (Guiteras, 1996: 148).

La tierra no sólo es valiosa como madre de la subsistencia, sino también porque en ella existen los espacios y territorios sagrados; entre éstos se encuentran los abismos, las depresiones, las cuevas o grutas, las montañas y los cerros. “Junal es considerado un cerro sagrado porque ahí fueron instruidos los primeros hombres y mujeres por *Baxakmen*” (López, 2003: 54). La tierra está llena de espiritualidad y de sacralidad. La tierra, las montañas y los cerros poseen *ch’ulel*, alma. “Hay un ‘*Anjel* en cada cerro, la montaña tiene alma como también lo tiene el agua... Se reza a la tierra” (Guiteras, 1996: 132). Asimismo, Dios está presente en todos los acontecimientos y sucesos de la tierra, tales como temblores y eclipses. “La tierra tiembla porque Dios lo mueve con su dedo índice, porque está enojado” (Guiteras, 1996: 133). El viento, el rayo y la lluvia son sagrados. “El rayo es el ‘*Anjel*. El viento bota las milpas, las casas, las limas, los plátanos y los duraznos” (Guiteras, 1996: 134).

Los habitantes de Zinacantán también atribuyen sacralidad a las montañas por tal motivo colocan cruces de madera al pie y en la cumbre de las montañas; ellos creen que éstas alojan a los dioses ancestrales. “Se describe a las cruces como ‘puertas’ hacia las casas de los dioses ancestrales” (Vogt, 1993: 19). Las cruces delimitan y dan entrada a los espacios sociales y sobrenaturales. Cada linaje (*Zna*), posee una serie de santuarios de cruz. Éstos están en las montañas, cuevas y en los pozos de agua. “Todos los chamanes que viven en el *Zna* se reúnen para celebrar el ritual para la ceremonia del *K’in Kruz*” (Vogt, 1993: 48). Una característica cultural de Zinacantán es la abundancia de cruces en los lugares mencionadas y en las casas. En este sentido, los territorios Zinacantecos están “bañados” de santidad.

El concepto *osil o lum* es el territorio, parte de la tierra encajada en la emotividad de los hombres que lo habitan. Como parte tangible y visible del *Banamil u Osil* (Tierra), el territorio está saturado de representaciones simbólicas en cada uno de los rincones de la geografía; aquí se conjuntan el tiempo y el espacio “porque allí ha transcurrido la experiencia vital que sustenta la memoria histórica de la sociedad” (Ruíz, 2006: 54). La espiritualidad comprendida en la cosmovisión maya se manifiesta en el territorio, a través de ritos sagrados y fiestas y en cada elemento que lo constituye está la historia de los pueblos (Pérez, 2012).

En el territorio viven los *bats'i vinik/antsetik* de Los Altos de Chiapas, como parte y extensión del Universo, *Osil Banamil-Vinajel*. “así los territorios de los pueblos originarios están llenos de tejidos y floridos símbolos que guardan la memoria histórica, lingüística, estableciendo una relación con el territorio como espacios sagrados que generan vida y bienestar” (Sánchez, 2009: 75). El territorio es un elemento de identidad frente a los otros pueblos; es el espacio de organización social y la expresión de la lengua materna como parte de la vida de la comunidad y de la herencia ancestral.

Cada pueblo *bats'i vinik* tiene su porción de territorio el cuál defiende hasta con la vida, y no sólo porque sea una cuestión material, sino que implica la relación: *osil / kosilaltik / osil-lum / Banamil /Osil Banamil-Vinajel* (terreno / territorialidad / territorio / Tierra / Universo) (Pérez, 2012: 75).

El territorio se vive de determinada forma que es la territorialidad o *kosilaltik o lumaltik* que posee dimensiones objetivas, subjetivas, simbólicas y espirituales (Pérez, 2012). Favre constató que en Los Altos de Chiapas, “se recurre a la brujería para defender el territorio, la vida y la mujer” (1992: 273).

Los espacios sagrados también son los cenotes y las aperturas. “Para los mayas clásicos todas las aperturas naturales de la tierra, fuesen cuevas o cenotes (depósitos de agua hundidos), eran portales al Otro Mundo” (Freidel et al, 2001: 147). La entrada de los templos en todo el mundo y especialmente en el mundo maya, simboliza la cueva como matriz de la tierra y entrada al otro mundo; este es el caso de la entrada del Templo 22 de Copán que simbolizaba una cueva viviente. Este valor continúa vigente para los mayas actuales, en Chiapas, Yucatán y Guatemala. Las almas de los chamanes moran en las cuevas y se agrupan en los santuarios. “Para los quichés las cueva rebosa de vida gracias a los más poderosas energías del Otro Mundo” (Freidel et al, 2001: 184).

Además, los mayas poseen lugares sagrados que les llaman el “Ombligo del Mundo”, el cual representa el centro de la creación, *Wakah Chan*, cielo seis, *waqibal*, lugar seis. Este lugar se representa por tres piedras o piedras de la creación, lugar donde se asentaron los seres sobrenaturales. Las tres piedras de la creación representan las tres piedras del hogar de la cosmología de la creación entre los maya clásicos. En los hogares de los mayas de Chiapas, en el centro de la cocina existen las tres piedras entre cuyos espacios se enciende el fuego para guisar los alimentos. El lugar de las tres piedras es sagrado porque representa el centro de la creación.

En la actualidad los mayas centran el mundo al iniciar el trabajo en la milpa y al construir su casa; los mayas clásicos lo hacían al construir templos y ciudades. Centrar el mundo significa marcar las cuatro esquinas y ubicar el centro. Este centro es el “Ombligo del Mundo”, “*Mixik balamil*”. Este aspecto se encuentra en todas las ciudades mayas, pero es evidente en Uaxactún, Palenque, Copán, Chichen-Itzá, Cozumel, Tixcacal Guardia y Zinacantán (Freidel et al, 2001).

3.2.3.3. Moradores y valores en el inframundo

En el inframundo viven los dioses de la muerte. Para los mayas Quichés de Guatemala, los nombres de las deidades del inframundo son: “*Jun Camé y Wukub Camé, Xiquiripat y Cuchumaquic, Ajalpuj y Ajalk’aná, Ajalmez y Ajaltok’ ob, Chimiabac y chamiajolom, Quicxic y Patán, Quicré y Quicrixcac. Y tú Joloman*” (Popol Wuj, 2004: 83). De acuerdo a Mercedes de la Garza, para los mayas de Yucatán, el inframundo está bajo el nivel terrestre; es la morada de los dioses de la muerte, el principal es *Ah Puch*, el “desencarnado”; el inframundo es el vientre de la tierra (1990). El rey del inframundo, *Xibalbá* era, en San Pedro Chenalhó, “*Jun Kame*” (Arias, 2009).

Para los ch’oles de Chiapas, con base en las investigaciones de Morales, el inframundo se denomina *Wits Ch’en* y está debajo de la tierra. En la tierra hay una puerta para entrar a este lugar cósmico; para llegar a él se pasa por doce cuartos que tiene cerradas sus puertas. El *Wits Ch’en* es la morada de la otra vida.

Lugar donde vive la paz. Ahí viven todos los *Wits Ch’en*: los hombres y las familias, los animales, el maíz y los árboles; todos los que antes vivieron en la Tierra como nosotros que vivimos. Sólo los *Xibaj* son los que no viven en *Wits Ch’en*; viven los demonios en su cueva que los metió su hijo de *Ch’ujtiat* (Morales, 1999: 85).

De acuerdo a la cita anterior, para los Ch’oles, los demonios no viven el inframundo porque Jesucristo, el hijo de *Ch’ujtiat*, divinidad creadora, los encerró en una cueva para que no castiguen a los hombres; en cambio, para los maya Quichés, en el inframundo o *Xibalbá* están las casas de castigo.

Muchos eran los castigos que tenían en *Xibalbá*, el infierno: El primero era aquella Casa Oscura, donde no había más que tinieblas. El segundo era la Casa donde *Titiritaban* porque era mucho el frío que allí hacía. El tercero era la Casa de los Jaguares, donde había sólo de estos

animales y tantos eran que se estrujaban unos con otros. El cuarto era la casa de los Murciélagos, donde había infinitos de estos animales que volaban y chillaban. El quinto era la Casa de las Navajas de Chay, de Obsidiana, muy agudas y afiladas que rechinaban unas con otras (Popol Wuj, 2004: 40).

También los mayas Quichés aceptan que los Héroes Gemelos, *Junajpú* e *Xbalanqué*, vencieron a las deidades del *Xibalbá* y los destruyeron, pero no mencionan que se hayan terminado los castigos. “Al ver estos prodigios los Señores pidieron ser despedazados y resucitados. Los muchachos los despedazaron y ya no volvieron a resucitarlos” (Popol Wuj, 2004: 101).

Para los maya de San Pedro Chenalhó el inframundo se denomina *Katibak* según Manuel Arias Sojom, informante de Calixta Guiteras, lugar a donde iban antes los muertos. “Antes sólo se moría tres días y se volvía a la vida. No lo enterraban. Sólo esperaban. Sólo iban a *Katibak* a pagar su delito, y volvía como antes eran. Por eso la gente que sabe rezar, los que saben soplar regresan el *ch’ulel*” (Guiteras, 1996: 156).

Por otra parte, en Los Altos de Chiapas, para Pérez Santiz, en el inframundo “viven las fuerzas oscuras. Los Señores de las profundidades de la Tierra (*Yajvalel Yik Banamil*), de la Muerte (Me’ Chamel)” (2012: 69). El *Wits Ch’en, Xibalbá o Katibak* es el lugar de la maldad, la mentira, el engaño, la astucia, la burla y la mofa, según los mayas Quichés de Guatemala. “De verlos así y de que habían caído en el engaño se rieron mucho los Señores y tanto llegaron a reírse que ya reventaban en sangre y les dolían los huesos” (Popol Wuj, 2004: 38). Pero también es el lugar del renacimiento y de la resurrección, para los mismos mayas de Guatemala. “Molieron sus huesos y hechos polvo los arrojaron al río; pero el agua no se los llevó sino que, yéndose al fondo, se convirtieron en dos hermosos muchachos” (Popol Wuj, 2004: 96).

Los mayas de San Juan Chamula y en general de Los Altos de Chiapas viajaban a las quintas de café del Soconusco para completar su ingreso familiar; estas salidas, según Favre “representan un viaje al inframundo” (1992: 182).

3.2.4. Valores comunitarios mayas, una mirada de Los Altos de Chiapas

En el entramado comunitario de los mayas, está implícita la doble hermenéutica de Giddens; es decir, en la región de los altos de Chiapas, se vinculan las interpretaciones

científicas de la vida y las interpretaciones del sentido común; de tal manera, que no existe una línea divisoria entre ambos horizontes hermenéuticos. Entre comunidad y cosmovisión no existe desvinculación; al contrario, la comunidad construye la existencia de acuerdo a los valores del cosmos; en este sentido, la comunidad es un valor en sí porque en ella se puede construir el espíritu comunitario que se expresa a través de la armonía y el equilibrio entre los habitantes; lo anterior no está exento de desequilibrio y antagonismos, aunque los elementos que constituyen la comunidad son complementarios.

Una pieza importante de la comunidad es el hombre constituido por el cuerpo y sus espíritus, el cual llega a integrarse a la comunidad a través del *ch'ulel*-conciencia; el hombre es parte de la materia y del espíritu del cosmos y de naturaleza. Otra parte significativa de los valores comunitarios es el poder político-religioso, cuya función principal es garantizar la armonía de la comunidad, la persona, la naturaleza y el universo. Para lograr el equilibrio y armonía mencionada son necesarios los sacrificios y autosacrificios.

Asimismo, la comunidad es el escenario de la igualdad, cooperación y reciprocidad, valores que son amenazados con la enfermedad y la muerte porque significan la realización del desequilibrio; pero es la familia la matriz de los valores del cosmos y de la sociedad; en ellas se reflejan y recrean los valores de todos los mundos; finalmente, los valores se compendian en los que los mayas denominan la vida buena, *Lekil Kuxlejal*.

3.2.4.1. Comunidad: complementariedad y antagonismo

Favre (1970) estudió a los Tzeltales y Tsotsiles de los Altos de Chiapas y uno de los elementos que abordó es la comunidad, la cual es “la forma más elaborada de la organización social” (137). Las comunidades que en la actualidad poseen unidad en sí mismas por su territorio, indumentaria y variante lingüística, entre otros factores identitarios, en la época prehispánica pertenecieron, según el autor a seis cacicazgos o centros políticos que agrupaban bajo su dirección a varios grupos regionales; dichos centros son: Copanaguastla, Pinola, Comitán, Huistán, Chamula y Zinacantán.

En la actualidad, “la comunidad se presenta en primer lugar como unidad territorial continua y coextensiva a un sistema de relaciones sociales” (Favre, 1970: 139). La

comunidad se caracteriza por la solidaridad de sus habitantes que trasciende fronteras; posee unidad territorial y territorio comunitario; en la formación de ésta intervienen las lealtades, que se expresa como “nuestra gran tierra”, *Muktak’ Lum*, a pesar de los acatamientos, la comunidad es una realidad inestable. Los matrimonios se realizaban entre personas de la misma comunidad para no perder la tierra; en este sentido, en las comunidades de Los Altos de Chiapas existía la endogamia. Con base en las entrevistas en la región, se encontró que este fenómeno se presentaba “porque antes no había medios de comunicación y la migración era baja o casi no existía; en la actualidad la endogamia no es tan fuerte en las comunidades, de manera especial en los parajes de Oxchuc (Entrevistada 2, 2012). La informante, no enfatiza el interés por la tierra.

Los Tzeltales y los Tsotsiles tienen muy claro que para pertenecer a la comunidad es necesario asumir la tradición; lo que otorga los derechos a la comunidad es la participación en el fondo cultural común. Un elemento de identidad es la indumentaria y el habla; asimismo, la especialización económica (Favre, 1992). De acuerdo a los informantes, en lo que respecta a la indumentaria y la especialización en algún oficio “está cambiando en las comunidades de Los Altos, ya que ahora los jóvenes, hombres y mujeres estudian y son profesionistas, se les permite usar el español y la indumentaria ladina; aunque son bien vistos cuando utilizan la lengua materna y la indumentaria de la comunidad” (Entrevistada 2, 2012). Los informantes comentan que recibe felicitaciones cuando en la comunidad porta la indumentaria femenina.

Según Favre, los valores que sustentan el sistema de relaciones en la comunidad es el “autoritarismo e individualismo, sentido de iniciativa y voluntad de autoafirmación” (1992: 118). El elemento básico de la sociedad Tzeltal y Tsotsil es la comunidad. Cada comunidad comprende secciones; cada sección varios clanes, cada clan varios linajes; cada linaje varias familias; desde esta estructura, en la época del estudio, había inmovilidad en la sociedad indígena de Los Altos. En las secciones existía el proceso de antagonismo, complementariedad y desequilibrio. Asimismo, las relaciones asimétricas entre indígenas y ladinos contribuían al desequilibrio de las comunidades; según Favre, “el ladino espera del indio que le hable de ‘usted’ y el indio no sólo se siente diferente de ladino, sino inferior” (1992: 101).

La cohesión comunitaria reposaba en la endogamia que se originaba en la sección; en ésta se cuidaba la integridad de la tierra; la comunidad ejercía control sobre la tierra y el individuo, aunque se tuviera que recurrir a la brujería y la magia de agresión. Cada sección tenía su moral respectiva que comprendía fomentar o no la relación con los ladinos; cada sección coordinaba los trabajos comunitarios; la cohesión de la comunidad también se veía amenazada si las autoridades de la comunidad se aliaban con los ladinos, ya que los ladinos nunca han sido elemento de cohesión comunitaria. Favre se cercioró que en las familias de las Comunidades de Los Altos también existe rivalidad y antagonismo entre los hermanos ocasionados por predilecciones (1992).

El aspecto del antagonismo, desequilibrio y complementariedad, aún se puede observar en los actuales barrios de San Juan Chamula: San Juan, San Pedro y San Sebastián. En la actualidad, los profesores organizados, la Teología de la Liberación, la conversión a las Iglesias evangélicas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional han movido estas estructuras o cuando menos, las han cuestionado (Estudio de campo, 2012).

El prestigio en la comunidad se empieza y se empezaba a obtener con el matrimonio; en las comunidades de los Altos sólo los que estaban casados podían ocupar un cargo. El prestigio en estas comunidades se veía y se amenazado cuando un joven rapta a una mucha. En el presente, según el informante 1, “si esto sucede, la comunidad se reúne y lleva al joven raptor para presionarlo a que se case con la muchacha, si no lo quiere hacer, entonces, queda a disposición del padre de la raptada y él hace lo que quiere con el transgresor” (E1). El prestigio también está relacionado con la dote que se paga por la futura esposa.

La comunidad es importante porque en ella se realizan las asambleas, los acuerdos comunitarios y en general, los consensos, aspecto que se revitalizó con la acción de la Teología de la Liberación y el Ejército Zapatista e incluso, en las comunidades conversas al evangelio se respetan los consensos y las reuniones de los comités. En los valores comunitarios existen elementos que cambian y otros que permanecen; este cambio, es inherente a la evolución de la cultura.

3.2.4.2. Hombre: cuerpo y espíritus

El hombre es el resultado de la integración de dos elementos: su cuerpo y sus espíritus o almas, *ch'uleltik*. El cuerpo está constituido de carne, hueso y sangre. Los espíritus o almas, *ch'uleltik* se expresan en varias dimensiones, según Pérez Santis: un *ch'ulel* – esencia, un *ch'ulel* – animal compañero, un *ch'ulel* – vela de la vida y el Ch'ulel-conciencia” (2012). El Ch'ulel-conciencia se forma con la educación en la familia y en la comunidad. También en San Juan Chamula hay personas que afirman que “existen siete espíritus, *Ch'uleltik*, entre los que está el agua” (E4).

El *ch'ulel*–esencia y el *ch'ulel*–*vayijel* nacen conjuntamente con el hombre y la mujer verdaderos y el tercer espíritu, el *ch'ulel*–Vela de la Vida se enciende y comienza a consumirse en el nacimiento de cada uno y está relacionada con la *ora* (día de la muerte asignada por *Kajvaltik*) de la persona (Pérez, 2012). El primero es parte del ser del hombre que tal vez está en el corazón, el segundo, forma parte del hombre y de la naturaleza, ya que habita en la montaña²⁴ y “el tercero se encuentra en el tercer escalón de entre el *sba Banamil* (superficie de la tierra) y el *vinajel* (cielo)” (Pérez, 2012: 74). Éste vincula al hombre con el cosmos y el cuarto es el proceso educativo, cultural y relacional, reflejo de la humanización de los hombres y mujeres verdaderos como producto de la socialización en la familia y en la comunidad.

El cuerpo y los espíritus, *ch'uleletik* son dimensiones, visibles e invisibles, que interactúan permanentemente: El ser del hombre es parte de la materia y del espíritu del cosmos. Entre el hombre y el cosmos puede haber diálogos profundos que realizan los *J'iloletik*, personas que nacen con *ch'ulel* fuerte. En los Altos de Chiapas dos jóvenes profesionistas, uno de la etnia Ch'ol y el otro de la Tsotsil, conversando entre sí sobre los tipos de *ch'uleltik*, afirmaron lo siguiente. El joven tsotsil tiene una niña de dos meses de edad y una semana antes, junto con su esposa, visitó la casa de sus suegros, en la región

²⁴ En la montaña llamada *ch'iebal* (en Tseltal) o *kuxlejal* (en Tsotsil), los más fuertes alimentan a las más débiles, es decir, algunas personas nacen con características superiores y están destinadas a proteger a los demás *ch'uleletik*. Los más capaces se van a donde están los toros, con solo morder tres veces la lengua y el año se llevan al animal para el festín. Pero en algunas ocasiones también son atacados y mueren. La persona que tiene ese *ch'ulel* tiene el mismo fin. La mayoría de los mestizos son leones. Todos los pueblos originarios actuales, denominados municipios, tienen una montaña en específico en donde moran los *ch'ulel-vayijel*; en el caso de San Juan Chamula, es el cerro sagrado de *Tsontehuits*, el de San Andrés Sakamch' en la cumbre *Junal*, el de Venustiano Carranza es el *Ch'ul Vits*. Bajo esta narración puede decirse que el *Vayijel*, al mismo tiempo que mora en el exterior, en la superficie de la montaña, también habita en su interior (Pérez, 2012: 74).

ch'ol. El suegro que es J'ilol constató que su nieta posee ch'ulel fuerte, pero no podía decir que tipo de ch'ulel era porque el 'enemigo lo puede destruir'; el joven ch'ol compartió que cuando era niño, sus abuelos le dijeron que tenía el ch'ulel fuerte del Jaguar (Estudio de campo, 2012).

El cuarto tipo de *ch'ulel* es la adquisición de la consciencia, se desarrolla durante distintas etapas de la vida, no necesariamente, en la infancia; puede ser durante esta etapa, la adolescencia, juventud o edad madura; aparece en la medida en que el hombre madura y se hace responsable, se forja con el desarrollo del cuerpo y el pensamiento. Es el resultado del proceso de socialización; cuando aparece, los individuos pueden explicar la realidad y el propio ser (Pérez, 2012). Este caso, dan muestras de que conocen la creación y la responsabilidad del uso del pensamiento para lograr conductas personales que armonicen la vida personal, familiar y comunitaria y desde luego, la propia cosmogonía. "Así, el *bats'i vinik* es capaz de distinguir lo que es sagrado, lo que es bienestar y lo que genera vida; lo que es *pukuj* o maligno y lo que genera destrucción y muerte" (Sánchez 2009., 200).

El Ch'ulel-conciencia formado se manifiesta con el correcto razonamiento, sensibilidad, entendimiento y comprensión humana, lo cual conlleva la actitud y capacidad de tener piedad con todos los seres de la naturaleza y de la sociedad. Una persona verdadera con ch'ulel-conciencia desarrollado dignifica, respeta y valora integralmente la naturaleza y la sociedad; se asume con "una actitud pulcra y recta (*Lek ta pasel kuxlejal/ Tuk' ta pasel Kuxlejal*)" (Pérez, 2012: 76).

Este *Ch'ulel*-conciencia vincula la razón y el corazón; es ante todo, forma de proceder correctamente conforme el espíritu comunitario, aspecto que no todas las personas llegan a manifestar; incluso las personas adultas. Con este *ch'ulel* se adquiere la capacidad de lograr la armonía y equilibrio con el cosmos, la sociedad y los elementos que constituyen la propia personalidad; la persona muestra y demuestra los siguientes valores: "hombre responsable, respetuoso, piadoso, solidario, obediente (con los padres, los familiares y el pueblo), tolerante, humilde (muy relacionado con la prudencia) y honrado" (Pérez, 2012: 77). La persona que posee *ch'ulel* conciencia es responsable, sabe trabajar, es solidario con la comunidad, coopera para el bien de la comunidad, se puede casar y ocupar cargos de responsabilidad.

En la actualidad, no necesariamente se arriba a los cargos de responsabilidad comunitaria después de haber demostrado que se posee el Ch'ulel-conciencia, si no que influye tener dinero “para repartirlo ente los habitantes de los parajes y comunidades y tener la capacidad de competir con el narcotráfico que está en todos los municipios de Los Altos y especialmente en San Juan Chamula” (E4).

El ch'ulel es la dimensión espiritual del hombre, pero es conveniente reiterar que no sólo el hombre lo posee, sino que es común a todos los seres: cosmos y todos los seres de la naturaleza. Lo anterior significa que el ch'ulel no es exclusivo del hombre, sino que también el cosmos, la naturaleza, la tierra, he incluso los objetos, edificios y templos poseen su respectivo ch'ulel.

3.2.4.3. Poder político-religioso: armonía y rebeldía

Las relaciones entre los habitantes de la tierra, para los mayas de los distintos grupos, son el reflejo de las relaciones que existen en el mundo de los cielos y en el inframundo. Se ha mencionado que el *Popol Wuj* es un canto al equilibrio y al orden del cosmos, del hombre y de la sociedad humana. Esta preocupación también se descubre en la estructuración cultural de la sociedad de Zinacantán. La jerarquía político-religiosa de este lugar es el reflejo de las relaciones de las fuerzas cósmicas y deidades; los son también las personas que poseen la “fuerza” para curar y sanar a los hombres. Todos los rituales de las autoridades civiles y religiosas de Zinacantán se realizan para conservar el orden o restablecerlo y lograr el equilibrio (Vogt, 1993).

Otros valores fundamentales para los mayas que también se plasma en el *Popol Wuj* son la gratitud, la reverencia y reconocimiento a las deidades e instancias sagradas. Estos valores son los que los dioses demandaban a los animales y a los hombres de barro y de madera, como no pudieron manifestarlos, los destruyeron. “Y viendo esto los Creadores, los deshicieron y consultaron a los viejos adivinos *Xpiyacoc* e *Xmucané*, abuelos del Sol y de la Luna, cómo había de hacerse al hombre” (*Popol Wuj*, 2004: 9). Los ancianos son respetados porque poseen la sabiduría de la vida. Este aspecto aún es vigente en las comunidades maya de Chiapas y desde luego, en Zinacantán para los “pasados”, los

chamanes y los J'iloletik (personas que ven más allá). Los rituales se realizan para agradecer la acción creadora de los dioses.

El nombre del grupo es el mismo de los dioses ancestrales: así como los Totil Me'ietik sobrenaturales con gran sabiduría y experiencia supervisan y dirigen la vida de los Zinacantecos, Consejeros rituales, experimentados en asuntos rituales, aconsejan a los funcionarios sobre los tecnicismos del procedimiento ritual (Vogt, 1993: 55).

Con la resurrección del Dios del Maíz surgió la bondad infinita, lo que posibilitó la creación del hombre de maíz. Estos hombres supieron agradecer a sus creadores y formadores con rituales, sacrificios y continuas oraciones:

¡Oh, Tú, que eres Creador y Formador! ¡Míranos, óyenos, no nos dejes, no nos desampares!
¡Tú, Corazón del Cielo y de la Tierra! ¡Danos descendencia para siempre! Cuando amanezca
dadnos buenos y anchos caminos, dánonos paz quieta y sosegada, danos buena vida y
costumbres y ser (Popol Wuj, 2004: 109).

Una de las funciones de las autoridades político-religiosas y de los hombres con poder (J'iloletik, pulsadores, pasados, entre otros) es la realización de los rituales de agradecimiento, intervención y petición de favores.

La gratitud es una característica de los mayas actuales de Chiapas: agradecen al sol su calor; a la luna, la acción benéfica a favor de la fertilidad, la lluvia y la sensibilidad artística; a la tierra, los alimentos y a las autoridades, su intervención ante las deidades; en general, los mayas agradecen estar frente al misterio de la existencia. La gratitud la expresan de múltiples maneras, en especial, a través de cuentos. Este es el caso de *Xut* o pequeñín entre los tzeltales de *Oxchuc*. *Xut* era el hermano pequeño de una familia sin padre.

El pequeño era muy flojo, por lo que su hermano mayor se quiso deshacer de él y lo llevó al monte para perderlo. *Xut* pidió una tortilla y pozol a su hermano mayor y le dio de comer a sus amigos animales: hormiga, pez y águila. Su hermano mayor lo regaló con un rey. Este soberano sometió al huérfano a distintas pruebas, en las cuales los animales, en gratitud por el alimento, le ayudaron a salir triunfante. En la última prueba, el rey mando al huérfano a rescatar un anillo de oro que había quedado en el fondo de mar; si no lo encontraba, los soldados lo matarían. El pez lo ayudó: “Bueno, quédate aquí, yo voy en busca del oro, allá nomas está, ¿recuerdas que me diste de comer tortilla?, con eso te pagaré, espérame” (Gómez, 2006: 268).

En la actualidad los cargos que desempeñan las autoridades civiles y religiosas en las comunidades mayas de Chiapas son para servir a la comunidad, adquirir prestigio y agradar a las deidades.

El desempeño de cargos sirve para agradar a los dioses, por ello deben existir personas consagradas a las ceremonias tradicionales que han dejado nuestros ancestros; consisten principalmente en súplicas que se hacen y honores que se dan al Creador Celestial, pues son garantía de alegría y buena salud para la población (Gómez, 2006: 279)

En la cita se constata la insistencia de las súplicas y oraciones que se transforman en gratitud que alude al momento de la creación en que los dioses dieron existencia al hombre de maíz. Las oraciones siempre están presentes en los sacrificios que datan desde la época prehispánica. Éstos están entre las normas de la convivencia maya, las cuales se establecieron para garantizar el orden y la tranquilidad entre los hombres. “Los primeros hombres establecieron las normas y las reglas para que hubiera orden y tranquilidad entre los hijos de Santo Tomás” (Gómez, 2006: 279).

La oración va acompañada de velas, sal, aguardiente y sacrificio de pollos para facilitar la comunicación con las deidades ancestrales. El *Pox* tiene el “calor de los dioses”, sirve para “abrir circuitos”; en cambio, la sal es “fría”, sirve para cerrarlos. Los pollos sacrificados restablecen el movimiento equilibrado del cosmos, la naturaleza, la sociedad y del *ch’ulel* del enfermo. En los sacrificios se intercambia con los dioses, la carne del pollo por el alma del paciente (Vogt, 1993). Lo anterior aún es observable en los grupos del catolicismo tradicional, no así en los conversos al evangelio.

La ética maya gira en torno de la sacralidad, aspecto que todavía se encuentra en las comunidades mayas de Chiapas.

Las autoridades no actúan en nombre propio: cada una de ellas es representante o personificación de todos aquellos que la precedieron en el regreso al ‘principio’ del mundo: asumen el papel de dioses, son sagradas. Su autoridad se funda en que tienen poderes sobrenaturales (Guiteras, 1996: 72).

No solamente son sagradas las autoridades, sino que lo es el cosmos completo: los astros, la tierra, las montañas, los ríos, las cuevas y los animales. Los mayas han rezado a todas las entidades sagradas, especialmente, lo hacen las autoridades que poseen responsabilidades político-religiosas. “De día y de noche se estaban en oración, llorando y pidiendo el bien de sus vasallos y todo el Reino. En todos aquellos días no dormían con sus

mujeres” (Popol Wuj, 2004: 163). Este aspecto se constata en los mayas actuales de Chiapas. “Los grandes dioses de la vida no están en el templo, se encuentran en el mundo; por lo tanto, son objeto de culto pagano, la parte más importante del gobierno” (Guiteras, 1996: 71). Las autoridades actuales también guardan la abstinencia sexual para cumplir con ciertas responsabilidades de sus cargos.

Por todas las responsabilidades expuestas, los cargos están sujetos a criterios morales en las comunidades mayas de Chiapas. Este es el caso de la comunidad de Oxchujk’.

Sólo llegan a ser Presidente Municipal quienes han demostrado: tener buen comportamiento ante los demás, saber comprender los razonamientos y, a la vez, tener respeto a las tradiciones de los ancestros que aún existen, ya que son producto del esfuerzo de muchas generaciones” (Gómez, 2006: 282)

El mismo aspecto se localiza en San Pedro Chenalhó para ocupar el cargo de alguacil, cargo de los más jóvenes, de quienes se espera que aprendan a comportarse como verdaderos pedranos porque se “considera la compañía de las autoridades, poseedoras de sabiduría y paciencia, como un medio de adquirir virtudes de discreción, moderación, dignidad, veracidad y autodominio” (Guiteras, 1996: 73).

Además, se constatan la reverencia y respeto que profesaban los mayas a las personas revestidas de autoridad. “Si mi Gobernador dice así, Te dejaré ir” (Rabinal-Achí, 2003: 51). Ante la autoridad siempre se debía y se debe mostrar obediencia, respeto, humildad y reverencia, signo de que se posee ch’ulel-conciencia. “Si él es obediente, si él es humilde, si él se inclina a su faz, entonces, que entre” (Rabinal-Achí, 2003: 58). Estos valores todavía se encuentran en algunas comunidades de los mayas actuales de Chiapas, ya que consideran sagradas a sus autoridades tradicionales; en cambio en otras, de manera especial, las que se han formado por los conversos a las Iglesias evangélicas, aunque respetan al juez, al agente y al pastor, según un informante de la región, “los respetan, pero ya no los consideran sagrados, ni les llevan regalos; el pastor es hombre de Dios, pero no sagrado” (E3).

En la actualidad se considera que las autoridades que han ocupado todos los cargos (“pasados”) adquieren la prudencia, rectitud y sabiduría, de tal manera que las personas y la autoridades le tienen gran respeto, “el respeto al pasado y la creencia en sus poderes

defensivos constituyen los elementos más importantes de la integración política” (Guiteras, 1996: 80).

El valor respeto aún es vigente en los mayas actuales de Chiapas; este valor se constata entre las jerarquías de la autoridad, las personas que ejercen los cargos, los sabios (J'ioletetik y chamanes) y los hombres casados. El respeto conserva la armonía entre los integrantes de la comunidad y las jerarquías. “Convivían con mucho respeto, con cortesía; todo trascurría con armonía porque la bebida que ofreció *Baxakmen* no tenía ningún otro fin” (López, 2003: 48). A las personas de la jerarquía y a los mayores se les saluda con respeto y reverencia; aunque, en algunas comunidades el respeto a los ancianos empieza a cambiar, “si se encuentra un joven o niño con un anciano, ya ni le hace caso, no lo saluda y tampoco le deja la banqueta; a las autoridades se les saluda por pura formalidad, cuando menos, en Chamula” (E2).

El orden y el respeto son visibles en Zinacantán en la forma en que las autoridades se sientan y se les sirva la comida y el *Pox*. En los rituales de sanación se tiene la preocupación de lograr que los impulsos antisociales del enfermo logren el equilibrio para restablecer el orden social que provocó con su conducta y así obedecer el orden del cosmos. En las curaciones se aumenta el calor del cuerpo y el alma del enfermo con la intención de restituir el equilibrio y la armonía entre su *ch'ulel* y su cuerpo porque su desorden afecta a la sociedad y al cosmos. “Ahora es necesario aumentar gradualmente el calor. Al final, si todo sale bien, se restablece el equilibrio correcto entre el calor y el frío, Naturaleza y cultura y los dioses y el paciente, y éste, ya ‘sano’, reanuda su vida normal (Vogt, 1993: 141).

Las autoridades de Zinacantán están conscientes de que el mundo de los dioses y de los hombres deben estar separado y a la vez, comunicados; la Naturaleza pertenece a los dioses; el orden de los dioses puede ser perjudicial para los hombres si no se les trata con respeto, reverencia y gratitud. Esta es la razón de los rituales con oraciones, cantos, danzas y sacrificios.

Las “tortillas para los dioses” se ofrecen con la intención de guardar el orden. “Al ofrecer “tortillas para los dioses” en sus seis altares montañoses, los Zinacantecos ruegan por el orden zinacanteco, de los siglos de civilización, sea regenerado tan seguramente como los dioses ancestrales reciban las “tortillas” y correspondan abrazando a sus naguales y tan seguramente como el Sol recorre cada día su sendero florido del alba al atardecer (Vogt, 1993: 297).

Las autoridades con los sacrificios, rituales y oraciones restablecen el equilibrio del cosmos como consecuencia de agrandar a las deidades; pero también el sistema de cargos en Zinacantán tiene la función de integrar los parajes del municipio. Por este servicio, se les concede respeto y reverencia. En Zinacantán de por sí se otorga el respeto a los ancianos, pero, asimismo, a los jóvenes que con su esfuerzo adquieren riqueza para poder responsabilizarse de los cargos. Los músicos en este mismo lugar son merecedores del respeto por sus conocimientos y el servicio que prestan a la comunidad. En esta sociedad jerarquizada, “esa inclinación y exoneración significa que el más joven respeta al de mayor edad del otro y que el de más edad acepta el gesto de respeto y también acepta ritualmente la responsabilidad de proteger al más joven (Vogt, 1993: 63). Los cargos representan prestigio y responsabilidad a la vez.

Las autoridades de Zinacantán simbolizan el orden del cosmos, aunque también pueden personificar el desorden. El orden lo expresan siguiendo la trayectoria de los movimientos del sol; es decir, todos los rituales y procesiones empiezan contrarios al movimiento de las manecillas del reloj, tienen el sentido de continuar los movimientos del sol; este patrón se observa tanto en la fiestas a los santos-deidades, en los rituales de sanación, la bendición de la milpa, la construcción de la casa y para “fijar” el alma en los objetos sagrados (Vogt, 1993). Entre las jerarquías de Zinacantán existen reverencias en todo momento cuya finalidad es expresar el respeto y conservar el orden. Asimismo en San Juan Chamula los rituales y procesiones siguen la trayectoria del sol. “Gossen sostiene además que en Chamula procesiones similares parten del ‘Oriente conceptual’ y siguen el camino del sol” (Vogt, 1993: 75).

3.2.4.4. Consejos y consensos

Se constató en el *Popol Wuj* que los valores fundamentales de las deidades eran los consensos, consejos y consultas con la intención de la realización de las acciones. Las deidades realizaron consejos y consultas para crear el cosmos y al hombre. Las comunidades actuales de los Altos de Chiapas resuelven los asuntos comunes en largas y extenuantes asambleas en las cuales hombres, mujeres y niños toman la palabra y reflexionan para aportar soluciones (Lenkersdorf, 2002, Guiteras, 1996). Sin embargo, los consensos no están exentos en todas las regiones de cosmos, Venus y sus hijos trataban de

imponer sus decisiones individuales y no se sometían al orden y la armonía (Popo Wuj, 2004).

El valor de los consensos o los consejos como valor político social todavía es vigente en la sociedad de Zinacantán, lo cual se constata en la determinación de la fecha para la ceremonia de fin de año. “La fecha es determinada por el chamán de mayor antigüedad, en consulta con el Presidente Municipal y los ancianos” (Vogt, 1993: 257). Además, utilizan las asambleas para decidir sobre asuntos comunitarios, ceremonias, corrección de conductas, organización de rituales y aspectos relacionados con los santos. “Los Zinacantecos discutieron el asunto y pensaron construir una casa para San Sebastián” (Vogt, 1993: 229).

Para ellos San Sebastián es hermano de San Lorenzo, ambos relacionados con el mito de la fundación del pueblo. Asimismo, recurren a los consensos para resolver disputas sobre objetos sagrados. “Hubo una asamblea para resolver la disputa. Se resolvió que el blanco y las lanzas se guardarían en *Paste'* y el *T'Ent'En* quedaría en *'Elan Wo'* (Vogt, 1993: 230). El *T'Ent'En* es un tambor ritual; existe un Mayor y un Menor.

Favre (1992) encontró que en todas las comunidades Tsotsiles y Tzeltales de Los Altos Chiapas, se celebran asambleas para tratar los asuntos comunitarios, tales como las mejoras de la comunidad: construcción de escuelas, caminos, templos y campo de juego para los jóvenes; realización de trámites para la introducción de luz, agua y alcantarillado; para limpiar los pozos y ojo de agua comunitarios y en “algunas comunidades para resolver conflictos sobre violaciones a la moral comunitaria: robos, raptos, violaciones y falta de respeto a las tradiciones” (E3).

Según Lenkersdorf, (2002), en las asambleas comunitarias de los Tojolabales participan las autoridades municipales y tradicionales, jóvenes, adultos, mujeres y niños; todos con voz y voto. Todos hablan a la vez y aparentemente, nadie escucha a nadie, sin embargo, no abandonan la asamblea hasta que se llega a un acuerdo. Las autoridades o los ancianos llevan la coordinación de la asamblea e integran las distintas participaciones que son la base para tomar el acuerdo final. En síntesis, las asambleas, acuerdos y consejos continúan siendo grandes valores para las comunidades de Los Altos de Chiapas; pero, “en San Juan Chamula, deciden las autoridades sobre los asuntos de las comunidades, ellas aplican las multas y no toman en cuenta al pueblo” (E2). Según los misioneros de la

Teología de la Liberación las comunidades que están cerca de San Cristóbal de las Casas, han sido afectadas por la cultura occidental, en especial en lo que respecta al autoritarismo (Entrevistas 20012). Las autoridades deciden todos los asuntos de la comunidad sin consultarla.

3.2.4.5. Sacrificio y auto sacrificio

Los sacrificios son reiterativos en el *Popol Wuj* y en general en la cosmovisión mesoamericana; se encuentran en la escena donde los tecolotes le perdonaron la vida a *Xquic*, madre de *Junajpú e Xbalanqué*, llenaron la jícara con la savia del árbol de sangre y se la llevaron a los señores de la muerte quienes quemaron la sangre en forma de corazón, juntamente con el incienso (pom). “*Jun Camé y Wukub Camé* tomaron la jícara y levantaron con tres dedos aquel cuajaron que estaba chorreando sangre y mandaron atizar el fuego lo pusieron sobre él y lo quemaron” (Popol Wuj, 2004: 49).

Asimismo, se descubre cuando los jefes de las tribus que regresaban de Teotihuacán, ungieron la boca de los ídolos con sangre de animales. “Los sacrificadores ofrecían a Tojil la sangre de la garganta de los animales, la ponían en la boca del ídolo y hablaba la piedra” (Popol Wuj, 2004: 123).

Con la sangre de los sacrificios se da movimiento al cosmos, se alimenta a los dioses; es indispensable para la supervivencia de los hombres y los dioses. “Para los antiguos mayas el sacrificio de la sangre era necesario para la supervivencia tanto de los dioses como de los seres humanos” (Freidel et al, 2001: 205). A través de la sangre se transmite el sustento y el Ch’ulel.

El Rabinal-Achí es la obra de ballet-drama en la que todo gira en torno al sacrificio del “Varón de los Queché”, el sacrificio de un valiente lleno de dignidad, quien pide personalmente que sus enemigos que lo habían capturado, le den muerte, “que vuestros dientes, que vuestras garras, me maten al instante” (Rabian-Achí, 2003: 80).

En la actualidad, según los informantes, sólo existe el sacrificio de animales; se utiliza la inmolación de pollos y gallinas que se ofrecen al “doble animal” para rescatar el alma del enfermo, para dar de “comer” a las esquinas de la casa cuando se empieza a habitar para que el Señor de la tierra no dañe a los habitantes; para dar gracias por la

cosecha y que todos estén contentos; “también para pedir el agua al Señor de la cueva, mataron los ancianos animales y los llevaron a la cueva; no recuerdo qué animales eran” (E1). De acuerdo a los mismos informantes, los pollos son sustitutos de los seres humanos. En este caso, se observa que los mayas actuales han abandonado las prácticas violentas de los mayas del Clásico, aunque el abandono es solamante físico, ya que en la dimensión simbólica, la sangre de los pollos representa la vida del cosmos en general y está sustituyendo a la sangre humana. Esta conducta se debió al proceso de represión del que fueron objeto en la Colonia.

La sangre es valiosa para los mayas antiguos y actuales ya que simboliza la vida, da vitalidad a todo el cuerpo, apoya la restitución del equilibrio del enfermo, es simbólicamente igual al pozol y en este sentido, sirve para alimentar a la Tierra, a las deidades del Cielo; el *pozol* o el *ul* son epifanías simbólicas de la sangre humana, bebidas que intervienen en los ritos sacrificiales; por todos estos detalles, el sacrificio continúa siendo para los mayas un gran valor; aunque ya no existe el auto sacrificio.

3.2.4.6. Igualdad, cooperación y reciprocidad

Los mayas antiguos y los actuales vivieron y viven profundamente el espíritu comunitario y la cooperación en honor al Dios del Maíz. “Xbalanqué llamó al pizote, al puerco y a todos los granes y pequeños animales, para que lo ayudaran a remendar la cabeza de Junajpú y todos acudieron (Popol Wuj, 2004: 91). Los animales también cooperaron con los dioses para encontrar las mazorcas de maíz para poder formar al hombre. En la actualidad, entre los maya de Yucatán, construyen sus casas y trabajan en la milpa de manera conjunta. Para celebrar los matrimonios, los mayas esperan que el trabajo baje de intensidad, ya que en esta circunstancia, es “más seguro el poder reunir un grupo de parientes y amigos para construir la choza que sería de los nuevos esposos” (Thompson, 2006: 294).

En el presente para las comunidades de Altos de Chiapas, de acuerdo a los informantes, el concepto y la práctica de la igualdad está desapareciendo de las comunidades, especialmente en aquellas donde se han establecido los cacicazgos indígenas; este es el caso de San Juan Chamula, “donde los caciques y sus hijos se sienten de la clase superior, ellos sólo se reúnen entre sí, celebran sus fiestas separados de la comunidad y

miran con desprecio a la gente pobre del pueblo a la que le exigen, a la fuerza, cooperación para todo” (Informante 3, 2012).

Por otra parte, los valores de cooperación y reciprocidad están en crisis en las Comunidades de Los Altos de Chiapas debido a las múltiples fracturas de las mismas: políticas, económicas y religiosas.

En algunas comunidades la siembra de la milpa es comunitaria, en otras ya no, porque va ganando el individualismo de los mestizos. Las casas que antes se construían con ayuda de amigos, parientes e incluso, toda la comunidad, tiende a desaparecer, ya que ahora cada una construye su casa. Por lo general, los partidos políticos apoyan con material para su construcción (E4).

En lo que respecta a la reciprocidad, que era un valor tan apreciado en las comunidades de Los Altos de Chiapas y en general, en las comunidades de las regiones mayas, según los informantes, actualmente están cambiando, “en unas aparece de manera débil, en otras, todavía tiene cierta fuerza y en algunas ha desaparecido; los que ahora predomina es el factor dinero, lo que significa que los que ayudan a construir la casa es porque se les va a pagar” (E1). En este sentido, la reciprocidad y la ayuda mutua se está perdiendo en las comunidades de Los Altos de Chiapas; en cambio en las Cañadas y la Selva, estos valores se revitalizan con el apoyo de la Teología India y el Ejército Zapatista de la Liberación Nacional (EZLN).

Los mismos entrevistados afirman que en las cabeceras municipales la igualdad, la reciprocidad y la cooperación están en crisis o desapareciendo; en estas localidades se hacen trabajos comunitarios como la limpieza de calles, de cunetas de las carreteras, de terreno baldíos, municipales o comunitarios, de ojos de agua y otros, pero porque las autoridades lo exigen o los aplican como multas; en cambio, “en los parajes estos valores están presentes: hay más igualdad social, cooperación y reciprocidad; en los parajes las personas trabajan la milpa en forma de cooperación y todos se ayudan entre sí” (E2).

En los parajes que son católicos tradicionales, todos cooperan para la realización de la fiesta del santo patrono, lo hacen con dinero, productos de la tierra, comida y con trabajo; “apoyan a las personas que tienen cargos; en estas comunidades hasta los que son de otra religión ayudan para la fiesta del santo patrón porque así lo acordó la comunidad; aunque, no asisten a la fiesta ni toman cargos” (E3). Según los mismos informantes, en los parajes, las asambleas comunitarias son muy importantes, lo mismo es el respeto y la los ancianos y a las autoridades; asimismo, los ritos tradicionales: como la petición de permiso a la tierra

para sembrar; al Señor del monte para tirar árboles y construir la casa o sembrar; la petición del agua al Señor del pozo y la “bendición” de la casa nueva; en todas estas acciones participa y coopera la comunidad.

3.2.4.7. Muerte y enfermedad: poder, brujería, destrucción y defensa

La enfermedades del *ch'ulel* son una preocupación y ocupación de los Zinacantecos y en general de los habitantes de las comunidades de Los Altos de Chiapas, ya que el alma enferma muestra un equilibrio dudoso; el alma en la visión de Zinacantán es innata en el cosmos, la Naturaleza y el hombre, pero está amenazada constantemente por la enfermedad, especialmente por las conductas antimorales; el alma enferma pone en peligro el cosmos, la Naturaleza, la sociedad y al enfermos mismo. El alma se fija en los niños con el bautismo católico, aspecto que comparten los habitantes de Zinacantán con los de San Pedro Chenalhó. El alma tiene trece partes que pueden entrar en desequilibrio. “Tiene trece partes, y la pérdida de una o más de esas partes exige realización de una ceremonia de curación para su recuperación” (Vogt, 1993: 37).

Favre observó en Los Altos de Chiapas que entre los Tsotsiles y Tzeltales, las ceremonias de curación van “acompañadas de ofrendas de copal, de velas y dinero, de oraciones, de libaciones de aguardiente y de sacrificio de gallinas” (1992: 270). Además, según Vogt, el alma del difunto zinacanteco, en su trayecto hacia el *Winahel* (cielo) o al *K'Atin-Bak* (infierno) es transportada por un perro; el comportamiento moral de la persona determinan ir a un lugar o a otro (Vogt, 1993).

De acuerdo a Von Hagen la enfermedad y la muerte para los mayas de Yucatán son causadas por fuerzas sobrenaturales. “Cuando había algún enfermo se llamaba al *ahmen*, quien diagnosticaba el mal por medio de la adivinación. Evocaba a la diosa de la medicina, Ixchel (que también era la diosa del embarazo), y colocaba su imagen de cara al paciente” (1970: 120).

Por otra parte, como ya se ha mencionado, los funcionarios civiles, religiosos, músicos, chamanes y J'iloletik de Zinacantán representan el orden social y el orden cósmico, personifican el orden que existe entre el sol, la luna, Venus y los demás planetas, pero la potencia de los mismos seres sagrados puede causar el desorden, así como el exceso

del calor del sol seca las plantas y la milpa, “un sol excesivamente potente puede hacer arruinar el maíz; un chaman demasiado potente puede hacer hechicería y causar enfermedad y muerte” (Vogt, 1993: 226). En sus rituales aparece el toro que simboliza el desorden por la relación que tiene con el calor intenso del sol; la muerte del animal significa el restablecimiento del orden social; asimismo, “los funcionarios salientes representan el desorden y los entrantes, el orden” (Vogt, 1993: 51).

En Zinacantán la ruptura de los códigos morales provoca que el *ch'ulel* del difunto termine en el *K'Atin-Bak* (*Xibalbá*) y no en el *Winahel*; si un zinacanteo realiza conductas antisociales, su animal compañero o su alma animal, se sale del “corral” y camina perdida; si se quiere que el enfermo sane, se debe imitar el comportamiento de los dioses; por tal motivo es bañado con flores silvestre en el agua, cortadas del “jardín” de las deidades (la montañas). Los rituales en Zinacantán tienen la finalidad de señalar la distinción entre los comportamientos correctos e incorrectos.

Desde un punto de vista descriptivo, el rito es un comentario sobre la conducta de un funcionario o, por implicación, de cualquier zinacanteo responsable. Se presenta una lección de comportamiento a través del ulterior ridículo y castigo del Lol ‘Uch que se emborrachó y golpeó a su esposa (Vogt, 1993: 239)

El orden moral es tan importante en Zinacantán, de tal manera que los dioses se responsabilizan de supervisar las conductas y los valores de la sociedad y de la naturaleza.” Los dioses supervisan y controlan la conducta y los valores, las cualidades intangibles tan distintivas de la cultura; el Señor de la Tierra controla posesiones, evidencia tangible de posición y bienestar económico” (Vogt, 1993: 60). Este aspecto, también lo encontró Favre entre los Tsotsiles y Tzeltales de Los Altos de Chiapas, donde “la enfermedad, moralmente, significa, la violación de una prohibición” (1992: 243).

De acuerdo a Von Hagen (1970), los mayas de Yucatán concebían la vida como una sucesión de pequeñas muertes, aunque no se sentían muy seguros de que hubiera otra vida; por lo general tenían un exagerado temor a la muerte, juicio que toma el autor del testimonio del obispo Landa (1566); los moribundos se confesaban con el sacerdote de manera semejante a los aztecas para neutralizar las influencia divinas que conllevaba la muerte de toda persona.

Según el mismo autor, a los muertos les ponían maíz molido, *koyem* con una cuenta de jade en la boca, con significado de dinero que le serviría al difunto para comprar en la

otra vida. A los muertos que pertenecían a la gente común los enterraban en el piso de su casa, en su tumba les colocaban sus instrumentos de trabajo; en cambio, los nobles eran sepultados en las plazas o los incineraban. A todos les colocaban vasijas con comida y bebidas para que se alimentaran en la “otra vida”. Los *cocoms*, dinastía que gobernó Mayapán decapitaban y reconstituían las cabezas de los nobles. “La parte posterior de la cabeza se dejaba hueca y allí se ponían las cenizas. ‘Conservaban esas estatuas con grandísima veneración’” (Von Hagen, 1970: 134).

Tiesler (2008) afirma que en las tumbas de los mayas Clásicos, además de los acompañantes sacrificados, les ponían objetos valiosos relacionados con la resurrección como el cinabrio rojo, las conchas y la máscara de jade. Lo anterior se constata en la tumba de Pakal, la Reina Roja y las otras tumbas mayas del Clásico. El mismo autor señala que “el difunto cobraba vida al fungir como intermediario con lo sagrado” (Tiesler, 2008: 51). Vida y muerte; creación y resurrección coexistían como metáfora del Dios del Maíz.

La figura de la muerte es reiterativa en el Códice Dresde. En la página cinco están dos figuras con las mandíbulas desencarnadas, los dientes son visibles; en la página 10, un icono posee descubierta la espina dorsal; en la 11, la imagen muestra las costillas y la espina dorsal; lo mismo sucede en la página 13 y en la página 53 está colgada de una cuerda la diosa del suicidio. Para Durán, en el análisis que realiza de la muerte en el Popol Wuj, afirma que el pueblo maya quiché, “más que temor a la muerte siente una angustia constante por la incertidumbre de la vida” (Duran, 1995: 19).

Por otra parte, la valentía se desplaza en cada una de las páginas del Rabinal-Achí. Este valor está relacionado con la trascendencia de la vida; aparece en los momentos en que es inevitable la muerte, pero a la vez, el valiente está en las puertas de la inmortalidad y resurrección; en este caso, el guerrero maya sabía que iría al Xibalbá y allí resucitaría como el Dios del Maíz. En la misma dimensión de amplitud están el arrojo y la bravura como atributos esenciales de los guerreros, especialmente en los jefes de los ejércitos; en este caso, en el Rabinal-Achí, el varón de los Queché y el jefe Cinco-Lluvia. “¡Hola! Valiente, Varón, Eminente de los Varones, Varón de Rabinal! ¿Dijo así tu palabra a la faz del cielo, a la faz de la tierra? ‘¿Por qué hacer ostentación de mi arrojo, hacer ostentación de mi bravura?’” (Rabinal-Achí, 2003: 38). En esta obra se descubre la prudencia y la dignidad.

¡Muy bien mi Valiente, mi Varón! Se prudente, no vayas caerte, a herirte” (Rabinal-Achí, 2003: 59).

En la actualidad la curación continúa para restablecer las almas que pierden las personas por sus conductas antimorales; asimismo, es vigente el culto a los muertos; aunque en Los Altos de Chiapas, como en otras áreas, estos valores están en crisis.

3.2.4.8. Valores y relaciones en la familia: hombre y mujer

A través de la historia, los mayas quichés de Guatemala han sido muy estrictos con la sexualidad de la mujer, lo cual quedó plasmado en su Libro Sagrado. “Esta hija ha procedido con deshonestidad. El tribunal la condenó a que la llevaran lejos y le quitaran la vida” (Popol Wuj, 2004: 45). La exigencia anterior, también la encontró Landa entre los mayas de Yucatán, donde las señoritas no podían ver de frente a los hombres. “Si la ven alzar los ojos, la riñen mucho y se los untan con pimienta, que es grave dolor; y si no son honestas, la aporrean y untan la pimienta en otra parte, por castigo y afrenta” (Landa, 2005: 54).

En Zinacantán la moral sexual tiene la misma característica que en Yucatán, de tal manera que los habitantes consideran a las españolas y mestizas como promiscuas; aspecto que se observa también en sus ceremonias rituales para despedir a las autoridades que han cumplido el año en sus cargos, en las cuales los presentan como negligentes y junto con sus esposas son objeto de bromas y representaciones obscenas.

Los funcionarios ausentes son acusados de colocar el placer por encima de la responsabilidad, por tener relaciones sexuales en público y en posiciones antinaturales, por comprar cintas y collares para sus esposas en lugar de hacer frente a los gastos de su cargo (Vogt, 1993: 244).

Landa afirma que las mujeres de Yucatán eran “Maravillosamente castas, se encargaban de la educación de los hijos y eran prudentes, corteses y sociales...no dadas a las prácticas eróticas y no tenían dioses del amor” (2005: 54). Por otra parte Von Hagen afirma que había mujeres públicas que vendían sus cuerpos en 8 o 10 granos de cacao; además, anota que el mes Uo “era el mes de los festivales vocacionales; terminaba en bebida, danza y fornicación” (1970: 112).

Según Von Hagen, durante los últimos meses del año, se realizaban festivales de naturaleza privada, en los que abundaban los adulterios, ya que eran usuales; se “deduce

por el lugar que ocupaba en el código maya de delitos y castigos” (1970: 59). En estos festivales, las “mujeres bebían poco, porque se esperaba que fuesen ellas quienes ‘llevaran a sus maridos a casa’. A veces ocurrían riñas y en ocasiones se ‘llega a violación de los derechos conyugales...al creer las pobres mujeres que recibían a sus maridos” (Von Gahen, 1970: 115). En las clases altas, el adulterio se aborrecía porque los señores nobles disponían de muchas esposas. A pesar de lo anterior, de acuerdo a Von Hagen, la mujer madre “era reina y señora”; su mayor conquista era el hombre. “La mujer del señor maya era “señorial”. Se tenía en sumo respeto” (1970: 140).

Favre (1992) da cuenta de la moral familiar entre los Tsotsiles y Tzeltales de Los Altos de Chiapas. En estos grupos mayas, entre yerno y suegra existe respeto mutuo; asimismo, la nuera trata a su suegro con mucho respeto, es modesta y no conversa con él. Ambos evitan la familiaridad con los suegros y sirven de intermediarios entre su cónyuge y sus padres. Cuando se casan, el yerno debe servir a la familia de la esposa, donde es comandado por el suegro. Durante este tiempo, el yerno no tiene autoridad sobre su mujer y está sometido a la autoridad del suegro; en los Altos de Chiapas, según Favre, los jóvenes prefieren trabajar en las fincas cafetaleras, ganar dinero y “pagar” por su esposa y así evitan la dependencia del suegro.

También Von Hagen encontró que en Yucatán el matrimonio para los mayas tenía una estructura especial: “es decir, que el hijo varón tenía que acudir a la casa de su suegro y trabajar para él, como parte de la familia, por un periodo de cinco años” (1970: 59). Para los mayas de esta región el matrimonio tenía un carácter permanente y las mujeres eran muy importantes en la organización social.

Entre los Tsotsiles y Tzeltales de los Altos de Chiapas, en la casa, la nuera depende de la suegra; en los conflictos entre nuera y suegra, el esposo de la joven mujer no debe intervenir, la suegra exige a la nuera que se conforme a su voluntad. Favre (1992) constató que los jóvenes esposos para evitar conflictos, en la actualidad prefieren instalarse fuera de la residencia de los padres. La hermana mayor es una rival afectiva de la esposa del hermano menor; además, el hermano mayor de la esposa se presenta como sustituto del suegro; por tanto, tiene autoridad sobre su cuñado. Por lo general, entre cuñados no se llegan a establecer relaciones armoniosas; muy pocas veces participan en los trabajos de

reciprocidad, los cuales, se dan entre vecinos, pero no entre cuñados. El esposo vela por la herencia de la esposa, procura que sus hermanos no le dejen las peores tierras.

Las relaciones entre cuñado y cuñada, según este autor, son más libres y espontáneas e incluso, el hombre en público puede expresar atención y afecto a su cuñada; entre ellos las relaciones sexuales están prohibidas, aspecto que se viola con frecuencia. La unidad familiar logra conservar la cohesión por medio de los lazos espirituales. Los grupos mayas mencionados sólo aceptan el sacramento del bautismo, el cual tiene un fundamento prehispánico. El recién nacido es el *kesol* (sustituto) de un miembro familiar más viejo, ya que éste posee el mismo *wayojel*, un doble animal. Existen tres modelos:

Según el primero, el niño aparece como *kesol* del hermano del padre; es pues el tío paterno padrino. Según el segundo modelo, es el *kesol* del padre del padre; en consecuencia, su padrino es el abuelo paterno. Por último, según el tercer modelo, es *kesol* del hermano del padre del padre, su padrino es entonces su tío abuelo paterno (Favre, 1992: 255).

Favre (1992) encontró que el nombre que llevan los Tsotsiles y Tzeltales es individual, pero el apellido español y el apellido indígena son comunitarios y se transmiten vía masculina. Si los hijos son de la pareja: Salvador López *Tusum* y de María Gómez *Isbet*, llevarán los apellidos López *Tusum*. En la actualidad este patrón moral está cambiando porque lo exigen los agentes del registro civil y porque ya no hay tierra que repartir entre los hijos.

Además, según Favre (1992), todo individuo debe casarse fuera del linaje y del clan, es decir, debe elegir a su pareja de tal manera que su apellido español o indígena sea diferente al suyo; también si una mujer se casa con un hombre de su mismo linaje, pierde su estatus. Este hecho, lo encontró Von Hagen entre los mayas de Yucatán: “Uno de los tabús era que los varones no podían casarse con mujeres que llevaran su mismo apellido; pero si podían hacerlo con las descendientes del linaje de su madre, aun cuando fuesen primas carnales” (1970: 56).

Por otra parte, entre Tsotsiles y Tzeltales no debe haber trato entre los hermanos, lo cual se debe a que desde niños cada uno y cada una, acompaña a su progenitor del mismo género; durante la adolescencia, las relaciones están prohibidas; si dos hermanos adolescentes de sexo opuesto dialogan entre sí, se exponen a una reprimenda. El hermano mayor también se considera como padre para sus hermanos y hermanas menores.

En la familia Tzeltal y Tsotsil existen relaciones de reciprocidad; en las relaciones entre esposa y esposo, se privilegia la humildad, sumisión y fecundidad de la esposa. La mujer debe obedecer a su marido, padre y hermano mayor; a pesar del porte viril de los hombres, Favre registró que ellos se sienten amenazados respecto a la capacidad sexual con su esposa. “La relación con la esposa está impregnada de una profunda ansiedad que se expresa por temor a la castración, a la putrefacción del *penis* y con mayor frecuencia, a la pérdida de la virilidad” (1992: 239).

Igualmente, los mayas de Guatemala daban y dan mucha importancia a la sensibilidad artística y a la creatividad. “Jun Junajpú era muy bueno y de muy buenas costumbres y enseñó a sus hijos música, a pintar, a entallar, a labrar piedras preciosas y trabajar la plata” (Popol Wuj, 2004: 35). Asimismo, para ellos es indispensable la alegría en todos los ámbitos de la vida. “Si el sembrador no está alegre, sus semillas no germinarán; esto también se aplica al artesano, al curandero, y demás gente laboriosa” (Guiteras, 1996: 238). Para fomentar la alegría están la música y el licor.

En la actualidad, los grupos mayances se caracterizan por transmitir la sensibilidad creativa a las nuevas generaciones a través del tejido, la música tradicional, las artesanías, en la que interviene la escultura, la fabricación de objetos de barro, entre otros. Asimismo, en San Juan Chamula existen grupos de música que combinan la música moderna con la tradicional.

En el presente la ética continua vigente en las comunidades chiapanecas, ya que, “se enseña a los niños a valorar los patrones culturales, el respeto a sus mayores, el trabajo y la lengua, entre otros” (Hernández, 1997: 43). Los ancianos son el compendio de la espiritualidad de la cultura y el trabajo es la ruta de la dignidad.

Los valores que se viven en la familia de los grupos mayances son la sexualidad y castidad femenina, el respeto entre parientes políticos y de los hijos a los padres y a los hermanos mayores, la sumisión a los suegros, la reciprocidad y por lo general, las relaciones conflictivas entre cuñados.

3.2.4.9. Vida buena, *Lekil Kuxlejal*

El consejo de guías espirituales mayas, *Belejé No'j*, en el encuentro continental de guías espirituales indígenas (2010), concluyó que el “vivir bien” significa vivir con sencillez y

regresar a los orígenes. Se funda en el trabajo comunitario; apunta hacia una reflexión colectiva pluricultural; vivir en armonía con el cosmos, el cosmos saber y el cosmos vivir; retomar el valor de la palabra, ser humildes y sencillos en las acciones. Estar en armonía y equilibrio con la naturaleza, la tierra y el universo.

Para los mayas actuales de Los Altos de Chiapas, la buena vida significa “tener salud, trabajo, estar bien con la familia, cosechar mucho maíz, respetar a los ancianos, respetar la naturaleza, estar en armonía con la comunidad y tener paz espiritual y equilibrio personal” (E1). En esta misma región, los Tsotsiles poseen su concepto de vida buena o *Lekil kuxlejal*

En la concepción Tsotsil, se habla de *lekil kuxlejal* referido al bienestar de la vida, que abarca el “tener” y el “ser”, donde reflejar la calidad de vida, el bien vivir en armonía con la naturaleza, ser saludable y ser feliz, que concierne lo tangible e intangible; no solo llenarse de tantos bienes materiales que únicamente provocan problemas de contaminación, infelicidad y destrucción. Mientras que *utsil kuxlejal* refiere a la abundancia y el nivel de bienestar, equivalente al “tener” (Sánchez, 2009: 448)

Puede ser que si por vida buena se debe entender solamente adquirir riqueza la cual puede representar amenaza para la persona y la comunidad. Para Berteley (2007), la vida buena comprende la reciprocidad con la naturaleza; la capacidad de acuerdo, cooperación, unidad, tolerancia, ayuda mutua y superación de conflictos; la autonomía es la vida buena por antonomasia.

La vida buena también tiene relación con los dos valores que establece Salazar (2003) para la naturaleza y el universo y los trece valores implicados en la vida personal y comunitaria, para el caso de los mayas de Guatemala; valores que también comparte Secaira (2000). Los mayas de todos los grupos, actuales y prehispánicos, han estado sujetos a los valores de la persona y los valores del universo y la naturaleza, aunque Salazar haga el estudio sobre los mayas de Guatemala. El primero valor es el carácter sagrado de la naturaleza; los que significa reconocer las sacralidad de la Luna, el Sol, Venus, el Corazón de la Tierra, Corazón del Lago, Corazón del Mar y del nahual protector; asimismo, la conciencia de que se debe proteger la tierra y la naturaleza (Salazar, 2003); se deben respetar porque son sagradas; simbolizan la fuerza creadora de la abuela Xmucané; se cuida a la naturaleza, si se toma sólo lo necesario, ya sea leña o madera para el consumo de la familia y no con fines comerciales (Secaira, 2000). Según este autor, los mayas están

sujetos al principio de reciprocidad respecto a la naturaleza: si se recibe algo de la naturaleza, se debe devolver algo a cambio.

Este valor lo expresa Pérez Santiz para la región de Los Altos de Chiapas, de la siguiente manera:

Lekil Kuxlejal es estar en armonía y en paz con el universo, la naturaleza, la comunidad, la familia, con uno mismo. La manifestación del lekil kuxlejal ocurre en las buenas relaciones familiares y comunitarias; en la buena producción de la tierra; en el contacto armónico con el ecosistema; en la buena orientación de los padres madres; en la salud del cuerpo y del alma (2012: 84).

El segundo valor es el carácter sagrado del universo; lo que implica el reconocimiento del Corazón del Cielo que es el centro y la energía del universo; el hombre, la naturaleza y el universo integran un todo en constante cambio e interacción.

El tercer valor es el respeto a la estrella que cada uno posee para cumplir su misión en la existencia y vocación; la estrella guía la misión. El cuarto valor describe la gratitud y agradecimiento. Los mayas agradecen todo: favores, regalos, el nuevo día, la tarde, la noche, consejos y reuniones. El quinto valor es el alcance de la plenitud y el cumplimiento de los trabajos en la vida. La observancia de los trabajos, compromisos y aspiraciones, “se relacionan con la búsqueda de equilibrio por medio de la complementación de cosas” (Salazar, 2003: 40). Hay satisfacción cuando se concluyen los trabajos, compromisos y la misión; los calendarios constituyen la estructura del equilibrio.

El sexto valor comprende el estado de paz y de responsabilidad. El sentido de responsabilidad se adquiere con la ayuda de la familia y de la comunidad; es un aspecto del *ch’ulel*-conciencia; el estado de paz participa en la recuperación física y psicológica de la persona. El séptimo valor es sobre la actitud de dar y recibir consejo. Dar y recibir consejo tiene que ver con la solidez y dinámica de la organización de la comunidad; con base en los consejos se solucionan los conflictos. Este valor da a la persona y a la comunidad mayor seguridad” (Salazar, 2003: 40).

El octavo es el valor del trabajo en la vida de cada ser humano. La persona debe ser diligente, trabajadora, responsable y creativa. La violencia viene por no saber trabajar; además, el trabajo se debe realizar con diligencia, precisión y agrado, tanto en la dimensión material como espiritual. El noveno valor se refiere a la actitud de proteger todo porque tiene vida, el cual comprende la existencia humana y la naturaleza; actos humanos y obras humanas; el equilibrio de las cosas; al espíritu del *ch’ulel* de la persona y de la tierra. La

protección de la vida ayuda a mantener la relación solidaria entre personas y la comunidad; comprende: a) cuidar la vida y la persona b) cuidar todo lo que existe sobre la tierra c) cuidar los instrumentos de trabajo y d) cuidar las cosas que sirven a la persona y la comunidad. Si una persona no cuida todo lo anterior, refleja su desequilibrio.

El décimo valor está relacionado con el respeto a la palabra de los padres y abuelos. El respeto a la palabra es el fundamento de la vida familiar; el sustento de la dignidad de la persona. Se respeta a los padres porque ellos alimentan a los hijos. La persona mayor merece respeto porque sabe trabajar, protege a la naturaleza, posee la capacidad de tomar decisiones, ilumina la solución de problemas y aconseja. El anciano es garantía de sabiduría, conocimiento y experiencia; conoce el pasado y tiene visión de futuro. La obediencia y el respeto a los mayores es fuente de libertad y responsabilidad para los más jóvenes. El respeto para Secaira es “la actitud de veneración hacia lo sagrado” (2000: 45). Este principio se cumple porque las personas adquirieron el ch’ulel-conciencia; es decir, tienen entendimiento, conocimiento y educación; implica la relación entre la persona y lo sagrado. La jerarquía surge por la relación de la persona con lo sagrado.

El onceavo valor representa el respeto a la palabra verdadera. La palabra es fundamento de la libertad e instrumento de interacción e identidad. Para los mayas el valor de la verdad está en la palabra. El doceavo valor es la ayuda mutua. El baluarte del desarrollo de la comunidad maya es la cooperación y solidaridad. Ésta se manifiesta en la práctica del trabajo común; en el recibimiento que se da a un niño en su nacimiento por parte de la familia y de la comunidad; la educación solidaria de los hijos mayores hacia a los pequeños, en la celebración del matrimonio, entre otros. Este es un valor de gran profundidad y gran comprensión.

El treceavo comprende la belleza y limpieza en la vida. Los valores mencionados abarcan la persona, el trabajo, la creación artística, la elaboración artesanal, el orden y limpieza en la milpa, las relaciones sociales, el cumplimiento de los cargos, la claridad en los mensajes ceremoniales y el sentido de justicia. Para Secaira la justicia “es estado de armonía y equilibrio donde cada cual tiene lo que merece según sus obras” (2000: 45).

El catorceavo valor ayuda a mantener la vitalidad del espíritu en el cuerpo. “En todo momento de la vida de la persona se debe procurar que la fuerza del espíritu no se debilite o

no se aleje de ella” (Salazar, 2003: 45). Lo anterior exige que no se debe debilitar la sangre y la energía; el J’ilol y los padres son los recuperadores de la energía.

El quinceavo y último valor se refiere al sentido de la comunidad. Este valor lo define Salazar como “el conjunto de atributos y prácticas sociales que sostiene la vida comunitaria. Comprende los valores de solidaridad, responsabilidad y reciprocidad” (2003: 45). El sentido comunitario respalda las fiestas comunitarias, los proyectos familiares y la resolución de conflictos. El sentido comunitario es un estado permanente de búsqueda de armonía que permite convivir, servir, cuidarse mutuamente y estar en armonía con la comunidad.

Sin el cumplimiento de cada uno de los valores expuestos es difícil que el hombre maya pueda tener vida buena, *Lekil Kuxlejaj*. En el caso de las comunidades mayas de Los Altos de Chiapas que están abandonando sus valores, se han puesto en la ruta de alejarse de la vida buena.

Pérez Santis sintetiza la gama de valores que se han expuesto y compendia los mayas prehispánicos y los actuales:

Del *lekil kuxlejaj* se desprenden tres subcategorías: el *i’ch’el ta muk’* (respeto), que subsume el *k’anel* (amar), el *k’upil o’ntonal* (felicidad), el *xlamet o’ntonal* (Paz), el *tuk’ ta pasel kuxlejaj* (ética); la segunda es el *komunal* (comunidad) que implica el *j-abtel patan* (prestar servicio) y el *osil* (territorio); finalmente, la forma de entenderse el *lajelal* (Muerte). De esta gama de conceptos que dan forma al pensamiento maya actual (las cuales no son las únicas), tiene un papel preponderante el *J-ilol* (Pérez, 2011: 10)

Se ha expuesta el conjunto de valores que constituyen la ética maya que ha convivido con Occidente durante más de quinientos años; es necesario reflexionar en esta ética que se realiza en las acciones específicas de las relaciones familiares, sociales y de manera palpable, en las rituales que comprenden las esferas de lo familiar y lo social; estas acciones son ampliamente simbólicas y dialógicas, ya que implican a todos los seres del cosmos, visibles e invisibles. Las acciones atienden a muchos planos del ser colectivo, entre los que están buscar la tranquilidad de la conciencia o del *ch’ulel*. En este sentido, la ética maya es similar a la ética de la interpretación de Vattimo, quien afirma que “la vida puede desenvolverse dentro de un horizonte menos dogmático, experimental y arriesgado” (Vattimo, 1991: 140).

La acciones éticas de los mayas no se explican por sí mismas, ni solamente por sus manifestaciones externas, sino que atienden aspectos más profundos del ser colectivo como

la incertidumbre de la vida y de la muerte y en general, del destino humano, de la naturaleza y del cosmos, en el que están incluidas las deidades. En la cosmovisión maya nada es seguro; tampoco absoluto; al contrario, todo es perplejo. En este rubro está la vida, el movimiento, la realización humana y la existencia de los dioses. Si lo anterior se ve desde la hermenéutica, se reconoce que el ser no es estructura o permanencia, sino acontecimiento. “No se trata, pues, de recordar el ser haciéndose presente, o esperando que se haga presente; sino de recordar el olvido” (Vattimo, 1995: 51). Asimismo, en los valores históricos de los mayas se observa la doble hermenéutica de Giddens, en donde se entre lasan las interpretaciones científicas y las del sentido común, las cuales, a la vez, se constituyen en ideas para interpretar la vida para los mayas actuales.

Como respuesta humana a lo irresoluto se realizan los ritos acompañados por oraciones, sacrificios, cantos y danzas, con la intención de “dar ánimo y alegría” al cosmos, las deidades y a la comunidad; asimismo, disminuir el drama de lo indeterminado y enigmático; los que los mayas denominan, “tener contentos a los dioses”.

Por otro lado, el hecho de que nada sea seguro, origina los consensos, consultas, reuniones y asambleas; proceso compartido por hombres y dioses. Con lo anterior reconocen que las acciones de los ancianos, autoridades, J'iloletik y chamanes poseen la sabiduría, la cual no puede ser absoluta, ya que se encuentra en el trayecto de la cultura, en todas las comunidades y en las otras autoridades. Estos personajes nunca deciden de manera individual, incluso, los chamanes y J'iloletik en los rituales de sanación se ponen en contacto con las “fuerzas” del cosmos. Con estos aspectos, la ética maya se base en la finitud de la vida humana; asimismo, es una ética de la procedencia que vale la pena rescatarse por los consensos y el respeto al cosmos, la naturaleza y al hombre.

El conocimiento que construyeron los mayas también queda enmarcado en la incertidumbre. Por ejemplo el conocimiento matemático posee como intención primordial dar cuenta del tiempo, sin embargo, en vez de tranquilizar el espíritu maya, le dejaba un vacío infinito. “*Kinh* aparece, en resumen, como el meollo cambiante, cargado de connotaciones religiosas y de sins buenos y malos, inherentes a la realidad cíclica del universo y muy probablemente también a la esencia de la divinidad misma” (León-Portilla, 2003). En este sentido, la ética de los mayas, es una ética de la angustia porque en todas las acciones está implicada la muerte. “La existencia se apropia, deviene auténtica (*Eigentlich*),

sólo a medida en que se deja expropiar, determinándose por la muerte, en el evento (*Ereignis*)” (Vattimo, 1991: 135).

Los territorios mayas quedaron tatuados por las expresiones culturales: la arquitectura, pintura, escultura, cerámica, escritura, literatura y los mitos dialogan con el mundo actual y hablan de un espíritu cultural fuerte que si muere, resucita en cada acción y sueño de los mayas actuales. Este espíritu de los mayas actuales y antiguos es el que pretende comunicarse con Occidente y ha tenido mucha dificultad para hacerlo, ya que por lo general, la cultura occidental ha interactuado con la maya con base en los códigos de la agresividad; la tendencia de Occidente ha sido la de “excluir justamente ese pluralismo de visiones del mundo que parece ser su condición de posibilidad” (Vattimo, 2002: 30). Para Occidente, el espíritu maya ya murió y si vive debe guardar silencio y si habla, lo debe hacer desde la visión occidental.

La cosmovisión maya con los tres niveles del universo está aún en la conciencia/inconsciencia de los mayas que habitan Los Altos de Chiapas y conduce las acciones humanas, sociales y políticas en las comunidades. La cosmovisión está presente en los ritos de la siembra, la cosecha, el estreno de la casa, la curación del alma y del cuerpo, fiestas de los santos patronos y en las ceremonias de las autoridades; asimismo, en las jerarquías y en la dinámica del cumplimiento de los cargos. Todavía el acto de la creación maya se convierte en metáfora en los pies y en el alma de los campesinos mayas: con cada planta que brota en la tierra, se realiza la resurrección del Dios del Maíz, como expresión, deseo y realización de la bondad del ser.

Los movimientos de los astros permanecen en la conciencia/inconsciencia de la vida ritual de los mayas. La traslación y rotación del Sol, la Luna y Venus se reflejan en la vida social y político-religiosa de las comunidades mayas de Los Altos de Chiapas; su paternidad y maternidad de estas deidades perdura sagrada o cuando menos en conflicto en la mente y corazón de los mayas. El conflicto de la conciencia arriba a la estructuración del poder y de cada comunidad debido la onticidad de la cultura maya que posee la dinámica del agua del río siempre en eterno movimiento; su característica principal es el movimiento continuo que fecunda la historia y la conciencia.

El poder político-religioso se debate entre el autoritarismo, la democracia manipulada y el comunitarismo para responder a sus intereses y en su caso a la

complejidad de las necesidades de las comunidades. Este poder es permanencia, cambio, búsqueda y anhelo de la armonía y del equilibrio que no llegan nunca de manera completa; al contrario, lo cotidiano de la vida comunitaria es el desequilibrio y desarmonía, sobre todo, que la ética del poder se sustenta en principios violentos: acaparamiento económico y control político, versus servicio. El ser maya en la política es también devenir y no estructura. “En política... la filosofía descubre por su cuenta (aunque ¿hasta qué punto?), que la realidad no se deja someter a un sistema lógicamente compacto” (Vattimo, 2003: 104).

Los dioses de los mayas de Yucatán, Guatemala y Chiapas se mueven entre la vida y la resurrección; se albergan en las esculturas de los santos cristianos, en las cuevas de las montañas y valles; caminan montados en las constelaciones cuidando los cuatro rumbos del cosmos y sobre todo, dinamizan el consciente/inconsciente de los mayas actuales. Lo sagrado empapa la vida y el ser de los mayas, incluso, de los indígenas ladinizados que al ocupar cargos de responsabilidad, se han convertido en deidades del inframundo. Los dioses habitan en los tres mundos mayas con atributos católicos y prehispánicos: buenos, malos, protectores, destructores, duales, cuádruples, unidad, multiplicidad, eternos y cambiantes. Estas deidades no olvidan los consensos y las asambleas comunitarias, incluyendo las deidades que conviven con las religiones evangélicas y protestantes.

La comunidad y la familia, hoy como ayer, aspiran a la vida buena, *Lekil Kuxlejal*. Ambas continúan como matriz del ser cultural maya, ser en contante devenir e incluso, con rostro y alma de no-ser; en esta cultura la vida y la muerte forman los hilos de la existencia. Una y otra sueñan y viven en los valores de la igualdad, la justicia, la paz, la cooperación, ayuda mutua y reciprocidad y ante todo y sobre todo, desean cada vez más retornar a su ser cultural e identitarios, a pesar de las amenazas de los seres del inframundo que ellos ven en la globalización.

Las comunidades mayas de Los Altos de Chiapas y de otras latitudes hacen esfuerzos heroicos por volver a reunir los pedazos de ch'ulel cultural que la relación con Occidente ha hecho añicos. El *Xibaj* de los *Ch'oles* ha llegado al interior de las comunidades con la apropiación de las élites indígenas del espíritu individualista y explotador de los españoles y mestizos; este espíritu golpea a los valores de las comunidades desde dentro. Esta relación histórica y actual, que se puede traducir por la doble hermenéutica de Giddens, se

expondrá a partir del cuarto capítulo, donde se realizará un análisis ético- hermenéutico de la relación de los valores mayas con los valores de las éticas occidentales.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez A., Carlos (1992). “El patrón de asentamiento en Las Margaritas, Chiapas y su cronología tentativa”. En el VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala (Editado por J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán de Grady), pp. 462-473. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Álvarez Solís Rubén M. (2010). *Falismo, sexualidad y energía sagrada en los mayas*. México, Villahermosa, Tabasco: Gráficos Express S.A.

Arias, Jacinto (1991). *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*. Gobierno del Estado de Chiapas. Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura. DIF Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura.

____ (2009). *San Pedro Chenalhó*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Bauer R. Jeremy (2005). “Ente el cielo y la tierra: el escondrijo de Cival y la creación del cosmos mesoamericano”. En *Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.

Bartolomé, Miguel Alberto (1992). *La dinámica social de los mayas de Yucatán*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional Indigenista.

Bernal Romero, Guillermo y Arnoldo González Cruz (2007). “Grupo XVI de Palenque, Conjunto arquitectónico de la nobleza provincial”. En *Arqueología Mexicana, Revista de Estudios Mayas*, Volumen III-Num. 45. Pp. 20-33.

Brown M. Kathryn y James F. Garber (2005). “La arquitectura preclásica, el ritual y la aparición de la complejidad cultural: una perspectiva diacrónica desde el valle de Belice”. En *Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.

De La Garza, Mercedes (1990). “Cosmovisión de los Mayas Antiguos”. México: Ciencia, 18.

____ (1992). *Palenque*. México: Ed. Miguel Ángel Porrúa.

____ (2006). *Los mayas. 3000 años de civilización*. México: Monclém Ediciones

- ___ (2007). “Palenque como *Imago Mundi* y la presencia en ella de Itzamná”. México: Centro de Estudios Mayas, No. XXX, UNAM.
- ___ (2012). *El Legado Escrito De Los Mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cuevas García, Marta (2007). “Los incensarios del Grupo de las Cruces, Palenque”. En *Arqueología Mexicana*, Revista de Estudios Mayas, Volumen III-Num. 45. Pp. 54-61.
- Drew, David (2002). *Las Crónicas Perdidas de los Reyes Mayas*. México: Siglo XXI. América Nuestra.
- De Landa, Diego (1566). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial San Fernando.
- Dilthey, Wilhelm (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Ediciones Revista de Occidente, S. A. ISBN 842924504-9.
- Durán Ruíz, Antonio (1995). *La muerte en el Popol Vuh*. Una lectura antropológica. México: Colegio de Bachilleres de Chiapas. Sindicato del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- El Libro de los Libros Chilam Balam* (2005). México: Fondo de Cultura Económica.
- El Universal*, 3 de octubre, 2011. <http://www.eluniversal.com.mx/notas/798226.html>, consultado el 15 de diciembre de 2011.
- Escobar V. Gustavo (1992). *Ética, Introducción a su problemática y su historia*. México: McGRAW-HILL.
- Favre, Henri (1992). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker (2001). *El Cosmos Maya. Tres mil años por la senda de los Chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fronzizi, R. (1960). *¿Qué son los valores?* México: Fondo de cultura Económica
- Gómez Ramírez, Martín (2006). *Oxchujk': Xlimoxna Neel Jme'Tatil, Oxchuc: Ofrenda de los ancestros*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Guernsey, Julia y Michael Love (2005). “Manifestaciones de autoridad en el preclásico tardío en la costa del Pacífico”. En *Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.

- Guiteras Holmes, C. (1996). *Los peligros del alma, visión del mundo de un Tsotsil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, Miguel (1997). *Ideas y Creencias en San Andrés Larráinzar*. Gobierno del Estado de Chiapas. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena.
- Jampers, K. (1968). *Psicología de la cosmovisión*. Madrid: Gredos.
- La Jornada*, jueves 7 de julio de 2011, Pág. 7.
- Lawrence Mathews, Peter (1997). *La escultura de Yaxchilán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- León-Portilla, Miguel (2003). *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. Ensayo de acercamiento. México: Universidad Autónoma de México.
- Lenkersdorf, Carlos (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel ángel Porrúa.
- Lomelí González, Arturo (2002). *Los Servidores de Nuestros Pueblos*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- López González, Juan (2003). *Peregrinación de Nuestros Antepasados*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Los Códices Mayas* (1985). Universidad Autónoma de Chiapas, Edición Conmemorativa, X Aniversario. Introducción y Bibliografía Por Thomas A. Lee, Jr. Fundación Arqueológica Nuevo Mundo, A. C. San Cristóbal de las Casa, Chiapas, y Brigham Young University, Provo, Utah.
- MacLeod, Bárbara (1984). "Cholan and yucatecan Verb morphology and Glyphic Verbal Affixes en the Inscriptions". *En Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, Eds. J.S. Justeson y L. Campell, pp. 233-262. Intitute for Mesoamerican Studies. Pub. 9. State University of New York. Albany.
- Madrigal Frías, Luis (2010). "Educación del Poder. Los mayas prehispánicos". México: Universidad Mesoamericana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (Tesis doctoral).
- Martínez del Campo Lanz, Sofía (2010). *Rostros de la divinidad. Los mosaicos mayas de piedra verde*. México. INAH.
- Mayer, Karl Hebert (1991). *Maya Monuments. Sculptures of Unknown Provenance*, Supplement 3, Verlag von Flemming, Graz.

- Morales Bermúdez, Jesús (1999). *Antigua palabra narrativa indígena ch'ol*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Nájera Coronado Martha (1991). *Bonampak*. México: Ed. Espejo de obsidiana.
- Pérez Santis, Roberto (2011). “Proyecto de Investigación”. México: Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Doctorado en Estudios Regionales (DER).
- Pérez Santis, Roberto (2012). *Rupturas y reencuentros identitarios en investigadores bats'i vinik / antsetik: espacios biográficos regionales desde la cosmovisión maya actual* (Tesis doctoral). México: UNACH.
- Popol Wuj Antiguas Historias de los indios Quichés de Guatemala* (2004). Advertencia, Versión y Vocabulario de Albertina Saravia E. México: Editorial Porrúa.
- Rabinal-Achí, El Varón del Rabinal. Ballet-Drama de los indios Quichés de Guatemala* (2003). Traducción y prólogo de Luis Cardoza y Aragón. México: Editorial Porrúa.
- Robledo Hernández, Gabriela (1997). *Disidencia y Religión: Los Expulsados de San Juan Chamula*. México: Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales.
- Rivera Dorado, Miguel y Ascensión Amador Naranjo (1994) “El laberinto de Oxkintok”. En el VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993 (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.600-606. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Ruíz Ruíz, Lucas (2006). *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Ruz Lhuillier, Alberto (2002). *Los antiguos mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salazar, Manuel de Jesús (2003). *Valores de la cultura maya*. Guatemala: Universidad Rafael Landivár, Instituto de Lingüística y Educación.
- Sharer, Robert J. (2005). “Forasteros en la región maya: interacción con Teotihuacán durante el clásico temprano”. En *Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.
- Sánchez Álvarez, Miguel (2005). *Sistemas y Tecnologías de Producción Agrícola en Huixtán, Chiapas*. CELALI–CONECULTA: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Secaira Estuardo (2000). “Conservación de la Naturaleza, el pueblo y movimiento maya, y la espiritualidad en Guatemala: implicaciones para conservacionistas”. Guatemala: PROARCA/CAPAS/AID, UICN, FCG, SUI y The Nature Conservancy.

- Sotelo Santos, Laura Elena (1992) *Yaxchilán*, México: Ed. Espejo de obsidiana.
- Suckerhut, Patricia (2007). “Cosmovisión, espacio y género en México Antiguo. En boletín de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. 21 no 38, pp. 64-85.
- Tiesler, Vera (2008). “Cultos funerarios mayas”. México: Investigación y Ciencia
- Thompson, J. Eric S. (2006). *Grandeza y decadencia de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valdés, Juan Antonio (2005). “Recintos para dioses y hombres: la arquitectura de la ciudad del Petén (Guatemala)”. *En Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.
- Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. España: Paidós.
- ___ (1995). *Más allá de la interpretación*. España: Paidós.
- ___ (2002). *Después de la cristiandad, por un cristianismo no religioso*. Barcelona. Buenos Aires. México: PAIDÓS.
- ___ (2003). *Nihilismo y Emancipación. Ética, Política y Derecho*. Barcelona. Buenos Aires. México: PAIDÓS.
- Vogt, Evon Z (1993). *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Von Hagen, Víctor W. (1970). *El mundo de los mayas*. México: Editorial Diana.

Capítulo 4.

Interacciones entre las éticas occidentales y maya en la región intercultural Los Altos de Chiapas

En el capítulo se hace un análisis del concepto de región intercultural; asimismo, se analiza el concepto y las acciones de la interculturalidad expresada en las interacciones éticas entre mayas y occidentales; lo anterior con base en las aportaciones de los especialistas en este campo conceptual y su aplicación a la dinámica cultural, intercultural y multicultural de los Altos de Chiapas. Es en esta región donde, desde la época colonia hasta el presente, se han realizado las interacciones entre las éticas occidentales explicadas en el segundo capítulo y los valores de la cosmovisión maya contenidos en el tercer capítulo. Las interacciones mencionadas junto con el espacio geográfico, histórico, arqueológico, antropológico y político son elementos que constituyen la región intercultural.

En el segundo capítulo se expusieron las éticas con base en los criterios que devienen de la hermenéutica filosófica y de la ética posmoderna: valores relacionales y los principios metafísicos de los sistemas éticos que pueden ser violentos; en este capítulo, las interacciones se analizan desde el criterio de la relación con el otro concretizado en los mayas y sus circunstancias históricas y sociales específicas en los contextos de Los Altos de Chiapas.

4.1. Regiones y tipos de región ¿región intercultural?

El propósito de este apartado es revisar los elementos de los tipos de región con la finalidad de hacer el intento de construir el concepto de la región intercultural con base en la interacción del poder político, en el entendido que cada grupo cultural posee su propia visión del poder; la población, ya que en la región intercultural coexisten en el mismo territorio grupos culturales diversos con distintas cosmovisiones que se relacionan en las actividades de la vida: económicas, políticas, culturales y sociales; el lenguaje constituido por lenguas diferentes que discuten los espacios sociales y políticos para establecer los sentidos de la vida; asimismo, cada grupo cultural posee su propio entramado ético y moral que vincula toda la dimensión de la vida en coexistencia.

Existe, además, el propósito de aplicar los elementos de la región intercultural y lo que se pudieran denominar la región intercultural de Los Altos de Chiapas, resaltando las características del poder político, los tipos de relaciones e interacciones que se han realizado históricamente en el territorio de la región mencionada, las lenguas que nombran los mundos significados por los grupos culturales occidentales y mayances; además, las éticas que han interactuado desde la época Colonial hasta en el presente, desde procesos asimétricos.

Se eligen estos elementos para construir la región intercultural porque los factores constitutivos de las otras regiones económicas, políticas, homogéneas, polarizadas, históricas, entre otras, se sintetizan en tres elementos fundamentales: territorio, población y gobierno; la diferencia con estos factores es que en la región intercultural son significados de acuerdo a las cosmovisiones de los grupos que intervienen.

El propósito de este subapartado es explicitar los conceptos de región y los elementos que la constituyen para aplicarlos en la construcción de la región intercultural, como posibilidad conceptual y práctica.

En México, según la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, existe una composición pluricultural:

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (Art. 2º).

Lo anterior significa que se encuentran en el territorio nacional múltiples regiones en donde comparten el territorio habitantes originarios y mestizos; por lo tanto, es adecuado exponer las distintas conceptualizaciones de término región y luego, el concepto de una posible región intercultural.

El término región es multisemántico y son distintos entramados que la constituyen, entre los que son visibles están: la circunspección de los espacios con sus respectivos límites geográficos, las especificidades del medio ambiental, ámbitos de la ecología y de las interacciones sociales (Guevara, 1997); la demarcación espacio-temporal por medio de las relaciones laborales, la división del trabajo, la comercialización de productos en insumos y las relaciones sociales vinculadas a las acciones anteriores; los mismos marcos espacio-

temporales son áreas de las intervenciones político-institucionales de acuerdo a ordenamientos constitucionales (Bataillón, 1993). En este caso, la regionalización resalta los aspectos fisiográficos, económicos y políticos.

Para Morelos Torres la palabra región “proviene del verbo latino regio, y también de rego, que significa dirigir, guiar, conducir, gobernar y se aproxima al significado del verbo castellano regir” (2010: 1). Este concepto de región se ubica en la dimensión política; en este caso, el concepto supone un territorio, su población respectiva y la que rige es una instancia de autoridad, ya que Coello (2010), establece como características de la región la población, territorio donde se ejerce el poder político y el Estado como institución soberana desde un punto de vista jurídico. De Acuerdo a Bataillón (1993), el control de territorio se realiza por actores político-administrativos, quienes dividen el territorio en estados y municipios, dichos agentes intervienen en el ordenamiento de los territorios que a la vez, puede ser municipal y regional-estatal.

Según Palacios (1983), el término región posee dos significados: el primero es una noción abstracta que encierra lo semejante y lo homogéneo contenido en el espacio-tiempo; el segundo, se refiere a ámbitos concretos de la realidad física y sus elementos. El mismo autor establece dentro de las concepciones convencionales de espacios absolutos, tres tipos de región: homogéneas, polarizadas y de plan o programa. Es importante resaltar los elementos de la región polarizada, la cual “hace referencia a unidades territoriales definidos a partir de la interdependencia funcional y de la densidad de flujos entre sus elementos sin que pueden establecerse para la misma límites precisos” (Palacios, 1983: 59).

En la región económica el autor citado, enfatiza las actividades productivas en el territorio y los procesos económicos en relación con las distancias. Respecto a la región productiva, son apreciables los recursos naturales, la división del trabajo, los intercambios, capacidad productiva, posibilidades de exportación, desarrollo industrial, la voluntad y decisiones de los habitantes respecto a la producción. En este sentido, toda región tiene su potencial endógeno que comprende “los recursos físicos y ecológicos de la región, la habilidad y energía de sus habitantes, la estructura urbana y el capital acumulado por el hombre, etc.” (Sáenz de Buruaga, 1984: 55).

En las concepciones avanzadas, ubica la región espacial, integral e histórica. En la región espacial es importante la articulación entre lo social y lo natural, la cual se presenta

como “ámbito donde se aloja esta colectividad diversa pero coherente... forma espacial de un subsistema social históricamente determinado” (Palacios, 1983: 62).

Cada región se caracteriza por las variantes de su formación social, lo que subyace a la región integral como el concepto que comprende. La región histórica se conforma a partir de los procesos históricos inherentes a sus dimensiones espacio-temporales. Determinan el carácter y la forma de la región histórica las fuerzas económicas, sociales y políticas, de acuerdo a los esquemas de dominación forjados a través del tiempo en la región. Los procesos de una región están vinculados con la vida general del país del que forma parte; dicho de otra manera, responden al contexto nacional y a la dimensión histórica.

La región admite distintos niveles de análisis: ontológico, metodológico y territorio de acción social. El ontológico se refiere al posicionamiento del investigador desde cualquiera de los paradigmas hermenéutico, socio crítico y positivista. En el paradigma positivista la región posee características “reales”, ya que es medible, con marcadores objetivos y se puede determinar; por lo general, esta perspectiva de región es adoptada por el desarrollo político y económico que se expresan a través de la dinámica pragmática-empírica; este desarrollo se realiza en un territorio determinado. En este caso, la región es una demarcación económico y política que se concibe como una porción de territorio con clima, topografía, producción, grupos humanos y procesos de administración, entre otros (Ortega, 1998).

En el paradigma socio crítico la región, a la vez que es espacio de desarrollo político y económico, conlleva la actitud de buscar el bienestar social en el ámbito de la justicia; sobre todo que, las clases poderosas emprenden el desarrollo económico y político buscando sus intereses, desde la perspectiva liberal y neoliberal. Además, la región se construye como espacio para la explicación/solución de problemas sociales, tomando en cuenta la dicotomía existente entre lo global y lo local. La región se concibe como alternativa para la solución de problemas y como punto medio entre ambas dimensiones; también como manera de disminuir los efectos de la globalización en el desarrollo local.

En el paradigma hermenéutico, la región se construye, imagina y se recrea por medio de anotadores simbólicos que surgen de las experiencias de la vida; en este proceso, los hombres simbolizan los acontecimientos, deseos, sentimientos, espacios vitales,

relaciones sociales, el poder político, objetos valiosos, deidades, incertidumbres frente al destino, la vida y la muerte; las expresiones simbólicas se expresan en los espacios urbanos y demarcaciones rurales; de manera especial en los espacios sagrados y artísticos; aunque, la hermenéutica puede ser exegética (bíblica, jurídica, literaria), científica y filosófica (simbólica, analógica, filológica, cultural). Los tipos de región expuestos consideran tres elementos que los constituye: el tiempo, el espacio y los actores (Giddens, 1995).

La postura hermenéutica y socio crítica subyacen en la conceptualización de las regiones históricas, socioculturales, culturales, interculturales y multiculturales porque se refieren a proceso de la vida humana que no se aborda en su complejidad desde el positivismo y estructuralismo, según Vattimo. “La hermenéutica, situándose en contra de la pretensión (aunque sólo sea implícita) de neutralidad positivista y estructuralista, reivindica la pertenencia al ‘sujeto’ al juego de la comprensión y al evento de la verdad” (2003: 63).

4.1.1. Hacia la ¿región intercultural?

Este subapartado tiene la finalidad de exponer tentativamente los elementos que podrían conformar la región intercultural, lo cual justifica la interrogante del subtítulo; en este caso, el concepto de región se aborda desde el proceso metodológico por lo que la región se construye con base en las características del objeto de estudio, en donde el investigador pone en práctica su competencias interpretativas respecto a la relación del territorio con la población, sus símbolos culturales, forjados a través de recorrido histórico y la memoria colectiva. “Al identificar una región, la característica y circunstancia elegida por el observador es la que determina el territorio, y no al contrario” (Ortega Noriega, 1992). Los elementos que se sugieren, por el momento, para la conformación de la región intercultural son: poder político, interacción humana, lenguaje y la ética consensada.

La región intercultural se caracteriza porque los grupos humanos comparten un mismo territorio, poseen códigos culturales, lenguas, valores, raza y en general cosmovisiones deferentes. Este concepto lo sintetiza Aguirre Beltrán, como lugar de coexistencia de:

Dos grupos humanos con formas de vida distintas, los mestizos y los indios. Los primeros son parte integrante del grupo mayoritario del país y poseen una cultura que es una variante regional de la cultural nacional; por lo común pueblan en una ciudad que actúa como grupo rector de una

amplia área geográfica que constituye el hinterland de la urbe. Viven en simbiosis socioeconómica con los indios... (Aguirre Beltrán, 1994).

Tal vez, un elemento fundamental de la región intercultural es el poder, ya que en la cita se descubre que existe un grupo rector que es el mestizo. En esta región político-cultural son indispensables los elementos de cultura, espacio, población y poder; al respecto, Morelos (2010: 7) aporta los componentes para su elaboración: “Factores como las costumbres, los lazos familiares, las fiestas, la mentalidad, la forma de organización social, la producción simbólica y las formas de lenguaje, entre muchos otros”. En esta región existe interacción entre poder y cultura, ya que éste dinamiza la cultura y la producción simbólica se legitima en las esferas del poder.

En este mismo sentido, De la Peña (1998) afirma que el tema del poder está presente en todos los estudios regionales, El sistema territorial de producción, las relaciones asimétricas del mercado suponen instancias de dominación regional. Lo anterior se explica porque en la cúspide se realiza la acumulación de poder que provoca la subordinación de actores locales y regionales. La concentración de poder está en relación al acceso de los recursos estratégicos por agentes determinados como caudillos y caciques. Los primeros salvaguardan el orden público en la región debido a la debilidad del Estado nacional y los segundos, avalan las causas populares frente al gobierno y ejercen el poder en la región, legitimados por el mismo pueblo.

Según De la Peña (1992), los caudillos estuvieron vigentes en la vida nacional hasta 1944, pero los caciques todavía existen incluso, en los territorios indígenas a los cuales Aguirre Beltrán (1994) dedicó tiempo para estudiar sus formas de gobierno.

Como se ha visto en lo arriba expuesto, la dimensión política fue percibida por Bataillon (1993), Torres, (2010), Coello (2010), Ortega (1998) y subyace en los análisis realizados por el paradigma socio crítico.

Por otra parte, Gamio (1948) construye el concepto de región donde resalta la homogeneidad del territorio en lo cultural, social, histórico y la identidad: “Una región, según Gamio, es un territorio homogéneo cultural y socialmente hablando con una historia común posible de ser distinguida de territorios vecinos. La región tiene identidad propia que la hace diferente de otras regiones y del país” (citado en Ayora Díaz, 2004: 4).

En la estructura cultural está implicado el poder político-religioso. En relación con la dinámica del poder político en las regiones de México y en especial en la región Sur y

Sureste están las aportaciones de Martínez Assad (2001) quien subraya el poder político del Porfiriato aplicado en la región por el gobernador Emilio Rabasa. Una lectura de las obras del autor citado proporcionará los elementos para realizar el análisis de la relación entre el poder político regional y los demás elementos culturales de la región en cuestión.

Por lo general, en la mayoría de tipos y conceptos de región se hace alusión a la población, grupos humanos y relaciones sociales; por lo tanto, tal vez, la dinámica social sea otro componente de la región intercultural. En este caso, los grupos humanos actúan para realizar la producción, intercambio comercial, planeación territorial, control territorial e interacción cultural, de tal manera que según De la Peña (1992), el aislamiento de los grupos indígenas respecto al mercado, es un mito, ya que la comunicación entre la ciudad y el campo ocurre en ambas direcciones y se cristaliza en la ciudad considerada como lugar de mercado; los intercambios, son asimétricos.

Lo anterior, cae en lo que los antropólogos denominan el “modelo del lugar central”, el cual supone la existencia de lugares centrales secundarios, terciarios y así sucesivamente; sin embargo, según De la Peña (1992), los acaparadores no permiten, el surgimiento de lugares centrales intermedios y entonces, los indígenas y campesinos guardan una situación de desventaja en los intercambios; en estas dimensiones regionales existen espacios continuos y discontinuos, lo que significa que los campesinos también tienen acceso a espacios regionales de países extranjeros con motivo de la emigración laboral.

Para los intercambios no sólo existen espacios y procesos comerciales, sino que también están los espacios educativos y científicos; los medios de comunicación, espacios de convivencia social; espacios monumentales y arquitectónicos; espacios para teatros y museos; espacios religiosos y tiempos conmemorativos que vivifican costumbres y tradiciones, las cuales traen consigo diversas expresiones culturales: música, baile, canto, diseño, pintura, entre muchos otros; por todo el entramado de intercambios se conforma el concepto de región sociocultural. La región sociocultural establece la relación entre grupo humano, historia, territorio y cultura: “un territorio literalmente tatuado por la historia... que ha recibido la impronta del grupo y recíprocamente” (Giménez, 2007: 135). Los tatuajes son determinados por el poder político de la región.

En los intercambios socioculturales es importante la mentalidad que se engendra en los procesos culturales, según Morelos (2010), la pobreza y los problemas sociales no se resuelve solamente con recursos económicos, aunque sean bien administrados, ya que las comunidades no son masas, sino entidades organizadas, las cuales tampoco son portadoras de todas las verdades y de todas las soluciones. La mentalidad es eje vertebrador del desarrollo; para que una comunidad o región se desarrolle es necesario conocer la mentalidad de las personas, las expectativas de la familia, “el pensamiento racional, emociones, imaginario, comportamiento e inconsciente” (Morelos, 2010: 12); asimismo, instintos, apetitos y hasta complejos.

En esta región, la cultura, según Amartya Sen (1998), economista hindú, participa en el desarrollo en tres sentidos: La cultura como “papel constitutivo” ya que el desarrollo cultural es un componente básico del desarrollo general; la cultura también es un bien que se consume, en Europa el consumo cultural representa el 6% del Producto Interno Bruto, lo que se llama “el papel instrumental” de la cultura y el ramo cultural es, asimismo, un proceso económico que genera empleos.

En el concepto de región intercultural está implícita una visión interdisciplinaria y transdisciplinaria porque en ésta convergen elementos contrarios, contradictorios y complementarios, los cuales se integran con base en planteamientos éticos.

Cabe la posibilidad que otro elemento fundamental de la región intercultural sea el lenguaje y los sistemas de comunicación, en el cual existe la interrelación de códigos, signos y discursos contruidos por los sujetos que interactúan en los distintos ámbitos de la región, ya sea en instituciones o en espacios informales y de esta manera, el lenguaje es rescatado como una “serie de instrumentos metodológicos que se aplica tanto a la construcción de frases como la construcción y reconstitución de la vida social en el contexto cotidiano de la actividad social” (Giddens, 1990: 260).

En la posible región intercultural existen dos o más lenguas, la cuales en la perspectiva de Aguirre Beltrán (1994), una lengua es hegemónica que pertenece al grupo mestizo e interactúa con las lenguas indígenas a las cuales trata de imponer los significados del mundo. Asimismo, los discursos son la expresión de prácticas sociales cotidianas de los distintos grupos étnico que habitan la región, los cuales, además, contienen el pensamiento de cada cosmovisión, el habla específica de cada grupo, los sentimientos y las acciones de

los sujetos que buscan la hegemonía para hacerse del poder y determinar la producción del sentido social. Para realizar la interacción de prácticas sociales, sentidos de la vida, la imposición de los sentidos sociales y valores éticos son necesarios traductores que existen en los distintos grupos.

Los grupos humanos que comparten la región intercultural son sujetos sociales que viven el mundo y su ser de distinta manera a partir de los lenguajes, lenguas y hablas; en cuanto sujetos intercambian el significado y las referencias de cada cosmovisión. En esta dinámica, los actores sociales, desde la perspectiva de Giddens (1990), recurren a dos elementos: la conciencia práctica y la contextualización de la acción; aunque, en el intercambio, se impone la conciencia práctica del grupo hegemónico y los contextos son afectados por esta imposición. Sin embargo, en los contextos de los grupos indígenas existen espacios para construir estrategias que garantizan la permanencia de los sentidos y valores de su cosmovisión.

En un proceso ordinario de la acción social, el lenguaje se constituye de manera coyuntural y temporal y en cuanto “casa del ser”, se convierte en ser para la muerte o *Dasein* (Vattimo, 1991), que expresa el devenir del ser o al ser como evento; lo anterior se intensifica en los grupos indígenas que en su calidad de subyugados a los valores de la cosmovisión occidental, a la naturaleza y a las fuerzas espirituales (ch’ulel), sienten la amenaza de la muerte con mayor intensidad porque ésta es una dimensión profunda y enigmática en su cosmovisión. En el proceso de la historia este vacío existencial, según Samuel Ramos (2004: 59), se transmitió al grupo mestizo. “Así, la vida mexicana está a merced de los vientos que soplan, caminando a la deriva. Los hombres viven a la buena de Dios”.

En los procesos sociales también se intercambian a través de diversos lenguajes, símbolos relacionados con el estatus, prestigio y poder que ubica a los sujetos y a los grupos en lugares específicos de la estructuración social. En este proceso intervienen las marcas de la indumentaria, el año y la marca del carro, el lugar de residencia, el estilo arquitectónico de la casa, los clubs a los que se pertenece, las instituciones educativas que se frecuentan y en general, los símbolos que se consumen; en las comunidades indígenas son relevantes de intercambio social, las jerarquías, el prestigio de los “pasados”,

la posesión de la sabiduría ancestral, la riqueza para cumplir con los cargos y la organización de las fiestas de los santos patronos y en general, los símbolos del poder.

Para De la Peña (1992) existe también la construcción de culturales regionales contra hegemónicas, éstas son las culturas indígenas con su “etnicidad persistente”, en lo cual se define un territorio contra la voluntad del grupo hegemónico; sin embargo, también en este ámbito se registran la lucha por el poder y la actitud por dar a la vida el sentido social. En estos espacios culturales los lenguajes implican al cosmos, la naturaleza y las dimensiones espirituales del hombre; es decir, se estaría ante una versión distinta del capital cultural y del capital simbólico.

En la posible existencia de la región intercultural se intercambian los capitales simbólicos de cada grupo; aunque el capital simbólico de los grupos indígenas por lo general, es silenciado, rechazado y devaluado por el grupo hegemónico; en cambio, se privilegia el capital simbólico del grupo mestizo, entre el que resalta la fuerza física, la indumentaria, la personalidad ibérica, el carácter y el temperamento, capacidad de mando y sobre todo, la capacidad de dominación y control. Estos aspectos son reconocidos por el grupo social hegemónico y por los grupos subyugados, no obstante, el proceso de imposición; la aceptación de los mismos es una condición para que el capital social se exprese en las relaciones de poder (Bourdieu, 1984).

Otro elemento posible que puede constituir la región intercultural es la historia, en especial la de las regiones que han sido conquistadas por Europa, a pesar de que en éstas regiones se interpreta la vida desde la historia universal que se elabora en aquel Continente. Se impone la interpretación de la historia de Europa en las regiones porque en ella se han escrito más textos historiográficos que en otras regiones del mundo y los centros donde se estudia el pensamiento histórico están en Europa, especialmente en Alemania, Francia y España; asimismo, los acontecimientos que han determinado la geografía política del mundo provienen de Europa. Para Morelos (2010: 4),” todo ha venido de Europa: conocimiento, tecnología, filosofías, éticas, modelos estéticos, formas de gobierno, Constituciones, y ‘hasta las guerras mundiales’”.

Lo anterior modificó la mentalidad de las naciones conquistadas, ya que los modelos siguen siendo europeos en la mayor parte del mundo, pero la herencia de Europa no necesariamente es perjudicial, “pues la organización política, la existencia de leyes y la

posibilidad de construir acuerdo por vía de las instituciones democráticas ha sido también una herencia de occidente” (Morelos, 2010: 5).

Desde el punto de vista histórico, las naciones europeas han sido activas que han actuado sobre las reactivas, en cuanto han modificado sus vida y formas de ser de los pueblos reactivos; además los acontecimientos históricos de los pueblos conquistados. Por otra parte, pensadores como Hegel y Marx han desdeñado la historia de América y África, ya que estos pueblos para los filósofos no tenían propiamente historia por su retraso frente al modelo europeo y por lo tanto, no debían ser incluidos en el panorama de la historia.

A pesar del peso psicológico que ejerce Europa sobre los historiadores de otros continentes, los historiadores americanos comenzaron a percibir, en la segunda mitad del siglo XX, sus objetos de estudio como valiosos e importantes; es decir que los acontecimientos y sucesos generados en el continente tienen sus propios significados y sentidos existenciales; con lo anterior, se ha dado auge a la investigación de la historia regional, “tras la disolución del hegelianismo, abre la vía de una filosofía a la que Pareyson llama la ontología de la libertad por cuanto piensa el ser no ya como fundamento sino como *Ab-grund* y *Ungrund*” (Vattimo, 2003: 84).. Esta investigación, por la complejidad de los acontecimientos históricos debe realizarse dentro de la perspectiva transdisciplinaria, ya que muchos de estos acontecimientos están determinados desde la época prehispánica; entre los cuales se encuentran las dinámicas del poder político, especialmente, en las posibles regiones interculturales. “En México ha sido particularmente notable la proliferación de los estudios, y por lo tanto las publicaciones sobre historias regionales” (Morelos, 2010: 6).

Por otra parte, la ética no debe quedar fuera de las interrelaciones de la posible región intercultural. En este caso, se necesita un modelo ético en que cada grupo o comunidad de interacción pueda construir sus propia hermenéutica de la vida, dejando a un lado la idea de comunidad ideal y ética ideal; ya que se puede entender la región como el proceso social del malentendíó (Vattimo, 2003) y es el malentendido, lo que demanda la comprensión.

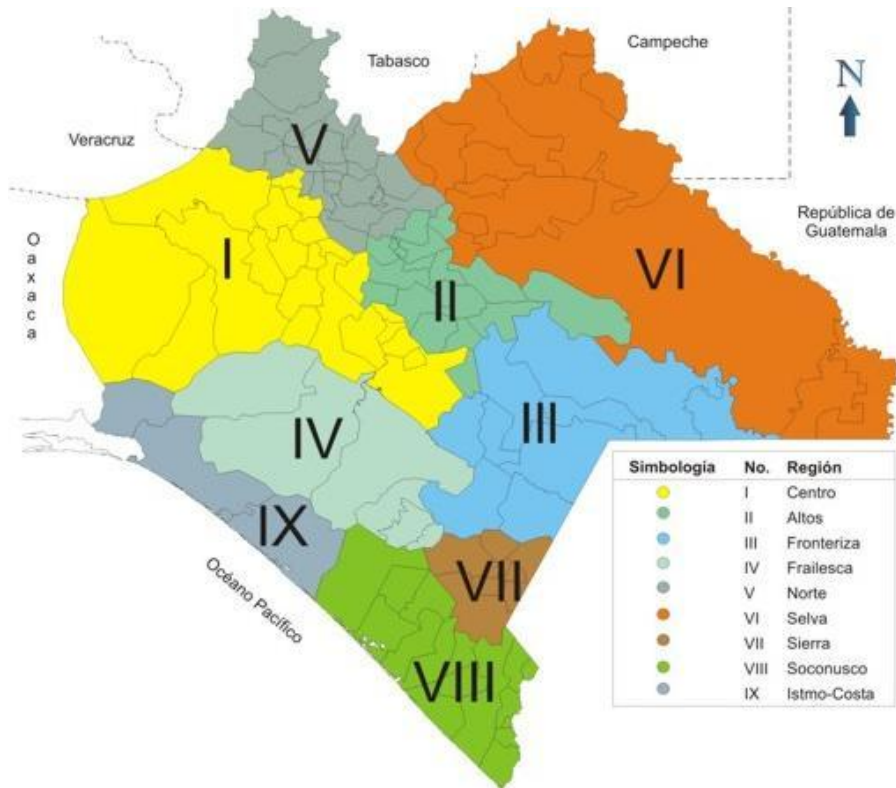
En la posible región intercultural pueden existir los hijos del mundo y los hijos del espíritu, donde los primeros imponen sus monólogos a los segundos, lo que reclama una comprensión de sentido. “Si el malentendido es el punto de partida, la identificación del

otro ('el transformarse en cierto modo en el otro') es el punto de llegada del proceso interpretativo" (Vattimo, 2003: 151).

La ética de una región intercultural, se debe caracterizar por la comprensión de todos los elementos culturales, los sentidos de la vida, la herencia histórica, las mentalidades y las formas de ser, las individualidades y las características de los sujetos comunitarios, en el entendido de que "el comprender capta no sólo la individualidad del otro, sino el infinito de ella, en una configuración suya particular" (Vattimo, 2003: 152). En esta región es la ética de la finitud la que debe llevar a los sujetos al encuentro con la eventualidad y opacidad del ser, la caducidad del existir y *Dasein* como aceptación de apertura hacia los otros, hacia la comprensión de los otros. "Con los otros el ser-ahí está siempre: 'los otros son aquellos de los cuales por lo general no se nos distingue, y entre los cuales, entonces, se es'" (Vattimo, 2003: 159).

La comprensión también debe ser como apertura de mí ser como proyecto hacia la muerte, como *Dasein* incierto y opaco, lo que debe llevar a la comunidad de la región a la unión con el otro como modo de aprender el infinito. En la región intercultural, se requiere, además, la ética de la procedencia, para analizar el pasado de la región desde los principios que fundamentan la violencia; de manera particular en aquellas regiones donde el dominio de unos sobre los otros se ha constituido en un estilo de vida y la explotación económica es la ecuación asimétrica de la relación cotidiana. En este sentido, la ética de la interpretación, en la región intercultural, adquiere el compromiso de identificar los factores que se conjugan para conformar el autoritarismo político y los procesos de dominio que vienen acompañados de la violencia.

Las éticas que se han elaborado a través de la historia en la región son la herencia que poseen los distintos grupos étnicos que participan en la vida regional, sin embargo, esta herencia debe ser interpretada con base en criterios que ayuden a disminuir la violencia (Vattimo, 2003); este proceso demanda la educación para los consensos, en particular para los integrantes del grupo ladino o mestizo. La idea fundamental es disminuir el dominio y la represión en la región, por lo tanto se deben identificar los principios metafísicos de las éticas históricas de la región, las cuales comprenden las occidentales y los principios que en la cosmovisión maya poseen connotaciones violentas como "el ladino gordo", el sacrificio y sobre todo el movimiento del cosmos.



Mapa 2. Regiones de Chiapas; la región de estudio es la de Los Altos (www.google.com.mx).

4.1.2. ¿Región intercultural de Los Altos de Chiapas?

El propósito de este apartado es construir tentativamente la región intercultural de Los Altos de Chiapas con los mismos elementos que intervienen en la conformación de la región intercultural, antes presentada. Se abre el subapartado con la interrogante para reconocer la complejidad de la tarea y la necesidad de precisar cada vez más los elementos que integran esta región, pero también para reflexionar el concepto que el investigador Aguirre Beltrán (1984) elaborara al respecto; sobre todo, la denominación que hizo de esta región como “región de refugio”, lo cual puede impedir la interacción entre los grupos humanos, situación que no ocurrió porque los españoles pronto acudieron a estas regiones para aprovechar la fuerza laboral de los indígenas; asimismo, para valorar la posible región intercultural desde las características de las interacciones étnicas.



Mapa 3. Los municipios que forman la región de Los Altos de Chiapas. (www.e-local.gob.mx).

La región intercultural de los Altos de Chiapas se construye a partir de las interacciones de los símbolos, signos, metáforas, mitos y figuras literarias en constante interacción; en este proceso, el grupo hegemónico impone actividades, relaciones sociales, instituciones, proyectos, organizaciones político-religiosas y producción científica; en cambio, el grupo minoritario busca estrategias para conservar los valores de su cultura. Todos estos elementos adquieren determinados rasgos por los vínculos que los grupos humanos establecen con la tierra a la cual marcan con los productos culturales y la convierten en territorios. Esta forma de significar la misma tierra desde dos cosmovisiones diferentes empezó en 1524 con la llegada de Luis Marian desde la Villa del Espíritu Santo, (hoy Coatzacoalcos, Ver.) a Los Altos de Chiapas y con Diego de Mazariegos en 1528 (De Vos, 2010).

La región intercultural de los Altos de Chiapas se conformará de acuerdo a las interacciones que se descubren respecto a los valores entre culturas diferentes: la europea-española y la indígena. Esta se construye por el imaginario de los sujetos que interaccionan y realizan negociaciones con las instancias de poder que deciden sobre la dinámica de los valores.

La región intercultural de Los Altos de Chiapas posee experiencia intercultural desde la época prehispánica puesto que fue corredor comercial para Toltecas, quienes llegaron al territorio en el siglo XI de nuestra era y Aztecas con su centro comercial en Zinacantán. “Otra vía muy frecuentada era la que pasaba por el valle del río Chiapa, con un desvío que cruzaba los Altos” (De Vos, 2010: 26).

En el concepto de la posible región intercultural que se presentó antes, todos los elementos que la constituyen suponen el territorio; la región de Los Altos de Chiapas forma parte de la geografía chiapaneca. Las seis regiones geográficas del Estado de Chiapas son: La Llanura costera, la Sierra Madre de Chiapas, La Meseta Central, La Depresión Central, Las Serranías de la Lacandonia, las Montañas del Norte y las Llanuras del golfo de México.

La Llanura costera, la Sierra Madre de Chiapas y la Depresión Central se desplazan de Oaxaca a la frontera con Guatemala, paralelamente al litoral del Pacífico. La Depresión Central forma la cuenca por donde corre el río Grijalva. Una característica de la Sierra Madre de Chiapas es que posee terrenos accidentados, lo que no permite la existencia de vías terrestres adecuadas.

La Meseta Central recibe también los nombres de Altos de Chiapas, Macizo Central o Bloque Central, tiene 50 km de anchura media y 250 km de longitud media de dos mil metros sobre el nivel del mar. Esta meseta se formó por el levantamiento de la corteza terrestre; está constituida por rocas calcáreas dispuestas en forma casi horizontal; posee varios sistemas de fallas y fracturas, lo que explica la presencia de cañones y gargantas profundas, entre los que sobresalen el Cañón del Sumidero y la Depresión Central de Chiapas.

En los Altos de Chiapas se observan tres grandes mesetas a diferente altitud: la primera está formada por las regiones de Ocozocautla e Iztapa, con una altitud aproximada de mil metros sobre el nivel del mar, la cual es interrumpida por el Cañón del Sumidero. La segunda meseta corresponde la zona de Comitán que tiene una altura media de 1600 metros sobre el nivel del mar y la tercera, se forma por las regiones de Zinacantán y San Cristóbal de Las Casas, con una altitud promedio de 2100 metros sobre el nivel del mar (Fragoso et al, 1991). En esta última se ubican las comunidades mayas y occidentales estudiantiles desde las interacciones interétnicas.

Las zonas geográficas de Chiapas representan barreras naturales casi infranqueables, lo cual configuró la formación de grupos humanos relativamente independientes en su desarrollo durante la época prehispánica, la significación sagrada que los mayas dieron a las grutas y cañones, como “entradas al inframundo”; además, sirvieron de “regiones de refugio” que los indígenas utilizaron para evadir la agresión de los españoles; asimismo, la tierra caliza impide el desarrollo pleno de la agricultura en la región.

Con base en el criterio que establece Aguirre Beltrán (1984) en relación con la región intercultural que es aquella en donde habitan los mestizos y los descendientes de los pueblos originarios, en México y en general en América Latina, existen cuantiosas regiones interculturales. Fue precisamente en Chiapas y en la región de Los Altos donde el investigador denominó a las regiones interculturales territorios de refugio. La región intercultural es un concepto acuñado por Aguirre Beltrán (1984) para designar al espacio geo-cultural donde interactúan indígenas y mestizos (o ladinos) y que consta de un núcleo rector (ciudad principal) y su *territorio* que comprende un número variable de comunidades indígenas, formando estas últimas la región de refugio propiamente dicha. Éstas son regiones de refugio o marginadas.

En esas regiones marginadas quedan comprendidas las zonas de refugio habitadas por indígenas, de lengua y cultura diferentes a la nacional, que, como inevitable residuo de su desarrollo histórico, han permanecido sujetas a la explotación de los grupos de población culturalmente más avanzados, enclaustradas en sus regiones de refugio, viviendo una vida de mera subsistencia y manteniendo incommovibles sus antiguos valores y patrones de conducta, a favor de un conservatismo tenaz que crea motivaciones y actitudes contrarias al cambio y a la transformación. (Aguirre Beltrán, 1987: 243).

Se denominan regiones de refugio debido a que los indígenas para huir de la esclavitud, maltrato, trabajos forzados y tributos que les infringían los españoles y luego los mestizos, se resguardaban por lo general en las montañas. También se explican por la expansión de los españoles en el territorio indígena.²⁵

En la cita anterior se observa nuevamente que en estas regiones existe un grupo “culturalmente más avanzado”, el cual ha ejercido el poder político en la posible región intercultural de Los Altos de Chiapas; desde la Conquista y la época Colonial hasta antes de

²⁵ Este es el caso de algunas comunidades mayas de Chiapas, que a pesar de esta estrategia, no permanecieron aisladas. El ejemplo más claro, en este sentido, es la selva Lacandona.

1994. El centro rector mestizo de la posible región intercultural de Los Altos de Chiapas fue y sigue siendo la Ciudad de San Cristóbal de las Casas que hasta el presente está rodeada por comunidades indígenas Tsotsiles y Tzeltales principalmente, ambos grupos de origen maya.

En principio, la región dependió de los Tenientes de Gobernador nombrado por determinada persona, de 1523 a 1532. Por ejemplo Luis Marín que fue designado por Hernán Cortés, 1523 y Baltasar Guerra de la Vega, por Pedro de Alvarado, 1532, cargo que se suprimió en 1543. En 1572 la Audiencia de Guatemala estableció por Real cédula, la Alcaldía mayor para la Provincia de Chiapas; La Audiencia de Guatemala solamente nombró a dos alcaldes (1577-1582); en cambio la Corona Española, a 72 (1582-1770).

En 1770 el territorio de Chiapas se dividió en dos alcaldías mayores, la de Ciudad Real (1770-1786) y la de Tuxtla (1770-1786); en la primera hubo cinco alcaldes mayores y en la segunda, cuatro. Por otra parte, la región del Soconusco fue considerada desde 1561 hasta 1786 como gubernatura que dependía directamente de la Corona; en esta región existieron, durante el tiempo señalado 47 gobernadores. Después de 1782 se estableció la Intendencia de Chiapas, con Gobernadores intendentes que residieron en Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas) de 1786 a 1821, de los cuales hubieron 19 en esta Intendencia. Después de la Independencia, Chiapas permanece soberana, de 1821 a 1823 porque en 1824 se adhirió al Imperio Mexicano encabezado por Agustín de Iturbide. A partir de esta fecha, Chiapas ha seguido los movimientos políticos e ideológicos de México con sus respectivas peculiaridades (De Vos, 2009).

Los gobiernos mencionados desde la colonia interactuaron con las comunidades indígenas de la región de Los Altos de Chiapas, las cuales fueron conformadas por el sistema colonial a través de las congregaciones y reducciones de poblaciones dispersas en un solo lugar físico que dotaron de tierras comunales y de una estructura política que se denominó cabildo, organización colegiada que los españoles trajeron de Europa.

Los religiosos dominicos participaron en la mayoría de las fundaciones de los pueblos, pues estas se llevaron a cabo después de su llegada en 1544. Ellos dieron su conformación y la dinámica fundadora...le dieron a cada uno de los pueblos un santo protector que se convirtió en su patrón (Palomo, 2009: 51).

En estos pueblos también se fundaron cofradías o hermandades que eran organizaciones religiosas y económicas comunitarias. Las reducciones y congregaciones

afectaron la organización prehispánica basada en el sistema de parentesco, ya que en un solo pueblo congregaban personas de distintos linajes e incluso, de distinta adscripción lingüística; además, políticamente, se congregaron unidades prehispánicas diferentes y religiosamente, perturbaron los valores religiosos indígenas porque retiraron a los habitantes de sus territorios sagrados, “es tanto el amor que le tiene al barranco y al cerro o monte donde nacieron, que más bien dejaron la vida que el lugar” (Remesal, 1988: 244).

Con las congregaciones se logró el control de la población por los religiosos y encomenderos, el cobro de tributos y la fragmentación de las lealtades en las viejas unidades políticas prehispánicas, con lo que se interrumpieron los linajes prehispánicos. En los pueblos congregados, además, se inició el intercambio de las culturas indígenas, Tsotsil y Tzeltal, con la cultura occidental. En esta región como en otras de Chiapas, México y América Latina, los colonizadores mantuvieron ciertas formas de organización política comunitaria, en las que los intermediarios eran señores y “principales” indígenas, a quienes dieron reconocimiento y realizaron las negociaciones pertinentes para motivarlos a colaborar con el régimen colonial; los “principales” a la vez, eran importantes para la población indígena, ya que actuaban como intermediarios frente a los colonizadores. Estas responsabilidades a los indígenas dieron cabida a la formación de cacicazgos. Asimismo, los comerciantes españoles fueron intermediarios entre ambos grupos.

Por otra parte, los colonizadores junto con los cabildos establecieron en las comunidades indígenas a gobernadores indígenas que representaban a la Corona; aunque esta forma de gobierno permitió a los indígenas “la oportunidad de gobernarse, de administrar el bienestar del pueblo y defenderlo de los abusos. Incluso, en muchos casos, los “justicias” indios se vieron envueltos en pleitos judiciales en nombre del común” (Palomo, 2009: 55). Asimismo, los pueblos indígenas inventaron fórmulas políticas para representar las diferentes unidades político-territoriales congregadas, lo que se consiguió mediante la elección de cargos concejiles, alcaldes y regidores, por cada una de ellas. La base económica de los pueblos y cabildos fueron las cajas comunales, conformadas por rezagos, residuos, tributos, maíz, legumbres y cacao que aportaban los indios (Palomo, 2009).

Las estructuras de cargos que aún son visible en las comunidades indígenas de la región de Los Altos de Chiapas datan de esta época (Arias, 2009), el cual contiene

autoridades políticas, por un lado y religiosas, por otro; ambas con sus respectivas responsabilidades. En San Pedro Chenalhó, por ejemplo, les llaman *j-abtel jpatan* u oficiales que se constituyen por:

Un presidente, un síndico, dos alcaldes, un suplente o gobernador, nueve regidores y 15 mayores. Por otra parte, el abtel patan que consagra al hombre con su pareja al servicio de los santos y que se denomina nichimal abtel o cargo florido, cuyos portadores son los ‘los alféreces, capitanes, mayordomos y pasiones’ (Arias, 2009: 164).

Según el autor citado, la elección de las personas para que ocupen los cargos mencionados se lleva a cabo a través de un proceso de deliberación en el seno de las autoridades, quienes procuran que todos los parajes estén representados; en San Pedro Chenalhó es el ayuntamiento y el Comité Municipal de Partido Revolucionario Institucional (PRI) los que se congregan para realizar la reflexión sobre los candidatos. El sistema de cargos también existe en San Juan Chamula y en los otros municipios de Los Altos de Chiapas. “El gobierno municipal está compuesto por tres grupos de funcionarios que dirigen la vida política de Chamula: el ayuntamiento regional, el ayuntamiento constitucional y un consejo formado por hombres de edad y reconocido prestigio conocidos como principales” (Robledo, 1997: 50). Además, se localiza en San Andrés Larráinzar, la cual está “compuesta por un Gobierno constitucional, tradicional y autónomo” (Albores et al, 2008: 12). Esta misma estructura se encuentra en San Pedro Chenalhó, ya que la comunidad de Polhó pertenece a los municipios autónomos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), lo mismo sucede en los otros municipios de la región.

De los 15 municipios que integran la región Altos, todos ellos son diversos en el número, composición y formas de integración del Sistema de Gobierno Municipal Indígena, aunque todos ellos tienen en común, que los miembros que lo integran tienen como fuente las dos vertientes de los Ayuntamientos regionales y constitucionales (Burguete, 1999: 3).

De acuerdo a lo presentado, en la región de Los Altos de Chiapas desde la época colonial se ha vivido la interculturalidad política, la cual se acentúa a partir de 1994 con el movimiento armado, social y mediático del EZLN; con lo cual la intervención de los partidos políticos como el Partido Acción Nacional (PAN), El Partido de la Revolución Democrática (PRD), El Partido Verde Ecologista (PVE), El Partido del Trabajo (PT), entre otros, le discuten al Partido Revolucionarios Institucional (PRI), la integración de los gobiernos municipales de las comunidades e incluso, con el EZLN, se crearon en Chiapas

los municipios autónomos. Esta interculturalidad se hace más palpable si se profundiza en las funciones de los ayuntamientos municipales, regionales y autónomos y sobre todo, en las responsabilidades de cada uno de los cargos que todavía perviven.

En la actualidad la región intercultural de Los Altos de Chiapas se caracteriza por los conflictos políticos, donde las nuevas generaciones, entre ellas, los maestros bilingües, a través de los partidos políticos de oposición al PRI, les discuten el poder a las autoridades representadas tradicionalmente por los mayores, ya sean en el ayuntamiento regional o en el constitucional, e incluso, en los cargos religiosos tradicionales. Este hecho es visible en Chamula (Robledo, 1997), en la Larráinzar (Ruiz, 2006) y en los demás municipios de la región (Lomelí, 2009)

Son muchas actividades las que han compartido en los Altos de Chiapas los indígenas y ladinos (españoles, mestizos y otros europeos): económicas (producción agrícola y agropecuaria, tecnológica, producción artesanal y comercio) educativas, procesos de salud y aspectos políticos.

Las interacciones políticas y sociales no están desvinculadas, pero las segundas tienen su propia dinámica en la posible región intercultural de Los Altos de Chiapas. En la época de la Colonia, una de las razones que motivó a los españoles que ocupaban el poder político y religioso, a interactuar con las comunidades indígenas del estado de Chiapas y de la región de Los Altos eran las cajas de comunidad por los recursos que en éstas se guardaban. Estas cajas siempre fueron atractivas para alcaldes mayores, visitadores, obispos e intendentes, a pesar de que por cédula Real de 1575 se prohibió extraer sus recursos “que no se saque ninguna cosa si no fuere con consentimiento de los indios de cada pueblo” (Palomo, 2009: 57). En la realidad los alcaldes mayores y demás personalidades obligaban a los naturales a entregar los recursos de las cajas; ante los abusos de los alcaldes mayores, los indígenas se quejaban con los visitadores, “en las visitas que hacen...se llevan muchos salarios y cosas” (Palomo, 2009: 57).

Por otro lado, la interacción de los integrantes de la cultura española y las culturas indígenas llevó a la ladinización²⁶ de los pueblos indígenas, en particular los de los Altos de Chiapas. Debido a la colonización, pronto se hicieron presentes personas españolas a partir

²⁶ El proceso de ladinización inició con el aprendizaje de la escritura y el habla del castellano por parte de los indígenas, en especial “los señores y principales”. Lo ladino se entiende por todo aquello que no es indio (Palomo, 2009).

del siglo XVIII, también mestizos y incluso, negros y mulatos (Palomo, 2009). La ladinización comprende razones biológicas, mestizaje; migratorias, arribo de españoles o europeos a las comunidades indias; sociales e identitarias, los indígenas se hacían pasar por ladinos para evadir el pago de tributos y la adaptación de patrones culturales, religión, cocina, usos sociales, entre muchos otros.

Lo que atraía a los ladinos a los territorios indígenas de Los Altos eran motivos económicos como la productividad de la tierra y las rutas y redes comerciales. Además, la interacción entre indígenas y españoles se realizó en las cofradías que eran hermandades que realizaban actividades económicas por motivos religiosos. En los inicios de la Colonia estas hermandades eran mixtas debido a que en cada una de las comunidades de la región, el número de españoles, era reducido. Por ejemplo Ciudad Real inició con un número de 80 españoles; desde luego, que en los otros catorce municipios, el número era más reducido.

Con base en los datos aportados por Palomo Infante, indios y españoles fundaron la cofradía de Santa Rosa, en la parroquia de San Agustín de Teopisca en 1776; en el pueblo de Yajalón, la del Santísimo Rosario, en 1556 y reactivada en 1737 e incluso en San Cristóbal de las Casas, antes Ciudad Real, también hubo cofradías integradas por indios y españoles como la de la Soledad en el barrio de Mexicanos (2009). Las cofradías se fundaron para que los indígenas “asumieran los gastos involucrados en el culto de propio Santo Patrón” (MacLeod, 1983: 68).

Fue precisamente el comercio el que propició que los ladinos acudieran desde la época de la Colonia a los pueblos indígenas; al respecto Ruíz (2006) afirma:

Según las tradiciones orales, su llegada al jteklum fue gracias a las actividades comerciales que realizaban cada domingo de la semana, en las fiestas que se celebraban desde los tiempos de la Colonia. La cercanía a San Cristóbal de Las Casas fue la que facilitó la llegada constante de los jkaxlanetik (95).

El autor citado se refiere a la cabera municipal de San Andrés Larráinzar, pero este fue el patrón que siguió todo la región e incluso las otras regiones de Chiapas y México. Los ladinos fueron muy hábiles para observar los productos que los indígenas necesitaban con motivo de las fiestas y en general para sus ritos, por tal motivo, les llevaban “Trago o *pox*, velas, incienso o pom en *bats'i k'op* y herramientas de trabajo, entre otras” (Ruiz, 2006: 96). Los ladinos pronto incrementaron sus ventas, especialmente con el *pox*, por lo

que se quedaron en los centros ceremoniales, compraron terrenos a cambio de la bebida y tomaron el control político y económico de los municipios.

En este mismo sentido, Robledo (1997) da referencia de la actividad comercial en la región, “Urbina se dedicó desde muy joven al comercio ambulante, que su padre estableció ente las comunidades aledañas a San Cristóbal y las fiestas del Soconusco” (55).

El alcohol se convirtió en un instrumento de explotación de los indígenas por parte de los ladinos (Ruiz, 2006). Moguel (2001) con base en Aguirre Beltrán (1970), también afirma que sólo el ladino puede monopolizar el alcohol, a través de agentes fiscales que tenían nombramiento del gobierno y que se establecían en los centros ceremoniales de las comunidades; Moguel se refiere a San Juan Chamula, pero este fue un patrón de conducta que se encuentra en los demás municipios de Los Altos, e incluso, en el resto de Chiapas. Con lo anterior, de acuerdo a Vattimo (2003), las actitudes de los españoles y mestizos hacia los Tsotsiles y Tzeltales son violentas, con lo rompen sus principios éticos.

Una de las actividades económicas que pusieron en interacción a ladinos con indígenas fueron la compra y venta de borregos. Este animal que trajeron los españoles de Europa, fue adaptado por los indígenas en los territorios de Los Altos. “En los Altos de Chiapas, los Tsotsiles desarrollaron la tecnología de adaptación para que las ovejas pudieran vivir en un hábitat desconocido, aún hoy día para los ladinos” (Moguel, 2001: 55). Los indígenas de esta región crían el borrego para explotar su lana, todavía en el presente se observa que los grupos indígenas de las distintas comunidades elaboran su indumentaria, masculina y femenina, de la lana de borrego. Una vez que el animal agota su capacidad de producción de lana, los indígenas los venden en la ciudad de San Cristóbal, en particular a los comerciantes de barrio de San Ramón. En este barrio generaciones completas desempeñan el negocio de compra de borrego y venta de carne y barbacoa del mismo animal. “El padre vivió cien años y hasta el último día se dedicó, como lo hace hoy día su hijo, a comprar ovejas a los indígenas de Zinacantán, Chamula y Huistán” (Moguel, 2001: 56).

Otro ramo de la producción que ha puesto en interrelación a los indígenas de Los Altos con el mundo ladino y en general con el mundo occidental, es la producción de artesanías para las cuales existen centros de acopio en la ciudad de San Cristóbal; resalta en este sentido, el mercado de Santo Domingo donde los indígenas venden su producción.

“Con la venta de Artesanías, las indígenas hortelanas y pastoras aspiran a recuperar los bajos ingresos que obtienen por la venta de sus legumbres; sin embargo, también venden sus manufacturas a intermediarios del Mercado de Santo Domingo” (Moguel, 2001: 63).

En la actualidad, los indígenas de Los Altos se caracterizan por su actividad comercial de flores, frutas, verduras y artesanías en la ciudad de San Cristóbal, la capital del estado y las otras ciudades importantes de la misma entidad, lo cual obedece al incremento poblacional y a las expulsiones de sus propias comunidades por su conversión a la Teología de la Liberación y al cristianismo protestante y evangélico.

Además del comercio, las relaciones entre indígenas y ladinos han sido a través de actividades de salud, educación, construcción de carreteras y terracerías para unir a las comunidades con la ciudad de San Cristóbal, entre sí, con la capital de estado, con el resto del país y del Continente Americano.

En cuanto a lo educativo, en las comunidades de la región y de las otras regiones de Chiapas, el nivel de Educación Básica (Preescolar, Primaria y Secundaria); en Preescolar y la Primaria la educación es bilingüe y en el currículum de Secundaria, existen dos espacios curriculares para la asignatura de Lengua y Cultura; en el nivel Medio Superior, las comunidades son atendidas a través de la Educación para Adultos, los planteles del Colegio de Bachilleres de Chiapas (COBACH), los del Centro de Estudios Científicos y Tecnológicos de Chiapas (CECYTECH), principalmente; Además para la Educación Superior, en San Cristóbal de Las Casas se fundó la institución para la educación intercultural, la Normal Jacinto Canek y la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), aunque, desde 1975, la población estudiantil de extracción indígena asiste a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). En el nivel básico, los padres de familia de las comunidades han exigido a las autoridades de la Secretaría de Educación de que los profesores que atiendan a sus hijos sean indígenas bilingües. López (2002: 40) registró este hecho en San Juan Chamula. “Los padres de familia solicitaron el cambio de maestro mestizos por indígenas”.

La problemática del poder y de la educación es presentada magistralmente por Lomelí (2009), quien explica la intervención de los docentes en el poder político en los municipios de la región y el proceso educativo para los pueblos indígenas desde la época Colonial hasta el presente, incluyendo, las experiencias educativas.

La interacción entre indígenas de Los Altos y ladinos se ha dado también a través de las instituciones y procesos de salud; esta región ha sido atendida en la historia reciente por la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA) y por el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). Lo anterior es registrado por López (2002) en relación con el municipio de Chamula. “En lo que se refiere a servicios médicos hay en el municipio un total de 14 unidades del IMSS, pero predomina el servicio de los curanderos tradicionales en todas las comunidades” (34). Además, Gómez (2006), da cuenta de los mismos servicios en el municipio de Oxchuk’: “Existen unidades médicas Rurales del IMSS que atienden una de las múltiples necesidades que aquejan a la salud” (232). Como se ha mencionado los servicios de salud realizados por estas instituciones existen en todos los municipios de la región de Los Altos de Chiapas e incluso, en el estado; no es difícil constar las interrelaciones culturales entre los grupos que habitan la región; pero la esa interrelación se llevó a cabo a través de la medicina tradicional de las comunidades.

Con base en la investigación de Lomelí (2009), los ladinos acudieron a la medicina tradicional para despojar a los indígenas de sus bienes, en especial de sus animales y ejercer el poder. Hubo ladinos que simulaban ser curanderos o *J’iloletik* e imitaban los ritos de éstos para curar a los enfermos indígenas, generalmente mujeres. “Aprovecharon la humildad de los *jchi’iltaktik*, los *jkaxlanetik* osaron imitar estas prácticas mágico-religiosas otorgadas por las deidades protectoras. En las décadas de 1950 y 1960 intensificaron su falsa actividad de médico tradicional” (103). El mismo autor señala la finalidad de los ladinos en estas prácticas. “El que tenía borregos, puercos y vacas los entregaba como pago a los favores recibidos del supuesto *J’ilol jxaxtlan*” (104). Los enfermos no se curaban, aspecto éticamente reprochable. Los abusos en este sentido eran frecuentes en la región.

Por otra parte, el elemento a través de cual se realizan las interacciones entre indígenas y mestizos en la región es el lenguaje, constituido por los idiomas indígenas, Tsotsil y Tzeltal, y el castellano, los cuales han interactuado en la misma región por más de 500 años; fueron precisamente los frailes dominicos quienes a partir de 1545 empezaron a aprender las lenguas indígenas de la región, principalmente Tsotsil y Tzeltal. “Los frailes aprendían la lengua local y hacían traducciones de las doctrinas; esta fue una forma novedosa de interactuar y a su vez de adoctrinar con las ideas de la cultura de Occidente, así como de castellanizar” (Lomelí, 2009: 61). También algunos indígenas paulatinamente

aprendieron el español; según el autor inmediatamente citado, el dominio del español, fue una condición indispensable exigida por Carlos II para otorgar cargos a los naturales de la región, ya que el monarca ordenaba que el castellano fuera lengua universal; a pesar de las indicaciones del rey, los religiosos sostenían con los indígenas “una comunicación en los lugares en su propia lengua, y el castellano estaba restringido a ser usado sólo entre los europeos” (Lomelí, 2009: 62).

Para Favre (1992), los habitantes de Los Altos de Chiapas se clasifican en ladinos e indígenas. “La línea de separación entre estas categorías se presta, pues, rara vez, a ser puesta en duda” (93). En la actualidad sólo subsisten en la región, ladinos e indígenas, ya que los negros y mulatos se desplazaron a las regiones costeras del estado o a las regiones centrales. El abuso sexual de los españoles con las indígenas fue intenso, por tal motivo, no existe “el indio puro”; en las comunidades indígenas se encuentran individuos con rasgos europeos y entre los ladinos, también hay individuos con los rasgos orientales más intensos que en muchos indígenas Tsotsiles y Tzeltales.

Según Favre (1992), las dos culturas se han influenciado mutuamente, de tal manera, que en la actualidad es difícil distinguir lo qué es auténtico y lo que es importado. Entre varios elementos que distinguen a los indios y los ladinos, está la lengua. Los indios hablan su lengua y los ladinos el español. Este investigador observó que el censo de 1950 que entre el cinco y siete por ciento de indígenas en las comunidades de la región hablaban el castellano y que los ladinos que hablaban hasta dos lenguas indígenas eran superiores a estos porcentajes.

La razón de que los ladinos aprendan a hablar las lenguas indígenas de Chiapas es que durante más de 500 años, en los hogares de los ladinos de los centros ceremoniales y ciudades importantes como San Cristóbal y Comitán, han existido nodrizas indias que enseñan a los niños ladinos a hablar Tsotsil, Tseltal o Tojolabal antes que hablen el español. Los indios y ladinos hablan su idioma respectivo en el núcleo familiar y en las relaciones sociales.

El español les sirve a los indígenas para comunicarse con el mundo ladino en las relaciones comerciales y políticas; en los trámites que realizan en las instituciones gubernamentales relacionados con el desarrollo de las comunidades, en las actividades educativas y en los procesos laborales. Para Aguirre Beltrán (1970: 86) la región Tzeltal-

Tsotsil de Los Altos de Chiapas es intercultural porque aquí “coexisten en contacto lenguas indígenas minoritarias con el idioma oficial”.

El mismo autor anota que en el proceso intercultural, los idiomas indígenas han tomado préstamos del castellano; no así este idioma; aunque en este tema hacen falta más investigaciones al respecto en la región, sobre todo que en la obra de Corzo (1978). *Palabras de origen indígena en el español de Chiapas* aparecen vocablos de origen Tzeltal y el Tsotsil. Lo anterior, se explica por la naturaleza hostil del contacto y la preferencia que le dieron los hispanos al idioma náhuatl de los indígenas nahuas, mexicanos y tlaxcaltecas que los acompañaron a la conquista y se quedaron a vivir con ellos en Ciudad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas; además, los españoles daban más importancia al castellano que se habla en el centro de la Nueva España que al español regional.

Según Aguirre Beltrán (1970) en la interacción entre ladinos e indígenas existen conversaciones paralelas, polares y alternativas. La conversación paralela es aquella que se realiza en las comunidades donde los habitantes son monolingües y existen pocos hablantes del castellano, por lo general un ladino o un indígena ladinizado que funge como secretario. Para el investigador mencionado, pertenecían a esta característica las comunidades de Chalchihuitán, Mitontic, Cancuc y Chanal. En este caso, el secretario de las comunidades era el enlace con el mundo ladino, en particular con la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

De acuerdo con este investigador mencionado, el español que hablan los Tsotsiles y Tzeltales sólo le sirve para realizar las acciones económicas y comerciales; rara vez, sobrepasan esta frontera; aunque los indígenas pasan con facilidad de una comunidad de habla a otra distinta.

Durante su estancia en los parajes, o en el sector periférico de los centros ceremoniales donde residen las autoridades, usan la lengua materna exclusivamente; al concurrir al sector ladino de ese centro, hablan un castellano mínimo y entiende lo suficiente para defenderse con éxito en la agresión comercial (Aguirre Beltrán, 1970: 91).

Los indígenas también utilizan el español en el trabajo golondrino de las fincas cafetaleras y el trabajo asalariado de la región; sin embargo, estas circunstancias exigen de los indígenas cierto dominio del idioma del empleador, lo que Aguirre Beltrán, denomina la comunicación polar o polarización lingüística que muchas veces, culmina en el bilingüismo como es el caso de las comunidades de Chamula y Amatenango, a pesar de que ambas han

prohibido la residencia de ladinos en su territorio. “La polarización lingüística representa el momento supremo de la aculturación” (1970: 91).

En la actualidad los profesores de la región y de las otras regiones de Chiapas y México hablan el español; lo mismo hacen los hijos de los habitantes que por razones de trabajo o por las expulsiones con motivo de las conversiones religiosas, se han quedado a vivir en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, población que asciende al 40%. Por esta razón la vida de esta ciudad se entreteje con una intensa interacción.

La llegada a la ciudad ha traído algunos cambios en ciertos aspectos a la población migrante. El índice del bilingüismo ha aumentado sobre todo en la población masculina y en los niños. Estos últimos también tienen un mayor acceso a la educación a la educación escolarizada. El manejo del español es un elemento que acarrea prestigio, sobre todo para aquel que aspire a ser dirigente religioso, ya que para ser pastor se debe ser bilingüe (Robledo, 1997: 80).

Desafortunadamente, las relaciones entre indígenas y ladinos en la región de Los Altos de Chiapas y en otras regiones no fueron armoniosas y equilibradas, sino abusivas y asimétricas a favor de los ladinos. Los ladinos abusaron en el poder político y religioso, ya que controlaban la vida de las autoridades a través de la secretaría de la presidencia; asimismo, la vida de la comunidad. Los ladinos desarrollaron la cultura de la dominación en los centros ceremoniales y en las fincas (López, 2000).

En el comercio y en lo económico, se apoderaron, con engaños, de los territorios indígenas, a partir de la aplicación de la Reforma (1857); en las relaciones comerciales, hubo un intercambio desigual. “Esta desigualdad se observa cuando el *jkaxtlan* adquiere o despoja los productos de la región que los *jchi'iltiktik* venden en el mercado dominical” (Ruíz, 2006: 69). Además, a la entrada de las ciudades y en los caminos, los ladinos arrebatában la mercancía a los indígenas y les pagaban lo que querían, no lo que valía. Por otra parte, dejaban que sus animales se comieran la milpa de los indígenas, problema que inició desde la época de la Colonia.

Como se ha señalado, primero los españoles y luego, los mestizos abusaron sexualmente de las indígenas en sus propios territorios, ya sea por el “derecho de pernada o porque aprovechaban la embriaguez de los varones indígenas o simplemente por diversión. Lo anterior es testimoniado por Jacinto Arias (2009) en San Pedro Chenalhó. “Los sábados, domingos y días de fiesta, los ladinos arrastraban al río a las mujeres de los borrachos para abusar de ellas” (138); lo mismo registró Ruiz (2006) en Larráinzar:

Todos los jkaxlannetik, especialmente los jóvenes, acechaban en plena luz del día por las calles principales y en cada esquina del jteklum. ...Amparados por la oscuridad secuestraban a la primera mujer jchi'iltik que osaba transitar por las calles empedradas. Inclusive algunos se atrevían a forzar puertas. ... Las mujeres no se atrevían a salir al centro del jteklum por temor a ser atacadas sexualmente. Un día a la esposa de un regidor la agredieron sexualmente. Eran como las dos de la tarde. Un grupo de jóvenes la llevaron al monte y la violaron salvajemente (113).

Por todos los abusos, los ladinos fueron expulsados de los territorios indígenas o cuestionados seriamente. La primera confrontación entre ambos grupos se registró en San Pedro Chenalhó. “El gobierno del Estado apoyó a los indios contra los ladinos, y un destacamento de diez soldados emprendió la marcha a Chenalhó para encargarse de que el presidente indio tomara posesión sin que hubiera disturbios” (Guiteras, 1996: 249). La expulsión de los ladinos empezó en San Juan Chamula en la década de los sesentas y en San Andrés Larráinzar, en 1974, Lomelí (2006) da una explicación detallada de estos hechos quien afirma que fueron expulsados por “el maltrato, humillación y engaño contra los jchi'itik” (161) y el mismo autor señala que se fueron a vivir al barrio de San Ramón en la San Cristóbal de Las Casas.

En síntesis, para Aguirre Beltrán, los ladinos de Los Altos de Chiapas, han perdido su hegemonía; sin embargo, cuentan todavía, “con la indudable ventaja de la posesión de la tecnología más adelantada y una organización administrativa más efectiva que los indígenas primitivos” (1970: 90). En cuanto la pérdida de la hegemonía de los ladinos, el autor citado tiene razón, pero en relación con los otros aspectos convendría realizar una investigación al respecto, sobre todo, que en la actualidad estos grupos tienen más acceso a la tecnología que antes y en los movimientos sociales y armados de los tiempos recientes han mostrado y demostrado su capacidad de organización; a la mejor, la organización indígenas no es menos efectiva, sino que es diferente a la occidental.

Se ha mencionado arriba que la ética o las éticas son otro elemento que constituye a la posible región intercultural de los Altos de Chiapas. En este caso, son las éticas occidentales que se han expuesto en el segundo capítulo: escolástica, liberal, ilustrada, positivista, marxista, cristiana protestante, cristiana evangélica y la de la teología de la liberación; asimismo, la ética de los valores de la cosmovisión maya presentados en el tercer capítulo. Ambas éticas interactuaron durante cinco siglos y continúan en interacción en el presente. Los dos sistemas éticos conforman nuestra herencia o la ética de la

procedencia. Es esta interrelación, la que se analizará en el resto del presente capítulo y se observará que los integrantes de las dos cosmovisiones faltaron a sus principios éticos en las diversas etapas de interacción. La ética se construye según Vattimo (2000) en los aspectos reales de la vida; es decir, está presente en las acciones económicas, políticas, sociales y culturales que se realizan de acuerdo a la base moral y la herencia ética de la sociedad, lo que Vattimo (2003), denomina ética de la procedencia. En este proceso se está en la dinámica de una nueva estructuración social de acuerdo a Giddens (1995), que originan las relaciones asimétricas entre culturas diferentes.

4.2.Éticas escolástica y maya ¿Constitución de la región intercultural?

La relación entre españoles y mayas de Chiapas puede comprenderse con base en la teoría de la estructuración de Giddens (1995), específicamente, en la dinámica de la acción, acción humana, acción social y acción política. En este sentido, las interacciones entre españoles y mayas expresan la trayectoria que el autor mencionado plantea referente a la estructuración social, lo que significa que las acciones pueden ser con base en la inconsciencia y en la absoluta reflexividad. El propósito de este apartado es presentar la interacción de los valores de la ética escolástica con los valores de la cosmovisión maya, en la posible región intercultural de Los Altos de Chiapas, durante los tres siglos (XVI-XVIII) que duró la época Colonial; asimismo, valorar dicha interacción desde los principios metafísicos que, según Vattimo (2003) pueden ser violentos en la relación con los indígenas mayas.

Los principios metafísicos violentos se descubren en los hechos que constituyen la interacción de las éticas de la procedencia. En este caso, los valores de la escolástica y los de la cosmovisión maya conforman la ética de la procedencia, ya que es la herencia que reciben los descendientes de los mayas, los mexicanos en general y los chiapanecos, en particular.

Tabla 4. Interacción entre valores escolásticos y mayas durante la Colonia.

Valores mayas	Valores escolásticos	Resultados de Interacciones
---------------	----------------------	-----------------------------

Territorio	Justicia	Arrebatos de territorios
Territorialidad	Amistad	Explotación de la población
Hombre	Fe	Esclavitud, maltrato a la cultura
Tierra	Esperanza	Rebeliones, aprendizaje de la violencia
Comunidad-Autoridad	Caridad	Violación de sacralidades, rupturas comunitarias
Actores: Mayas-mayances	Españoles	Vidas separadas, unidas por la fuerza

Fuente: Elaboración propia.

La ética de la escolástica llegó a Chiapas en 1524 con Luis Marín y el grupo de españoles que le acompañaban²⁷. Los principales valores relacionales de ésta ética son: justicia, la continencia e incontinencia, amistad y felicidad (Aristóteles, 2004); en Santo Tomás, además de los anteriores, fe, esperanza y caridad (De Aquino, 1992). Asimismo, los valores de la cosmovisión maya que se consideran en esta apartado son: hombre, tierra, autoridad, comunidad y sacralidad. Los españoles llegaron a Chiapas por la ruta de Coatzacoalcos, lugar que en la actualidad se encuentra en el estado de Veracruz. La relación entre este territorio y el de la alcaldía de Chiapas se caracterizó por el tráfico de esclavos indígenas. Lo anterior, fue el inicio de una relación violenta, la cual entre otras cosas, se sustentó en el tráfico de esclavos indígenas, aspecto que entra en contradicción con los valores de la escolástica y específicamente con los valores cristianos de la caridad y el respeto.

La esclavitud consiste en convertir a un ser humano en un bien material, animal de carga, objeto de producción y en síntesis objeto de compra-venta. En la antigüedad fue una conducta moral aceptada; pero en el caso de Roma, el cristianismo se convirtió en un marco doctrinal de liberación porque proclamó la igualdad de la dignidad humana; los españoles que arribaron a México y a Chiapas eran cristianos. La ética de la escolástica fue elaborada por filósofos cristianos. En este sentido, los españoles esclavistas de la época Colonial y de la Conquista llevaron sobre su conciencia el peso de sus propios juicios morales.

La existencia de la esclavitud en Chiapas en la época de la Colonia, se analiza desde los aportes históricos de MacLeod (2004), Lenkersdorf (2004), De Vos (2010), Gosner (1973), De Las Casas (1997), entre otros. En la región de Los Altos de Chiapas no hubo desarrollo minero, por lo que el desarrollo económico en esta región se centró en el tráfico

²⁷ Los conquistadores y soldados españoles que llegaron a México y a Chiapas, no tenían propiamente una preparación académica; entonces, suponemos que los valores de la escolástica los recibían en las predicaciones que los frailes hacían durante la celebración de la Misa. En este sentido, eran escolásticos porque habían crecido en el contexto cultural de la Edad Media española.

con los recursos humanos, especialmente con los esclavos; la Alcaldía Mayor de Chiapas era reserva de esclavos. Con el establecimiento Diego de Mazariegos en la localidad (1528), de acuerdo a MacLeod, los españoles “ostentaron títulos de encomienda sobre estos mismos pueblos y los utilizaron para aprovisionarse de esclavos” (2004: 98).

Los pueblos de Chiapas fueron víctimas de asaltos armados por los encomenderos, quienes venían de la Villa del Espíritu Santo.

De vez en cuando un grupo de jinetes caía de repente sobre el pueblo, saqueaban las casas y secuestraban a quien podían; o bien agarraban a los viejos principales, los encadenaban azotándolos y ‘aperreándolos’ con sus mastines para obligar a la gente a entregarles ‘tributos’ de comestibles y ropa. Además, los encomenderos capturaban con engaños a no pocas personas, las marcaban con hierro de esclavo y las llevaban al puerto donde las vendían a mercaderes a cambio de caballos, armas y bastimento (Lenkersdorf, 2004: 80).

El mismo autor sostiene que las primeras encomiendas “fueron más un medio para el tráfico de esclavos” (Lenkersdorf, 2004: 82). Este aspecto también lo encuentra Jan de Vos en Pedro de Guzmán, “alcalde de aquella villa veracruzana, había hecho una redada entre la población nativa, llevándose encadenados entre 600 y 900 indios” (2010: 50). Los indios fueron los primeros esclavos que llegaron a vivir en Villa Real, fundada por Diego de Mazariegos, como mercancía humana, junto con los pocos moros que traían los españoles; de tal manera que Jovel, “se convirtió en una verdadera torre de Babel” (De Vos, 2010: 51).

Es famoso por su talante esclavista Francisco Gil Zapata quien en Tila, Chiapas quemó a catorce indígenas principales, les destrozó la nariz y mutiló de la mano a otros dos porque se resistieron a entregar a su población como tamemes y como esclavos, para que en el futuro abandonaran esa actitud. “Gil quemó a catorce personas entre caciques y principales que se negaban a suministrar tamemes y se resistían a entregar a su gente como esclavos; además, Gil desfiguró a otros dos principales” (Gosner, 1973: 410).

La esclavitud no era nueva para los indígenas de Chiapas, ya que en el México prehispánico, el cobro de los “tributos, el trabajo forzado y la esclavitud, no fueron invento de los españoles, sino realidad implantada en la sociedad indígena ya desde tiempos antiguos” (De Vos, 2010: 33), aunque la esclavitud en el época prehispánica tenía un sentido sacrificial; en cambio, en la época Colonia, la finalidad era la explotación y el lucro económico; sin embargo, en ambos casos, se aplicaba la violencia sobre los seres humanos.

Este es el caso, en el que con respaldo en Vattimo (2003), los principios metafísicos de la ética se vuelven violentos. En ambos casos, hermenéticamente, queda anulada la posibilidad de la ética, ya que ésta se construye con la presencia de los otros y en la esclavitud los otros, propiamente, no son humanos, sino que se convierten en cosas. Ambos horizontes culturales no pueden justificar este atropello a la dignidad humana, a pesar de las características de las dos cosmovisiones.

Por otra parte, Manuel Maisterra, Alcalde Mayor que fue asesinado, en 1693, por indígenas de Tuxtla Gutiérrez, se caracterizó por vender esclavos. “Usó su autoridad... para hurtar mano de obra de Tuxtla y la provincia, y llevarla a Guatemala” (MacLeod, 2004: 98). Aunque el mismo autor citado aclara que el apogeo de la esclavitud en la Alcaldía Mayor de Chiapas fue transitorio. “Tras breve auge de la esclavitud y el lavado de oro en los arroyos de los Altos en la post-conquista, Chiapas fracasó en generar un producto dinámico durante toda la época colonial” (2004: 98).

La Corona española prohibió en distintos momentos la esclavitud, pero en 1531, los procuradores de la gobernación de Guatemala, entre ellos estaba el de San Cristóbal de Chiapas, argumentaron para obtener permiso de hacer esclavos a los indios. La oligarquía se oponía a la prohibición de la Corona porque no había otra manera de cubrir sus gastos de guerra; además, los indios “eran gente tan mal domable y de tan mala voluntad” (Lenkersdorf, 2004: 84); según ellos, en la guerra sólo había dos alternativas: tomarlos y hacerlos esclavos para salvarlos de morir o darles muerte; además eran necesarios para construir iglesias y villas. Ante estos argumentos, la Corona autorizó el permiso. “En México hubo airadas protestas contra la renovada esclavitud en el sur, en particular por parte de los franciscanos. Pero en Chiapas ninguna orden religiosa había llegado aún para evangelizar a los indios y frenar los abusos de los españoles” (Lenkersdorf, 2004: 85).

Con base en la información recabada por De Vos (2010: 39), los conquistadores españoles en América tenían la obligación de leer el “requerimiento” frente al enemigo antes de una batalla; el documento contenía la invitación a someterse pacíficamente al soberano de España y la amenaza de que de no hacerlo, harían esclavos. “Y tomaré vuestras mujeres e hijos, y los daré esclavos, y vos tomaré vuestros bienes y vos haré todos los males y daños que pudiere”. Los conquistadores lo leían por puro protocolo y ante un auditorio que no entendía el español.

Los españoles justificaban, asimismo, la esclavitud, si los indios ofrecían resistencia armada o amenazaban con actuar de manera violenta; en esos momentos no era vigente la ordenanza de 1526 emitida en Granada que prohibía herrar a los indios como esclavos y sacarlos de sus tierras para venderlos (De Vos, 2010).

Además, las Leyes Nuevas ordenaban “liberar a todos los esclavos ilegalmente obtenidos y la prohibición de esclavizar en adelante a cualquier indio, fueran las circunstancias que fueran” (De Vos, 2010: 58). Según este mismo autor, la exigencia del cumplimiento de estas leyes por Fray Bartolomé de las Casas provocó la irritación de los esclavistas de San Cristóbal, quienes reaccionaron agresivamente contra él. “A pesar de sus heridas, había logrado subir al cerro de San Cristóbal y desde allí maldijo a la población extendida a sus pies” (2010: 75).

Los dominicos hicieron campañas contra la esclavitud de los indios, pero ante el exterminio de los lacandones por las autoridades de Guatemala y Chiapas, en 1559 promovieron la entrada militar a la selva. “Nuevamente se consiguió un permiso real para herrar a los cautivos como esclavos” (Lenkersdorf, 2004: 83). Se descubre que los dominicos adoptaron una actitud ambivalente frente al problema de la esclavitud, ya que se les olvidó que no estaba permitida, “fueran las circunstancias que fueran”; además omitieron, las pruebas del Tratado Quinto ofrecidas por Fray Bartolomé de las Casas en contra de la esclavitud. En éste se exponen las maneras injustas que los españoles implementaban para hacer esclavos; asimismo, las utilizadas por los indígenas en el mundo prehispánico para el mismo objetivo. La conclusión del Tratado es:

Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hechos esclavos, y los españoles poseen a los que hoy son vivos, por la mayor parte, con mala conciencia, aunque sean de los que hubieron de los indios (De las Casas, 1997: 505).

En Chiapas, la esclavitud se realizó más allá del siglo XVIII. En el ámbito de la esclavitud no pudo haber propiamente interacción ética entre españoles, mestizos e indígenas porque los esclavos no eran tratados como humanos, sino como cosas o animales; la ética supone la condición humana. En este caso, los esclavos indígenas no podían vivir los valores de su cosmovisión; mucho menos, darlos a conocer; por otra parte, los españoles no estaban en disposición de intercambiar valores éticos, ya que consideraban los suyos como los “únicos verdaderos”.

La esclavitud en sí misma conlleva el maltrato al esclavo, pero se ha observado que en el proceso de esclavizar indígenas chiapanecos, los caciques y principales de los pueblos eran forzados a entregar a sus propios hermanos. Los ataques y maltrato a las élites indígenas fueron comunes en los territorios de la Nueva España, pero se intensificó en la Alcaldía Mayor de Chiapas, no sólo por razones de la esclavitud, sino también porque los utilizaron para su beneficio en el control de los pueblos y cobro de tributos; en este sentido, maltrataban a los integrantes de las élites que se oponían a sus intereses. “La primera generación de funcionarios españoles, los encomenderos y los frailes dominicos se opusieron violentamente a los caciques y principales del lugar” (Gosner, 1973: 410).

Según el autor citado, los frailes dominicos y los encomenderos destituyeron a los auténticos caciques y principales e impusieron a los que les convenían; aunque para Lenkersdorf (2004) nunca hubo caciques auténticos en Chiapas. Además, los encomenderos y frailes presionaban a las autoridades indígenas y éstas, a su vez, obligaban a su pueblo a pagar tributos y servir a los españoles. Lo anterior llevaba a las comunidades indígenas chiapanecas a ponerse en contra de sus propias autoridades indígenas (Gosner, 1973).

Además, de acuerdo a Gosner (1973), del maltrato que se observó a los principales en Tila realizado por Francisco Gil, en Chiapa de Corzo, el encomendero Baltasar Guerra, en 1540 encarceló y arrebató el título de cacique a Don Pedro Noti porque ayudaba a los frailes. El encomendero, dio el título a Don Juan Noti a quien los frailes golpearon porque les retiró la ayuda. En este mismo año los dominicos impusieron como alguacil de Zinacantán a Bartolomé Tzon quien los apoyó para que los demás principales abandonaran a sus concubinas y los frailes bautizaran a toda la comunidad; además cometió abuso con el pueblo que lo acusó con las autoridades de San Cristóbal y fue desterrado.

Por otra parte, los dominicos alteraron las líneas sucesorias de los caciques indígenas con las congregaciones que realizaron después de las epidemias y las imposiciones que hicieron de principales en Chiapas; de tal manera que para 1582 ya no había cacique en Chiapas que pudieran “remontar los orígenes de su linaje hasta los señores anteriores a la conquista, y que en muchos pueblos, el título ya no existía” (Gosner, 1973: 413).

De la misma forma, los caciques a finales del siglo XVI fueron sustituidos por gobernadores indígenas quienes administraban estancias y haciendas como cualquier

encomendero español. Estos gobernadores fueron leales a los españoles en contra de sus respectivos pueblos. También los españoles utilizaron la estrategia de designar gobernadores a indígenas ajenos a su comunidad, además de que los dominicos elegían a quienes ocupaban los puestos (Gosner, 1973).

Para De Vos (2010), en Chiapas durante la colonia la situación de los indígenas se hizo intolerable, ya que eran explotados por los españoles y sus propias autoridades, lo que provocó sucesivas rebeliones. En Chiapa de los Indios se suscitaron varias de éstas, una de las cuales fue encabezada, en 1534, por un dirigente indígena de nombre Sanguieme en contra del encomendero Baltasar Guerra y dos gobernadores indígenas. La rebelión fue reprimida cruelmente de tal forma que los indígenas se vieron obligados a arrojararse al abismo y el dirigente, según el historiador mencionado “fue quemado vivo en una hamaca colgada entre dos ceibas que adornaban la plaza del pueblo” (2010: 53).

Otro sector de indígenas maltratado, perseguido y ejecutado en la alcaldía de Chiapas, fueron los sacerdotes indígenas, a quienes se les consideraba servidores del diablo.

La misma suerte corrieron los sacerdotes indios que hasta entonces habían oficiado ritos antiguos y presidido las ceremonias religiosas. Es claro que la mayoría de ellos se refugiaron en la clandestinidad, mientras los irreductibles fueron ajusticiados bajo la acusación de ser servidores del diablo (De Vos, 2010: 57).

En la batalla contra los chiapanecas de 1524, los soldados españoles despedazaron a la sacerdotisa que acompañaba el contingente bélico de los indígenas, “sin miedo ninguno se metió entre los indios nuestros amigos, que venían hechos un cuerpo con sus capitanes, y luego fue despedazada la maldita diosa” (Díaz del Catillo, citado en De Vos, 2010: 57). Los sacerdotes indígenas eran representantes de la sabiduría ancestral mesoamericana; fueron atacados por los españoles, porque eran ancianos o principales respetados por su trayectoria de servicio a la comunidad; según el mismo autor, ellos “formaban una élite que a menudo rivalizaban con los dignatarios civiles y eclesiásticos por su papel preponderante en el espacio sociopolítico del pueblo” (84).

Fueron maltratados, antes de 1712, por las autoridades españolas el ermitaño que en Zinacantán hizo aparecer a la virgen en el hueco que había en un roble; azotaron a Dominica López y su esposo cuando Fray Joseph los llevó con engaños a San Cristóbal; después de azotarlos los desterraron a Honduras; azotaron y destituyeron a las autoridades indígenas que apoyaban “el milagro de la aparición de la virgen” en el camino de

Zinacantán a San Juan Chamula; lo mismo hicieron con los que dirigieron la rebelión de Cancuc en 1712, María de la Candelaria y su padre Agustín López, quienes recibieron 40 azotes cuando comunicaron al cura Fray Simón de Lara el “milagro de la aparición de la virgen” del rosario (Viqueira, 2004, De Vos, 2010).

En la rebelión de 1712 en Cancuc, los dirigentes que habían sido sacristanes, cantores, escribanos y en general personas que ayudaban a los frailes doctrineros en sus quehaceres, fueron interrogados, azotados públicamente y encarcelados por las autoridades españolas. Estos indígenas gozaban de reputación y autoridad ante sus comunidad; eran indios ladinizados porque “hablaban algo de español, sabían leer y escribir; habían sido fiscal y ayudante del cura” (De Vos, 2010: 93); asimismo, porque habían asumido actitudes y comportamientos de las autoridades españolas y frailes. De los primeros aprendieron a mandar azotar, ahorcar y encarcelar; de los segundos, la liturgia romana, oficial en época colonial; asimismo, la codicia, avaricia y despotismo.

Desafortunadamente, los vicios del poder se contagian, de manera especial, el autoritarismo, ya que, durante el movimiento los dirigentes indígenas ahorcaron y azotaron a sus mismos compañeros y amenazaron a las comunidades que no los apoyaban. Fueron azotados Gerónimo Saraos, escribano de Bachajón, primer obispo consagrado por Sebastián Gómez de la Gloria quien se auto consagró papa; además, el hermano del capitán, vicario general, alcalde mayor y presidente Nicolás Vásquez, este personaje fue flagelado en Bachajón; asimismo, a Lucas Pérez, vicario de Chilón y ejecutados en la ahorca a Domingo Gómez, primer vicario y Juan López, Capitán general. Estos indígenas al ser detenidos hablaron bajo el efecto de la tortura (De Voz, 2010; Viqueira, 2004). El obispo de Chiapas, Francisco Núñez de la Vega “encarcelaba y hacía azotar a los líderes indios” (MacLeod, 2004: 89)

Gerónimo Saraos obispo y secretario de María de la Candelaria, (María López), persona que recibió la “aparición de la virgen” por medio de comunicados, ordenaba a las autoridades indígenas que se presentaran al pueblo de Cancuc con “toda la plata de tu iglesia y los ornamentos y campanas, con todas las cajas y tambores y todos los libros y dineros de las cofradías” (De Voz, 2010: 88).

Por otra parte, el Papa indígena consagraba obispos; los obispos (hubo 7) consagraban sacerdotes y todos celebraban los sacramentos: eucaristía, bautismo,

confirmación, confesión, comunión, matrimonio y unción de los enfermos; aunque los sacerdotes necesitaban el permiso de los obispos para celebrar misa, sino los azotaban. Este fue el caso de Lucas Pérez, vicario de Chilón.

Estas “autoridades eclesiásticas” indígenas copiaron la liturgia romana, pero introdujeron cambios: meter por unos momentos el rosario en el escondite de la “virgen-jaguar” con lo cual salía lleno de “sacralidad” y los candidatos a ser investidos de obispos o sacerdotes debían rezar el rosario toda la noche, hincados con una vela encendida en la mano e incluso, a Saraos, Sebastián Gómez de la Gloria, antes de consagrarlo obispo, le aplicó esta penitencia. “Este inició con la obligación de pasar tres días y tres noches encerrado en la ermita y permanecer todo este tiempo en ayunas. Después el candidato a obispo tuvo que ponerse de rodillas ante el altar con una vela prendida en la mana” (De Voz, 2010: 102).

El maltrato a los indígenas en la alcaldía mayor de Chiapas fue generalizado durante el época colonial. A dos indios principales que participaron en la conspiración de Tuxtla Gutiérrez, en 1693, los ahorcaron; a otro les dieron 200 azotes, a los hombres en las calles y a las mujeres encerradas; 21 fueron decapitados en Chiapa de los Indios y las cabezas se exhibieron en estacas en la plaza de Tuxtla hasta que se disecaron; 48 fueron condenados a 10 años de trabajos forzados y al exilio a Guatemala. El trato a los indígenas de Chiapas siempre fue violento en todas las circunstancias y situaciones que se encontraban con españoles en el régimen colonial.

Los indios fueron requeridos con apremio y violencia para trabajar en distintas empresas españolas, tales como la agricultura, la ganadería, y el efímero lavado de oro en las cercanías de Copanaguastla, o como tamemes para transportar las mercancías a Guatemala, Oaxaca, Veracruz y Tabasco (Viqueira, 2004: 108)

En todo el territorio de la alcaldía mayor de Chiapas y luego Intendencia, se obligó a los indígenas a trabajos forzados, especialmente Ciudad Real que siempre vivió del fruto del trabajo de los indígenas a quienes, incluso, les obligaba a prestar gratuitamente servicios personales (Viqueira, 2004). Siempre se les controló por medio de la encomienda, las cuales a su vez, saqueaban y asaltaban a los pueblos indígenas de Chiapas (Lenkersdorf, 2004). Otra característica en el trato fue el menosprecio y la discriminación.

La nueva sociedad colonial que se iba formando no se basaba simplemente en la explotación económica de una mayoría por parte de una reducida minoría, sino en el terror y el más absoluto menosprecio en contra de la población autóctona cuya resistencia contra la conquista se prolongó y asumió una multitud de formas, según las circunstancias, de uno y otro lado del la frontera selvática del Imperio español (Lenkersdorf, 2004: 85).

Por otra parte, en las reducciones a los indígenas se les prometió que vivirían en paz, pero no fue así porque, a pesar de la oposición de los dominicos, se les siguió explotando y sobre todo, se les convirtió en tributarios; la reducción fue también instrumento de control económico, político y religioso. “En los decenios de 1550 y 1590 los dominicos llevaron a cobo sus congregaciones” (Gosner, 1973: 412). En estos centros de población a los indígenas les estaba prohibido trasladarse de un lugar a otro so pena de 20 azotes, con lo cual se hicieron diminutas naciones o parcialidades. Al organizarlos en “repúblicas de indios”, “los pueblos indios no sólo fueron divididos y aislados entre sí, sino que, además, fueron separados del resto de la población” (De Vos, 2010: 72).

Con base en Díaz (1978), Gosner (1973) y Palomo (2009) las reducciones, las presiones sobre tributos y servicios personales eran exageradas, ya que los exigían justicias, cofradías y religiosos. En las cofradías se implementaron las cajas comunales, las cuales sirvieron para que los doctrineros y jueces de milpa abusaran de la recaudación. Los indígenas para defenderse de los maltratos y de los tributos, huían de las reducciones a las haciendas; cuando se casaban se quedaban a vivir en la casa de sus padres para no ser sujetos de tributos; afirmaban haber nacido en las haciendas y no en las comunidades; además, tomaban los apellidos de los españoles; también por estos aspectos se les denominaba indios ladinos (Díaz, 1978). “Para 1690 la mayoría de comunidades indígenas habían abandonado sus milpas por impuestos” (Gosner, 1973: 412).

Las reducciones rompieron la organización política y social de los indígenas, con lo cual se borraron las líneas de sucesión del poder político-religioso que éstos tenían; de la misma manera, se destruyó el apego que los indígenas tenían a su milpa. Las reducciones y la disminución de la población indígena fueron pretextos para que los españoles les arrebataran las tierras a los indígenas. A finales de siglo XVI Ocosingo, Zinacantán, Amatenango, San Bartolomé, Teopisca y Totolapa habían perdido sus mejores tierras, las cuales se convirtieron en haciendas (Díaz, 1978).

La agresión de los españoles a los indígenas fue tributaria y territorial; la época colonial se caracterizó por el despojo de tierra a las comunidades indígenas. “Nacieron en

el campo chiapaneco, al lado de los pueblos indios, las fincas, formadas por lo general con tierras y servidumbre quitadas a los primeros” (De Vos, 2010: 65). Los indios sufrieron la enajenación de sus mejores tierras por los finqueros y todo lo que implicaba lo anterior en términos de espiritualidad, reconocimiento, identidad, producción y reproducción social. “Los indios perdieron sus mejores tierras a manos de los españoles, que empezaron a formar con ellas las primeras haciendas” (Viqueira, 2004: 108). Las distintas rebeliones indígenas en Chiapas tuvieron como móvil sacudir el yugo de los españoles, la restauración de las tierras y su libertad. Además los alcaldes mayores se adueñaron de la vida económica de Chiapas.

La vida económica en la época de la colonia se caracterizó por la extorsión y la explotación a los indígenas, lo cual se expresó por el cobro ilegal de impuestos, cuotas de trabajo, abuso de los fondos comunitarios, la extracción de bienes y dinero, aumento de impuestos y trabajos forzados; en realidad, los indígenas fueron “víctimas de las extorsiones y visitas de los alcaldes mayores y de los obispos” (MacLeod, 2004: 93). Al gobernador Pablo Hernández en 1693 lo quemaron vivo los zoques de Tuxtla Gutiérrez, por extorsión, proceso en el que también participaba el obispo Francisco Núñez de la Vega (Viqueira, 2004). Además, los alcaldes mayores vendían a los indios artículos inútiles a la fuerza.

Igualmente, en el aspecto económico, los españoles querían que los indígenas proporcionaran comida, leña y zacate; también les construyeran sus casas de manera gratuita. “Además, trajeron puercos, animales desconocidos, que destrozaban la milpa de la población indígena” (Lenkersdorf, 2004: 81). Una de las causas de la rebelión de 1712 en Cancuc fue la explotación. “A finales del siglo XVII la explotación por la Iglesia y el gobierno civil había llegado a exceso alarmantes” (De Vos, 2010: 77). En este sentido, todas las obras bonitas de la oligarquía eclesiástica se construyeron con el sudor de los indígenas. Los integrantes de los cabildos también se enriquecieron a costa del trabajo de los pueblos indígenas. “Exigían a los indios más de lo debido, aprovechando la fluctuación anual del tributo” (Viqueira, 2004: 116).

En la alcaldía mayor de Chiapas, la explotación se expresó a través de los tributos, para 1598 “el número de tributarios indios consignados por la diócesis de Chiapas se aproximaba a la cifra de 22,000” (Díaz, 1978: 267). En el caso de los tributos, los oficiales

de república recolectaban los tributos para los españoles y el alcalde mayor inflaba el monto de los mismos. En Chiapas se acostumbró el “tributo como el servicio del tostón del rey” (Gosner, 1973: 416).

Para los españoles que se quedaron en Chiapas, el único recurso de explotación fue el humano y lo explotaron a través de los tributos en “dinero y en especies” (Viqueira, 2004: 110). Los encargados de los tributos pedían por su cuenta dinero y alimentos, además de los tributos para la corona y encomenderos. Éstos fueron cobrados por los tenientes de oficiales hasta 1692; a partir de esta fecha, lo hicieron los alcaldes mayores. Los pueblos cercanos a ciudad real pagan especie y los lejanos en dinero. “Las especies se repartían entre el obispo, los conventos, hospitales y vecinos connotados” (Viqueira, 2004: 110). En cuanto a los tributos, todos se beneficiaban de los indios.

Uno de los atractivos de la rebelión de 1712 fue que prometía a los indígenas “ya no hay tributos, ni rey, ni obispo, ni alcalde mayor” (De Vos, 2010: 88; Viqueira, 2004: 125). El cobro de tributos iba acompañado en ocasiones por el castigo corporal. La virgen de Cancuc prometía terminar con el odiado tributo y permitir que las autoridades fueran nombradas por los indios (Viqueira, 2004).

Además del abuso a su persona, tierras y esfuerzo de su trabajo, los indígenas mayas de Chiapas fueron objeto de maltrato en la cultura y la religión. Los obligaron a adoptar la indumentaria con la finalidad de control, les destruyeron sus templos, ídolos y objetos religiosos y como se ha explicado, persiguieron a los sacerdotes indígenas, con el pretexto de que eran nagualistas, especialmente, por el obispo Francisco Núñez de la Vega.

El prelado luchó asimismo en contra de lo que él llamó ‘nagualismo’, y además, contra lo que él consideraba una bien organizada y ampliamente compartida red de herejías indias. Con esta finalidad quemaba ídolos y calendarios, exorcizaba iglesias, reprendía a los indios en sermones, encarcelaba y hacía azotar a los líderes indios (MacLeod, 2004: 89)

Los encomenderos tenían la obligación de instruir a los indios en la fe católica, pero mostraron un afán poco o casi nulo de realizar dicha tarea; en cambio, revelaron un intenso empeño de arruinar los vestigios de la antigua religión; aunque la aniquilación “no fue más allá de la destrucción de los aspectos visibles de la religiosidad india” (De Vos, 2010: 57); al caer los templo y esculturas, lo hacían también los dioses, aunque estos tenían infinidad de refugios en la naturaleza y en el cosmos. Los encomenderos e inquisidores siempre

equipararon la idolatría con la religión, lo que llevó también a la destrucción de los códices prehispánicos, de tal manera, que de la cultura maya solamente se han rescatado cuatro.

Durante toda la época colonial, los indios de Chiapas fueron presionados a negar sus creencias ancestrales y en la nueva religión sólo se les permitía practicar los cargos de menor jerarquía en los Altos de Chiapas (Viqueira, 2004). A pesar de las presiones, los españoles no transformaron las creencias más profundas de los indios, especialmente sobre la muerte, la sexualidad, los hombres-dioses y la espiritualidad inserta en todos los rincones del cosmos.

Estas presiones provocaron que los indígenas de Chiapas buscaran estrategias para simular su religión; los indígenas, además de conservar sus prácticas religiosas, se las ingeniaron para continuar dando culto a sus deidades en las narices de los religiosos. “Así el obispo Francisco Núñez de la Vega había descubierto en 1678 que los naturales de Oxchuc llevaban años venerando a una figura de *Poxlón e Ical Ahau*, dioses prehispánicos, colocados detrás de la imagen de Santo Tomás” (De Vos, 2010: 101). Esta conducta de los indígenas se hizo evidente en el levantamiento armado de 1712, la virgen del Rosario era probablemente un jaguar de piedra. Los testimonios de Jacinto Pérez y Magdalena Vásquez, efectuados después de la derrota de los indígenas, están en este sentido: El primero dijo que la virgen era “una piedra con uñas naturales” (De Vos, 2010: 98) y la segunda, de acuerdo al mismo autor citado “un animal con cara, orejas, narices y bigote al modo de un gato” (99). Esta imagen provenía, tal vez, de un monumento prehispánico.

En el ámbito cultural y religioso los españoles y los indígenas vivieron la confrontación de dos mundos en la cual se intentó imponer los valores éticos de los primeros, pero los valores mayas aún se expresan en las comunidades de Chiapas; en realidad la evangelización en Chiapas tuvo un relativo fracaso. Las campañas que realizó también el obispo Marcos Bravo de la Serna contra la idolatría “pusieron en evidencia el relativo fracaso de la evangelización de los indios” (Viqueira, 2004: 117).

Para los indígenas aceptar el cristianismo, significó renunciar a sus antiguas deidades. Este aspecto lo expresó con claridad Cabnal, autoridad de los lacandones cuando los religiosos presionaron a esta comunidad a convertirse al cristianismo, en 1714 dijo: “No quiero ser cristiano ni que mi gente lo sea” (De Vos, 2010: 69). Para él ser cristiano, de acuerdo a la misma fuente, “no sólo significaba renegar de sus antiguos dioses y abrazar

una nueva religión. Significaba, además, perder su libertad, su cultura ancestral, y aceptar el pesado yugo colonial”.

Ante las situaciones ocasionadas por los españoles a los indígenas en la época colonial, es pertinente presentar la moralidad de conquistadores, encomenderos, alcaldes mayores, fiscales, regidores y religiosos. En un principio, a partir de 1545 con el arribo de los dominicos a Chiapas los indígenas tuvieron otra imagen de los españoles. Ellos se presentaron como protectores, caritativos y sobre todo, defensores de los indígenas ante los abusos de los encomenderos y demás autoridades españolas. A esta orden pertenecieron Fray Bartolomé de las Casas y Fray Pedro Lorenzo de la Nada, fundador de los pueblos choles del Norte de Chiapas. El problema que los dominicos eran, a la vez, agentes del gobierno colonial corrupto que explotaba a los indios despiadadamente; en este sentido, siempre estuvieron divididos entre las responsabilidades religiosas con la comunidad y la fidelidad política a la Corona.

Desafortunadamente, los dominicos como orden, perdieron sus primeras virtudes y se convirtieron en terratenientes, pronto se posesionaron de las tierras más fértiles de Chiapas. “Los casos que llaman la atención fueron Chiapa de los Indios, Comitán y Ocosingo, tres pueblos en cuyas cercanías los frailes dominicos lograron establecer más de 30 haciendas e ingenios de azúcar” (De Vos, 2010: 72). En Guatemala esta orden religiosa era la corporación más rica de la provincia; poseían trapiches de azúcar y estancias ganaderas; de hecho ellos compraron a los 48 indígenas que exiliaron de la alcaldía mayor de Chiapas porque habían participado en la muerte del alcalde mayor Maisterra y su gobernador Hernández en Tuxtla Gutiérrez. “Sólo pagaron el viaje y el instituto poseyó mano de obra instantánea” (MacLeod, 2004: 96).

Cuando la disciplina eclesiástica de los dominicos se relajó, ellos amasaron grandes fortunas, cobraron exacciones en dinero y trabajo que la Iglesia exigía a los indios; los dominicos participaron con los comerciantes en el reparto de mercancías que se adquirían a bajo precio de los tributos en especie. La Iglesia también exigía efectivo. Lo anterior provocó que los Zendales llegaran a perder el respeto por los religiosos (Viqueira, 2004). “Los doctrineros en los pueblos, los obispos y la Caja Real parecían tener cada quien lo suyo (y hasta un poco más), por lo menos hasta antes de mediados del siglo” (MacLeod, 2004: 99).

Fue una peculiaridad en la alcaldía mayor de Chiapas de que los indígenas para pagar sus tributos, trabajaran en las haciendas de los dominicos y de los españoles.

Para obtener el circulante necesario para cumplir con esta carga los indios de esta última área tenían que trabajar durante tres meses al año en las plantaciones de cacao y vainilla de Tabasco, en las haciendas de los dominicos de Ocosingo, Chiapa y Comitán o en la de españoles en Jiquipilas, Los llanos y el soconusco (Viqueira, 2004: 112)

La riqueza de los dominicos sucintaron la codicia del clero secular, pero a pesar de la presión de los obispos que no eran de la orden, lograron conservar “sus feudos más importantes y, por supuesto, también sus haciendas agrícolas y ganaderas, que seguirían siendo propiedad de la orden hasta mediados del siglos XIX” (De Vos, 2010: 73).

Por otra parte, los sacerdotes seculares cobraban obvenciones excesivas o tenían concubinas; los fiscales adquirían la obligación de conseguirles sirvientes y proporcionar alimentos (Gosner, 1973). En el Soconusco los sacerdotes vendían, compraban y “tomaban las mujeres de los indios” (De Vos, 2010: 71). Además, en San Juan Chamula, el cura explotaba a los indígenas, en 1696 le tuvieron que entregarle 758 pesos 4 reales (De Vos, 2010). Los curas, junto con alcaldes mayores, regidores y fiscales cobraban tributos a los indígenas. Asimismo, al obispo Francisco Núñez de la Vega se le acusaba de grandes extorsiones a los indígenas, para tal efecto presionaba a los sacerdotes; aunque les exigía rectitud en la moral sexual y financiera (MacLeod, 2004).

De la misma manera, los españoles: encomenderos, alcaldes mayores, intendentes, fiscales y otras autoridades sucumbieron a sus principios morales. “El afán de enriquecerse y el horror ante una religión que consideraban como diabólica, les llevaron con facilidad a hacer caso omiso de los preceptos morales aprendidos durante la niñez” (De Vos, 2010: 35). En la relación con los indígenas, los españoles reflejaron siempre la ideología etnocentrista y beligerante, pero a pesar de su racismo y principios morales, no tuvieron empacho en unirse sexualmente a mujeres indias. Los indígenas *de Lacam-tum* de la selva lacandona, según el autor inmediatamente arriba citado, en el inicio de la conquista, se dieron cuenta de la codicia de los soldados españoles, ya que cuando saquearon sus casas se “mostraron ávidos de oro y objetos preciosos” (2010: 67).

La interacción entre indígenas y españoles fue, en todo momento, de conflicto y temor, especialmente, los 100 españoles que se establecieron en Villa Real, quienes enfrentaron grandes conflictos internos y vivían “lentos de temor al estar rodeados por una

multitud de pueblos indios hostiles” (Viqueira, 2004: 81). El miedo los hizo más agresivos y codiciosos.

En la relación con los españoles y mestizos en la época de la colonia, los indígenas de Chiapas aprendieron a simular sus valores culturales, religiosos, políticos y sociales; en las familias, milpas, montañas y grutas continuaron venerando a sus deidades; por lo general, realizaban los rituales por las noches o cuando los misioneros no los veían; aprovecharon las cofradías y cabildos para perpetuar los valores de sus cosmovisión, especialmente, el respeto a la autoridad, los consensos, la asignación de atributos de las deidades prehispánicas a los santos católicos: movimiento, equilibrio, armonía, bondad y sentido de génesis histórica.

Ante la agresividad de los españoles en todos los planos de la existencia, los indígenas de Chiapas experimentaron impotencia, frustración, odio, rencor, decepción, confusión, derrota, resentimiento y deseo de venganza. En las rebeliones indígenas y en otros aspectos de la vida plasmaron su rencor y resentimiento, especialmente, por el rechazo de los doctrineros y autoridades civiles. “De esta manera siembran en los ánimos de los adeptos un rencor que sólo pude ir aumentado al repetirse la experiencia de rechazo” (De Vos, 2010: 86). Con base en esta fuente, el odio también fue evidente ante las autoridades españolas y las indígenas, de manera especial, en contra sus propios gobernadores. “Más de un gobernador indígena fue odiado por sus propio pueblo” (2010: 116).

El rechazo, además, los experimentaron los indígenas a no ser aceptados en las instituciones educativas y religiosas fundadas por los religiosos españoles. “En el seminario, fundado en 1678, no se admitía a jóvenes indígenas” (De Vos, 2010: 76). Esta casa de formación religiosa la fundaron los Jesuitas en San Cristóbal de las Casas. Los indígenas adquirieron de los españoles, la corrupción, la simulación y el remordimiento. Por ejemplo, cuando asesinaron al alcalde mayor y al gobernador de Tuxtla, “los indios estaban llenos de remordimiento” (MacLeod, 2004: 91).

Los españoles e indígenas llevaban vidas separadas; sólo los unía las contribuciones y la extracción de los excedentes indios. “Los resentimientos y diferencia étnicas permanecieron firmes” ((MacLeod, 2004:98). En las confrontaciones contra los españoles hicieron evidentes, los indígenas, el valor y la astucia, lo que les hizo falta fue una

tecnología bélica desarrollada. “y llegados ya arriba, antes de llegar al pueblo, a par de unas casas les recibieron con muchas piedras y con muchas lanzas” (Godoy citado en Lenkersdorf, 2004: 75). En este primer encuentro de la historia, los españoles reconocieron la valiente defensa de los chamulas.

Ahora es pertinente realizar el análisis desde los principios metafísicos violentos (Vattimo, 2003) sobre la interrelación de las éticas expuestas con base en el criterio de relación con los otros, especificado en la correlación de los españoles e indígenas mayas de Chiapas y en especial con los de la región de Los Altos. Los hechos hablan por sí mismo, la violencia es contundente en este proceso de interrelación. La violencia que ejercieron los primeros sobre los segundos, fue sobre la persona de los indígenas al convertirlos en esclavos, la relación sexual forzada con las mujeres indígenas, la desintegración de las comunidades prehispánicas por medio de las reducciones y congregaciones, la represión contra los sacerdotes indígenas y el rechazo a la humanidad de los indígenas por su color, asimismo hubo el maltrato a su cultura. En el inicio de la Colonia los indígenas no fueron reconocidos como humanos en un continente nuevo; al contrario, en Europa se presentó la polémica con base en la Sagrada Escritura, ya que en ésta se afirma que solamente existen tres hermanos para tres continentes (diálogo personal con Newell).

Desde la ética de la procedencia (Vattimo, 1991), no es posible rescatar los valores éticos que esclavizan, cosifican, discriminan y rechazan a los seres humanos. Asimismo, el menosprecio y la discriminación a los indígenas por parte de los españoles y mestizos fue un hecho cotidiano en la estructura social de la colonia, la destrucción de la estructura de parentesco prehispánico, las líneas de sucesión, la separación violentas de los indígenas de los territorios sagrados, la secularización de la sacralidad de la tierra, el ultraje a las autoridades y personas sagradas para los indígenas, ancianos, sacerdotes, gobernadores y soberanos (*Ahaw*), el maltrato a la cultura indígenas por parte de los españoles, en particular a la religión; el arrebato de la tierra y de los territorios sin ninguna consideración más que codicia y la avaricia; la explotación laboral y la exigencia exagerada del pago de tributos. Todo lo anterior, aunque es herencia histórica, no es aceptable por la ética de la procedencia; frente a los hechos, no se pueden encontrar criterios para disminuir la violencia (Vattimo, 2003); sino que la violencia, rebasa todo criterio ético.

En el panorama presentado, se constata que para 1712, los dirigentes indígenas habían aprendido la violencia de los europeos cuando impusieron por la fuerza su manera de ver la historia de la liberación a través de la violencia, el rapto, la violación de mujeres ladinas y la tortura; esta fue otra manera a través de cual los indígenas ladinizaran sus espíritu y su forma de ver al ser humano; aunque la violencia para ellos no era nueva, ya que durante el periodo Clásico ésta se generalizó a través de la guerra. En la cultura maya también se encuentra principios metafísicos violentos (Vattimo, 2003).

Con la violencia ejercida por los españoles, los indígenas perdieron su libertad, dignidad de seres humanos, parte de su cultura, en especial sus códices, los iconos multisimbólicos de sus deidades y sobre todo, se hicieron hábiles en simular el respeto, la obediencia y la sumisión a la autoridad española como estrategias para salvar la vida y evitar el maltrato; además, se inventaron formas para realizar sus rituales religiosos en la cuevas, montañas, cerros y lugares ocultos, de manera especial por la noche y tramsutar los atributos de las deidades prehispánicas a los santos católicos; la simulación religiosa fue y es todavía un rubro abundante.

La simulación convirtió a la conciencia indígena en horizonte de culpabilidad, hipocresía y creatividad; aprendieron a reprimir o expresar con sigilo los rituales de la sacralidad de la tierra, montañas y cuevas; el respeto a la sacralidad de los ancianos, autoridades y personas que para ellos eran sagradas; crearon estrategias para realizar asambleas y consensos en los cabildos y cofradías, fuera de la mirada de los encomenderos, alcaldes mayores y religiosos; pero también en estos espacios, se formó el autoritarismo de los cargos al “servicio de los santos y a la comunidad” que tienen significado y sentido de prestigio social.

Con todo lo anterior, los españoles, en vez de vivir los valores de justicia, continencia, amistad, felicidad, fe, esperanza y caridad; realizaron lo contrario: injusticia, enemistad, desesperanza, faltas de caridad en todos los niveles de la vida y sobre todo, su falta de continencia es evidente en sus relación con los indígenas, ante quienes expresaron sus impulsos de destrucción, eróticos y libidinales; además los religiosos tuvieron dificultad para dar testimonio de las virtudes cardinales por su ambivalencia, ya que predicaban la caridad evangélica y además, eran agentes del gobierno colonial; predicaban la acción salvífica de la cruz cristiana y respaldaban las acciones de la espada.

También, el asunto de los indígenas es complejo éticamente porque aprendieron a simular valores profundamente espirituales de su cosmovisión y tal vez, construyeron la ambivalencia que ellos y los mexicanos exhibimos en los diversos planos de la vida, especialmente frente al poder.

De acuerdo a lo anterior, es conveniente explicitar los criterios para interpretar las relaciones entre occidentales y mayas desde la ética de la procedencia, los cuales son:

1. Naturaleza humana jerarquizada: esclavitud y caridad cristiana
2. Justicia, arrebato de tierras y sacralidad
3. Maltrato a la cultura y a la religión maya frente al Ser Absoluto de los occidentales
4. Avaricia, codicia y despotismo de los occidentales frente a la continencia
5. Estructuración de la dominación española: reglas y recursos
6. Estructura y estructuración de las comunidades y rasgos valiosos de los mayas
7. Los españoles y mayas frente a los principios del ser: identidad, no contradicción, tercer excluido y razón suficiente.
8. El principio de movimiento y las circunstancias de los mayas frente a los españoles
9. Acción y flexividad de mayas y españoles
10. El tacto de los españoles frente a los mayas
11. Ser y acción de maya y españoles
12. ¿Región intercultural o imposición cultural?

Los criterios expresados son importantes, ya que, comprenden los detalles de las conductas éticas de españoles y mayas, aspectos que, a la vez, ayudan a comprender la estructuración de las comunidades mayas de Chiapas a través de la historia, lo que hace suponer que el comportamiento ético actual de mestizos e indígenas en las comunidades mencionadas tiene relación con las acciones impulsivas y reflexivas de ambos grupos culturales. En este caso, se aplica la teoría de la estructuración construida por Giddens (1995), especialmente, con base en la perspectiva de la acción y de la acción humana. Estos aspectos se interpretarán con mayor profundidad en el capítulo sexto con base en los criterios establecidos.

4.3 Éticas maya, liberal e ilustrada ¿Imposibilidad de la región intercultural?

La relación ética entre meztisos y mayas-mayances, desde el punto de vista hermenéutico, se implican con mayor intensidad en la doble hermenéutica de Giddens (1995), porque precisamente en esta época se realiza la confrontación de la racionabilidad científica europea con el espíritu religioso de los mayas y especialmente con el sentido común de los meztisos de la región intercultural de los altos de Chiapas; asimismo, se entra en contradicción entre la libertad concedida por las éticas europeas y la represión a los indígenas, a pesar de la libertad aparente de que gozaban algunas comunidades de la región.

El propósito de este apartado es presentar la interacción entre los valores de la cosmovisión maya y los valores de la ética liberal e ilustrada, después de la Independencia, con la intención de mostrar que la violencia de los mestizos o ladinos no disminuyó hacia la persona, la tierra, la cultura, el trabajo y el fruto del trabajo de los indígenas en relación con la época Colonial; sino que, al contrario, se intensificó; asimismo, al finalizar la presentación de la interacción mencionada, se elaborarán los criterios para realizar la interpretación, fundamentalmente con base en los principios metafísicos que sustentan estas éticas y que pueden ser violento (Vattimo, 2003), de acuerdo a lo explicitado en el capítulo segundo.

Los valores de las éticas en cuestión pertenecen a la ética de la procedencia; por lo tanto nuestra herencia, ubicada también en el umbral de la violencia, según la ética de la interpretación (Vattimo, 1991). Además este trayecto histórico de relaciones éticas es una parte de la modernidad y de sus principales ideales: progreso, democracia, libertad, igualdad y fraternidad. La particularidad es que dichos valores fueron aplicados por mestizos, descendientes, principalmente, de españoles e indígenas en América Latina, México y en particular con los indígenas mayances de la región de Los Altos de Chiapas.

Tabla 5. Interacción entre valores de las éticas liberal, Ilustrada y maya después de la Independencia

Valores mayas	Valores de la ilustración y el liberalismo	Resultados de Interacciones
Hombre	Igualdad	Esclavitud simulada, indígenas incapaces de libertad cívica.
Tierra	Justicia	Apropiación violenta de tierras
Comunidad	Autonomía	Explotación: servidumbre por deudas;

		indígenas como peones y acasillados, excesivos impuestos
Autoridad	Democracia	Rebelión (1869), desestructuración de comunidades
Cargos político-religiosos	Racionalidad	Destrucción de estructura de cargos político religiosos
Actores: mayances	Actores: mestizos, Iglesia católica	Readaptación de la cultura indígena

Fuente: Elaboración propia

Los valores de la ética liberal y de la Ilustración que entraron en relación con la ética maya en el siglo XIX, fueron: libertad, fraternidad, igualdad, autonomía y democracia; a pesar de los mismos, la situación de los indígenas Chiapanecos y en especial la de los Altos de Chiapas, en vez de mejorar empeoró, ya que sus valores sobre el hombre, la tierra, la comunidad, cargos político-religiosos y la sacralidad del *pox* o bebida sagrada fueron deteriorados y pervertidos. En la época de la Colonia Chiapas fue parte de la Intendencia de Guatemala; por lo tanto, el movimiento de independencia que se realizó en la ciudad de Comitán y luego en distintas ciudades chiapanecas, afectó a Guatemala y a los demás países de Centroamérica.

La independencia mexicana (1821) fue resultado de la influencia del pensamiento ilustrado y de liberalismo europeo; asimismo, se realizó con base a las inquietudes que los criollos tenían, especialmente, en relación con la ocupación de cargos políticos, ya que éstos estaban bajo la responsabilidad de los españoles. A partir de este acontecimiento la esclavitud, no desapareció automáticamente de Chiapas, sino que se disfrazó de muchas formas, de tal manera, que los mestizos continuaron explotando a los indígenas del estado, especialmente a los de la región de Los Altos de Chiapas. Después de la independencia, todo se hallaba igual, respecto a la concepción que se tenía del indígena. Para Casahonda (1999: 32), “la naturaleza está dividida en tres reinos: el mineral, el vegetal y el animal, y en este último se incluye a los indios”. Los indígenas eran concebidos por los ladinos “como mano de obra que necesitaban para sus fincas y la servidumbre para su clase” (González, 2010: 4).

En el estado, los mestizos se dividieron en liberales (federalistas) y conservadores (Centralistas), ambos bandos entraron en “competencia por la mano de obra india” (Rus, 2004: 149). Ésta pronto se convirtió en motivo de conflicto entre las élites ladinas de Tuxtla Gutiérrez y de San Cristóbal de las Casas. Aunque a los indígenas no se les

denominaba esclavos, se les seguía tratando como tales en los ranchos, quintas y haciendas, en donde se clasificó a los indígenas mayas en mozos, acasillados y baldíos.

En esta época la Iglesia controlaba todavía la fuerza laboral india, por tal motivo, los liberales presionaron para que se secularizara la administración de asuntos indígenas. En la década de 1840 fue el periodo en que se recrudeció con mayor rapidez la explotación de los indios. De acuerdo al autor citado, los “indígenas después de la independencia pasaron a manos de nuevos propietarios” (146). Como consecuencia de la explotación mencionada, los mestizos o ladinos vivieron la constante amenaza de las sublevaciones indígenas en Los Altos de Chiapas.

Las fechas de 1821-1824 y 1913-1920 comprenden el siglo de agresión ladina en Chiapas contra los indígenas; a partir de la independencia las Leyes de Indias que los protegía, dejaron de tener vigencia. Los indígenas perdieron sus tierras, se proletarizó su fuerza de trabajo y experimentaron “el repliegue cultural sobre sí mismos” (De Vos, 2010: 157). En 1824 el gobierno federal quiso que se cultivara la mayor cantidad de tierra; aunque se debía evitar el acaparamiento en un solo propietario, por lo cual, conforme el mismo autor, se reglamentó la posesión: “de más de una legua cuadrada de tierra de regadío, cuatro leguas temporal o seis de abrevadero”. Las primeras tierras que se afectaron fueron los fondos de las comunidades indias.

En lo que concierne a la tierra de los indígenas, el pillaje después de la Independencia fue alarmante por parte de los mestizos. “El despojo de la tierra en el siglo XIX superó a los que habían visto todos los siglos anteriores excepto el de la guerra de Conquista” (Ruíz, 2002: 5). Después de la independencia, de acuerdo a Rus, los ladinos de Chiapas entraron en batallas campales por la posesión de las tierras comunales de los indígenas, “comenzaron a competir entre sí por el control de las tierras y la fuerza laboral del estado en época inmediatamente posterior a la independencia” (2004: 146).

Con base en la fuente citada, una ley de 1827 limitaba la adquisición de tierras, ya que se tenía que comprobar que pertenecía a terrenos baldíos; pero en 1844, el gobernador en turno en el estado de Chiapas ordenó que se dieran facilidades para simplificar las pruebas; muchos hombres ladinos con recursos adquirieron tierras. Nuevamente, las tierras comunales indias fueron las primeras afectadas, sobre todo, aquellas que estaban cerca de

las haciendas; de tal manera, que los finqueros ladinos fácilmente extendieron sus límites (Ruz, 2004).

Los indígenas para defenderse construyeron sus casas en los terrenos de sus milpas; pero en 1847, el congreso del estado ordenó a los campesinos a concentrarse en poblados y de acuerdo a De Vos (2010: 158), las “tierras abandonadas fueron entonces fácil presa de la oligarquía terrateniente del valle del Grijalva, del Soconusco oriental, de los Llanos y de los Altos de Chiapas”. Con base en este autor, el caso más sonado fue el de la familia Larráinzar encabezada por Don Ramón quien mandó medir desde la orilla del barrio de mexicanos “hasta tocar los confines de la villa de Ocosingo”.

En Los Altos de Chiapas, el saqueo fue alarmante, de tal manera que la familia Larráinzar en 1846, según Rus, se apoderó de “tres cuartas partes de las tierra de los chamulas (2004: 149). Con base en la misma fuente, los ladinos de esta región convirtieron a los pueblos indígenas en peones y obreros en pocos años, “lograron en escasos 25 años que transcurrieron entre el año 1826 y el inicio de la década de 1850 convertir a más de una cuarta parte de la población india de Chiapas de aldeana ‘libre’ en peones y obreros permanentes - y legalmente- dependientes”.

Los mestizos de Los Altos de Chiapas se apoderaron de las tierras de los indígenas y controlaban la mano de obra de los mismos. Los mestizos de las Tierras Bajas también querían lo mismo y más porque estaban en una región más productiva; tenían la tierra, pero querían cantidades mayores y además, el control de la mano de obra indígena de Los Altos. En las Tierras Bajas (Tuxtla y el valle central), según Rus (2004: 147) “el hombre que conforme aumentaba en su propiedad, aspiraban a poseer más tierra y, sobre todo, a controlar un mayor número de trabajadores indios”.

Las consecuencias fueron desastrosas para los pueblos indios porque tenían prohibido el acceso a su propia tierra. En este momento histórico había indios baldíos y mozos. Los baldíos fueron los que se quedaron a vivir en su tierra que les arrebataron los ladinos; de nuevo, el testimonio de Casahonda (1999: 101), afirma que “en ella el indio era siervo... Si el indio huía, el patrón pagaba cinco pesos al municipio para que lo regresara”. Además, De Vos (2010), refiere lo que le esperaba a los recapturados; a cambio de este ‘favor’ estaban “obligados a trabajar tres y en ocasiones cinco días por semana para el patrón, sin recibir remuneración alguna” (161). Además, servían en la casa del patrón como

“semaneros”; su situación era un régimen semejante al de la esclavitud. Los mozos eran trabajadores “libres”, de acuerdo a la ley de 1848, porque habían entrado a trabajar de manera espontánea; además, eran sometidos a condiciones de esclavitud por medio de la tienda de raya o vía las multas por falta de rendimiento (Rus, 2004).

Con base en las investigaciones de De Vos (2010), los indios que no aceptaron ser baldíos, se fueron a las haciendas o a las fincas del valle central, del Soconusco o a las montañas del norte y noreste del estado y se convirtieron en mozos. En estos lugares aumentaron la servidumbre que ya existía junto con los negros, mulatos e indígenas de otras regiones chiapanecas. Los indios baldíos, los mozos y los que formaban la servidumbre de las haciendas perdieron su identidad y su dignidad de hombres. Asimismo, los indios que se quedaron con su ranchito, como no producía lo necesario para alimentar a su familia, por la mala calidad de sus tierras, también terminaron como trabajadores temporales en las haciendas.

Ruz (2004: 148), da cuenta del estado de las tierras indígenas, cuando afirma que “la única constante entre tanta inestabilidad fue un progresivo deterioro de la posesión de la tierra de los indios”. El resultado del despojo fue que para 1850, de acuerdo a la misma fuente, “virtualmente todas las comunidades indias habían sido despojadas de sus tierras ‘sobrantes’”.

La Reforma empeoró la situación de los indígenas mexicanos y en especial de los habitantes de los valles centrales de Chiapas. En las Tierras Bajas los indígenas pertenecientes a la etnia de los Chiapanecas, al perder sus tierras perdieron sus costumbres, lengua, indumentaria y se asimilaron a las comunidades mestizas pobres; se convirtieron en trabajadores de las haciendas, de tal manera que en el presente están totalmente ladinizado; aunque conservan algunas costumbres y tradiciones; en cambio, con base en los datos que aporta Ruiz (2002), las comunidades zoques conservaron los pequeños territorios que los ladinos no consideraron atractivos y sostiene que el “paquete de la Reforma aniquiló el derecho de poseer tierra vía los usos y costumbres” (5).

Los mestizos ponían como pretexto para confiscar la tierra de los indígenas, dado de que ésta “no es aprovechada por su haraganería” (González, 2010: 10). Además, en 1855 el gobierno federal promulgó la ley que nacionalizaba los bienes de la Iglesia; en Chiapas, ésta representaba más del 30 %, eran las mejores tierras, según De Vos (2010: 159), “de las

tres frailescas, cerca de Chiapa de los Indios, Comitán y Ocosingo”. De acuerdo al mismo autor, con la compra de estas tierras, se hicieron ricos los Corzo y los Ruíz en el valle central y los Castellanos y Domínguez, en los Llanos de Comitán. Con la nacionalización de los bienes de la Iglesia, tuvieron una pausa las invasiones a las tierras de los indios de acuerdo a las leyes de 1856 a 1875.

Ruz (2004), informa que en 1867 los mestizos de la Tierras Bajas y los de Los Altos pretendían el desarrollo económico y el control político del estado, aspecto que se dificultaba por su posicionamiento ideológico mencionado, pero ambos bandos concebían y trataban a los indígenas de Los Altos como fuerza de trabajo. Las autoridades liberales hacían campañas en contra la Iglesia y los conservadores de Los Altos para arrebatárles el control sobre los indígenas de la región.

En general, en Chiapas el maltrato y el desprecio al indígena continuó, ya que todavía en 1862 había un menosprecio al indígena: “¿Cómo iba a ser de otro modo si en las Casas se vitoreaba al francés y se despreciaba el indio y a la Constitución de 1857”? (Casahonda, 1999: 17) En esta época, según Morales, los indígenas fueron “carne de cañón entre liberales y conservadores” (2002: 10). Él era la parte más débil y olvidada del pueblo y se les esclavizaba a través de la tienda de raya. Nuevamente Casahonda (1999), testifica que, además, “el señor Gout... pertenecía al grupo latifundista que en tiendas de raya y cepos explotaba y castigaba a los peones” (36).

En 1878 el gobierno federal ordenó el fraccionamiento de los ejidos y que se entregara a sus antiguos usufructuarios, los indígenas; pero los finqueros en Chiapas presionaron para que los ejidos no fueran repartidos entre los indios, sino vendidos al mejor postor de acuerdo a las leyes de 1882 y 1893. El número de fincas aumentó, según el testimonio de Jan de Vos (2010: 159), si “en 1837 sólo había 853 de aquellas empresas agropecuarias, para 1889 existían 3159. Más tarde, en 1896, alcanzaron la impresionante cifra de 4546, en 1903, habían aumentado a 4794, para arrojar, en 1909, la cifra de 6826”. Con base en los datos anteriores, la tierra de los indios disminuyó considerablemente.

Además, la migración ladina se incrementó hacia los pueblos indígenas de Los Altos y el norte del estado, por la facilidad que ofrecía el gobierno de adquirir con facilidad un pedazo de tierra india; asimismo, los indígenas endeudados vendieron sus tierras a los

vecinos de San Cristóbal de Las Casas. Por el despojo de la tierra, los indígenas Zendales²⁸ intentaron revelarse contra los mestizos. Ante esta situación, según un documento de 1848, los “párrocos recibieron la orden de someter a sus respectivos rebaños a un minucioso examen y señalar cualquier manifestación de intranquilidad” (De Vos, 2010: 160).

De acuerdo a la misma fuente, el cura de Ocosingo respondió que los indígenas se quejaban de la invasión de ladinos pobres a sus comunidades, quienes se posesionaban de los mejores lugares. Con los ladinos llegó el fabricante y vendedor de aguardiente y así, el alcohol de elemento ritual se convirtió en un problema social. Muchos indígenas ante la problemática, se empezaron a refugiar en el alcohol. El vendedor de aguardiente se convirtió en el explotador más funesto para las comunidades indias de Los Altos.

El movimiento de los Zendales fue descubierto antes de tiempo, previsto para el domingo de carnaval el Chilón, De Vos (2010: 161), registró que “más de 50 hombres fueron tomados presos y enviados a la cárcel de la capital”. El gobierno neutralizó el movimiento, pero se cuestionó seriamente sobre las condiciones de explotación de los indígenas y según el autor inmediatamente citado, “se vio obligado a reconocer que la agitación era el resultado del despojo de tierras y del trabajo forzado en las fincas que se habían incrementado de manera masiva”.

Para solventar la situación mencionada de los indios, el gobierno emitió un decreto en 1849 que les permitía comprar tierras y prohibía el baldiaje que se había introducido a las haciendas y ranchos; pero los terratenientes en 1852, presionaron para que el decreto se revocara, nuevamente De Vos (2010), sostiene que los latifundistas “querían volver al sistema de explotación, una vez desaparecida la amenaza de una rebelión” (161).

En la “guerra de castas”²⁹ realmente los indígenas fueron víctimas de la ambición y de los conflictos entre los ladinos liberales y conservadores, los indígenas, lejos de haber sido los protagonistas de la masacre, habían sido sus víctimas” (Rus, 2004: 146); en ésta se mostraron los conceptos sobre la personalidad de los indígenas, la necesidad de controlar

²⁸ Esta denominación comprende, principalmente a los mayances, choles, tsentales y tsosiles que habitan en las regiones de los Altos de Chiapas y de las Cañadas.

²⁹ “La guerra de castas” en Yucatán (1847-1901), la explica Victoria Reifler Bricker en su obra *El Cristo Indígena, El Rey Nativo, El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas* (1993). La guerra de 1968 entre los indígenas y ladinos de los Altos de Chiapas recibió el mismo nombre, pero según Jan Rus (2004), con “¿Guerra de castas para quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869” en *Chiapas Los Rumbos de Otra Historia*, sostiene de que no hubo tal guerra, sino que fue una manipulación de los mayas de esta región.

las comunidades mayas de Los Altos y la represión que ejercieron sobre ellos. La comunidad de *Tzajalhemel* primero fue atacada con 30 hombres, luego con 50 por autoridades ladinas de Los Altos; después con 300 soldados por las autoridades estatales radicadas en las Tierras Bajas y de acuerdo a Rus (2004), “la suerte de los indios se decidió cuando Domínguez entró a San Cristóbal, el 20 de junio con 300 soldados”; finalmente con 1000 soldados que mataron a 300 indios de la comunidad de San Juan Chamula.

Durante la “guerra de castas” en 1869 los indígenas de San Juan Chamula que defendían el culto a Santa Rosa asesinaron a los ladinos en los refugios de “Natividad” y la “Merced”, además, a cinco comerciantes ladinos; lo mismo hicieron los habitantes de Chalchihiután con el maestro de escuela, la familia de éste y el párroco; sin embargo, la violencia no era indiscriminada, ya que las familias ladinas en San Pedro Chenalhó fueron respetadas. De nuevo Rus (2004), testimonia que “todo parece indicar que la furia de los indios fue contra aquellos con quienes tenían viejas cuentas que saldar o que de alguna manera habían amenazado a los indios” (166). En este año, aprendieron a los indígenas Pedro Díaz Cuscat y a Agustina *Gomes Checheb*. El primero fungía como sacerdote, predicaba los domingos por la mañana y por la tarde; la segunda, era la sacerdotisa a quienes se habían aparecido las piedras “parlantes”.

Después de la “guerra de casta” en Chiapas protagonizada con motivo del culto a las “piedras parlantes” que se le “aparecieron” a Agustina *Gomes Checheb*, en el poblado de *Tzajalhemel* y las acciones rituales y “sacerdotales de Pedro Díaz Cuscat, los mestizos de las Tierras Bajas y de Los Altos de Chiapas discutían por el lugar en donde debía estar la capital del estado. Los primeros pretendían conservarla en Chiapa y los segundos, regresarla a San Cristóbal para imponer la autoridad a los indios. “Lo que ahora pretendían era que la paz y la prosperidad de Los Altos, y con ella, la de todo el estado, dependía de que la capital permaneciera en donde resultaba más fácil ‘imponer el debido’ respeto a los numerosos pueblos indios de Los Altos” (Rus, 2004: 173).

En las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas se impusieron tropas de las Tierras Bajas para el control de las mismas y sabotear la autonomía del gobierno indígena. Con lo anterior, el miedo a la sublevación indígena persistía en los ladinos, pero también la actitud hacia la explotación económica de los mismos. Lo anterior, lo confirma Rus (2004) cuando sostiene que “Las Tierras Bajas tenían un control efectivo de los indios de Los

Altos” (171). En esta época el control por las comunidades indígenas fue una preocupación para los ladinos de Los Altos y de las Tierras Bajas. El gobernador de estado era don José Pantaleón Domínguez y le reclamaban “que no había sabido ejercer un control positivo sobre las comunidades indias de Los Altos... con el control negativo amenazaba sus intereses” (Rus, 2004: 164).

Los ladinos de Los Altos le sugirieron al gobernador instalar en todas las comunidades indígenas guarniciones de soldados; no les hizo caso, pero “Domínguez colocó un funcionario indio adicto al gobierno del estado para cobra el impuesto per cápita” (Rus, 2004: 169). Los indígenas que siempre le tenían miedo al maltrato y los impuestos, huyeron al monte, pero fueron perseguidos y aniquilados por soldados ladinos y indígenas de San Juan Chamula que se aliaron a los ladinos. El mismo investigador afirma que “en su afán por reivindicarse aquellos indios ‘leales’ se mostraron aún más despiadados que sus amos ladinos al perseguir y asesinar a sus compatriotas” (170).

Después de la “guerra de castas” pequeños grupos de indígenas con sus familias fueron aniquilados cerca de San Andrés Larráinzar por 250 indios armados con lanzas y en 1870 voluntarios de Simojovel exterminaron a indígenas que se habían escapado de las haciendas, “mataron a 32 en la primera ocasión y 36 en la segunda” (Rus, 2004: 171). Para controlar a las comunidades indígenas, de acuerdo a este intelectual, “en 1872 la capital del estado se trasladó de nuevo a San Cristóbal y, al recuperar sus funciones comerciales y de servicio civil, los san cristobalenses tuvieron nuevamente la oportunidad de endeudar a los indios y, así disponer de su fuerza de trabajo”.

De esta manera, los ladinos de ambos bandos, en la década de 1870-1880 tuvieron acceso a la fuerza laboral india de Los Altos y la explotación continuó con el drama humano del desprecio, el miedo, la discriminación y el sufrimiento por parte de los indígenas. Durante y después de la “guerra de castas”, los ladinos de San Cristóbal expresaron los juicios destructivos sobre los indígenas: “Haragán, pernicioso, bárbaro...de raza inferior” (González, 2010: 5).

Con base en la misma fuente, los ladinos mencionados reconocían en los indígenas ciertas cualidades, pero la expresaban con temor: “No debe olvidarse que nuestro enemigo común es robusto, valiente y descarado”. Asimismo el autor citado, los consideraba incapaces de moralidad avanzada cuando afirma que: “Son faltos de instrucción y nada

conocen de los deberes morales; sólo... la sindéresis; es decir: los principios naturales de la moralidad; nada conocen de los deberes civiles y para ellos no hay más ley ni autoridad que la fuerza” (7).

En general, durante el periodo posterior a la independencia, se caracterizó por las hostilidades entre los indígenas y mestizos de la región de Los Altos de Chiapas; los indígenas jamás vieron dimensiones de libertad, igualdad y fraternidades en las conductas de los mestizos; al contrario, constataron su desprecio, cosificación y maltrato; ante estas actitudes, más el resentimiento histórico, los indígenas se tornaron agresivos. “Entre 1867 y 1870 los indígenas tsotsiles de Los Altos de Chiapas mostraron una actitud hostil hacia los ladinos de la región” (González, 2010: 3). En realidad, el indígena chiapaneco, para los mestizos, no fue sujeto de la ética; aunque frente a la ley gozaba de los mismos derechos que los ladinos, pero en la realidad, era sujeto de injusticias y sobre todo, de la avaricia de los mestizos y de la estructura religiosa tradicional que permanecía en la región.

El rubro de los impuestos, de acuerdo a Rus (2004) había provocado las sublevaciones indígenas de la época de la Colonia; pero, después de la independencia la sociedad ladina de Los Altos continuó disfrutando “de los impuestos pagados por la numerosa población india de los alrededores” (148). En esta época, el impuesto fue objeto de artimaña política, ya que se suprimía y se volvía a imponer, según este investigador, “el impuesto per cápita, suspendido desde 1862, se designó, al parecer para ‘comprar’ la adhesión de los indios, aunque de hecho, no había funcionado en Los Altos capaces de cobrarlo” y en 1869 se volvió a instituir el impuesto per cápita.

El gobernador José Pantaleón Domínguez en 1868 empezó a combatir el movimiento religioso de *Tzajalhemel* y en 1869 aplicó el código fiscal referente al impuesto per cápita, aspecto que confirma Rus (2004), “los liberales restablecieron el impuesto per cápita, ya que habían ganado la guerra” (157); ante esta situación, según la misma fuente, los “indígenas volvieron a refugiarse en las montañas” (165). El comercio de los ladinos disminuyó y los indios dejaron de asistir a la Iglesia.

Con el establecimiento de los impuestos, los ladinos de las Tierras Bajas criticaron el gobierno de Pantaleón Domínguez, ya que, de acuerdo a la fuente inmediatamente antes citada, “había subido los impuestos y no había proporcionado los servicios indispensables” (164). Además que a los indígenas no se les permitía protestar contra la imposición del

impuesto per cápita, de acuerdo a este investigador, de tal manera que el 7 de julio de 1869 es “detenido y ejecutado sumariamente un escribano Chamula que intentó encabezar una protesta contra el impuesto per cápita” (172).

Después de la Independencia, la Iglesia no corrigió su actitud respecto al control y explotación de los indios; tampoco lo hizo el gobierno civil y los comerciantes de Los Altos de Chiapas. “Aunque México logró su independencia de España en 1821, en los Altos de Chiapas perduraron hasta la segunda mitad del siglo XIX muchas costumbres y prácticas de origen colonial” (Reifler, 1993: 235). La situación de los indígenas empeoró porque la Corona, de alguna manera, había dictado leyes que impedían la explotación de los indios, con la independencia, estas normas se desconocieron. En los Altos de Chiapas la explotación fue más intensa, el autor citado lo confirma: “Dicha explotación tomó la forma de abusos económicos por parte de los clérigos que residían en poblaciones indígenas y de los comerciantes ladinos de San Cristóbal”.

En 1865 a 1867 los excesos del clero todavía eran posibles como el caso del sacerdote Miguel Martínez en San Juan Chamula.

El Baluarte de la Libertad, denunciaba los abusos cometidos por el párroco de Chamula con los habitantes de esa comunidad. Diariamente, treinta nativos de uno y de otro sexo desempeñaban tareas domésticas en la casa del párroco, y cumplían con otras obligaciones que incluían aprovisionar leña y forraje, y prestar servicios de correo toda vez que fuese necesario. Los indígenas no recibían ninguna remuneración por esta labor” (Reifler, 1993: 236).

En el pueblo de San Andrés Larráinzar también se observan exigencias y situaciones absurdas por parte de parte del párroco, la fuente anterior afirma que “les exigía a sus feligreses cosas tan absurdas como por ejemplo contribuciones diarias de maíz y de manteca que, según decía, eran para su mula”.

En esta época todavía se azotaba a los fiscales que no cumplían las exigencias del los clérigos. En San Juan Chamula, el fiscal de la semana fue atado a un poste, según Reifler (1993) y “sometido al castigo de veinticinco azotes por no haber entregado al cura las veintiocho monedas de plata (reales) que el pueblo pagaba por el servicio de la misa diaria”. Rus (2004) sostiene que el gobierno de Pantaleón Domínguez “fue negligente y sus medidas más tibias en lo relativo a la sustitución de la Iglesia y de los conservadores en su papel de custodia de la fuerza del trabajo indio” (157).

Ante la situación de la Iglesia en Los Altos de Chiapas y de los conservadores, los liberales instruyeron a los secretarios que estaban en las comunidades indígenas de la región para que explicaran a los indígenas que podían acusar a sus párrocos de explotación e incluso, animaron a los indígenas a que practicaran la religión católica sin sacerdotes durante 1867-1869 (Rus, 2004). Además, el secretario denunciaba a los sacerdotes que protestaban por la nueva legislación ante el gobierno liberal de Chiapas. Las comunidades que en esta época se rebelaron contra sus párrocos fueron: Zinacantán, Oxchuc, Huistán, Tenejapa, Chalchihuitán, Pantelhó, Mitontic y Chamula; antes lo había hecho ya Cancuc.

Este gobierno liberal atacó a la Iglesia en el aspecto económico e ideológico para quitarle el control de los indígenas, según Rus (2004) “No obstante, desde finales de 1867 la ofensiva liberal no era dirigida sólo contra las contribuciones económicas de la Iglesia en las parroquias indias, sino también contra la influencia misma entre los feligreses” (158). En la línea de los ataques a la Iglesia, se suprimieron los cargos de mayordomo y alférez a través de quienes los párrocos obtenían fondos económicos.

La “guerra de castas” la cual también llamaron, guerra de Santa Rosa está relacionada con abusos mencionados y con el apoyo que los mestizos de las Tierras Bajas dieron a los indígenas de la región de Los Altos. Esta guerra se realizó alrededor de elementos religiosos. Las piedras “parlantes”, Santa Lucía o Agustina *Gomes Checheb*, Santa Rosa, imagen importante de San Juan Chamula y Pedro Díaz Cuscat quien realizó ritos y cultos sacerdotales, en principio en su domicilio en San Juan Chamula y después se trasladó a la comunidad de *Tzajalhemel* en donde definitivamente realizaba las acciones que había aprendido de los párrocos, ya que había sido fiscal.

Los fiscales eran traductores e intermediarios entre la Iglesia y comunidad; “de hecho, su papel era el que más se asemejaba al de un clero indio” (Ruz, 2004: 161). Cuscat fue fiscal, según un documento de 1855; en este sentido poseía la autoridad suficiente para ganar adeptos en su “nuevo” culto. En 1868 el padre Martínez fue al centro religioso, encontró los “santos” de barro. En este centro los indios comerciaban y oraban sin ser molestados por los ladinos. Esta era su auténtica pretensión y no la de matar a los ladinos. De acuerdo el autor antes citado, *Tzajalhemel* “fue uno de los centros más concurridos de Los Altos” (162).

Por motivos de la aplicación de la Reforma en Chiapas en 1869, los indígenas de *Tzajalhemel* iniciaron el culto a las piedras parlantes; dejaron de asistir al culto a San Cristóbal, los que fueron “síntomas de procesos de revitalización o de readaptación de la cultura indígena a la ladina” (González, 2010: 4). Los ladinos de los Altos dijeron que estaban frente a una “guerra de castas” semejante a la de Yucatán que llevó a cabo de 1847-1901 (Reifler, 1993).

Los habitantes de las Tierras Bajas habían atacado a la Iglesia para disminuir la influencia de los conservadores. Para los ladinos de Los Altos, *Tzajalhemel*, significaba su ruina comercial. En la pascua de 1868 la presencia india fue nula en San Cristóbal, por lo tanto, los comerciantes de este lugar no obtuvieron ganancias y los sacerdotes no recibieron “limosnas”. Ante esta situación, los ladinos de esta ciudad se organizaron en comités por temor a la “guerra de castas” y pidieron ayuda a toda la región de Los Altos. El 3 de mayo el jefe político de San Cristóbal atacó el centro religioso con el apoyo de 35 hombres, confiscó los “santos”, detuvo a *Gomes Checheb* en el lugar, pero el gobierno liberal de las Tierras Bajas ordenó su liberación con base en “la libertad religiosa (Rus, 2004). “La prohibición y desmantelamiento de un culto a los santos parlantes lo que escondió, en el fondo, una disputa entre élites ladinas liberales y conservadoras por el control de la mano de obra india” (González, 2010, resumen).

Por otra parte, tres sacerdotes católicos de San Cristóbal fueron a *Tzajalhemel* a motivar a los indígenas para que pagaran sus contribuciones religiosas, bendijeron una cruz para que la adoraran; con esta acción, la concurrencia al centro religioso disminuyó durante dos meses, pero en agosto en la fiesta de Santa Rosa hubo mucha actividad en *Tzajalhemel*. Con el apoyo del gobierno del estado, “los indios ampliaron su templo, adquirieron una campana y trompetas, designaron sacristanes y acólitos para el cuidado de los edificios y el altar y nombraron a un mayordomo de Santa Rosa para que organizara los festejos” (Rus, 2004: 163).

En 1868, el 2 de diciembre, los ladinos con 50 hombres atacaron *Tzajalhemel*. Se detuvieron nuevamente a *Checheb* y a otros, confiscaron los “santos” y otros objetos; *Cuscat* fue detenido en Ixtapa y enviado a Chiapa; el gobernador lo liberó y lo envió a San Cristóbal, donde lo volvieron a arrestar en 1869. En San Cristóbal había un ladino, Ignacio Fernández de Galindo, que era director de una secundaria, entró en diferencias con los

ladinos del lugar y se fue a San Juan Chamula para alertar a los indios sobre los comités que se habían conformado en San Cristóbal. Él tomó el lugar de *Cuscat* en el aspecto religioso y el ámbito militar brindó tácticas y estrategias militares a los indígenas (Ruz, 2004).

El padre Martínez volvió a visitar *Tzajalhemel* y murió porque había confiscado los objetos religiosos del “nuevo sacerdote” Fernández de Galindo. Este dirigente se presentó a San Cristóbal con un ejército de cinco mil indígenas; entró con banderas blancas en la mano e intercambió prisioneros: se quedaron él, su esposa y un estudiante de apellido Trejo que los había acompañado a San Juan Chamula. El gobernador José Pantaleón Domínguez empezó a apoyar a los conservadores de San Cristóbal, se presentó a Los Altos con mil soldados y masacró a la comunidad de San Juan Chamula; también Fernández fue ejecutado vía un juicio manipulado (De Vos, 2010). En realidad, en esta batalla, los indígenas aunque eran mayoría, volvieron a mostrar su retraso en la tecnología bélica.

No se encontraron en Chiapas pensadores que defendieran la ética de Kant, pero la realidad presentada está en contra las formulaciones que el filósofo alemán hace sobre el imperativo categórico. En este sentido, los españoles, mestizos e indios ladinizados no pueden presentar sus conductas para ser adoptadas de manera universal; menos pueden afirmar que no instrumentalizaron a los indígenas para su beneficio y aplicaron una categorización dogmática.

Con la permanencia de la esclavitud para los indígenas chiapanecos, el arrebato de sus territorios, el maltrato a su cultura, entre otros aspectos, los mestizos atacaron los valores fundamentales de la cosmovisión maya. Asimismo, se requieren más investigaciones sobre el desarrollo y evolución de los valores mayas y constatar la resistencia que los grupos mayas han opuesto a la dinámica de los cambios de las tendencias internacionales de la filosofía y en general del pensamiento humano. Esta tesis es una colaboración al proceso de investigación que se menciona.

Nuevamente, se constata la violencia en el proceso de interacción entre los mestizos y los indígenas, principalmente de Los Altos de Chiapas, aunque es preciso decir que la violencia fue realizada por los dos grupos culturales, ya que los indígenas también mostraron su capacidad de violencia. La violencia consistió en que los indígenas, que supuestamente, podían vivir en libertad y con libertad e igualdad frente a los ladinos,

fueron convertidos en peones y obreros; en el arrebato violento de la tierra, aprovechando el vacío legal desfavorable para los indígenas, quienes perdieron más territorios que en la época de la Colonia. Con lo anterior, se desestructuraron comunidades completas e incluso, hubo etnias que tuvieron que dejar territorio, lengua e indumentaria, este fue el caso de los chiapanecas que habitaban en los valles centrales y los ch'oles del Norte de Chiapas; al abandonar estos bienes y valores, los indígenas destruían su espiritualidad, su ser interior, porque la lengua es mágica, la indumentaria representa simbólicamente el cosmos y la tierra es un ser vivo, en ella habitan los dioses y están los lugares sagrados.

Además, al perder los territorios y desestructurar las comunidades, se destruyeron las estructuras de cargos, significativos para estos pueblos porque a través de ellos habían conservado la sacralidad de poder, la trayectoria del prestigio social, el concepto y la práctica del servicio a la comunidad, el respeto a la autoridad y el mundo simbólico, protegido de manera especial, en los símbolos de poder. En este sentido, la violencia afectó sobre todo la sensibilidad religiosa porque los liberales suprimieron, en muchos casos, los cargos de mayordomo y alférez que están relacionados con las fiestas religiosas, con la intención de quitar el apoyo económico a los sacerdotes.

Se intensificó la agresividad contra los indígenas a través de la explotación laboral, expresada en los bajos salarios y en las excesivas jornadas de trabajo; las condiciones de esclavitud que los peones, acasillados y baldíos, y mozos soportaban en las haciendas, los azotes y golpes que recibían en los cuartos de castigo que existían en estos lugares, donde eran sancionados por el incumplimiento de la jornada laboral, la embriaguez y las “faltas a la moral”. Contradicción porque el licor lo vendían los ladinos en las tiendas de raya. Los impuestos, además de que eran excesivos, fueron utilizados como condicionamiento político, en cuanto con ellos, se compraba la “voluntad política” de los indígenas; el ultraje sexual a los indígenas continuó más intenso, sobre todo por el “derecho de pernada”. De inmediato, se descubre que la igualdad proclamada por los liberales estaba muy lejana de las tierras chiapanecas y en especial de Los Altos de Chiapas.

Todo lo anterior motivó a los indígenas a levantarse contra los ladinos y en este sentido, se presentaron la rebelión de 1712 como respuesta a la violencia expuesta en el párrafo anterior y la de 1869, “la guerra de castas”, en la cual, los indígenas fueron manipulados por los ladinos conservadores para regresar la sede del poder político a San

Cristóbal de Las Casas. En ambas rebeliones, los indígenas fueron vejados en su dignidad; en la primera, los dirigentes estuvieron encarcelados, perseguidos, cuestionados, confesados, azotados, desterrados y ejecutados; en la segunda, los persiguieron y los ejecutaron. En las dos rebeliones hubo violencia y sangre, en vez de justicia, libertad e igualdad; la democracia en Los Altos de Chiapas, fue simplemente, el espacio de la manipulación. Todo lo anterior, tiene rostro de *Dasein*, ya que éste según Vattimo (2000) está vinculado con la mortalidad y es totalidad hermenéutica que se anticipa a la muerte; aquí se descubre el ser de la metafísica sin estructura y el sueño del ser estructurado de los ladinos.

En estas rebeliones, los dirigentes indígenas tomaron el poder en las comunidades de Los Altos de Chiapas y ejercieron la represión contra sus mismas comunidades que se resistían a apoyar el movimiento armado y religioso; la muerte fue aplicada en contra los disidentes o aquellos que discutían los lugares del control y del poder; los azotes, castigos y ejecuciones se convirtieron en algo cotidiano; aprovecharon la ocasión para vengarse de los ladinos, ya que asesinaron a aquellos con lo que tenían cuentas pendiente y las mujeres mestizas y españolas, fueron sometieron como compañeras sexuales de los dirigentes y en síntesis, hubo mucha violencia en el intento de los indígenas por reconvertir la cultura indígena a la cultura ladina.

Igualmente, los dirigentes indígenas se mostraron más crueles con sus propias comunidades que los mestizos e incluso, más sanguinarios, cuando después de la rebelión de 1869 apoyaron a los mestizos en la persecución de los indígenas que querían conservar sus ritos y convicciones religiosas. Respecto a la libertad de culto y la libertad religiosa, los ladinos entraron en contradicción y en conflicto porque los ladinos de los valles centrales la apoyaban y las de la región de los Altos, la negaban.

Por otra parte, la violencia se desplazó a través de los enfrentamientos que tuvieron los ladinos liberales de los valles centrales en contra de los ladinos conservadores de la región de Los Altos por el control de la mano de obra indígena de esta misma región; encuentros en que los indígenas resultaron los más afectados porque conservadores y liberales terminaron uniéndose contra ellos, de manera especial en la rebelión de 1869. Conservadores y liberales atacaron a los sacerdotes porque representaba la institución eclesiástica, símbolo de la época Colonia, a la cual le arrebataron sus tierras, pertenencias,

prestigio social, privilegios; además, los sacerdotes y obispos fueron difamados, maltratados, desterrados y en algunos casos, asesinados. Se constata con Vattimo (2000) que el nihilismo hermenéutico consiste en declarar el olvido del ser y la búsqueda del ser como acontecer y devenir; en este caso, el *Dasein* muestra las huellas de la caducidad del ser, la disminución de la metafísica y sobre todo, un pedazo de historia de la modernidad, aunque, este trecho histórico no se realizó en Europa, sino que, se presentó en Chiapas, en especial en la Región de los Altos; en este caso el *Dasein* se puso en acción, aunque los protagonistas no fueron conscientes de que sus acciones los ponían en la trayectoria de la muerte.

Con base en la exposición y en la síntesis expuesta es conveniente explicitar los criterios de interpretación de la relación entre los mestizos y los mayances de Los Altos de Chiapas, en el espacio correspondiente del capítulo sexto.

1. Igualdad y concepción de los indígenas mayances por los mestizos
2. La racionalidad mestiza frente a la racionalidad mayance
3. Justicia, fincas mestizas y territorios indígenas
4. Democracia en Los Altos de Chiapas: mayoría mestiza, minorías indígenas inexistentes
5. Libertad, condiciones de explotación y menosprecio a los indígenas de Los Altos de Chiapas
6. Autonomía frente a la revitalización y práctica religiosa de los mayances
7. Agresividad mayance desde patrones occidentales
8. La ética de la procedencia y la capacidad moral de los mayances
9. Estructura de dominación ladina y reestructuración de las comunidades indígenas de Los Altos y de Chiapas
10. El tacto de los mestizos con la Iglesia católica y los mayances de Chiapas
11. Ser y acción de los mestizos y mayances de Los Altos de Chiapas

Estos criterios hacen alusión a una nueva estructuración de la región, ya que de acuerdo a Giddens (1995), las acciones de los mestizos fueron más destructivas en relación con los territorios comunitarios de los indígenas; asimismo, no se realizaron los valores de la igualdad, racionalidad, justicia, democracia y autonomía que proponían las éticas liberal e ilustrada, sino que, alcontrario, hubo acciones que llevaron a la desestructuración de las

comunidades indígenas, especialmente de los Valles Centrales de Chiapas. Estos aspectos aparecerán interpretados hermenéuticamente en el último capítulo; en este espacio, sólo decimos que de acuerdo a la ética de la interpretación, ambos grupos, no tuvieron la capacidad de construir relaciones éticas.

4.4. Éticas maya, positivista y marxismo ¿Desaparición de la región intercultural?

El propósito de este apartado es exponer los valores de la ética positivista, marxista y maya en su proceso de interacción en la región de Los Altos de Chiapas, durante el periodo cercano a la Revolución Mexicana y posterior a la misma para constatar que nuevamente la represión e injusticias del Porfiriato y que con el cardenismo, por primera vez los indígenas tuvieron la esperanza de rescatar su tierra y su dignidad, pero también la amenaza real de perder su identidad, lenguaje y en general, su cultura por el proceso de aculturación; asimismo, elaborar al final, los criterios para interpretar la relación mencionada con base en los principios metafísicos violentos que subyacen en los valores de estas éticas.

En el apartado anterior se presentaron aspectos correspondientes a la ética del positivismo; en especial, lo relacionado a la desintegración de las tierras comunales para convertirlas en ranchos, quintas y haciendas, acciones respaldadas por idea de progreso, expresada por las clases en el poder. Esta fue una de las características del Porfiriato, dictadura que duró en México de 1876 a 1911. Los valores principales de estas éticas que interactuaron en la región de los Altos de Chipas, se presentan en la siguiente tabla.

Tabla 6. Interacción entre las éticas maya, positivista y marxista antes y después de la Revolución Mexicana.

Valores mayas	Valores del positivismo y marxismo	Resultados de Interacciones
Hombre	Altruismo social	Incapacidad del indio para la democracia, bestia de carga
Tierra	Amor, libertad	Arrebato de tierra, reparto de las peores tierras a los indígenas
Poder	Orden	Aculturación, idealización del indígena, arribo de los indígenas al poder, erosión del poder ladino
Cultura	Progreso	Progreso de los ladinos, caciquismo indígena
Interdependencia	Justicia social, bien común	Individualismo mestizo
Creatividad	Trabajo	Condiciones de esclavitud, creatividad indígena para conservar sus valores

Fuente: Elaboración propia

El orden y progreso positivista se realizó en Chiapas a través de los gobernadores que conformaron el “caciquismo ilustrado” (1891-1911): “Emilio Rabasa (1891-1894), Francisco León (1895-1899), Francisco Pimentel (1899-1906) y Ramón Rabasa (1906-1911)” (Benjamin, 2004: 178). Tal vez de todos ellos, el más importante, desde la perspectiva del positivismo, sea Emilio Rabasa, ya que: “El señor Rabasa puede ser considerado, con justicia, el heraldo del progreso y de la actividad comercial” (Benjamin, 2004: 178).

Las haciendas que se levantaron en Chiapas y desde luego en todo México, lo hicieron sobre las tierras comunitarias de los indígenas, quienes fueron tratados como esclavos en sus propios territorios. “Se creó el cinturón de fincas o haciendas donde se esclavizó sin misericordia a los indígenas. Los títulos de propiedad de las fincas o haciendas tienen fecha de 1880 en adelante (Morales, 2002: 7). El mismo autor citado aporta que durante el Porfiriato, se incapacitó a cualquier comunidad indígena de poseer tierra; todas las comunidades indígenas de Chiapas fueron afectadas y en general, “los indígenas quedaron sin derechos” (3). También Thomas Benjamin presenta este periodo como “la privatización de tierras comunales” (2004: 178), hecho que contribuyó, según este autor, a que el número de ranchos se “sexuplicara en esa época” (180).

El obispo Samuel Ruíz García ofrece las razones de fenómeno presentado cuando afirma:

Al quedar en el desamparo legal, las comunidades indígenas sufrieron una todavía más feroz acometida que pronto sería profundizada y rematada por el salvaje asalto de la modernización del entonces Porfirio Díaz en beneficio de las haciendas y de las compañías deslindadoras (Ruíz, 2002: 6).

Mestries (1998) también califica al Porfiriato en Chiapas como periodo de explotación, opresión, despojo de tierra a los indígenas y servidumbre. Asimismo, Arturo Lomelí presenta el despojo de tierras a los indígenas, en Los Altos de Chiapas, como un proceso generalizado. “Los ladinos adquirieron tierra de los indígenas” (2002: 135). El mismo autor sostiene que para cultivar la tierra los mestizos disponían del trabajo indio y que en 1856 con 25 mil hectáreas en Los Altos, se formaron las fincas; además, explica que después del levantamiento de 1712 a los indígenas de *Pantelhó* se les prohibió permanecer

en su comunidad, aunque “para finales del siglo XIX les fue concedido el retorno, pero la mayoría de sus tierras ya pertenecían a varias familias mestizas” (137).

Juan López (2003), también da cuenta del despojo de tierras a los indígenas en Los Altos de Chiapas, específicamente un funcionario ladino que llegó a San Andrés Larráinzar en esa época, era quien “distribuía las tierras a sus amigos a la medida de sus deseos” (127). El mismo investigador sostiene que los mestizos empezaron a llegar a estos lugares como comerciantes y “con engaños, se apoderaron fácilmente de todo el pueblo y los terrenos de todos los alrededores de la cabecera”; además, señala que Manuel Trejo Corzo se adueñó “casi de todo el pueblo para 1911” (133).

A pesar del despojo de sus tierras del que fueron objeto los indígenas en Chiapas, según Thomas Benjamin ellos conservaron una cierta autonomía comunal, “no obstante, los pobladores indios de Los Altos conservaron una base de autonomía comunal a la vez que trabajaban por temporadas como jornaleros de hacienda. Como tales sufrían coacción, pero obtenían una seguridad básica” (2004: 180).

Como se ha expuesto, el indígena de Chiapas desde la época colonial fue utilizado como fuerza de trabajo, sin embargo, a pesar de la pretensión de fraternidad del liberalismo y del altruismo social del positivismo, durante el Porfiriato todavía se les concebía como “población ‘floja e incivilizada’” (Benjamin, 2004: 177). Este concepto venía de alguna manera de Manuel Gamio (1948), “quien se refería a la civilización rezagada o indígena” (Rajchenber y Héau-Lambert, 2000: 458).

En cuanto a la descalificación de los mayances como incapaces de participar con responsabilidad en la vida política, se encuentra Emilio Rabasa para quien los indígenas eran electores “ignorantes, analfabetas y pobres” (Rabasa, 1986: 67). Este político chiapaneco sostuvo la tesis que Aristóteles presenta en el primer libro de la Política en relación con que “unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar” (Aristóteles, 2004: 214). Para Rabasa los indígenas son incapaces de comprender y vivir la libertad cívica, especialmente, la democracia y el proceso de votación,

Quienes no sólo eran y son incapaces de tener juicio y gozar de libertad necesaria para el acto cívico por excelencia, sino que además lo ignoran todo acerca de la forma de gobierno y a quienes les falta la nociones más elementales para entenderlo en caso de que alguien se ofreciera para explicárselos (Rabasa, 1986: 69).

Para el mismo intelectual y político, si lo indígenas intervienen en las acciones políticas, se debía a su manipulación. “A causa de su ignorancia, los indios son incapaces de emprender una acción política, y si lo hacen, es porque son manipulados. No son sino un obstáculo al progreso y una masa a disposición de los sediciosos” (Rabasa, 1986:324). Según él, el problema del indio está en la configuración de su cultura, no en el color de la piel o en la herencia genética; “la fuente de la inferioridad es la propiedad comunitaria de la tierra, indicador de todos los pueblos de civilización embrionaria” (283).

Asimismo, el representante del positivismo en Chiapas, sostuvo que el “hombre logra la racionalidad cuando posee intereses individuales (293). Para él, lo que el indio tenía que hacer “era adquirir un cerebro blanco”³⁰ (294); además, si el indio continúa en su tribu abandonado así mismo, no podrá aprender a leer; para Jorge Vera Estañol, contemporáneo de Rabasa, la solución para los indígenas estaba en “la elevación de las masas por medio de la enseñanza” (Rajchenber y Héau-Lambert, 2000: 458). Rabasa objetó que la educación del indígena sólo es posible si éste desea y acepta los valores de la cultura occidental.

Rabasa perteneció a un movimiento racista de larga duración, donde el mundo indígena es “una reliquia del pasado” y se caracteriza por “la incapacidad para gobernarse y para explotar sus tierras de manera rentable” (Rajchenber y Héau-Lambert, 2000: 466).

Después de la independencia y especialmente, durante el Porfiriato, se agudizó el ataque a la cultura y a la forma de vida de los indígenas; según Ambrosio Velasco, la “independencia no trajo ningún beneficio, sino al contrario, maltrato sobre sus culturas y sus formas de vida” (Velasco, 1999: 4). De acuerdo con este autor “la represión y la subyugación de los pueblos indios se prolongó durante el siglo XIX” (Velasco, 1999: 4). La cultura indígena había podido sobrevivir en las instituciones fundadas en la época colonial, a través de la invención del sistema de cargos y de las funciones que se recrearon en los cabildos, pero el liberalismo mexicano atacó frontalmente a la Iglesia, especialmente en Los Altos de Chiapas y con ello, a los indígenas y sus expresiones culturales.

Uno de los ataques mencionados fue la secularización de los bienes que poseía la Iglesia y al mismo tiempo, pasaron a afectar las tierras comunales de los indígenas; además, los sacerdotes y religiosos, por no acatar las Leyes de Reforma, de “1859 a 1869 fueron

³⁰ Rabasa se refería a un cerebro de raza blanca; es decir de occidental, no un cerebro vacío.

expulsados de Chiapas” (De Vos, 2010: 172). Según Morales, entre la población mestiza quedaron misioneros que “también tenían mentalidad esclavista” (2002: 7).

Ante esta situación, indígenas y mestizos tomaron en sus manos los asuntos religiosos. Los hicieron los habitantes de San Cristóbal y los de las Comunidades indígenas de Los Altos que constituían la diócesis, “decidieron entonces tomar en sus manos la organización del culto” (De Vos, 2010: 172).

De acuerdo a Jan de Vos, el resultado de lo anterior, fue que se elaboró en Chiapas un ritual propio y peculiar para la religiosidad popular. Sin la presión de los sacerdotes, los indígenas dieron una nueva recreación a su vida y entonces, las prácticas locales tuvieron un nuevo renacimiento, los mitos y leyendas se revitalizan; se retoman los rituales vinculados con la naturaleza y las deidades prehispánicas. “Las fiestas fueron adaptadas a su gusto” (2010: 176). Juan López (2003), sostiene que los indígenas de Los Altos recrearon al Rey Indio, mitificación de Pedro Días Cuscat, el dirigente de la “guerra de castas”. Las piedras parlantes de San Juan Chamula que Días Cuscat convirtió en Santos “parlantes”, la figurilla de barro que Agustina Gómez “dio a luz” y los rituales a Santa Rosa fueron la expresión a través de lo cual los indígenas intentaron la reconstrucción de su cultura (De Vos, 2010).

Además, otra de las medidas que implementaron los liberales y positivistas en Chiapas para quitar fuerza a la Iglesia, fue suprimir los mayordomos y los fiscales en las comunidades indígenas, ya que ellos proporcionaban recursos a sus sacerdotes. Estas medidas y los trabajos forzados en las haciendas, según De Vos, provocaron que las cofradías y las mayordomías fueran desapareciendo; asimismo afirma que las “cofradías dejaron de funcionar debido a que murieron los mayordomos por el trabajo forzado y malsano en las haciendas” (175).

De la misma manera, durante el Porfiriato se intensificó la servidumbre, explotación, abusos, discriminación, rechazo, condiciones de esclavitud y semiesclavitud de los indígenas en las haciendas. Los liberales de los valles centrales de Chiapas criticaban el sistema de explotación de la servidumbre por deudas que se presentaba en la región de Los Altos e “intentaron reformar (sin éxito) las abusivas prácticas laborales, principalmente, la servidumbre por deudas” (Benjamin, 2004: 178) Este autor anota que

existió todavía en 1896 la cruda “explotación de los indios a manos de los terratenientes de Los Altos y funcionarios de San Cristóbal” (179).

La explotación en cuestión, para Emilio Rabasa, entonces gobernador de Chiapas, perjudicaba a trabajadores y patrones; sin embargo, tampoco terminó con esta práctica laboral. “En 1893 el gobernador Rabasa criticó la servidumbre por deudas argumentando que paralizaba montos sustanciales de capital que podría emplearse con más eficiencia y como tal era perjudicial a mozos y terratenientes” (Benjamin, 2004: 180). Según el autor citado, Rabasa reconocía que la servidumbre por deudas era contraria al progreso, pero “no puede uno suprimirla de inmediato, esto traería cosas peores” (181).

Otro gobernador integrante del “caciquismo ilustrado”, Francisco León, en el congreso agrícola organizado en 1896 no pudo convencer a los integrantes porfiristas y al mismo presidente Porfirio Díaz de que se suprimiera la servidumbre por deuda, lo más que logró fue que el congreso derivara “en un estudio sobre la servidumbre por deuda en todo el estado que reveló el carácter arraigado de la institución” (Benjamin, 2004: 181). El autor citado sostiene que para esta época había en Chiapas 38,000 sirvientes que debían en conjunto 3000 000 de pesos (2004). Esta servidumbre se abolió en la entidad hasta 1914.

Jan de Vos también da cuenta de la difícil situación de los trabajadores indígenas en la selva lacandona, afirma que las “condiciones eran duras: los peones vivían en una semiesclavitud, amarrados a las monterías por las deudas y por más de 100 km de vegetación tropical despoblada y difícil de franquear” (2010: 168). Bruno Traven denuncia la explotación en las monterías en su obra *La rebelión de los colgados* (2003). Recibe este nombre porque en la selva los capataces colgaban de las manos, durante la noche, a los indígenas que no “rendían” lo suficiente en el corte de maderas preciosas, los azotaban, les daban muy poco de comer y abusaban sexualmente de las mujeres indígenas. Este maltrato provocó la rebelión en la selva.

En esta época del Porfiriato se consideró en Chiapas, especialmente, en Los Altos la población india como “Trabajadores baratos” (De Vos, 2010: 170). Este mismo autor da cuenta de que los indios continuaban convertidos en bestias de carga; señala que el sacerdote Miranda Robles, representante por Chiapas en la Constitución de Cádiz, mintió en 1813 cuando afirmó “que los indios habían sido remplazados por mulas en Chiapas” (180). A respecto el entonces gobernador de Chiapas, Francisco León explicó en una carta

al Presidente Díaz las razones por las cuales los indígenas chiapanecos eran utilizados como tamemes:

Hace (el comerciante) un contrato que lleva consigo responsabilidad; tiene confianza en que la mercancía será conducida con cuidado; no tiene necesidad de mayordomo ni de arrieros que cuiden el hato; no se preocupa por la alimentación del cargador; no necesita capital para proporcionarse un atajo; paga al cargador un peso por flete y él cobra tres o cuatro, ganando dos o tres pesos sobre cada cargador; si una mula se muere o inutiliza, pierde su valor, no sucediendo así cuando el cargador se inutiliza o muere; monopoliza el comercio, impidiendo toda competencia (...); no le conviene, ni puede convenir, la apertura de caminos carreteros, ni menos el establecimiento de ferrocarriles que harán desaparecer semejante explotación que deja sobre el cuerpo de muchos indígenas las mismas lesiones que las bestias de carga presentan sobre el lomo “(De Vos, 2010: 180).

Las élites de Los Altos de Chiapas, en 1880 encontraron que el sistema de “enganche” era un negocio rentable. En esta región los indígenas eran “contratados” para ir a trabajar a las fincas cafetaleras de Soconusco y a las haciendas del valle central. Para “enganchar” a los indígenas, los “enganchadores” utilizaban infinidad de estrategias; entre éstas, los hacían ingerir alcohol en exceso, durante las fiestas que los mismos indígenas celebraban en sus comunidades. En el negocio intervenían comerciantes, tenderos, maestros de escuelas y el presidente municipal de las comunidades. En las fincas los endeudaban a través de las tiendas de raya (De Vos, 2010). También Morales sostiene que el “alcoholismo galopante fue sostenidos y fomentado por los finqueros como medio de dominación” (2002: 7).

De Vos sostiene que en 1867 se levantaron los chamulas “se levantaron contra la explotación agudizada que estaban sufriendo de parte de los terratenientes criollos y ladinos” (2010: 172). Según este mismo autor para 1885 era evidente la discriminación de los indios por los ladinos en Chiapas, de manera más visible, en Los Altos.

Juan López (2003) anota que en Los Altos de Chiapas a los indígenas no les era posible vivir con los ladinos, especialmente, en San Andrés Larráinzar, “porque en aquel lugar no era posible vivir por el rechazo y maltrato total de los ladinos” (128). El investigador en cuestión, dice que en este lugar y en las comunidades de Los Altos, los ladinos hicieron lo que quisieron, “eran muy malos” (130); además, que los animales de los ladinos se comían la milpa de los indígenas; ellos se quejaban con el presidente municipal, quien por miedo a los ladinos, se ponía de su parte.

Con base en lo expuesto, los principios de la ética positivista quedan en entre dicho: no se logró en Chiapas y mucho menos en Los Altos, el altruismo social; tampoco el orden

y progreso. El primero se impuso por la fuerza militar y el segundo, sólo alcanzó a las élites ladinas, ya que los indígenas fueron instrumentalizados al ser conceptualizados como fuerza laboral y como recurso para el progreso de los ladinos.

Por otra parte, la ética marxista con su deber ser dialéctico que compendia la justicia social y la conquista del poder político por el proletariado, se manifestó en Chiapas por medio del Partido Socialista Chiapaneco (PSCH) y la política indigenista del cardenismo (1934-1940). El movimiento socialista en Chiapas formó parte de expresiones más amplias que tuvieron lugar durante el mandato presidencial del general Álvaro Obregón (1920-1924), como es el caso del socialismo en Carrillo Puerto, Yucatán y el de Acapulco, Guerrero.

Se ha expuesto que durante el Porfiriato predominó en Chiapas el despojo de las tierras comunales, el maltrato del indígena en su persona y el abuso en las condiciones laborales en las haciendas y fincas cafetaleras. En este sentido, el Partido Socialista se fundó el 13 de enero de 1920, en Motozintla, Chiapas con la intención de la "socialización de la tierra y los instrumentos de producción" (De Vos, 2010: 203). Daniela Grollová presenta una visión laboral del Partido Socialista cuando rescata sus objetivos máximos y mínimos: "El partido se organizó en torno a las demandas laborales y políticas ligadas a ellas: el cese de la contratación forzada de los trabajadores, el aumento salarial y la mejoría de las condiciones de vida en las plantaciones de café" (2004: 197).

Los indígenas de Los Altos de Chiapas acudían como trabajadores a las fincas del Soconusco en la temporada de la cosecha del café, quienes con su presencia y ausencia en la costa, determinaron las acciones del partido en cuestión; la autora citada afirma que de "Los Altos de Chiapas venían tsotsiles y tzeltales" (198).

El origen del Partido Socialista está en la influencia que ejerció el profesor socialista michoacano Ismael Mendoza sobre los profesores de Motozintla y en general, sobre la población campesina e indígena de esta localidad. El lugar y las circunstancias eran propicias para pensar en la justicia social desde la perspectiva marxista, ya que de acuerdo a Grollová, "la costa se volvió el granero de las plantaciones de café, el contiguo Mariscal y Los Altos de Chiapas se convirtieron en una reserva invaluable de mano de obra" (2004: 198). Las condiciones para los trabajadores indígenas eran de explotación, ya que

continuaban en las fincas del Soconusco el maltrato, el abuso salarial y la servidumbre por deuda.

Los trabajadores de Los Altos llegaban al Soconusco vía el “enganche”. Estos trabajadores recibían dinero por anticipado de los “enganchadores”, quienes por sus servicios, según los registros de la misma investigadora, “retenían hasta la tercera parte del dinero adelantado a los trabajadores como su comisión” (2004: 199). La misma autora citada anota que los “trabajadores tzeltales y tsotsiles tardaban de 7 a 11 días durante los cuales tenían que pagar comida y su hospedaje con el adelanto que habían recibido a cuenta de su trabajo” (204). En este trayecto, los indígenas eran engañados y hospedados en cuarto insalubres, donde dormían constreñidos y no pocas veces, fueron robados y maltratados.

La fundación del Partido Socialista en el Soconusco se facilitó debido a que los trabajadores en esa región eran solicitados por las fincas cafetaleras para la cosecha, ya que entre “1915 y 1919 los carrancistas impidieron que los indígenas de Los Altos bajaran a las fincas de la costa y la ley prohibía dar dinero por adelantado” (Grollová, 2004: 202). En 1914, con el gobernador del estado, Agustín Castro, el sistema de enganche fue puesto fuera de la ley.

Los trabajadores no se podían escapar de las fincas cafetaleras antes de que terminara la cosecha y de que su deuda quedara saldada, lo que nunca sucedía; si se escapaban los indígenas, según la autora, “soldados armados confiscaban ovejas y puercos de indígenas que habían dejado las fincas sin haber terminado de pagar las deudas contraídas de trabajo” (200).

El Partido Socialista se dio a la tarea de realizar la organización de los trabajadores del Soconusco y éstos se empezaron a rebelar en contra de las condiciones de trabajo. En este sentido, en 1922, “el Partido Socialista Chiapaneco fundó el Sindicato de obreros y campesinos del Soconusco” (Grollová, 2004: 205). Este sindicato realizó una huelga en la región, el 22 de septiembre del mismo año. La misma investigadora señala que los dueños de las fincas enfrentaron problemas de mano de obra para levantar su café y que para solucionar el problema, “los enganchadores llegaron inclusive a amarrar a los trabajadores para llevarlos a las fincas” (207). De acuerdo a las investigaciones de la autora citada, en San Cristóbal, Comitán y el Soconusco se eliminaron los enganchadores, se implementaron los contratos colectivos y se constituyó la Confederación de Trabajadores Socialista de

Chiapas; aunque los trabajadores lograron una jornada laboral de 8 horas, la institución de escuelas para enseñar a sus hijos la lectura y la escritura, pero consiguieron muy poco en relación con el aumento salarial.

Los integrantes del Partido Socialista se vincularon con la política estatal y encabezados por su dirigente Ricardo Alfonso Paniagua apoyaron la candidatura a la gubernatura del estado del también socialista Carlos A. Vidal quien salió nombrado como gobernador en 1923. Con él se instituyó oficialmente el socialismo de élite porque los trabajadores en general no adquirieron poder político, sino solamente los dirigentes. Según Jan de Vos, “nominalmente se instituyó un gobierno socialista, pero de hecho limitó ese socialismo a la creación de un equilibrio entre trabajadores y patronos, consintiendo a los primeros sin inquietar a los segundos” (2010: 205). A pesar de estas acciones no se cambiaron las situaciones de explotación e injusticia en el estado, menos el Soconusco y en Los Altos de Chiapas.

El gobernador Carlos A. Vidal en 1927 pidió licencia para ausentarse de la gubernatura y apoyar la campaña presidencial del general Francisco Serrano quien pretendió contender en contra del general Obregón y en su lugar, quedó como interino su hermano Luis A. Vidal. Serrano y Vidal fueron asesinados por órdenes de Plutarco Elías Calles en Huitzilac y Luis Vidal también fue ejecutado, junto con Ricardo Paniagua que entonces ocupaba la presidencia de Cámara de diputados local. Los dirigentes socialistas también fueron perseguidos y ejecutados, con lo cual se silenció el sueño de la justicia social en Chiapas. Con el apoyo del general Obregón llegó a la gubernatura del estado el Lic. Tiburcio Fernández Ruíz, dirigente de la revolución de los “mapaches” y con él regresó la explotación más intensa de los indígenas en Los Altos. “La élite criolla y ladina de siempre, continuó controlando y explotando a la misma población de pobres indígenas y mestizos” (De Vos, 2003).

Lo anterior, llevó a que el cardenismo hallara en Chiapas la estructura de las haciendas y fincas, donde el finquero ejercía la autoridad de manera absoluta sobre sus mozos, baldíos y acasillados. Éste “si lo desea, puede ejercer el derecho de pernada sobre las jovencitas indígenas y puede también si lo considera necesario expulsar a las familias que cometan algún desacato” (De Vos, 2010: 212). El panorama que el cardenismo encontró en Chiapas después del Porfiriato, lo expresa Casahonda de la siguiente manera:

“Existía un cúmulo de miseria, de explotación inhumana, de derechos conculcados y de dignidad pisoteada que era necesario equilibrar” (1999: 103).

Asimismo, durante el periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940), en Chiapas se repartió la tierra a los indígenas y campesinos; por tal motivo, se fraccionaron las haciendas, incluso, las del Soconusco. “Con la reforma cardenista...se realizó el reparto de tierras que formaban parte de algunas fincas. Durante esta época los indígenas que trabajaban como arrieros y acasillados en las fincas se transformaron en ejidatarios (Aguilar y González, 2009: 163). Después del despojo de la tierra a los indígenas en la época colonial y posterior a la independencia, los indígenas fieles “a la tierra, esperaban quieta y pacientemente el día en que volviera a ser suya” (Casahonda, 1999: 101). Este autor dice que con el cardenismo, los indígenas sintieron que había llegado ese día, ya que antes los hacendados “les asignaban parcelas de acuerdo a su voluntad”

La entrega de tierras a los indígenas no se discute, las evidencias históricas existen, “en este universo compacto, fuertemente marcado por la herencias coloniales y decimonónicas, la reforma agraria cardenista habían producido las primeras fisuras” (De Vos, 2010: 213); en este mismo sentido, París Pombo encuentra que en “Los Altos hubo Comités Agraristas que tramitaron la demanda de tierras y organizaron invasiones a las fincas” (2007: 11). La misma autora citada sostiene que para 1944, la tenencia de la tierra en Chiapas, “era de tipo ejidal (12). El problema es que las élites mestizas conservaron las mejores tierras en Los Altos, los valles centrales, los Llanos y el Soconusco y a los indígenas se “les repartieron tierras en los montes de escaso valor productivo” (Báez-Ronquillo, 2011: 74). Este juicio también lo expresa Jan de Vos cuando afirma: “las autoridades les habían concedido las peores tierras de la región y en sitios muy apartados de la cabecera” (2010: 216).

Se realizó una nueva relación entre indígenas y mestizos, ya que en las comunidades indígenas, los jóvenes aprendieron a leer y a escribir en español en los internados-escuela que se fundaron por indicaciones del general Cárdenas. La intención de la educación que ofrecía el cardenismo era “incorporar a la raza indígena de nuestro país al movimiento no interrumpido del progreso, mediante la elevación de su nivel económico, intelectual y moral” (París, 2007: 15).

Según la misma fuente, se lograría la “integración a la nación de los pueblos indígenas a través de la educación, la castellanización, proyectos productivos, organización de fiestas cívicas” (13). En los internados se les prohibía a los alumnos indígenas utilizar sus lenguas maternas, trajes tradicionales y ritos religiosos.

La concentración forzada de indígenas y el establecimiento de escuelas internados permitió duras medidas de ‘mexicanización’ como la estricta prohibición del uso de las lenguas de la región, el Mam, Chuj, Kanjobal, Jacalteco, Cakchiquel, Mochó, y Tuzanteco; la prohibición del uso de trajes distintivos de los diferentes pueblos y regiones y de sus rituales religiosos (Báez-Ronquillo, 2011: 74).

De acuerdo a esta fuente, “a pesar de este progreso, el indígena es víctima de castigos por la autoridad del internado por hablar en su idioma nativo” (122). En la región de Los Altos de Chiapas se prohibió hablar en los internados- escuelas el Tsotsil, Tzeltal, Tojolabal y Chol. Según el autor referido, el alumno indígena

Por el maltrato, se escapa del internado, pero después tendrá que engancharse como peón en las fincas con salarios miserables, revelándose así que la asimilación de un indígena no puede darse como ciudadano con derechos constitucionales sino como trabajador súper explotado (123).

Los jóvenes que no se fugaban de las instituciones escolares, empezaron a ocupar los puestos de escribanos en las comunidades indígenas, luego el de secretario y finalmente, llegaron a la cúpula del poder. Con lo anterior, se llevó a cabo en Los Altos de Chiapas la transformación política en la cual, la participación de Erasto Urbina³¹, fue de gran importancia, con su apoyo se fundó el Departamento de Asuntos Indígenas (DAI). “Algunos indígenas bilingües cercanos a Erasto Urbina, así como comerciante y vendedores ambulantes que trabajaban para el departamento, ocuparon puestos de secretarios municipales” (París, 2007: 11).

Estos indígenas, especialmente, los maestros bilingües, poco a poco se apoderaron del poder político, quienes fueron apoyados por el gobierno para controlar la región, ya que “se les otorgaban novedosos y grandes poderes a los encargados de mantener relaciones armoniosas con el partido oficial y el poder federal” (Rus, 2004: 252). Ellos se hicieron también del poder económico, “gracias a la usura y al monopolio del transporte, del aguardiente y los refrescos” (Marroquín, 1996: 149). Según el autor referido este grupo de

³¹ Erasto Urbina fue ladino de San Cristóbal de las Casas, cuya madre era tsotsil de San Juan Chamula, dominaba las lenguas tsotsil y tzeltal a la perfección, ya que acompañaba a su abuela en viajes comerciales por esta región. Su acción fue definitiva para implantar el cardenismo en Chiapas.

indígenas se convirtió en los caciques indios que actuaron como agentes de la expansión del capitalismo y “supieron instalarse en el sistema de cargos tradicionales, de modo que se presentan ahora como defensores de la cultura tradicional”. Asimismo, los indígenas bilingües fueron desplazando a las autoridades tradicionales monolingües “en las comunidades como Cancuc, Mitontic y Tenejapa” (París, 2007: 12). En éstas se formaron grupos de indígenas poderosos que acapararon el poder político, económico y religioso y así formaron lo que se llamó el caciquismo indígena. Entre estos grupos de poder, resalta el de San Juan Chamula.

Los cambios de los dirigentes indígenas, durante el cardenismo en Chiapas, pronto se hicieron notar, ya que empezaron a realizar trámites para el beneficio de la comunidad en las distintas dependencias gubernamentales y desde luego, a participar de una manera más activa en la vida política, social y económica del estado. En este sentido, es importante aclarar que en el periodo posrevolucionario las regiones estaban aisladas, lo que favorecía los cacicazgos y por lo tanto, en “buena parte de Chiapas se reproducían algunas características sociales Coloniales como el trabajo indígena servil o esclavo, la segregación territorial y la dominación patriarcal” (París, 2007: 3). Con lo anterior, se retornó a prácticas que fueron comunes en la época de la Colonia, pero ahora en estas conductas participaban también los caciques indígenas.

Con el cardenismo, los indígenas fueron más abiertos y perceptivos a los cambios que los habitantes de la ciudad, con lo que se empezó a erosionar la relación de dominio de los mestizos frente a los indígenas. “Ahora, el indígena hacía gestiones en las oficinas de gobierno y adquirió conciencia de que su organización le daba una fuerza antes desconocida que le permitía reclamar sus derechos y transformar su vida y su territorio” (Llanos-Hernández, 2000: 3).

De acuerdo a la misma fuente, en este periodo, los indígenas se abrieron al mundo ladino, la “población indígena se vio obligada a una interacción más intensa con la sociedad mestiza”. En este sentido, los indígenas mostraron una actitud dialógica, pero, el mestizo continuó con sus actitudes señoriales de desprecio y rechazo a los indígenas y sus elementos culturales. Muchos aspectos que actualmente se observan en las comunidades indígenas de Los Altos vienen de este periodo; asimismo, según Llanos-Hernández, los indígenas desarrollaron estrategias de apropiación e innovación que les ofrecía la cultura

nacional, “colocando la resistencia política y cultural en un plano secundario” (5). Ellos aceptaron la innovación y los beneficios económicos y sociales procedentes del gobierno federal, pero no la aculturación (Bonfil Batalla, 1989).

De la misma manera, los indígenas aceptaron entrar a la dinámica del progreso, permitiendo que se construyeran carreteras para comunicar las comunidades de Los Altos entre sí, con la ciudad de San Cristóbal y con la carretera panamericana. Su actitud de apertura los puso en conflicto con la ancestral cosmovisión maya, ya que había territorios considerados sagrados porque en ellos celebran sus ritos o porque sembraban sus milpas. “Los indígenas se negaron a que sus tierras fuesen cruzadas,... algunos territorios invadidos eran valorados por los indígenas como sagrados” (Llanos-Hernández, 2000: 6). La dinámica del progreso occidental enfrentó a las comunidades entre sí; fueron las élites indígenas que habían adquirido la visión ladina, las que promovieron y aceptaron la construcción de terracerías y carreteras. En este sentido, la construcción de caminos, clínicas y escuelas continuó con el Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado inmediatamente después del periodo cardenista (Llanos-Hernández, 2000). Ante la realidad del progreso, la actitud del indígena fue creativa.

A partir de Lázaro Cárdenas se inició la vinculación entre los grupos de poder indígena y el Partido Nacional Revolucionario (PNR), actualmente, Partido Revolucionario Institucional (PRI). En 1936, Cárdenas impuso como gobernador del estado a Efraín Gutiérrez, para ello se alió con la Iglesia católica y “los cardenistas derogaron una ley por la cual los tsotsiles habían sido excluidos de las votaciones primarias del Partido Nacional Revolucionario (PNR)...con el argumento de que estaban intelectualmente incapacitados” (París, 2007:8). En el futuro el PRI apoyó al caciquismo indígena en las comunidades de Los Altos de Chiapas y éstos sostuvieron al partido con el voto comunitario.

No se puede negar los beneficios económicos y sociales del cardenismo en las Comunidades de Los Altos de Chiapas y la inserción de los indígenas al “progreso” que ofrecía la nación mexicana. Durante el cardenismo en Chiapas, se realizaron campañas antialcohólicas en las comunidades indígenas; el presidente Cárdenas indicó que se evitara “por todos los medios posibles la venta legal y clandestina del alcohol en todos los pueblos indios” (París, 2007: 12); la autora citada afirma que se realizó “la integración de indígenas y mestizos a la vida política del estado” (3).

De acuerdo a la misma fuente, hubo nuevos liderazgos en las comunidades y regiones indígenas, las contrataciones en las fincas recibían el apoyo de los procuradores indígenas; con esta misma intención, se fundó el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), en la finca Maravilla, municipio de Tapachula, en 1936; además, las campañas que se realizaron sobre la liberación de trabajadores de las fincas cafetaleras, entre otros aspectos (2007); pero en el aspecto cultural se presentaron conflictos que sacudieron la estructura cultural indígena desde los mismos cimientos. El proyecto de la política indigenista del general Cárdenas, según esta fuente, “Chiapas fue privilegiada en el proceso de aculturación para lograr el ‘mejoramiento de la raza indígena’ (2). Este “mejoramiento” significa que los indígenas dejarían su cultura ancestral y se cruzarían genéticamente con los mestizos o ladinos, no que adquirieran más pureza racial maya, en cambio, si una mejor posición social.

El cardenismo también partió del supuesto de que la raza indígena es inferior a la blanca y a la mestiza. El indigenismo federal de Cárdenas y el estatal de Pictórico Grajales (1932) proponían la redención del indígena. Ciertamente, los cardenistas encontraron en Los Altos de Chiapas una cultura racista, el indígena se consideraba como “recurso” de la región, por tal motivo se le obligaba a trabajar sin sueldo y se les arrebataban sus mercancías que llevaban a vender al mercado, lo que no significa que sea onticamente inferior. Con base en esta supuesta inferioridad, el cardenismo se dio a la tarea de “la integración de los indígenas a la nación mexicana o la mexicanización del indio” (París, 2007: 1). Los intelectuales del cardenismo: Lombardo, Chávez, Orozco, Vasos y Aguirre Beltrán sostenían que se debería lograr la emancipación económica del indio “para que se pudiera incorporar a la sociedad nacional” (Báez Landa, 2008: 4).

La política del cardenismo, no concibió al indígena como tal, sino como obrero y campesino. “Los políticos cardenistas empezaron a presentarlos como seres racionales, politizados y movilizadores” (París, 2007: 14); asimismo, en este periodo se le mitificó porque “se concibió al indio como ciudadano ideal de la nueva nación que emergía del despertar colectivista y socialista, gracias a sus características innatas que incluían coraje, fidelidad, frugalidad, virtud moral y habilidad para adaptarse al cambio” (París, 2007: 14). Estas características, reciben también el nombre de comunismo primitivo. Junto con el proyecto de tierras en este periodo, había una ruta de industrialización.

De acuerdo a lo expuesto, al indígena se le repartió la tierra para convertirlo en campesino y se le envió a los internados para que aprendiera a leer y de esta manera, luego participara en la fábrica como obrero. La idea central de los intelectuales cardenistas es que los indígenas olvidaran la lengua, sus costumbres, tradiciones y en general, su cultura para construir en México una nación prospera por medio del mestizaje. “Los pueblos indios fueron considerados como destinatarios y no como copartícipes de las políticas indigenistas” (París, 2007: 2).

Con base en las investigaciones de París Pombo en la región de Los Altos, se constató que en este periodo, las relaciones interétnicas “eran no sólo de desigualdad y explotación, también de violencia” (5). En las fincas había guardias blancas y los comerciantes viajaban en las comunidades con guardaespaldas sumamente armados. En esta misma época el gobernador del estado Pictórico Grajales (1932-1936) realizó en la región una campaña anticlerical; además, eran frecuentes las luchas por el territorio y la venta de aguardiente entre los ladinos de la región; después del cardenismo, estas luchas, las emprendieron las élites indígenas que se hicieron del poder político y religioso. Por otra parte, en 1935, se presentó en Cancun otra rebelión contra la explotación de los ladinos que se extendió a la Larráinzar y San Pedro Chenalhó. En toda la región, los indígenas iniciaron el intento de expulsar a los mestizos de sus comunidades, en este afán se distinguió Chenalhó (Guiteras, 1996).

En 1936 asumió la presidencia municipal de San Cristóbal Alberto Pineda, un importante finquero de la región, él “emprendió una campaña contra maestras agraristas e indigenistas... reprimió las manifestaciones organizadas por el PNR y DASCPI, golpeando a obreros y campesinos” (París, 2007: 21). Durante y después del cardenismo, en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas fluía el alcohol y las represiones a los indígenas se hicieron parte de la vida cotidiana, como lo habían sido antes.

El cardenismo con base en la ética marxista pretendió alcanzar la justicia social en Los Altos de Chiapas, el estado y México; no lo logró porque los indígenas recibieron las peores tierras; se les prohibió usar su lengua materna a los estudiantes, con lo cual se amenazó la existencia de la cultura; las élites indígenas se occidentalizaron y privilegiaron los interés capitalistas con la venta de alcohol, refrescos y monopolio de los transportes; las mismas que aprovecharon las vías de comunicación para su beneficio; con lo anterior, estas

élites arribaron al poder, pero no los obreros y campesinos. Además, no estamos seguros que el nivel moral de los mestizos es más elevado que el de los indígenas. Las élites indígenas dejaban la práctica del poder como servicio a la comunidad y adoptaban el del ejercicio del poder como proceso de explotación al pueblo.

Es pertinente hacer un compendio de lo expuesto sobre la relación entre los valores de las éticas positivista, marxista y maya antes y después de la Revolución Mexicana con la pretensión de explicitar criterios que posibiliten la interpretación de la misma relación en el capítulo sexto de la presente tesis.

La actuación de los valores del positivismo no benefició a las comunidades mayances de Los Altos de Chiapas, puesto que desde el principio metafísico del progreso material, se arrebató a los tseltales y tsotsiles las tierras comunitarias para levantar las haciendas y fincas y continuar la explotación humana; en este aspecto, los indígenas fueron clasificados como mozos y peones acasillados. En estos espacios de producción injusta, se explotó a los mayances a través de las tiendas de raya, donde se acuñó el término de “servilismo por deudas”; en los mismos lugares, los trabajadores vivían en condiciones de esclavitud: largas jornadas de trabajo, baja o nula retribución económica, violencia física, psicológica y moral; sobre todo, que a los mayances, los mestizos los concibieron y trataron como bestias de carga.

En las mismas haciendas se puso en práctica el “derecho de pernada” y desde la visión y objetividad científica, se argumentó que la raza y la cultura indígena eran inferiores a la raza blanca y a la cultura occidental, por lo que los mestizos tuvieron la base para sentirse los dominadores de los indígenas.

La ética del marxismo cardenista desde la justicia social, lucha de clases y monismo material, propició la formación de las élites indígenas ladinizadas con el “espíritu del capitalismo”, la cuales conformaron los caciquismo indígenas que persisten en la actualidad. Éstos se convirtieron pronto en los explotadores de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas. Con los caciquismos indígenas se aceleró la lucha de clases en la región que se expresa en la agresividad de los caciques hacia los conversos de las religiones protestantes, evangélicas y Teología de la Liberación; asimismo, en la represión religiosa, política y económica que ejercen sobre los habitantes de las comunidades. La justicia social no llegó con el marxismo cardenista porque los caciquismos en cuestión acapararon los

medios, procesos de producción y el comercio en las comunidades de la región. Además, hicieron obligatoria la “cooperación” para los rituales del catolicismo tradicional, el cual impusieron como religión oficial.

La ruta de los caciquismos inició con los internados-escuela que el cardenismo estableció en México, el estado y en la región de Los Altos de Chiapas, donde se ejerció la violencia en contra los tseltales y tsotsiles por que en estos lugares hablan su lengua materna. Las instituciones educativas en cuestión formaron parte del proyecto de aculturación que partió del supuesto de que los mayas-mayances pertenecían a una raza inferior a los ladinos y que su cultura era un obstáculo para el progreso. La aculturación tuvo como propósito desaparecer la cultura maya y desde luego, a los mayances; de esta manera, lograr que México fuera una nación homogénea. En esta dinámica se idealizó a los mayances y en general, a los indígenas mexicanos a quienes se conectó con el mundo ladino a través de terracerías y carreteras para continuar la explotación de su persona y sus recursos naturales.

Los valores más afectados de las comunidades mayas de Los Altos de Chiapas con la participación de las éticas positivista y marxista, fueron: las tierras comunales, el comunitarismo, la dignidad de la persona, la sacralidad, la cultura y especialmente el idioma materno. Lo anterior nos lleva a que cuestionemos la existencia de la región intercultural de Los Altos de Chiapas, cuando lo que se pretendió a través de la aculturación fue la desaparición de las culturas indígenas. La interculturalidad tiene como base ética el respeto a las otras culturas, aspecto que no se observa en el mestizaje y en el caciquismo indígena.

En esta región el liberalismo, positivismo y marxismo se constituyeron en base filosófica del autoritarismo de partido oficial (PRI) que dominó la vida política de México 71 años y controló a las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas por medio del caciquismo indígena, las cuales aportaban el voto comunitario para la permanencia del este periodo en el poder, proceso que retornó en las elecciones del 2012.

Todo lo anterior, demanda la interpretación hermenéutica para lo cual se construyen los siguientes criterios:

1. Principios metafísicos del positivismo: progreso, visión y objetividad científica

2. Principios metafísicos del marxismo: lucha de clases, justicia social y monismo material
3. Acción, acción humana y re flexibilidad de los positivistas, marxistas y mayances
4. Élités indígenas, acción política y re flexibilidad
5. Injusticia social de positivistas, marxistas, caciquismos indígenas y la ética de la procedencia
6. Caciquismos indígenas, ruptura de consensos y ética de la procedencia
7. Caciquismos indígenas y racionalidad occidental
8. Reglas y recursos occidentales en manos de los caciquismos indígenas
9. Mentalidad de la cultura maya y violencia occidental y occidentalizada
10. Progreso, acaparamiento económico, justicia social y altruismo social
11. Asimetría occidental-mayance y estructuras de dominación
12. Situación crítica de los comunidades mayances y estructuras de dominación
13. El tacto de los occidentales y los caciquismos indígenas
14. Ser y acción de los occidentales y los caciques indígenas

Por otra parte, es conveniente cerrar este capítulo con algunos aspectos concluyentes sobre la interculturalidad en la posible región intercultural de Los Altos de Chiapas. Durante la época de la Colonia fue difícil y casi imposible la interculturalidad, especialmente desde la ética, entre españoles y mayas en la región de Los Altos de Chiapas; hubo más bien la imposición de valores occidentales y la vivencia de antivalores: esclavitud, exterminio de élites mayas, ataques a la cultura y con mayor intensidad en la religión estudiada. Estos aspectos originaron por parte de los españoles infinidad de antivalores que afectaron la estructura familiar religiosa de los indígenas e incluso, de los mismos españoles, ya que, contradecían sus valores éticos, especialmente la fe y la caridad. Asimismo, los indígenas sufrieron los efectos de la codicia y avaricia del los españoles, sobre todo, su obsesión por el oro y la necesidad de hidalguía. Desde la imposición cultural, ética y las relaciones asimétricas es difícil la configuración de la región intercultural.

Después de la Independencia de México, la situación de los mayas en la misma región, empeoró, ya que quedaron sin vigencia las Leyes de Indias que protegían los territorios comunales. Los anterior, favoreció que los mestizos desestructuraran estos

territorios, desintegraran el espíritu comunitario en muchos pueblos de la región y en otras regiones del estado; en general, los mestizos continuaron la destrucción de la cultura indígena, en especial, de los chiapanecas que vivían en los Valles Centrales, quienes perdieron muchas de sus costumbres, indumentaria y lengua; asimismo, junto con los mayas de Los Altos fueron tratados como mano de obra barata, disputada por los mestizos liberales y conservadores. Desde este panorama de relaciones éticas y culturales, es imposible pensar en la conformación de la región intercultural, ya que los valores más deteriorados fueron la justicia, la igualdad, la autonomía y la democracia; la destrucción de los valores mayas están explícitos, pero se reiteran: territorios, hombre, lengua e indumentaria.

De la misma manera, antes y después de la Revolución Mexicana, las condiciones existenciales de los mayas de la región se hicieron más críticas con la presencia de los valores de las éticas del positivismo y del marxismo. Los positivistas sustentaron el progreso en la producción de las haciendas, las cuales se levantaron con el arrebato de las tierras comunales de los indígenas de Chiapas. Los mayas fueron clasificados como mozos e indios acasillados, quienes vivieron condiciones de esclavitud en las haciendas y su situación se sintetiza en el “servilismo por deudas”.

Con el cardenismo marxista se implementó la aculturación que tuvo como pretensión la desaparición de la cultura y de la raza indígena; en este sentido, se instituyeron los internados-escuela para los jóvenes y niños indígenas, donde se les maltrató por el uso de su lengua materna, se les enseñó a hablar y escribir en español, con lo que se les ladinizó. Este proceso terminó con la formación de los caciquismos indígenas que continúan explotando a sus propios hermanos; además, este sistema político regreso a los indígenas las perores tierras de las región. En estas condiciones no se puede hablar de región intercultural de Los Altos, ya que se descubre los abusos de los mestizos, las condiciones injustas e inhumanas de los mayas de Chiapas y sobre todo, la destrucción de la cultura con base en el desprecio y devaluación de las lenguas indígenas; además, la adquisición de prácticas capitalistas de los caciques.

En todas las épocas presentadas se constata la asimetría en las relaciones entre occidentales y mayas e incluso, en la última un sector de indígenas se ladiniza; además, son visibles las relaciones entre ambos grupos humanos, donde predomina la destrucción de los

valores de la cultura maya y la incoherencia de los valores occidentales, lo que imposibilitó la conformación de la región intercultural de Los Altos de Chiapas. En la perspectiva de Giddens (1995), esta asimetría se originó debido a que las clases en el poder no tuvieron el tacto suficiente para tratar a los habitantes de las comunidades, de acuerdo a los valores de las éticas explicadas; entonces, se tiene que aceptar que la estructuración de las comunidades de los Altos de Chiapas se realizó con infinidad de deficiencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Albores de la Cruz, Mónica, María Pérez Hernández, Roblero V. Viridiana, Adolfo Sánchez González, Nelly de Jesús Solís V. y Mario Lázaro Velasco P. (2008). *Investigación de campo de los Tsotsiles de San Andrés Larráinzar*. México: UNACH, Facultad de Humanidades (Inédito).
- Aguilar Pinto, Emma y Alma Amalia González C. (2009). “Cafeticultora Indígena en Yajalon: un escenario al margen del comercio justo”. México. Revista Pueblos y Fronteras Digital. Vol. 4, Núm. 7, Junio-Noviembre. Pp. 157-186.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970). *El proceso de aculturación y el cambio social en México*. México: Editorial comunidad, Instituto de ciencias sociales.
- ____ (1987). *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural*. México D. F. UNAM.
- ____ (1994). *Regiones de refugio*. México: INI.
- Aristóteles (2004). *Ética Nicomaquea. Política*. México: Editorial Porrúa.
- Ayora Díaz, S. I. (2004). “Globalización y Región: Reflexión sobre un concepto desde la Antropología”. *Colegio de la Frontera Sur*. México.
- Bastian, Jean-Pierre (2002). “La etnicidad redefinida: pluralidad religiosa y diferenciación intraétnica en Chiapas”, En Guerrero Jiménez, Bernardo (2002). *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Chile; Ediciones El Jote Errante y Ediciones Campus Universidad Arturo Prat. Pp. 29-46.
- Báez Landa, Mariano (2004). “De indígena a campesino. Mirada antropológica de un quiebre paradigmático”. México: CIESAS.
- Báez-Ronquillo, Carlos (2011).” Retorno a la novela indigenista del cardenismo: Derechos Humanos, Antropología y literatura como instrumento de Estado”. Conservancy Digital, University of Minnesota.
- Barabas, Alicia (1996). “La rebelión zapatista y el movimiento indio de México”. Brasilia: Serie Antropológica No. 208.
- Bataillón, C. (1993). *Las regiones geográficas de México*. México: Siglo Veintiuno editores.

- Belkhaty-Zougari, Isabel y Madeline Rose Snider (2009). *El Zapatismo y el cambio políticos en Chiapas, México*. Nueva York: La Universidad de Cornell Ithaca.
- Benjamin, Thomas (2004). “! Primero viva Chiapas ¡La Revolución Mexicana y las rebeliones locales”; En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.
- Boisier, S. (1997) *El vuelo de una cometa. Una metáfora para una teoría del desarrollo territorial* [versión electrónica]. *Eure*, XXIII (69), 7-29.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (1984). “El mercado lingüístico”. En *sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli (1999). *Poder local y gobiernos indígenas en Los Altos de Chiapas: sus retos en el futuro de México*. México: CIESAS, SURESTE.
- Coello Nuño, Ulises (2010). *Estado y región, estados regionales y autonomía regional*. México: Universidad Autónoma de Chiapas (Inédito).
- Casahonda C., José (1999). *50 años de revolución en Chiapas*. México: Rodrigo Núñez, Editores.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2011). México: Editorial Sista.
- De Aquino, Tomás (1990, 1994). *Suma Teológica*. España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Las Casas, Bartolomé (1997). *Tratados*. México.
- De la Peña (1998). *La región: visiones antropológicas*. México, Guadalajara: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De Vos, Jan (2010). *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. México. Consejo Estatal de la Cultura y las Artes.
- Díaz Cruz, Manuel J. (1978). *La élite indígena colonial de la Alcaldía Mayor de Chiapas (México)*. Barcelona: Boletín Americanista 49.
- Díaz-Polanco, Héctor (1980). “La cuestión indígena y la Teología de la Liberación”. México: Nueva Antropología, año IV, No. 13-14.
- Favre, Henri (1992). *Cambios y continuidades entre los mayas de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Garma Navarro, Carlos (2000). *Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México*. México.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Giddens, Anthony (1990). *El estructuralismo, el pos-estructuralismo y la producción de cultura*, En: la teoría social, hoy. Madrid España: Alianza Editorial.
- ___ (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gil Tébar, Pilar (2005). “La Iglesia en Chiapas. De la salvación de las almas al a redención de la cultura”. *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*. Sevilla, AEA: Asociación Española de Americanistas.
- Ginsburg, L. B. y Uribe Villegas, O. (1958, septiembre-diciembre). “Significado del Término Región”. *En Revista Mexicana de Sociología*, (3), 781-789.
- González Casanova, Pablo (1995). “Causas de la rebelión en Chiapas”. En el suplemento “Perfiles” de *La Jornada*, México, 5 de noviembre.
- González Robledo, Vladimir (2010). “La prensa y el mito de la guerra de castas en Chiapas. El caso de la Brújula”. *Revista de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH)*.
- Gosner, Kevin (1993). “Las élites indígenas en Los Altos de Chiapas (1524-1714).” En *Historia Mexicana*, Revista trimestral publicada por el Centro de Estudios Históricos del Colegio de México. Volumen XXII: Julio, 1972-Junido, 1973.
- Guevara Díaz, José Manuel (1997). *La geografía regional, la región y la regionalización*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Guiteras Holmes, C. (1996). *Los peligros del alma. Visión del mundo del un Tsotsil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grollová, Daniela (2004). “Los trabajadores cafetaleros y el Partido Socialista Chiapaneco, 1920-1927”. En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.
- Grondin, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder Editorial. S.L.

- Lenkersdorf, Gudrun (2004). "La Resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas". En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.
- Lomelí González, Arturo (2009). *Los servidores de nuestros pueblos*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- López González, Juan (2003). *Peregrinación de nuestros antepasados*. México: Gobierno de Estado de Chiapas.
- López Hernández, Eleazar (2002). "Teologías Indias en la Iglesia, Métodos y Propuestas". Red Ecuménica Latino-Americana de Missilog@s.
- López Meza, Antonio (2002). *Sistema religioso-político y las expulsiones de Chamula*. México, Chiapas: Consejos Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Llanos-Hernández, Luis (2008). "Actores sociales y procesos de cambio sociocultural en el territorio indígena de Los Altos de Chiapas". México: Agricultura, Sociedad y Desarrollo, Universidad de Chapingo, Chapingo Estado de México, Enero-junio.
- MacLeod, Murdo J. (1983). "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la Colonia en Chiapas", En *Mesoamérica*, núm. 5, Plumsock Mesoamerican Studies-Centro de Investigaciones regionales de Mesoamérica, South Woodstock, vt., pp. 64-86.
- ___ (2004). "Motines y cambios en las formas de control económico y político: Los acontecimientos de Tuxtla, 1693". En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.
- Martínez Assad, C. (1992) "Historia regional. Un aporte a la nueva Historiografía". En *Crespo, Horario et al, El historiador frente a la Historia. Corrientes historiográficas actuales (pp. 121-129)*. México.
- Marroquín, Enrique (1996). "Lo religioso en el conflicto de Chiapas". México: Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad. Vol. III. No. 7. Sep. /Dic.
- Mendoza Morales, Valentín (2010). *Teología India y movimientos asistemáticos. Fuente de esperanza para construir Otro Mundo Posible*. Bogotá, D. C. (Tesis doctoral).
- Moguel Viveros, Reyna (2001). *Entre la tradición y la modernidad, etnología de los derechos colectivos indios*. México, Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Morales, Mardonio (2002). “¿Qué está sucediendo en Chiapas?” Documento de la Diócesis de San Cristóbal.

Moreno, Daniel (1979). *Los partidos políticos del México contemporáneo*. México: Costa-Amic editor, 7ª edición.

Ortega Noriega (1998).” Reflexiones sobre metodología de la historia regional de México”. En *Pasado, presente y futuro de la historiografía regional de México*. México: UNAM-IIIH.

Palacios, J. J. (1983). “El concepto de región” En *Revista Interamericana de Planificación*, (66), 58-68.

Palomo Infante, María Dolores (2009). *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tsotsiles y tzeltales de Chiapas (Siglos XVI al XIX)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Superiores en Antropología social (CIESAS).

París Pombo, Ma. Dolores (2011). “El indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936-1940)”. México: Revista Pueblos y Fronteras Digital No. 3.

Rajchenber, Enrique y Catherine Héau-Lambert (1997). “Ha muerto el evolucionismo en México”. En *la problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*. VI Jornadas Lascasianas. UNAM: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Pp. 455-476.

Rabasa, Emilio (1968). *La Constitución y la dictadura*. México: Porrúa.

Ramos, Samuel (1951). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Madrid, España: Espasa Calpe.

Razo Ochoa, José Luis (2011). *Don Samuel Ruíz García. In Memoriam 1924-2011*. México: Dossier.

Reifler Bricker, Victoria (1989). *El Cristo indígena, el rey nativo, el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Remesal, Antonio De (1988). *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala, 2 vols., México: Porrúa*.

Robledo Hernández, Gabriela (1997). *Disidencia y Religión: Los expulsados de San Juan Chamula*. México: Universidad Autónoma de Chiapa.

Rosales Ortega Rocío (2006). “Geografía económica”. En *Tratado de Geografía Humana*, Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (Dirs.), Anthropos y UAM-Iztapalapa.

Ruíz García, Samuel (2002). “La vigencia de los derechos de los pueblos indígenas en la lucha por la superación de la marginación, exclusión y discriminación”. VII Congreso

Internacional del CLAD sobre Reforma del Estado y de la Administración Pública, Portugal, Lisboa.

Ruíz, Lucas (2006). *El jchi'ltik y la dominación jkaxtlan en Larráinzar, Chiapas*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Ruz, Jan (2004). “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869”. En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.

Sáenz de Buruaga, G. (1984). “La planificación central y regional en la España de las autonomías”, X reunión de estudios regionales, León, 21, 22 y 23 de noviembre.

Sen, Amartya (1998). *La cultura como base del desarrollo contemporáneo*. México: Instituto veracruzano de cultura.

Torres, Morelos (2010) “*Regiones históricas y culturales*”. Apunte del Seminario General de Estudios Regionales del DER-UNACH. Manuscrito sin publicar.

Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. España: Ediciones Paidós.

___ (2000). *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. España: Gedisa editorial.

___ (2003). *Nihilismo y emancipación, Ética, Política y Derecho*. Barcelona. Buenos Aires. México.

Vallverdú, Jaume (2005). “Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México”. En *Revista Nueva Antropología*. Mayo-agosto, año, Vol. XX, número 065. Pp. 55-74.

Velasco Gómez, Ambrosio (1999). “Nación Plural y democracia en México”. UNAM: Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Viqueira, Juan Pedro (2004). “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”. ”. En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.

Capítulo 5.

Convergencia de tiempos y éticas maya-occidentales en Los Altos de Chiapas

En el presente capítulo se presentan las éticas occidentales que en la actualidad interactúan intensamente con la ética maya: ética de las religiones protestantes y evangélicas (1938), ética de la Teología de la Liberación (1962) y ética del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (1984-1994), desde la perspectiva de los valores, en el entendido que en la región de Los Altos como en los demás contextos, existen otras éticas como la del neoliberalismo, la budista en Nuevo San Juan Chamula y musulmana en la misma región .

Se ha expuesto que el gobierno cardenista (1934-1940) tuvo la intención de favorecer a los indígenas con la dotación de tierras e integrarlos a la cultura nacional y a la vez, provocó la formación de caciques indígenas y la división de las comunidades indígenas del estado, especialmente en Los Altos de Chiapas.

Estos caciques tomaron las características de los ladinos, no sólo porque aprendieron a leer y escribir, sino porque adoptaron las prácticas del capitalismo y sobre todo, las actitudes de oprimir y explotar a las comunidades; la intolerancia en los aspectos políticos y religioso. Fueron estos caciques los que desde 1940 hasta 1994 se aliaron con el PRI y manipularon a sus comunidades para garantizar la permanencia del partido en el poder por medio del voto comunitario; así se transitó del populismo marxista al desarrollo estabilizador y de éste a las grandes crisis económicas, sociales y políticas; la promesa del liberalismo social, invento mexicano; además el arribo a la apertura democrática que posibilitó los sueños de cambio para muchos mexicanos.

En este trayecto de historia en los pueblos indígenas de Chiapas y en especial, en Los Altos aumentó la población, el desempleo creció por la crisis del precio internacional del café, se propició la migración a la selva para desactivar las invasiones en los Valles Centrales, el Norte del estado, el Soconusco y en la misma región de Los Altos. En estas condiciones, los indígenas se acercaban de la pobreza a las fronteras de la miseria; sin trabajo y con el aumento de población en sus territorios, les era muy difícil encontrar el circulante para dar respuesta a sus autoridades y cumplir con la cooperación para las fiestas patronales, la compra de ingredientes para los diferentes ritos inherentes a la tradición: velas, incienso, licor, carne de gallina, puerco o res. Los requerimientos de los caciques y de la tradición hacían insostenible la situación de los indígenas chiapanecos y en particular

de Los Altos de Chiapas porque aquí se habían concentrado los caciquismos indígenas. En un universo de lo aceptable, donde los ricos de la comunidad tienen que hacer la mayor aportación para las fiestas; pero, en el caso de los caciques indígenas, que eran los más ricos de la comunidad, en vez de aportar sus recursos para las fiestas, exigían la cooperación obligatoria a los habitantes de la comunidad.

En este escenario de circunstancias críticas, aparecieron la Teología de la Liberación y luego, la Teología India, las religiones protestantes y evangélicas cuyos principios y valores se expusieron en el capítulo II como parte de las éticas occidentales destinadas a convivir con los valores de la cosmovisión maya; asimismo, como cúspide de los movimientos anunciados, irrumpió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Todos estos movimientos aparecieron como alternativas liberadoras para la problemática histórica que se expuso en el capítulo IV y que siempre quedó pendiente para resolver; además, para las condiciones de opresión que los indígenas tenían por parte de los caciques y dirigentes de sus costumbres y tradiciones. Lo anterior son respuestas al vacío de poder que dejó el marxismo y positivismo; parecen ser evidencias, entonces, de lo que no ha funcionado en el marxismo-la parte espiritual y no espiritual como espacio de dominio, pero también de empoderamiento (diálogo personal con Newell). Asimismo, el caciquismo indígena es el resultado de las aportaciones del despotismo prehispánico y del marxismo cardenista que provocó la lucha de clases en vez de eliminarla en la región de Los Altos de Chiapas.

En este sentido, el propósito del capítulo es analizar estos movimientos desde los valores que se pusieron en acción por la participación de los agentes occidentales como pastores protestante y evangélicos, catequistas de la Teología de la Liberación, mestizos que llegaron a la selva Lacandona para apoyar al EZLN y protagonistas de las comunidades indígenas; asimismo, mostrar que esta fue la única época de la historia donde algunos valores mayas y occidentales se llegaron a fusionar y convivir en la búsqueda de intereses comunes, en contraposición de las épocas anteriores en que sistemáticamente, se habían impuesto los valores occidentales. Además, al final, se elaboran criterios para realizar la interpretación ético-hermenéutica en el sexto capítulo con base en los principios metafísicos violentos de acuerdo a la ética de la procedencia y de la interpretación.

5.1 Acción ética de las Iglesias protestantes y evangélicas ¿Hacia las regiones interculturales?

Se observó en el recorrido histórico la imposición de los valores de las éticas occidentales y la desarticulación de valores importantes de la cosmovisión maya; encambio, en la actualidad se realiza un proceso dialógico entre ambos horizontes éticos e incluso, se observan acciones en donde los valores se vinculan, especialmente en las ceremonias religiosas y en las reuniones para tratar asuntos políticos.

El propósito de este apartado es analizar el acercamiento que se realizó en la época actual de los valores entre las dos culturas debido al proceso de interacción, aspecto que se llevó a cabo a través de los valores de las éticas protestantes y evangélicas con los valores de la cosmovisión maya; asimismo, explicitar aquellos valores de esta cosmovisión que fueron reprimidos, por motivos religiosos; lo mismo, aquellos transformados en sus elementos externos y conservados en la estructura fundamental de los símbolos.

El análisis también se centra en la idea de que esta interacción conjunta de valores puede iniciar la construcción de la región intercultural en Los Altos y en las otras regiones de Chiapas; sobre todo, cuando se ha expuesto que en las épocas anteriores, los valores de la cosmovisión maya eran negados, silenciados y muchas de la veces, vividos en silencio en lugares apartados de la vista de los occidentales o a la vez, eran simulados y transferidos a estructuras e iconos de la cultura occidental. En la época de la Colonia los valores de la escolástica fueron impuestos y silenciados o negados los valores mayas; después de la Independencia, los mestizos continúan la destrucción de los valores de los indígenas mayances con el pretexto de construir una nación homogénea y después de la Revolución Mexicana, surgió el concepto de aculturación como otra manera de exterminar las culturas indígenas; sin embargo, éstas arribaron al siglo XXI.

Asimismo, la acción de las Iglesias protestantes y evangélicas aportó, ante todo, la liberación de las condiciones en que se encontraban los indígenas: explosión demográfica en las comunidades de la región, cierre de oportunidades para tseltales y tsotsiles en las quintas cafetaleras del Soconusco, explotación por los caciques indígenas, quienes hacían insoportables las exigencias de pox, velas e incienso con motivo de las fiestas patronales de las mismas comunidades. En esta región la conversión se inició en la opción por la Teología de la Liberación, pero por el impacto que tuvieron las expulsiones de los

conversos al protestantismo y por el reflejo de las consecuencias del marxismo en los caciques indígenas, se abordan primero estos acontecimientos relacionales.

Los contenidos del análisis se toman de fuentes escritas y de protagonista que, de una manera y de otra vivieron los acontecimientos, en la región de los Altos de Chiapas; con estas interacciones se dio inicio, propiamente, a una nueva forma de relación entre mayas-mayanques y mestizos, en contraposición de las que se habían tendido en los diversas épocas de la historia en México, Chiapas y principalmente, en la región estudiada.

Los principales valores que entraron en interacción y sus consecuencias, se observan en la siguiente tabla:

Tabla 7. Interacción entre valores de las éticas de las Iglesias protestantes, evangélicas y maya en la actualidad.

Valores mayas	Valores de las Iglesias protestantes y evangélicas	Resultados de Interacciones
Respeto a la autoridad	Libertad de conciencia	Rechazo de ritos ancestrales; intercambio de símbolos religiosos
Respeto a los ancianos	Libertad de la opresión de cargos	Conciencia de la dignidad humana
Respeto a la tierra	Libertad de la opresión de los caciques	Autonomía
Consensos y consejos	Igualdad	Posibilidades reales de igualdad, negociación de valores
Cooperación-reciprocidad	Autonomía	Rescate de valores ancestrales mayas positivos, revitalización de valores
Actores: caciques y comunidades indígenas	Pastores, autoridades estatales y federales	Conflictos, organizaciones indígenas y negociaciones

Fuente: Elaboración propia

El arribo de las religiones evangélicas se realizó desde 1938 con el Instituto Lingüístico de Verano, “la punta de lanza del protestantismo se remonta a las actividades del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), a partir de 1938” (Vallverdú, 2005: 57). Aunque en el libro titulado *Chiapa Religioso*, los autores sostienen que el protestantismo en Chiapas lo trajo un finquero, en 1924, quien en un salón “empezó a enseñar la biblia a sus trabajadores” (Rivera et al; 2004: 31). Este Instituto fue permitido y propiciado por la administración cardenista y de esta manera, se vincularon las Iglesias evangélicas con las pretensiones del marxismo cardenista. En 1974 encontraron, los evangélicos, en Los Altos de Chiapas la explosión demográfica, la carencia de tierra, la reducción de puestos laborales en los Valles Centrales del estado y en el Soconusco. “Jan Rus (1995) ha

mostrado de qué manera la relación de la población con la tierra cultivable en las comunidades de Los Altos empeoró a partir de la mitad de los años 1950 y durante los años 1960” (citado en Bastian, 2002:35). Además, en la misma región los caciques indígenas controlaban el poder político, religioso y económico.

Los caciques indígenas desde la posición de poder, aprovechaban para sus intereses los cargos político-religiosos, el transporte de las comunidades, la producción y la venta de alcohol, el comercio de los refrescos embotellados y la venta de velas para los rituales; con la economía acaparada, los caciques indígenas se hicieron los más ricos de las comunidades en la región.

La venta de alcohol (el *posh* para ser exacto), de velas, de flores, de imágenes y más recientemente de gaseosas producen ingresos cuantiosos a los detentores del transporte y del comercio, dándoles además los medios económicos para acaparar las tierras y los medios simbólicos para legitimar su hegemonía (Bastian, 2002:38).

Por otra parte, los caciques se convirtieron en explotadores de la mayoría de indígenas pauperizados de las comunidades y “defensores” de la costumbre o catolicismo tradicional o las prácticas religiosas que los indígenas elaboraron en el siglo XIX, al ser abandonados por los religiosos y sacerdotes católicos por la presión de los liberales. Los rituales de este catolicismo les resultaban muy onerosos a los indígenas pobres. Las responsabilidades en los cargos se hicieron costosas para los indígenas con pocos recursos, por lo que empezaron a rehuirlos a través de la construcción de ermitas y capillas en los parajes, la conversión al catolicismo propuesto por la Teología de la Liberación y a las Iglesias evangélicas.”La apropiación de las fiestas por los cacique, provocó la proliferación de sectas” (Bastian, 2002: 41).

Los caciques, además del *Pox*, bebida sagrada, poco a poco, introdujeron los refrescos embotellados, al principio, principalmente Coca-Cola y Pepsicola y luego, las otras marcas y presentaciones. Los refrescos pasaron a formar parte de las ofrendas para los Santos Patronos y autoridades; para los dotes de la “compra” de esposas y las celebraciones importantes de la comunidades; al respecto, una informante dijo: “Los refrescos y el pan son para cuando el pastor interviene en las solución de los conflictos familiares y al final se celebra la reconciliación; por lo tanto, significan armonía, equilibrio y paz para los esposos y la familia” (Entrevistada 5, 2012).

Con la primera acción, los indígenas de Los Altos pretendían que las ceremonias rituales no fueran suntuosas y con la conversión a las otras religiones quedaban exentos del consumo de alcohol y la compra de velas.

Las nuevas prácticas religiosas no se limitan al rechazo del consumo y del gasto ligados al sistema de fiestas; ellas cuestionan también el sistema de cargos siempre más costoso y menos asequible para las nuevas generaciones empobrecidas surgidas del boom demográfico. La tendencia a la reformulación del sistema de cargo parece generalizarse (Bastian, 2002: 41).

Los caciques indígenas habían fracturado la igualdad comunitaria, la vida comunitaria e instrumentalizado a los indígenas pobres. Con las conversiones, los caciques vieron que sus intereses económicos y su poder político estaban en peligro. Su respuesta fue el encarcelamiento, asesinatos en primera instancia y luego procedieron a las expulsiones de las comunidades. “En las elecciones de 1974, el candidato de los caciques declaró en su campaña que si ganaba, ‘iba expulsar a todos los creyentes del municipio’” (Garma, 2000: 64). A partir de este año en San Juan Chamula y otros municipios de Los Altos, se realizaron las expulsiones por las élites indígenas. En estas fechas todavía, los expulsados recuerdan con mucha tristeza estos acontecimientos:

“Éramos habitantes de 72 parajes los que nos convertimos al evangelio, nos llevaron a San Juan Chamula, nos encerraron en la cárcel a todos: hombres, mujeres, jóvenes y niños. A los hombres nos golpearon y a nuestras mujeres las violaron; violaron mis tres hijas, una apenas tenía 11 años; ya les perdoné porque en la Biblia dice que perdonemos a nuestros enemigos” (E. 6).

Los expulsados se fueron a las orillas de San Cristóbal de Las Casas y Teopisca; fundaron las colonias de “Nueva Esperanza, Betania, Galilea, Vista hermosa, Nuevo Zinacantán y Nueva Vida” (Robledo, 1997: 85), en el tramo de carretera que está entre ambas ciudades. En estas comunidades conquistaron la vida comunitaria, la igualdad comunitaria, nuevos liderazgos sin la presión económica de los cargos, salud física, mental, familiar y social como consecuencia de dejar el alcoholismo; la participación en los procesos políticos y religiosos. Lo anterior, se interpreta como la aplicación específica de la lucha de clases que pretendió combatir el marxismo clásico y que en esta región provocó el efecto contrario, ya que se constituyó el grupo de los caciques, el cual se convirtió en el explotador de las comunidades de los Altos.

En sus nuevas colonias, los expulsados obtuvieron los principios de igualdad que los caciques fragmentaron en las comunidades de origen. Según Gabriela Robledo, la ruptura del orden tradicional se rompe cuando “los líderes violan los principios de igualdad, generalmente sobreviene una escisión que es interpretada como una liberación frente a un liderazgo autoritario” (Robledo, 1997: 75).

En estas colonias existen expulsados de varias comunidades indígenas de Los Altos, aunque predominan los habitantes de San Juan Chamula; en Betania, por ejemplo, “hay 4 familias originarias de San Pablo Chalchihuitán, una de Chenalhó y algunos individuos provenientes de otros municipios indígenas como Chanal, Tenejapa y Cancuc” (Robledo, 1997: 89). Las iglesias evangélicas ayudaron a los indígenas a gestionar la adquisición de valores muy significativos para ellos: la tierra, el rescate de la dignidad humana y en general del sujeto, la participación en el poder político y religioso, la decisión de la vivencia de sus valores y proporcionaron “programas de salud y alfabetización, ayuda económica para la construcción de vivienda y la producción de alimentos y otros insumos” (De Vos, 2010: 236).

Las distintas denominaciones evangélicas aportan valores a la vida de los indígenas conversos. La Iglesia bautista ha contribuido con la autonomía administrativa; la Iglesia presbiteriana, en sus siete consistorias, pugna por el respeto a la identidad indígena, ya que los rituales son en las lenguas de los indígenas; se fomentan los proyectos de desarrollo comunitario y en las nuevas colonias se fomenta la cooperación y la ayuda mutua (Bastian, 2002). Estas Iglesias posibilitan la reconstrucción de espacios simbólicos y políticos autónomos; las connotaciones apocalípticas y milenarias responden a las situaciones de crisis, llenas de tensiones que experimentan los conversos. Las celebraciones del culto, además, posibilitan la liberación de las tensiones psicológicas, ya que están cargado de emotividad: “oración en voz alta, visiones, éxtasis, llanto colectivo y glosolalia” (Robledo, 1997: 76).

En relación con lo anterior, una informante dice:

“Leemos la Biblia, el pastor predica, invocamos al Espíritu Santo con la danza y baile, lloramos, hasta nos privamos y luego viene la armonía y la paz en el espíritu; todo nuestro ser se invade de la presencia de Dios” (Entrevistada 7, 2012).

En la actualidad, para los pastores y creyentes de estas Iglesias establecidas en Los Altos de Chiapas y de seguro para otras comunidades, la autonomía, la paz y la libertad son muy importantes; ya que afirman que tienen una relación con Dios y Él los libera del pecado por medio de su misericordia; también sostienen que la paz se logra con la oración; y en las comunidades visitadas, fue una constante que los pastores motiven a los creyentes para que oren por la paz, pero también que perdone a los habitantes que conviven con ellos y que no han aceptado el evangelio; de manera especial, a aquellos que están prisioneros del vicio y enfermos del autoritarismo; solamente, “Dios puede cambiar el corazón de las personas, por eso hacemos oración por la paz desde las 5:00 a 6:00 P.M., en todas las comunidades” (E. 8). Los pastores promueven la oración por la paz porque se sienten constantemente amenazados por los caciques indígenas que no tienen ninguna dificultad de ordenar la agresión contra los conversos, ya sea en las nuevas comunidades o en las antiguas, donde viven o han regresado los evangélicos, especialmente en San Juan Chamula. Esta es una nueva versión de la lucha de clases, porque el marxismo concibe a la religión como “opio del pueblo”.

Por otra parte, también conciben que todos aquellos que se convierten al evangelio tienen primero la libertad espiritual y luego la libertad material. Por esta última, entienden la liberación del alcoholismo, la fornicación, el adulterio y la mentira; pero la liberación de estos pecados, necesita de la liberación del espíritu, ya que el “espíritu da fuerza para luego liberar la carne del pecado” (E. 9). Afirman categóricamente, que sólo Dios es justo y que la libertad que Él da, cambia la mente y la vida del creyente. Están convencidos que viven en paz con los integrantes de otras Iglesias porque oran por la paz todos los días y piden la libertad verdadera a Dios.

Además, considera que la conversión al evangelio los liberó de los gastos que pedía el *J'ilol* sobre todo de la compra del *pox*, las velas y el gallo para la curación, de manera especial porque no tenían dinero. Un entrevistado dio su testimonio en el sentido de que está contento por haber dejado de tomar licor; lo hizo porque el pastor le dijo, su mayor triunfo es que lleva “más de 33 años sin ingerir una gota de *pox*. Por este motivo, no me dolió dejar mis cruces y el costumbre” (E. 10).

Otra dimensión de la liberación que los conversos descubren es que constatan que ahora en las Iglesias evangélicas y protestantes, la cooperación económica es voluntaria; en

cambio en sus parajes anteriores, todo era a la fuerza, incluso, el llevar licor para las autoridades y el curandero; si no se llevaba la bebida sagrada de ambas autoridades, no atendían a las personas. “Si te enfermabas y te quería curar, el *J'ilol* te exigía *pox*, gallinas, velas, flores, incienso y todo lo demás” (E. 6). Esta misma persona comunica que en su Iglesia (presbiteriana), la cooperación no se le entrega directamente al pastor; sino que en su comunidad están organizados por barrios y el encargado, pasa a pedir y “damos \$50.00, \$100.00 o lo que podemos y nos sentimos contentos porque lo damos libremente” (E. 6).

Las mujeres entrevistadas que están casadas o que estuvieron casadas comparan la situación de sus esposos, suegros y yernos de antes con la de hoy. En el pasado, ingerían grandes cantidades de licor, ya sea por sus cargos o porque lo adquirían en los establecimientos de los caciques y por tal motivo, las maltrataban con malas palabras, las amenazaban y las golpeaban a ellas y a sus hijos; además de que no trabajaban con responsabilidad o gastaban las ganancias del trabajo en las bebidas embriagantes, lo que repercutía en la mala alimentación; en cambio, ahora, los hombres conviven más con la familia, dan consejos a sus hijos y tratan bien a sus mujeres. Las mujeres anotan que ahora en la familia hay armonía, equilibrio y paz en su espíritu y en su corazón. Los testimonios de mujeres, en este rubro, son abundantes, pero lo que más le agradecen al evangelio es que haya liberado a los hombres del alcohol y a ellas de los golpes y maltratos. En la perspectiva de esta liberación habla otro entrevistado. “Ahora tengo 35 años que no tomo, convivo más con mi familia y le doy consejos a mis hijos; en la casa hay armonía, paz y equilibrio en los corazones de las personas, vivimos como dice la Biblia” (E5).

Un aspecto muy relevante es que en las iglesias evangélicas las mujeres participan en igualdad de circunstancias que los hombres. “Fue un cambio que sobre todo las mujeres casadas supieron apreciar, junto con el derecho de participación activa en el culto, en términos de igualdad con los hombres” (De Vos, 2010: 236). Además, los pastores de las iglesias son líderes indígenas que dominan el español y leen la Sagrada Escritura en Tsotsil o en Tzeltal. La autonomía que fomentan las Iglesias evangélicas es política, social y religiosa. La autonomía se expresa de diversas maneras, entre éstas, la designación de “nombres bíblicos (*Nueva Jerusalén, Jericó, Betania, Nueva Galilea, Palestina*) con una fuerte tonalidad milenarista que parece significar la utopía de la reconstrucción étnica, asumiendo una diferencia religiosa constitutiva” (Bastian, 2002: 46).

En la actualidad, los tsotsiles y tzeltales, según pastores y creyentes entrevistados, entienden la igualdad en el terreno óntico, ya que se refieren al derecho a la vida que tiene los seres de la tierra y la naturaleza; el derecho que poseen los seres vivos a ser tratados como hermanos; asimismo, la capacidad de ver, sentir y aceptar a todos los hombres de la comunidad como hijo de Dios y hermanos del cosmos. Para estas Iglesias la igualdad es un valor muy grande porque además de que aceptan de la cultura maya, la hermandad con el cosmos y con la naturaleza, sustentan la igualdad en la paternidad divina de la humanidad; “sobre todo, que delante de Dios, todos somos iguales” (E. 8). El mismo entrevistado, hizo pública la reflexión de que sí respetamos y honramos a Dios, es fácil que aceptemos a los demás como iguales a nosotros, como nuestros hermanos.

Nuevamente, las mujeres entrevistadas dan su testimonio sobre la igualdad y comparan su situación cuando todavía pertenecían al catolicismo tradicional con las circunstancias de ahora. Dijeron que anteriormente, solamente las curanderas podían decir oraciones en los rituales de curación y en la Iglesia, en las cuevas y ante las cruces, solamente los hombres rezaban; en cambio ahora, ellas participan en las organizaciones de la comunidad y en las Iglesias pueden ser colaboradoras, misioneras, ministras, diaconisas y ancianas y en la casa, los esposos, les permiten participar en la vida de la comunidad, de la Iglesia y de la familia; una mujer joven expresó, “lo que más me gusta es que el pastor y mi esposo me tratan con mucho respeto y toman en cuenta mis opiniones” (Entrevistada 7, 212).

Además, en las comunidades existen organizaciones de producción y comercialización, donde las mujeres son protagonistas; abundan las organizaciones para la elaboración de tejidos y prendas de vestir, para la defensa de la tierra y la defensa de sus propios derechos, entre muchas, se pueden mencionar a las de *oventic* y *k'in al Antzetik*. En las comunidades de Los Altos donde existen Iglesias evangélicas y protestantes, se promueve mucho el respeto a las mujeres; además como ya se ha mencionado, se busca su igualdad de muchas maneras; en las comunidades mayas tradicionales, se respeta y respetaba a las mujeres porque representaban la fertilidad, la cual las vinculaba simbólicamente con la tierra y con la luna, ahora las Iglesias evangélicas, promueven el respeto, pero sobre todo, los derechos humanos de las mujeres.

Los pastores de las Iglesias tratan con respeto a los indígenas, en contraposición con el maltrato de encomenderos, finqueros y hacendados del pasado. Para los indígenas, las religiones evangélicas son signo de liberación de la opresión y de los gastos que ocasiona el sistema de cargos religiosos. Con las religiones evangélicas, por fin, los indígenas de Los Altos de Chiapas y de las demás regiones, pudieron vivir la libertad de culto y expresar su libertad de conciencia que se establece en la Constitución Mexicana.

De acuerdo al testimonio de las entrevistadas, en estas Iglesias, se sintieron personas con dignidad; afirman que son tratadas con decencia y decoro por parte de los pastores y hermanos de sus Iglesia: “me gusta mucho que todos nos honramos, nos respetamos y nos ayudamos” (E. 9). Los pastores, presbíteros, diáconos y ancianos dicen que han puesto todo su esfuerzo para que en las comunidades, mujeres y hombres sean dignos de respeto; personas honorables, mesuradas y santas a los ojos de los demás y ante la mirada de Dios.

Las personas entrevistadas están conscientes que en su comunidad eran tratados injustamente y que las oprimían de muchas maneras y a pesar de los conflictos por los que atravesaron como consecuencia de su conversión a estas Iglesias, conservan muy arraigado el espíritu de comunidad y ésta continúa representando el de prestigio, servicio, significación e identidad social; espacio para vivir sus valores. Establecen vinculación entre el respeto a la comunidad y el comportamiento moral. “Se respeta a la comunidad con el buen comportamiento; con el acatamiento de las normas morales, la utilización de la indumentaria y con la identificación con los valores” (Entrevistada 7, 2012).

En la comunidad existen sanciones para quienes violan las normas comunitarias que consisten en vestir inadecuadamente; las mujeres con faldas cortas y los hombres con esos pantalones que dejan ver los glúteos, especialmente, los jóvenes. En la comunidad se dio este caso y obligaron a los jóvenes a vestirse decentemente, le dijeron “que podían vestir de mezclilla, pero decentemente” (E. 8). El robo, la mentira y el adulterio es sumamente sancionado. Los pastores y presbíteros afirman que el cuerpo es templo del alma y debe ser digno del rostro de Dios; que el vestido decente fortalece la limpieza del espíritu y favorece a la salud mental de la comunidad. La indumentaria es signo de identidad, pero también, de salud mental y social. El vestido del cuerpo debe reflejar el amor de Dios en el corazón de los hombres y ser el indicador de la moral comunitaria. “El vestido del cuerpo es el reflejo del alma y ésta es el horizonte donde aparece el rostro infinito de Dios” (E. 8).

Por otra parte, un pastor de la región comentaba que en su Iglesia se preocupan por las conductas morales de las personas y a aquellas que perturban la paz, la armonía y el equilibrio, les predicán y les comunican que las conductas destructivas, no las quiere Dios, los hacen reflexionar en la palabra de Dios; pero si no hacen caso, entonces que se arreglen con la autoridad civil; en estos casos, no se les defiende.

En algunos casos, la sanción moral, para las mujeres jóvenes continua siendo muy estricta, ya que si salen a trabajar a Tuxtla, San Cristóbal de Las Casas, Cancún y otros lugares, les inventan que tienen parejas, que se casan hasta dos o tres veces, que tienen relaciones sexuales con los patrones o con los trabajadores de los patrones; aunque anotan que se dan casos, pero que no es la generalidad. Platicaron que una muchacha muy trabajadora que se fue a trabajar a Tuxtla durante 15 años, ahorro su dinero, se regresó a la comunidad y puso un tienda de abarrotes; ha trabajado con mucha seriedad y responsabilidad, le ha ido muy bien; un joven del lugar, le ofreció matrimonio, lo aceptó, se casaron. El papá de ella, cobró \$5000,00 (Cinco mil pesos M/N), pero la comunidad no les habla, los familiares del joven no asistieron a la boda, ella perdió muchos clientes en su negocio; en síntesis, fue muy criticado este matrimonio. Existe una sanción moral para las mujeres que se independizan económicamente. Estos jóvenes esposos pertenecen a la Iglesia presbiteriana.

Las personas entrevistadas dijeron que en la Iglesia se hacen reuniones y asambleas para tratar asuntos de la comunidad eclesial y de la comunidad en general; afirman que viven en paz con los integrantes de las otras religiones porque los protestantes y evangélicos colaboran en todos los servicios que necesita la comunidad. En la comunidad se da la solidaridad para la limpieza de las calles de la comunidad, la carretera y los caminos que llega a la comunidad, los ojos de agua, los terrenos baldíos, el drenaje, la reforestación, las actividades que benefician a la comunidad y para la realización de convivencia, donde se comparten alimentos aunque sea sencillo como verduras. Las Iglesias evangélicas y protestantes reactivan la cultura de los consejos, los consensos y las asambleas en las comunidades de Los Altos de Chiapas y en otras comunidades de la entidad; pero estos valores comunitarios, se han revitalizado en las comunidades fundadas por los conversos a las nuevas religiones; sobre todo, las asambleas son importantes para acordar los servicios comunitarios.

En estos servicios, los evangélicos y protestantes colaboran con los católicos tradicionales en la mayoría de comunidades de Los Altos, pero es más notorio en San Juan Chamula, comunidad en la que han regresado tres Iglesias de los expulsados: presbiterianos, sabáticos y pentecostales. En cuanto a la actitud de los evangélicos, existe controversia en las fuentes; ellos dicen que colaboran voluntariamente, pero los católicos tradicionales dan otra versión:

Los creyentes dan su cooperación de manera obligatoria y van donde tiene que ir, donde se necesiten los servicios de la comunidad tienen que dar su cooperación; sino llegan les cobran \$100 de multa, por cada una. No van contentos, sino a la fuerza; aunque en el trabajo conjunto, platican con los católicos porque son amigos. Ellos tienen que llegar a la reunión y cooperar; en el patronato, los cargos son parejos, reciben los cargos, pero ya no reciben cargos relacionados con la tradición (Ya no entran); los evangélicos y los protestantes también tienen que recibir los cargos en el patronato y servir un año, sino lo hacen, pagan \$ 30,000. (Treinta mil pesos M/N) (E. 11).

Tal vez, es pertinente aclarar que el entrevistado anterior, primero se convirtió a la Iglesia presbiteriana y luego regresó al catolicismo tradicional; el mismo informó que en San Juan Chamula son pocos protestantes y evangélicos, apenas unos 600. La Iglesia presbiteriana tiene entre 200 y 250 personas; la de Pentecostés, 100 o 120 y los sabáticos no llegan a 200.

Según los evangélicos, la cooperación es consciente, libre y voluntaria, ya que son respetuosos de las tradiciones sanas y positivas de la comunidad; dicen que no solamente cooperan, sino que también proponen proyectos que benefician la comunidad como la reforestación. En este sentido, encontramos al pastor de la Iglesia pentecostés en San Andrés Larráinzar que coordinaba la descarga de arbolitos para la reforestación de la comunidad, tarea que realizaban, con mucho entusiasmo, las personas jóvenes de esta Iglesia. En la comunidad se hacen reuniones para tratar asuntos relacionados con la limpieza de la comunidad, la celebración de la fiesta del Santo Patrono, en general con los servicios comunitarios y para distribuir los apoyos que llegan del gobierno (pisos firmes).

Las iglesias evangélicas y protestantes han fomentado la ayuda mutua y la reciprocidad; aunque los creyentes reconocen que ésta, se da solamente entre hermanos y primos en las familias y que empieza nuevamente a realizarse entre los hermanos de religión, especialmente, las personas que necesitan la ayuda porque son pobres o están enfermas, “la Iglesia coopera con \$ 500.00 (quinientos pesos) para que la persona enferma

acuda al médico” (E. 6). Es también una norma moral en las comunidades el cuidado de los padres hasta sus últimos días; es costumbre que el último hijo varón (*cosh*) se quede responsable de los padres, vea por su alimentación y por su salud.

En las comunidades que se fundaron por conversos de las religiones evangélicas fundaron en San Cristóbal de las Casas, Teopisca y a la orilla de la carretera panamericana, viven el respeto a la autoridad, la cual, por lo general, atribuyen al pastor³² y a las demás personas que ejercen el poder. “Se supone que los miembros de la comunidad deben respetar a las autoridades religiosas del templo” (Robledo, 1997: 90). Asimismo, desarrollan la cooperación comunitaria y el hábito de contribuir con las obras de la comunidad. Además, otro valor que recuperaron es la asamblea comunitaria que los caciques en sus comunidades de origen les habían arrebatado. “La comunidad cuenta con una ‘casa ejidal’ en donde realizan juntas cuando hay problemas de carácter político y organizativo” (Robledo, 1997: 90).

Las comunidades formadas por los conversos expulsados, reactivaron sus capacidades de organización comunitaria y en comunidades tradicionales consolidan la organización existente, como en las que conviven católicos tradicionales y protestantes: las autoridades civiles son respetadas por las comunidades y pastores evangélicos.

En la comunidad el agente es la máxima autoridad; guarda el orden, la armonía y el equilibrio entre los habitantes, familias y grupos sociales; es responsable de los comités: educación, salud, mejoramiento de la comunidad, entre otros, ya que está al tanto de las necesidades de cada sector de la comunidad, junto con los integrantes de los comités, busca los recursos económicos para cada necesidad (E. 7).

En este caso se hace la aclaración que es más fácil mantener el orden y la paz en una congregación chica que en un pueblo más grande, ya que es más fácil armonizar los proyectos de vida en las comunidades pequeñas. La misma informante comunica que la autoridad del agente está sobre la autoridad de las convicciones religiosos; es decir, tiene autoridad sobre católicos, evangélicos y protestantes; en esta comunidad no existen conflictos religiosos porque el agente exige que todos se respeten y a los protestantes y evangélicos se les exige que cumplan con las responsabilidades de la comunidad, ellos tiene

³² Los pastores protestantes y evangélicos, por lo general en esta región, no se inmiscuyen en partidos políticos y con las autoridades de las comunidades locales, estatales y nacionales guardan una relación de respeto, ya que “toda autoridad viene de Dios”.

la obligación de dar su cooperación para los eventos comunitarios y participar en las acciones que benefician a la comunidad; asimismo, deben asistir a las asambleas de la comunidad.

En Los Altos de Chiapas se encuentran comunidades que han tenido que crear estrategias para que convivan distintas organizaciones gubernamentales: ayuntamiento constitucional, ayuntamiento regional y ayuntamiento constituido por los municipios autónomos. En la región de Los Altos estas estructuras conviven en San Pedro Chenalhó, la comunidad de Polhó y en San Andrés Larráinzar. Una característica de los evangélicos es que en la actualidad asumen una actitud de respeto frente a la autoridad “porque toda autoridad viene de Dios” (Entrevistado 8). Lo anterior no son actitudes ingenuas por parte de los pastores; al contrario, están conscientes, que los caciques que dejó el cardenismo marxista, en cualquier momento pueden ordenar la agresión en contra de los habitantes; sobre todo, que en esta región los caciques, están vinculados con el narcotráfico, por lo que su capacidad de agresividad aumenta; en este sentido, la lucha de clases es más desigual y difícil de controlar.

En cambio, en la comunidades formadas por los expulsados, una vez establecidos en los Altos de Teopisca, se dieron a la tarea de organizar a la comunidad y nombraron a sus autoridades: juez, agente y conformaron comités que representaran a los cuatro barrios: drenaje, agua, salud, educación, luz, entre otros. Se hizo tradición que el juez y el agente se nombraran en el barrio del centro y de los otros barrios, surgieran los comandantes, primer policía y segundo policía. Toda reunión se hace con la autorización del juez y el agente. Los comités apoyan al juez y al agente en la solución de los problemas. El juez y agente se encargan del orden, la paz, el equilibrio y armonía de la comunidad, los barrios, las familias y si se puede de cada una de las personas; “ya que una persona con problemas contagia a las demás” (E5).

Los cargos principales que existen en esta comunidad son el de juez y agente, en el aspecto civil y entre los religiosos, están los pastores, ancianos y diáconos. Los evangélicos y protestantes respetan a estas autoridades, pero no les rinden los honores que se les da a las autoridades de San Juan Chamula y en otros lugares donde predominan las estructuras tradicionales de poder. “Aquí se respeta a las autoridades, pero ya no se inclina la cabeza ante ellas, aunque sea el pastor; tampoco se les lleva regalos ni se les habla con miedo,

solamente se les dice el problema que se lleva y ya” (E. 10). En estas comunidades, la máxima autoridad es la asamblea reunida, ya que ésta puede remover autoridades. En la comunidad se respeta a la autoridad: juez, agente, ancianos, diáconos y pastores porque son los que mandan, pero si la autoridad es injusta, la comunidad la quita, en la comunidad tenemos ese acuerdo” (E. 10). Aunque, según este informante, las autoridades se “ponen contentas si se les llevan refrescos y fruta; además, la comunidad nombra al juez que dura en el cargo durante un año”.

Existe diferencias entre el trato de sumisión y respeto que exigen los caciques indígenas, residuo del cardenismo marxista, y el que reciben las autoridades de las nuevas comunidades que formaron los protestantes y evangélicos. Las nuevas autoridades no demandan regalos ni la manifestación de respeto y sumisión; aunque los conversos reconocen que cuando “tienen necesidad de realizar trámites en San Juan Chamula, deben de tratar a las autoridades de este municipio conforme las normas tradicionales, sino no son atendidos; e incluso, si saben que somos evangélicos, no nos atienden” (E. 10).

El entrevistado narró que en la comunidad depusieron un juez que porque por \$ 1500.00 (un mil quinientos pesos M/N) que debía un habitante de la comunidad a un usurero, dejó que el prestamista “lo sacara de su casa con su familia y sus cosas; estaba en la calle; la comunidad se encambrónó y corrió al juez” (Entrevistado 10, 1012). Asimismo, comentó que el pastor anterior tenía otra mujer fuera de la comunidad, también lo acusaron con el “Apóstol” que vive en Comitán y “entonces el pastor de pura vergüenza se fue de la comunidad, no dejó de ser pastor, pero se retiro de aquí” (E. 10).

El pastor interviene en la vida moral y religiosa (da consejos) y el juez y el agente, resuelven problemas de todo tipo, incluso familiares: conflictos entre parejas y entre padres e hijos; entre vecinos, entre otros. Cuando los habitantes acuden con las autoridades no les llevan presentes.

El juez y el agente citan a las reuniones. El pastor interviene en los conflictos familiares, siempre y cuando la familia lo solicite. El juez es el responsable de arreglar los problemas graves. El pastor tiene autoridad en la Iglesia, pero en las reuniones, está como cualquier persona. Los problemas graves se tratan con el juez.

Las personas entrevistadas, especialmente las mujeres mencionan que al pastor se le respeta, pero también se le tiene cariño y estimación, se le apoya con gusto para que no pase necesidades, ya que “él sólo trabajaba en la Iglesia, es siervo de Dios, predica el evangelio y reúne a la comunidad” (E. 12). Las mujeres y hombres que se convirtieron al evangelio, coinciden que el pastor “no obliga a que le den nada, las personas les llevan lo que gustan; “Yo le llevo café, un kilo de arroz, dos kilos de azúcar, un kilo de frijol, fruta y verduras; lo mismo hacen las personas de la Iglesia que viven en la comunidad” (E. 10).

El pastor entrevistado sobre la relación entre las Iglesias protestantes y evangélicas con las autoridades civiles de las comunidades tradicionales, comentó que “algunas autoridades los respetan; pero otras los aborrecen y desprecian como lo hicieron con Cristo las autoridades de sus tiempo; sin embargo, nosotros las respetamos porque son autoridad, cuyo poder lo han recibido del Padre” (E. 8).

Por otra parte, en las comunidades tradicionales que conviven católicos y protestantes y en las que formaron los conversos al protestantismo, las Iglesias evangélicas promueven el respeto a los ancianos; este valor es todavía significativo para los evangélicos, de tal manera que los pastores lo motivan no como una situación exclusiva para los ancianos, sino que lo suscitan para todos los habitantes de la comunidad.

Así como se debe respetar al pastor, se debe honrar a Dios y cuando se honra a Dios es fácil respetar y honrar a las personas; fomentamos el respeto a los ancianos porque ellos guardan la sabiduría de la vida que puede ser también la sabiduría de Dios; también promovemos el respeto a los padres porque representan la autoridad de Dios; el respeto se construye con la vida de amor y caridad; este es el mensaje de Dios (E. 8).

En ambos tipos de comunidades se reconoce que el respeto a los ancianos está en crisis, ya que los jóvenes no se inclinan para que los ancianos les coloquen la mano en la cabeza y les den la bendición; tampoco, les ceden el paso en los caminos o en las banquetas de las calles; al respeto un joven mencionó: “Mis padres y mis abuelos siempre me dijeron que había que respetar a los ancianos, si los respetamos, pero no nos sentimos bien pidiendo bendiciones cuando ni siquiera conocemos a los ancianos; yo los dejo pasar cuando los conozco” (E. 13). Este mismo entrevistado comentó que por lo general, los jóvenes respetan a los ancianos de la familia, pero no ya como antes, asimismo, este respeto se observa en los parajes porque las personas todavía se conocen; pero se da de manera especial a los “pasaros”; “aún los que somos del evangelio, en los parajes los respetamos,

pero no nos inclinamos ante ellos, les damos el paso, pero no los reverenciamos, sobre todo los que hemos salido a estudiar” (E. 13).

En las comunidades tradicionales y de nueva creación en Los Altos de Chiapas la autoridad política y religiosa representa y garantiza los valores de orden, armonía y equilibrio de la comunidad como lo era para los antiguos mayas, el problema es el narcotráfico, el tráfico de personas y el tráfico de armas. En las comunidades de San Juan Chamula, Larráinzar, San Pedro Chenalhó, Betania, Nuevo Jerusalén, Jericó, Tenejapa, entre otras, existen residencias habitacionales que hablaban de “progreso” económico súbito y extraordinario de sus moradores, “ha habido personas que progresaron rápidamente, pero ahora, están viviendo de manera muy limitada porque las autoridades federales los descubrieron” (E. 13). Estas personas no son criticadas en las comunidades de nueva creación, ya que viven en la colonia Benito Juárez que está cerca de Betania, la cual se fundó como una escisión entre los habitantes de esta comunidad.

Los informantes jóvenes comentan que el narcotráfico se ha vuelto problemático en las comunidades por varias razones. Son los caciques y los hijos de los caciques los que se han vinculado con narcotráfico:

ha acaparado la política y los cargos tradicionales, de tal manera que acostumbró a las comunidades a nombrar a aquellas personas que reparten dinero, refrescos, pan y galletas; para ser nombrado en cualquier puesto, hay que tener mínimo de dos a cinco millones (E. 13).

Además, las comunidades se han vuelto muy inseguras, ya que las mujeres son violadas y asesinadas en el campo, sobre todo, las pastoras que cuidan sus borregos, simplemente, las encuentran muertas y los hechos ocurren en el día; según los informantes, las autoridades no hacen nada debido a que los familiares de las víctimas no tienen dinero; a finales de mes de mayo del presente año, en la comunidad de Betania apareció un diácono quemado en el campo donde hacía su milpa: “Le quemaron su casa, hasta lo horcones estaban quemados; por lo general éstos no se queman al incendiarse una casa; todo su cuerpo se quemó, sólo los intestinos no ardieron; todos estamos preocupados” (Entrevistada 5, 2012). Otra expresión de la lucha de clases es la violencia que los caciques ejercen encubiertos en los agentes del narcotráfico.

Otras de las bondades que obtuvieron los indígenas conversos, es el rescate de su dignidad, sus medios de comunicación como el periódico, “Indio” de “El Consejo de

Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH)”, posee el lema: “Por la dignidad de los indios” (Robledo, 1997: 84). En el exilio, los indígenas conversos, desde sus organizaciones, siguen exigiendo regresar a disfrutar de uno de sus máximos valores: la tierra y la milpa. Su objetivo principal “es que se les permita volver a su comunidad de origen: ¡Queremos regresar a sembrar nuestras tierras! es su demanda” (Robledo, 1997: 85).

Como se ha expuesto en el capítulo II, que la tierra para los mayas y mayances es valiosa, es un ser vivo, está llena de sacralidad y contiene en sí seres sagrados. En las comunidades tradicionales todavía existen los ritos de la siembra y de la cosecha; pero en las comunidades de nueva creación y en los grupos de protestantes y evangélicos, estos ritos, de alguna manera se han transformado, dependiendo de la denominación evangélica de que se trate. Los informantes señalan que en las comunidades de origen hacían la petición a la cruz para que creciera sana la milpa; pedían permiso al dueño de la milpa y perdón a la tierra por “causarle tantas heridas y molestarla, pero es que había que darle de comer a la familia” (E5); asimismo, hacían el agradecimiento por la cosecha, preparaban una comida familiar o comunitaria en donde el platillo principal, era caldo de gallina.

En cambio, los conversos a las Iglesias protestantes, han cambiado algunos aspectos de los ritos anteriores, rezan a Dios para que salga bien la milpa, y no a las cruces y al dueño de la milpa; en lo que concierne a la cosecha, dan gracias a Dios por la cosecha con una comida familiar en donde invitan a los representantes de la Iglesia, entre los que puede estar el pastor, “porque no siempre puede asistir porque está muy ocupado (E5)”. El mismo entrevistado comunicó que en esta comida, continúan la tradición porque la comida principal, es carne de gallina y lo que suprimen es el licor que cambian por refrescos embotellados; esta comida aún se usa para dar gracias a Dios por la cosecha, ya no a las cruces ni al dueño de la milpa.

Las formas de petición por la milpa y la cosecha son variadas de acuerdo a las Iglesias: según los informantes, algunos pastores asisten al campo y leen la Biblia y oran en estos lugares e incluso, existen quienes, hacen la lectura en las cuatro esquinas y cantan, oran y leen la Biblia en el centro de la milpa; otros, solamente, oran y leen la Biblia desde la Iglesia cuando se inicia la siembra y se levanta la cosecha; también se encuentran denominaciones donde las personas hacen la oración a Dios, en familia desde sus casas.

Por la subregión de Oxchujk', aunque la comunidad pertenece al municipio de Chalchihuitán presbiterianos y pentecostales realizan diversa prácticas en la milpa; los presbiterianos todavía hacen los rituales para pedir perdón y permiso a la tierra cuando empiezan la siembra, también oran a Dios; “un señor presbiteriano, se quitó el sombrero y dijo: hermanos vamos a orar, vamos a pedir perdón a la tierra porque la vamos a molestar y a Dios para que nos dé nuestro alimento y empezó a rezar en tzeltal” (Entrevistada 7, 2012). Los de la Iglesia pentecostés que están también en las comunidades de nueva creación en los Altos de Teopisca, “oran en las cuatro equinas y leen la Biblia y en el centro de la milpa cantan, rezan, danzan y leen la Biblia; el pastor predica y los creyentes lloran y se privan” (E. 10).

En San Juan Chamula un pastor dijo que ellos no hacen los rituales tradicionales para la siembra y la cosecha, pero sí los respetan en cuanto costumbre de la comunidad; que lo que ellos como Iglesia proponen es que se pida permiso a Dios y se agradezca a Dios, no al dueño del cerro, de la milpa, del agua o de la cueva; “según la Biblia, Dios debe ser el centro del agradecimiento y de adoración” (E. 8). Además, afirmó que él no acepta el concepto de Madre Tierra porque es criatura de Dios y la Biblia dice que Dios creó todas las cosas. En cambio, ellos bendicen la tierra y la semilla y le piden a Dios abundantes cosechas; asimismo, mencionó que cuando los campesinos conversos cosechan, agradecen a Dios con oraciones, hacen su comida tradicional, pero sin licor y si la “milpa no crece por alguna maldad, entonces unguimos la milpa y la tierra con aceite y bendecimos la tierra; leemos la Biblia y cancelamos las maldiciones; los demonios se ahuyentan ungiendo la milpa y con la oración” (E. 8).

Asimismo, de acuerdo a los informantes, los conversos a las religiones evangélicas y protestantes olvidaron el cariño a la tierra, ya que no la tratan como “Madre que alimenta a los hijos, sino que la ven ya desde un punto de vista comercial; si se hace roja por el desgaste, simplemente la cambian” (E5). Todos utilizan abono químico y fumigan la hierba con herbicidas comerciales, a pesar de que muchas personas mayores que fundaron las colonias, conocen las maneras naturales para el control de plaga y el trabajo de la limpieza con la coa, pero el gobierno empezó a apoyar con el líquido y se quedaron acostumbrados porque ahora, ellos compran todo; “dicen que con líquido es más rápido y más fácil” (E5). El mismo informante expuso que no obstante, lo anterior, el apego a la milpa, continua en

los conversos. “Hace dos años sembré mi milpa porque quería comer elote; da mucho gusto cortar elotes; los asamos y lo comimos con sal”.

En el mismo sentido del apego a la milpa, otra persona de los conversos dijo que ahora siembra poca milpa y cuando crece le da gracias a Dios con el corazón; “quiero todavía mucho a la milpa como si fuera una persona porque si no hay maíz no se puede comer, no se puede vivir” (E. 10). Esta persona también nos participó que lleva la Biblia a su milpa y allí la lee; además que ha dejado todos los rituales respecto a la milpa y a la tierra; reconoce que si hay “dueño” en las cuevas, pero es “el demonio mentiroso, lo sé porque estudié la Biblia; antes los curanderos le rezaban al demonio”. Mencionó, además que si el pastor no puede ir a su milpa, él lleva la Biblia y la lee, le pide permiso a Dios dentro de su tierra; además, nos comparte que cuando siembra, toma un puño de tierra con su mano y le dice: “perdóname, Madre Tierra, te voy a herir, te voy a molestar”.

En esta misma dimensión del cambio y la permanencia del amor a la tierra, otro informante refirió: “En mi paraje ya no siembro, pero aquí en San Cristóbal, cerca de donde vivo, me prestaron un terrenito, siembro de todo: elotitos, chayotitos, repollito; siembro, pero ya no le rezo al sol o a la luna, sino sólo a Jesucristo” (E4).

Los aspectos de la tradición de San Juan Chamula que se han abandonado, son: el pedir permiso al “dueño” de la tierra para sembrar y a la tierra misma; el acudir al *J'ilol* para curar las enfermedades, el pedir permiso al dueño del bosque para cortar árboles; asimismo, el dar las ofrendas a la tierra y dar de comer a las cuatro esquinas y horcones de la casa cuando ésta se empieza a habitar; en cambio, en la actualidad se reza directamente a Dios cuando se tiene que sembrar, entrenar la casa y cortar árboles. Este “permiso”, ahora se hace desde el templo y lo realiza principalmente el pastor; además para bendecir la casa, el pastor ora y lee la biblia; hay música cuando se bendice la casa, aunque en esta comunidad también se encuentran pastores que ungen con aceite los horcones, la puerta y oran y leen la biblia en el centro de la misma. “Nosotros unguimos con aceite las cuatro esquinas y en el centro declaramos la bendición y reprendemos toda maldición” (E. 8).

Cuando las personas enferman no acuden al *J'ilol*, sino que oran por sus salud y el pastor le impone las manos y además, lee la Biblia; asimismo, la Iglesia coopera con \$ 500.00 (quinientos pesos) para que la persona enferma acuda al médico. Al respectó una informante comunicó;

Los pentecostales participan en los rituales para la sanación del *ch'ulel*, aunque insisten más en el poder de la Biblia, en la oración y en la imposición de las manos; lo mismo hacen cuando bendicen la casa, los presbiterianos rezan en las cuatro esquinas y cantan, oran y leen la Biblia en el centro; en cambio, los pentecostales, ungen con aceite los cuatro cargadores y las cuatro esquinas, la puerta y hacen una ceremonia en el centro. Unos y otros todavía respetan a la tierra (E. 7).

Los aspectos sobre la bendición de la casa y la curación de los enfermos no difieren mucho de lo que Bastean (2002) encontró entre los mayances. En las comunidades indígenas de Chiapas las religiones evangélicas, en especial las Iglesias pentecostales, se vincularon con prácticas rituales de los indígenas prehispánicos como son la curación en el espíritu, la posesión del espíritu, donde se presenta el don de lenguas.

Los nuevos cultos son recientes, pero también se encuentran en afinidad electiva con el chamanismo ancestral. El milenarismo pentecostal, las prácticas taumatúrgicas que reviven y el hablar en lenguas extrañas (glosolalia) se inscriben en continuidad con el universo ancestral indígena (Bastean, 2002: 45).

Por otra parte, los conversos conservan también el proceso de “comprar” la novia, pero ahora en vez de *pox*, llevan refrescos; en ocasiones piden dinero y en ocasiones, no. El papá de Mari (persona que apoyó en buscar personas para realizar las entrevistas) cobró \$ 5000.00 (cinco mil pesos, M/N) con la aclaración que este señor vive todavía en San Juan Chamula. En la boda hay música para alegrar la fiesta y a los asistentes y familiares, les ofrecen de comer carne ahumada y arroz. Para tomar en vez de *pox* o cerveza, hay refrescos embotellados. Un converso comentó que cuando le pidieron a sus dos hijas, el no pidió nada, le llevaron refrescos porque lo papás de sus yernos quisieron, “fue su voluntad”.

De acuerdo a lo que informó este evangélico, las costumbres que todavía practican en esta comunidad de Betania traídas de San Juan Chamula, son: la preparación de puntas de chayote, el chilacayote, carne ahumada, atole, tamales, pozol y arroz; aún tienen la costumbre de sembrar sus verduras y árboles frutales en los patios de sus casas. También hay mujeres que pastorean sus borregos y los quieren como si fueran personas, los cuidan mucho y les ponen a cada uno su nombre en Tsotsil, por lo general, tienen nombre de cosas bonitas “flores, plantas y palabras cariñosas” (E. 6); también conservan los tejidos de lana y estambre con lo que elaboran prendas para su indumentaria y para vender a los turistas, generalmente en las grutas y en San Cristóbal, muchas veces, la entregan por mayoreo. En

la actualidad, ya establecieron puestos de artesanía a la orilla de la carretera que va de San Cristóbal de Las Casas a Comitán; además, puestos para comprar y vender diesel y gasolina en garrafas de plástico

Además de lo que ya se mencionó, los evangélicos, conservan de la tradición Chamula el traje y la lengua. Estas tradiciones también son todavía herencia de los conversos al evangelio de las otras comunidades de los altos de Chiapas.

Los evangélicos acatan la Biblia para todos los aspectos de la vida; no pueden hacer celebraciones para los muertos como lo hacían en su comunidad de origen; es decir ya no les llevan comida, bebida y velas; sino que solamente flores a los muertos. “A los seres queridos, sólo se les llevan flores”; en este sentido, para los presbiterianos y las otras denominaciones cristianas evangélicas, tiene más peso la Biblia que las tradiciones.

Según los informantes, en la actualidad poseen una impresión positiva de los mestizos, ya que los consideran “buenas personas”, pero recuerdan que cuando recién llegaron a estas colonias, les decían groserías como “indios patas rajadas ¿qué hacen aquí?, váyanse con su mal olor a otro lado” (E. 6) y sus papás y abuelos les cuentan que anteriormente, eran abusivos, se burlaban de las indígenas (las violaban); además, antes no tenían respeto a los indígenas cuando pasaban,” pero ahora ya los respetan e incluso, ya ceden el paso a las indígenas cuando los mestizos van en su carro. “En Chamula me maltrataban cuando era chica, y los mestizos me corrían de su banqueta; a mi papá le daban tamal podrido; aquí un alemán me daba miedo porque no quería mis borregos” (Entrevistada 5, 2012).

En lo que concierne a la educación de los hijos, los entrevistados señalaron que tanto” allá como acá se les educa a los hijos cuando hacen travesuras o no obedecen; aunque sean grandes, les pegan, siempre que estén en la casa de sus padres” (Entrevistada 14: 2012); asimismo, que la dote, cuando piden a una muchacha existe en la comunidad de origen como en esta (Betania); el respeto a los mayores se observa en las dos comunidades.

Los indígenas que se convirtieron a las religiones evangélicas y protestantes en la región de Los Altos y en las otras regiones del estado, rompieron con valores que se habían construido durante la época colonial, Independiente y Posrevolucionaria y redefinieron muchos otros que han estado en la cosmovisión maya: respeto a la autoridad, comunidad y ancianos, vida comunitaria, ayuda mutua, principio de igualdad, consejos, consultas y

consensos en la asambleas comunitarias, relación más consciente con la divinidad y rescatan la igualdad de la mujer frente al hombre. Con lo anterior, también redefinen y revitalizan su identidad.

Es conveniente compendiar los aspectos analizados en relación con los valores de las éticas de las Iglesias protestantes y evangélicas con los de la cosmovisión maya-mayance para elaborar criterios que hagan factible su interpretación en el capítulo sexto de la presente investigación.

Existe vinculación histórica en Chiapas y México en distintas dimensiones, entre el marxismo, las Iglesias protestantes y evangélicas. La relación intensa se inició con el convencimiento al Presidente de la República Lázaro Cárdenas del Río de la fundación del Instituto Lingüístico de Verano en 1938 que aportaría las bases científicas para comprender a las culturas indígenas de México y Chiapas. Las aportaciones mencionadas sirvieron para apoyar la aculturación que culminó con la formación de de las élites indígenas occidentalizadas (ladinizadas), todavía visibles en Los Altos de Chiapas, en especial en San Juan Chamula.

Se ha afirmado anteriormente que las élites indígenas fueron el germen de los caciquismos indígenas. Esta fue la clase explotadora que dejó el cardenismo en las comunidades de Chiapas y en especial de Los Altos. En los hechos expuestos se observa que los caciques indígenas se convirtieron en capitalistas acaparadores e intolerantes religiosos al establecer el catolicismo tradicional como la única religión de estas comunidades. A pesar de que las religiones evangélicas habían sido una estrategia del gobierno Norteamericano y de los regímenes militares de América Latina, para contrarrestar los efectos sensibilizadores y concientizadores de la Teología de la Liberación, los caciques de los Altos de Chiapas no hicieron distinción, expulsaron a ambos grupos religiosos; aunque, primero lo hicieron con los conversos a la Teología de la Liberación. Los motivos de las expulsiones fueron políticos y económicos vinculados con los aspectos religiosos; sobre todo, que los conversos ya no asistían a los rituales tradicionales y por lo tanto, ya no consumían licor, velas e incienso, con lo que afectaban los intereses económicos de los caciques y disminuían su prestigio político. Cada acción de

los caciques indígenas en 1974 conformaba una nueva versión de la lucha de clases, tesis fundamental del marxismo ortodoxo.

Se ha observado que los valores cristianos de las Iglesias protestantes y evangélicas están interactuando con los valores ancestrales mayas, con base en el tacto mostrado por los pastores y presbíteros de estas Iglesias, sobre todo, los pastores que pertenecen a las culturas mayances; aunque también conlleva el proselitismo para lograr la supervivencia y la expansión entre los habitantes de las comunidades.

Las Iglesias protestantes y evangélicas logran constantemente procesos interculturales en la región de Los Altos, cuyo eje principal son los valores religiosos; lo anterior, no significa que queden exentos de la violencia de los caciques, a pesar de que las nuevas poblaciones están separadas de las comunidades de origen. Los conversos que viven en las mismas comunidades de los caciques y los de las nuevas comunidades están expuestos a la agresividad de los caciques, ya que estos disponen de recursos para extender la represión política. En este sentido, los caciques no tienen la disposición de perdonar y tolerar a los conversos. Estas comunidades de conversos son objeto de la violencia de la sociedad occidental conservadora. Los caciques indígenas son un residuo del cardenismo marxista, un efecto contrario de la pretensión de suprimir la lucha de clases en la sociedad capitalista.

Lo anterior amerita la interpretación ético-hermenéutica de manera más profunda, lo que demanda la construcción de criterios para realizar esta tarea:

1. Cristianismo liberador y permanencia de los efectos del marxismo cardenista
2. Libertad, persuasión y principios violentos de las culturas maya y occidental
3. Dialogicidad real: posibilidad de igualdad y justicia
4. Acción y re flexibilidad protestante, evangélica y maya en el ámbito de la ética de la procedencia
5. Símbolos mayas, elementos cristianos y dialogicidad de la ética de la procedencia
6. Espiritualidad cristiana y maya: reglas y recursos compartidos
7. Mentalidad maya y cristiana: ¿Procedencia u objeto de violencia?
8. Estructura y estructuración de la cultura maya a partir del protestantismo
9. Asimetría y estructura de dominación de los caciques

10. Situación crítica de los expulsados y ética de la procedencia
11. El tacto político-religioso de los pastores protestantes y evangélicos
12. Ser y acción: acción humana del poder colectivo versus el poder de los caciques
13. ¿Construcción de la región intercultural?

5.2 Acción ética de la Teología de la Liberación con los valores mayas, ¿Otra versión posible de la región intercultural?

En la actualidad, la Teología de la Liberación, en toda la América Latina, logró acercarse a los valores de las culturas diferentes a la occidental, entre las que están las culturas indígenas y la afroamericana. En la región de los Altos de Chiapas el acercamiento se realizó de manera especial con los grupos mayances: tsosiles y tsentales; y en las otras regiones, con ch'oles, mames, tojolabales, entre otros. El propósito de este apartado es analizar el acercamiento que se llevó a cabo entre los valores de la ética de la Teología de la Liberación con los valores de la cosmovisión maya; asimismo, explicitar aquellos valores de esta cosmovisión que se están intentando rescatar porque en “todas las culturas existen epifanías simbólicas de Cristo y desde luego, en la cultura maya”. Por ejemplo, la resurrección del Dios del Maíz es metáfora de la resurrección de Cristo; el maíz es, a la vez, símbolo del cuerpo de Cristo y el pozol, de la sangre.

El análisis también se centra en la idea de que esta interacción conjunta de valores puede ser otra versión de la región intercultural en Los Altos y en las otras regiones de Chiapas, distinta, pero cercana a la de las religiones protestantes y evangélicas; sobre todo, cuando se ha expuesto que en las épocas anteriores, los valores de la cosmovisión maya eran negados, silenciados y muchas de las veces, vividos en la oscuridad de lugares apartados de la vista de los occidentales o a la vez, eran simulados y transferidos a estructuras e iconos de la cultura occidental. La ética de la Teología de la Liberación, no sólo propone el cambio por el cambio y la vinculación de ambos entramados éticos, sino que también la reinterpretación de los símbolos religiosos tradicionales “porque en ellos también está Dios”.

Otra idea que se desplaza en el análisis es que la Teología de la Liberación fue la expresión de un largo trayecto de la historia de los pueblos mayances por la búsqueda de la liberación y el encuentro con sus valores ancestrales para dar respuesta a las angustias

existenciales del presente; en este sentido, esta Teología fue sólo una de las tantas expresiones de la construcción de esta búsqueda; sobre todo porque los mayas no dividen la vida de las manifestaciones religiosas; ambos aspectos son la misma realidad. Los mayas, históricamente, han construido alternativas para liberarse de la opresión y de la injusticia; los Teólogos sólo hicieron una “lectura” de la realidad rebelde del espíritu maya, en este caso, especialmente en la región de los Altos de Chiapas.

Tabla 8. Interacción entre valores de la ética de la Teología de la Liberación y maya en la actualidad.

Valores mayas	Valores de la Teología de la Liberación	Resultados de Interacciones
Respeto a la vida	Igualdad	Diálogo, encuentro, represión
Respeto a la madre tierra	Fraternidad	Búsqueda de armonía comunitaria
Consensos y consultas	Libertad integral	Organización, consultas, reciprocidad, autonomía religiosa
Respeto a la autoridad	Dignidad de persona	Autonomía, respeto digno a la autoridad, pérdida de miedo a la autoridad
Likil Kuxlejal	justicia	Revaloración de la cultura indígena en todos sus planos y rescate de los territorios ancestrales
Actores: comunidades indígenas mayas, catequistas y diáconos	Actores: diócesis de San Crsitóbal, jerarquía eclesiástica tradicional e instituciones gubernamentales	Represión y persecución

Fuente: Elaboración propia

La ética y la moral de la Teología de la Liberación pertenecen también al presente de Chiapas. La génesis de esta Teología está en que el obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruíz García, quien ocupó el cargo en la misma de 1959 a 2000, asistió y participó en las sesiones del Concilio Vaticano II de 1962 a 1965 en el cual se hizo un análisis de la situación de la Iglesia católica en relación con la sociedad de su tiempo; se acordó el diálogo con las distintas culturas, se abordó la pastoral de la encarnación del Evangelio y la Iglesia de los pobres (Gil, 2005). En 1968 participó en la segunda conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia como ponente (Razo, 2011).

En Medellín, los obispos de Latinoamérica asumieron el concepto de Teología de la Liberación y concluyeron que dicha Teología se debía comprometer con la liberación de los oprimidos y explotados de Latinoamérica, ya que en ese tiempo se tenía en el Continente

los regímenes militares y autoritarios; Ruíz García se integró a la Iglesia liberacionista. Ésta decidió tomar la “opción por los pobres” y “mediar entre el poder y los pobres” (Gil, 2005: 1468). En 1979 asistió y participó activamente en la Conferencia Episcopal de Puebla, donde la Iglesia optó por la “tercera vía”, es decir, rechazó el capitalismo y el marxismo y se comprometió con el cambio social a través de la evangelización y el proceso de la Teología de la Liberación tomó un pequeño giro respecto a los pobres: de la “opción por los pobres pasó a la opción preferencial por los pobres” (Gil, 2005: 1468). En Puebla se abandonó la perspectiva clasista de la Teología de la Liberación y se retomó el concepto de “inculturación del Evangelio” en las cultura y el concepto de religión popular (Gil, 2005).

En la Conferencia Episcopal de Santo Domingo de 1992, la presencia de Samuel Ruíz fue significativa porque conformó la corriente liberacionista que criticó la pastoral indigenista y acuñó el concepto de Teología India y Pastoral Indígena, elaborada y realizada por indígenas (Gil, 2005). La Teología de la Liberación por medio de la expresión de la Teología India criticó la teoría de la dependencia y el subdesarrollo que implica la subordinación, opresión, marginación y pobreza en Latinoamérica. Esta liberación comprendió tres planos: estructura social, política, ideológica y económica; liberación del individuo en tanto persona y liberación del pecado. La cristología de la Teología India tomó partido por los pobres y marginados; se optó por el comunitarismo, donde la comunidad se concibe como micro espacio que vive la igualdad, justicia, fraternidad y libertad y sobre todo, la relevancia de la persona está sobre la estructura (Gil, 2005).

En la Conferencia Episcopal de Puebla (1979), los obispos tomaron conciencia de la existencia de la Teología Negra, Teología Feminista y Teología India. En la Teología India también influyó el Congreso de Patzcuaro, Michoacán (1940) y la Primera Reunión de Barbados (1961), donde la corriente crítica de la antropología criticó la política clasista de dominación y explotación en los países subdesarrollados (Gil, 2005).

En Chiapas el impulsor de la Teología de la Liberación y de la Teología India fue el obispo Samuel Ruíz García (1924-2011), en la carta que denomina “En Esta Hora de Gracia”, expuso la evolución de la pastoral en la diócesis de San Cristóbal de las Casas: renovación de la acción pastoral (1960-1967), revaloración de las cultura indígenas (1968-1978), análisis de la situación socio-política y la extrema pobreza en su diócesis (1979-

1991) y finalmente, la defensa de los derechos de los indígenas contra el neoliberalismo (De Vos, 2010).

Con base en las etapas expuestas, en 1961 se fundaron dos escuelas catequéticas que con un método vertical, memorista, formaron a 700 catequistas, los cuales, en 1968 reclaman a Don Samuel que la “Iglesia y la Palabra de Dios nos han dicho como salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestro cuerpo. Mientras trabajamos por la salvación de nuestra alma y la de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte” (De Vos, 2010: 240). A partir de ese momento, se intensificó la acción de la Teología India; es decir, la reflexión de los indígenas será sobre los campesinos indígenas explotados y despreciados y la situación real de los indígenas recibe el anuncio liberador. La Teología se comprometió con la liberación integral del hombre y el obispo concluyó que el “Reino de Dios” se “inicia en este mundo a través de la lucha por la justicia y la paz” (De Vos, 2010: 241).

La región de Los Altos de Chiapas toma relevancia porque fue el centro intelectual y pastoral donde se formaron los catequistas y diáconos que luego regresarían a las comunidades para realizar la pastoral de la inculturación, lo que significa que el evangelio tomó los elementos de la cultura tsotsil, tseltal, ch’ol, tojolabal, entre otras que existen en la entidad que son de origen maya y se encarna en ellos; es decir, busca las anticipaciones simbólicas del mensaje cristiano en la cultura; asimismo, se incorpora en la problemática y circunstancias de las comunidades; de la misma forma, fue el centro donde se organizó la diócesis con los lineamientos de la Teología de la Liberación; ante todo, se re-formó a los sacerdotes, diocesanos y los religiosos maristas y jesuitas en esta línea pastoral; también, se establecieron relaciones con organizaciones internacionales y se aceptó la colaboración de sacerdotes y religiosos extranjeros que por lo general, fueron expulsados por el gobierno mexicano en la década de los 90s y a principios el 2000.

Los diáconos y catequistas de la diócesis dan testimonio de lo significativo que fue para ellos este tipo de pastoral; sobre todo, cuando se les dijo que las expresiones de la cultura maya eran valiosas porque, también eran Palabra de Dios, eran el Antiguo Testamento que anunciaba la venida de Mesías. “En los cursos se nos señaló que el rezo en las cuevas, la montaña, y los ojos de agua también eran importante, no lo podía creer porque antes se descalificaban; sentía que nuestra cultura tomaba otras dimensiones para la

comunidad” (E. 14). Reconocieron que al principio se sintieron confundidos, porque en la primera etapas de acción pastoral entraron en confrontación con los ancianos de las comunidades porque los catequistas intentaron erradicar las prácticas rituales tradicionales debido a que, en los primeros cursos de catequesis, les habían dicho que estaban contra el espíritu del evangelio. “En mi comunidad los ancianos no me querían porque me decían que atacaba ‘el costumbre’ y me amenazaron con correrme de la comunidad; yo estaba convencido de que pedir permiso al dueño de la cueva no iba con la religión católica” (E. 15).

La Teología India, con la “opción preferencial por los pobres” se enfrenta a una realidad lacerante: “pobreza, enfermedad, analfabetismo, carencia de comunicación, honda marginación y discriminación racial “(De Vos, 2010: 241). Además, los agentes de pastoral toman conciencia de los atropellos infringidos aplicados por los sectores dominantes de la región a los indígenas.

En la región de Los Altos de Chiapas, de acuerdo a las entrevistas, existe mucho resentimiento en contra el obispo Samuel Ruíz y los sacerdotes de la Teología de la Liberación por parte de los finqueros y rancheros que perdieron sus fincas y ranchos; lo califican de comunista, socialista y lo comparan con el “mismo demonio, ya que quiso hacer justicia cometiendo otras injusticias, hizo que se derramara mucha sangre inocente; si los indígenas perdieron sus tierras fue hace mucho tiempo, ya éstas las compramos o las heredamos de nuestros padres” (Entrevistado, 16, 2012).

Tuvimos la oportunidad de entrevistar a un hijo de ex-finquero inmediatamente citado y confirmó los juicios que su papá tiene sobre el ex obispo de San Cristóbal que promovió la Teología India y la Teología de la Liberación. “Para mi papá, Don Samuel Ruíz es una especie de demonio; por más que le hago ver que fue un movimiento de igualdad social, no le cambio sus sentimientos respecto al obispo” (E. 17).

Muchos ex finqueros participaron que su mayor decepción fue cuando acudieron a las instancias gubernamentales para pedir justicia, pero las autoridades no hicieron nada, a pesar de que este sector productivo del estado se organizó; los testimonios son en el sentido de que las “autoridades también estaban de acuerdo con las invasiones, ya que, nos presionaron para que vendiéramos nuestro ranchos a muy bajos precios; con el dinero que nos dieron no pudimos comprar ni una casita en San Cristóbal”(E. 16). Esta misma persona

entrevistada, afirmó que también acudieron a las autoridades eclesiásticas, se entrevistaron personalmente con autoridades del Episcopado Mexicano y escribieron al Vaticano para que retiraran al obispo de la Diócesis de San Cristóbal, pero no obtuvieron respuestas. Para las personas expropiadas de sus ranchos, la situación es clara:

Si no hubiera sido por ese obispo, seguiríamos en los ranchos. Sin embargo, yo pienso que fue un movimiento que buscó la igualdad social. Mi papá, los rancheros y mis tíos rechazan totalmente a Don Samuel y a la Teología de la Liberación, hay mucho resentimiento (E. 17).

En el mismo sentido, otra persona refiere la actitud del gobierno cuando afirmó: “lo peor es que más tarde me di cuenta que el mismo gobierno estaba de acuerdo con el obispo; entonces, pues por ahí quedó ese sentimiento, ese dolor porque yo no pude ser lo que yo quería” (E. 20).

Los ex finqueros entrevistados dicen que la igualdad y la justicia que pregonó la Teología de la Liberación es puro discurso, que si bien los indígenas son iguales a los mestizos como humanos, pero no lo son frente a la vida porque son distintas las responsabilidades de los trabajadores y patrones.

En cuanto a la igualdad, una cosa es ser el patrón y otra cosa es ser el trabajador porque ser el patrón es saber administrar un rancho, tomar decisiones sobre las cosechas y el ganado, arriesgar, tramitar préstamos en el banco; no es fácil llevar las riendas de un rancho, ya que hay que tenerlo produciendo (E. 18).

Esta misma persona continuó argumentando por qué en la práctica, indígenas y mestizos no son iguales y arguyó que los ranchos que invadieron lo indígenas ahora son tierras improductivas y sin ganado porque se lo acabaron; sostuvo que son los mestizos los que tienen la capacidad gerencial, no los indígenas, ya que los primeros producen con fines comerciales y los segundos, sólo para subsistir; “no discutimos que la tierra sea sagrada o no, pero esa manera que tiene los indígenas, no soluciona ni sus propios problemas, mucho menos, se puede pensar que participen en la solución de problemas estatales o nacionales” (E. 19). Este finquero afirmó que lo que hace fuerte a los hombres y a las naciones, es la capacidad para producir riqueza y que es muy triste que la “Teología de la Liberación busque la igualdad de todos sin tomar en cuenta la situación de competencia que existe entre las naciones y los gobiernos; si todos somos igualmente pobres, nos tendríamos que comer unos a otros”.

Los rancheros despojados de sus tierras, dicen que en el discurso de los Teólogos de la Liberación, los indígenas son personas dignas e iguales a cualquier hombre y que de acuerdo al cristianismo, son hermanos de los mestizos, son hijos del mismo Dios, pero eso es en los discursos porque en la realidad, las cosas son diferentes. “En la realidad se sigue viendo al indígena como indio; la cuestión del indígena apenas está iniciando como pose política; pero, todavía hay barreras y prejuicios históricos que no se han podido superar de ambas partes” (E. 18). Los rancheros reconocen que debería haber respeto de unos y de otros y que ellos no hubieran tenido problemas en respetar a los indígenas e incluso, entre ellos, en los ranchos había rancheros que no sólo los respetaban, sino que los apoyaban en sus necesidades, “mi abuelo, mi padre los apoyaron y cuando yo recibí el rancho les compraba sus ropa, regalaba medicamentos, les regalaba una vaca para que hicieran sus fiestas, les respetaba sus rituales religiosos, pero no todos hacíamos lo mismo” (E. 16).

Los ex finqueros no tienen objeción en lo que concierne a la igualdad, el respeto y la justicia ante los indígenas, el problema es en la práctica, porque para sostener productivo un rancho o una quinta es necesario el principio de autoridad ya que por lo general, los indígenas para trabajar en lo ajeno, necesitan quien les exija; asimismo, en lo propio, porque ahora que son dueños de los ranchos, “los tienen abandonados: los potreros se han llenado de monte, el ganado se lo comieron o lo malbarataron, los préstamos del banco, lo gastan en trago, destruyeron los establos, la caballerizas y toda la infraestructura” (E. 20). Los finqueros extra terrados afirmaron que los indígenas no tenían experiencia de empresarios agropecuarios, “nunca se imaginaron que había que invertir dinero y el gobierno que los apoyó, se hizo de la vista gorda porque tampoco tiene experiencia de la productividad en los ranchos” (E. 18).

Para los mestizos expulsados de sus ranchos, los indígenas, después del movimiento de la Teología de la Liberación y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, exigen que se les respete:

Ahorita, la gente indígena llegó un momento en que, pues, están despertando; están exigiendo respeto a sus derechos, su cultura, sus lenguas y sus necesidades; también, entonces, yo lo puedo decir de esa manera; están haciendo que los respetamos por que antes se bajaban de la banqueta; pero, ahorita no se bajan; el que vaya en de la banqueta es igual al mestizo; todavía hay injusticias que se están cometiendo con la gente indígena como por ejemplo: a veces meten a la cárcel a gente indígena y por no saber hablar español, están refundidos, no pueden salir (E. 20).

Los mestizos afirmaron que ahora, la desigualdad la ven entre los mismos indígenas y que los mejores poseionados abusan de los demás. “Los expulsados evangélicos ya se posesionaron de los mercados y compran la mercancía barata a sus paisanas, sobre todo, frutas, verdura y lana”. Comentan que entre los mismos indígenas no hay igualdad porque “veo que el hombre camina delante de la mujer, bien vestido hasta con botas con punta de fierro, de piel y las mujeres caminan descalzas con los pies reventados y los niños sucios; ahí hay un desigualdad” (E. 17).

En los que respecta a la autoridad en los ranchos, los rancheros expropiados hacen la aclaración que para que los ranchos produzcan se necesita la “mano dura”, que si los trabajadores se dan cuenta que el patrón tiene voluntad débil o que no le gusta el trabajo, inmediatamente, empiezan a abusar de él y en este sentido, no puede haber igualdad. “En el rancho el patrón es el que mete en cintura a los trabajadores, sino, no trabajan, la autoridad formal es el patrón, no hay otra autoridad fuera de él; en este sentido, los mismos trabajadores lo necesitan” (E. 18). El mismo informante sostuvo que conoció a indígenas que se convertían en el “brazo derecho del patrón, pero eran indígenas carismáticos, muy trabajadores que se ganaban el respeto de sus compañeros y el reconocimiento del patrón”; asimismo, que la igualdad entre los indígenas es relativa, ya que entre ellos también establecen sus jerarquías; de entrada, existe la igualdad entre los indígenas; pero luego, entre ellos mismos, aparece la desigualdad debido a las cualidades de cada uno; “entre los trabajadores de mi papá el líder era Juan, él me abrazaba todas las tardes; entre indígenas y mestizos no hay igualdad porque los indígenas se sienten inferiores y los ladinos superiores” (E. 17).

Los ex rancheros que no murieron a manos de los invasores, se tuvieron que refugiar en las ciudades como Villahermosa, Comitán, Teopisca, San Cristóbal, entre otras; ahora viven en barrios y colonias marginales; unos pudieron comprar su casa con el dinero que recibieron por el rancho; otros, rentan; muy pocos quedaron económicamente holgados; trabajan de comerciantes, establecidos o ambulantes, como empleados de comercios; aprendieron nuevos oficios (albañiles, carpinteros, herreros, mecánicos, torneros). En el principio, su situación fue difícil para sobrevivir en las ciudades; ahora, ya se acostumbraron, pero los resentimientos contra los agentes de la pastoral de la Teología de

la Liberación permanecen en ellos; dicen que “de por sí ya había resentimientos entre los dos grupos, muchas veces, sin saber las razones; pero ahora con la Teología de la Liberación, los resentimientos de los ladinos hacia los indígenas, aumentaron; eso es lo que dejo el obispo” (E. 20).

En este mismo sentido, el siguiente testimonio es muy revelador:

Ya tengo 44 años y no he terminado mi casa por que cuando nos quitaron el rancho, nos dejaron en cerros, cruzados de brazos; entonces, ahí tuvo mucho que ver la religión y parte de ese odio y rencor que ellos fueron agarrando, solo les movieron tantito y metieron ideas en contra de la gente mestiza; los que llegamos jóvenes, comprendemos y estamos dispuestos a perdonar porque estamos conscientes que había mestizos que no trataban bien a los indígenas; pero la gente mayor, como mi padre, se va a morir con su dolor y resentimientos porque hasta fecha no ha podido comprar una casa (E. 18).

Han pasado más de 20 años, pero los ex rancheros todavía sufren las consecuencias del movimiento de la Teología de la Liberación y hablan al respecto con tristeza de que los hayan obligado “a vivir una vida, pues, difícil, demasiado difícil y demasiado austera y el tiempo no regresa, el tiempo pasa y nosotros no hemos podido salir a delante; si usted pudo ver el lugar donde está mi papá y mi hermana, con mucho sacrificio apenas ha terminado su casa” (E. 19). Este informante expresó sus sentimientos: “sentí impotencia e indignación porque nos dejaron en la calle y sin recursos porque era el único patrimonio el rancho que mi papa tenía; era lo único y al momento que nos obligan a salir, no sabíamos qué hacer y a dónde ir”.

Además, algunos compartieron las razones por las cuales pudieron salvar su vida y la de su familia, “a mi papá le dijeron: váyase porque no los queremos matar porque lo estimamos, usted fue buena gente con nosotros” (E. 20). Esta persona platicó que su papá tuvo que dejar el rancho, recibió del gobierno el precio que quiso pagarle; “lo más importante es que prefirió salvar su vida y la de su familia; aunque nos quedamos sin recursos; este dolor y tristeza no se me quitan, por eso cuando me encontré con Don Samuel, estuve a dos metros de él y tuve ganas de estrangularlo”; además, nos compartió que ahora él y sus hermanos tienen una profesión que hicieron con mucho sacrificio porque tuvieron que trabajar para estudiar.

Por otra parte, el papá nos platicó cómo a sus vecinos, conocidos y parientes, los mataron, muchas de las veces, familias completas; además que esos hechos nunca aparecieron en la prensa ni a nadie le ha interesado investigarlos; comentó que todavía

recuerda claramente, cómo ultimaron a su primo. “Para quitarle su rancho, le destrozaron la cabeza frente a mí; me salvé porque los indígenas me estimaban; desde entonces decidí vender mi rancho al precio que fuera y que mis hijos fueran profesionistas” (E. 16).

Este informante decía que no todos los rancheros trataban bien a los indígenas, situación que avalan los Teólogos de la Liberación respecto a la clase hegemónica de la región y del estado, dicen que se encontraron con “una realidad lacerante”; esta realidad es calificada por algunos rancheros de la siguiente manera:

Si este lo que puedo deducir ahorita con la experiencia que tengo los consideraban como seres inferiores, sin derechos; lo que redundaba en odio, fue esa explotación, ese maltrato hacia al indígena; se fue convirtiendo en odio hacia el mestizo, apoyado finalmente por la religión católica; yo me atrevo a decir esto, porque lo viví en carne propia; tuvimos aquí en San Cristóbal un obispo que ya falleció, Don Samuel; él llegaba a las colonias a decirle a la gente indígena que nos mataran, que nos quitaran los ranchos, que eran de ellos y eso hicieron en varias ocasiones; este señor llegaba en las colonias disfrazado; algunas veces lo reconocieron algunos rancheros que no les gustaba lo que estaba haciendo; intentaron lazarlo varias veces, pero se escapaba o lo protegía la gente; entonces, gracias a él se cometió una injusticia por ahí de los 80 para arriba cuando nos quitan los ranchos (E. 18).

Existen ex patrones que reconocen que había rancheros que se sentían de raza superior y a la vez, pensaban que el indígena no tenía valor como humano, que no sentía como humano, sino como animal; dan testimonio que no lo trataban bien porque lo castigaban; Además, comentaron que había rancheros que no estaban de acuerdo con el trato inhumano que se les daba a los indígenas y les reclamaban a los agresivos: “no te pases, no los trates así, no son animales” (Entrevistado, 17, 2012). Según los entrevistados, los castigos eran porque los indígenas no hacían bien los mandados, no presentarse a trabajar o tomar trago un día antes y quedarse dormidos; además, por tomar en el transcurso del día y afectar el trabajo, levantar la voz al patrón o a la patrona; tomados, intentar abusar de alguna muchacha o porque a la señora de la casa no le gustaba el trabajo que ellos realizaban y entonces, “hacía sentir que era la patrona con castigos”. Además, los mestizos reprendían a los indígenas porque “suponían que el hechicero o el brujo era el que había enfermado al patrón” (E. 20).

El castigo consistía en que colgados de los brazos y amarrados a una biga les golpeaban con el pene seco del toro; “este golpe es tan doloroso que al otro día, los trabajadores amanecían con temperatura” (Entrevistados 16, 17 y 18, 2012). También, amarrados, los arrastraban a caballo y luego, todavía, los golpeaban. Para las mujeres había también su respectivo castigo: “la patrona les untaba chile en las pestañas y en la vagina y

si no querían obedecer, también les pegaban con el pene del toro” (E. 17). El mismo informante habló de una de las personas que infringía los castigos: “una de mis tías, era la cruel porque golpeaba a hombres y castigaba a las mujeres. Además los explotaba y a las mujeres les exigía que trabajaran toda la semana en su casa”.

Los entrevistados mestizos y ex rancheros reconocen que había patrones que manipulaban el pago de los trabajadores, los engañaban y no les daban lo que les correspondían; además que también los manipulaban por medio del trago, lo cual, sigue siendo una práctica en la actualidad.

Venden a los indígenas trago por corto. Hace diez años todavía había una fábrica cercan de Bolonchon en la que se fabricaba trago para los indígenas. Con el trago los endeudan para toda su vida y la deuda pasa de padres a hijos; asimismo, lo hacen adictos y luego los golpean porque debido al alcohol, faltan a su trabajo (E. 19).

En la misma dimensión de los abusos cometidos por algunos rancheros, los entrevistados, pintan la situación de los indígenas de la siguiente manera, todavía en la década de los años 80s:

En algunos ranchos desde que yo tengo recuerdo, no le voy a mentir, efectivamente, si les daban un salario; pero, era relativamente poco; alcancé a escuchar que en algunos ranchos existían tiendas de rayas donde les pagan sus \$100 pesos, pero los tenían que gastar en la tienda; les cobraban las deudas atrasadas, ellos se quedaban sin nada y entonces, durante la semana, pedían fiado: azúcar, jabón, sal, sopa o algunas otras cositas que les servían; de tal manera, que al fin de semana, ya debían más de lo que recibían (E. 20).

Por otra parte, algunos entrevistados todavía recuerdan el abuso por el supuesto “derecho de pernada” que consistía en desflorar a la hija de los trabajadores indígenas que se iba a casar, “en algunos ranchos se escuchaba que cuando una muchacha si se iba a casar, tenía que pasar primero por el patrón, era algo, tal vez, humillante para el nuevo matrimonio” (E. 19). Este mismo informante, comenta que en la casa de su abuelo y de su papá; en cambio, cuando una familia de indígenas, pedía una muchacha para que se casara con su hijo, acudían también a la casa del patrón para pedir consejo y consentimiento y entonces, el abuelo o el papá apoyaban para los gastos de la dote que daban a la familia de la novia y con los gastos de la boda; esta actitud de su papá fue lo que hizo que en el momento del conflicto, los indígenas, le perdonaran la vida.

De la misma manera, los entrevistados mestizos dijeron que desde que eran niños, “al indígena se la ha regateado su mercancía, se le compra barata para revenderla; pero ahora veo que los indígenas ya exigen que les paguen precios justos por su mercancía; ya no hay tanto regateo en los mercados tsotsiles” (E. 17). Muchos transportistas se han posesionado de los espacios; los comerciantes no han respetado la cuestión urbana. Hay zonas indígenas que son impenetrables por la policía, son tierras sin ley o con la ley del más fuerte, este es el caso de la zona norte de San Cristóbal o de “La hormiga”.

Los entrevistado mestizos aceptan que las relaciones con los indígenas siempre fueron asimétricas porque se abusó de ellos en los aspectos económicos, comerciales, político y sociales, “ya se esperaba que ellos mostraran su inconformidad por estos atropellos y maltratos; la Teología de la Liberación y el EZLN, nada más vinieron a tallar un poco el cerillo y surgieron los resentimientos” (E. 20). Anotan que el trato entre mestizos e indígenas es un poco complicado por los prejuicios históricos; además, que el buen trato y la igualdad son difíciles. Estos mestizos observan que ahora, la “situación se revierte porque los indígenas se están empoderando; ahora ellos pretenden estar sobre los mestizos; ahorita ser indígena es sinónimo de ser intocable... el indígena hace lo que le da la gana” (E. 21).

Los Teólogos de la Liberación sostuvieron que la reacción de los finqueros fue a través de los “guardias blancas” quienes a la vez, recibieron apoyo del Ejército Mexicano y muchas de las veces, del narcotráfico, lo cual se deduce por el tipo de armas que conjuntaron y usaron contra la población indígena. Los Teólogos de la Liberación comunicaron que sus verdugos reales fueron y siguen siendo los “guardias blancas”; sobre todo, que siempre están indefensos. En este sentido, concuerdan con uno de los ex rancheros entrevistados, quien afirmó que “la matanza de Acteal está muy fresca todavía; los Teólogos de la liberación tienen miedo de los paramilitares, ya que ellos pueden llegar a cualquier lugar y repetir la masacre” (E. 17).

El mismo ex finquero citado comentó que en la actualidad los Teólogos de la Liberación están reprimidos por los finqueros, el gobierno y por las mismas autoridades eclesiásticas; señaló que el nuevo obispo que llegó, luego, luego los empezó a meter en cintura; “he visto que ha cambiado a muchos sacerdotes de los lugares en donde la Teología

de la Liberación estaba más arraigada. Ahorita los agentes pastorales de esta Teología, no se pueden esconder ni en la Selva”.

Para los entrevistados que optaron y viven la Teología de la Liberación, aseveraron que las consecuencias políticas de esta teología es que las comunidades se dieron cuenta de que eran oprimidas y manipuladas; pero que de inmediato, las instituciones gubernamentales y eclesiásticas, “silenciaron a los Teólogos de la Liberación, a los agentes de pastoral y quisieron silenciar a los diáconos y catequistas en las comunidades, pero fue más difícil porque éstas ya estaban unidas; aunque actuaron los guardias blancas” (E. 27). Este mismo entrevistado comentó que el problema es que con Don Felipe Arismendi, los ricos vuelven a imponer una religión sacramentalista que se opone a la justicia social en la práctica; afirmó que nuevamente, la jerarquía eclesiástica se colude con los poderosos del poder político y económico.

El obispo Felipe Arismendi tomó posesión de la Diócesis de San Cristóbal el 2001 y de inmediato emprendió la tarea de regresar a su diócesis por el “camino correcto”, pero las comunidades indígenas que están organizadas y que toman el evangelio como parte de su vida, “con mucha paciencia y seguridad le han dado sus razones para vivir la religiosidad de esa manera y el obispo ha tenido la sensibilidad para respetarlos” (E. 23). Además las personas entrevistadas, están de acuerdo que en el inicio de su ministerio, el obispo hizo cambios drásticos: cambió de parroquias a muchos sacerdotes, quitó de los cargos a los laicos, desestructuró la organización democrática que tenía la Iglesia³³ y quiso que las comunidades regresaran a la liturgia tradicional: simplemente, a la celebración de sacramentos; es decir, reducir la religión a los ritos desencarnados de la vida. El nuevo obispo ha tenido dificultades para regresar la Diócesis a la “normalidad” porque la Teología India o reflexión de la sabiduría prehispánica, se ha convertido en forma de vida en las comunidades indígenas y en estricto sentido, es la expresión de la forma de vida de estas comunidades reforzada con la conciencia de su riqueza cultural. Además reiteró que el nuevo obispo va comprendiendo el proceso integral de los indígenas y va reconociendo su modo de ser y con la “coherencia de vida que ellos tienen, lo van convenciendo”.

³³ La organización democrática de la diócesis se encuentra plasmada en el documento escrito por Fray Pablo Iribarren Pascual, OP, (2010), denominado: *“Experiencia: ¡Proceso de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Chiapas. México: Ediciones Pirata.* En esta obra la idea central es que la Iglesia se transformó por el contacto con las comunidades indígenas, especialmente, por su situación de pobreza y opresión; pero también por su filosofía de vida sustentada en la esperanza.

Esta Teología se responsabilizó de la recolección del pensamiento comunitario. Los indígenas le reclamaron a Don Samuel la ordenación de sacerdotes indígenas y entonces, él ordenó 400 diáconos indígenas que apoyaron la labor pastoral de 800 catequistas en 2500 comunidades de Los Altos, Cañadas y la selva Lacandona de Chiapas (De Vos, 2010). Los requisitos para recibir la orden del diaconado fueron que los candidatos tuvieran “raíces en su aldea”, disposición de servicio, carácter conciliador y estar casados; las comunidades acordaron que este servicio sería temporal y no permanente como en Iglesia tradicional; además de dominar la lengua de los indígenas, deberían tener sus claves culturales (Gil, 2005).

Los indígenas lograron un alto grado de autonomía religiosa y entonces, forjaron la Iglesia Tzeltal, Iglesia Tsotsil, Iglesia Tojolabal, entre otras, agrupadas en la Teología India mayances, con lo que se rescató la “antigua palabra de los ancianos” que incluye ritos, mitos y acontecimientos actuales; asimismo, se realizó la revaloración de la costumbre. Para la Teología India, Dios es un misterio; los indígenas que viven profundamente su cristianismo y lo reflexionaron, concluyeron que no era posible atrapar a Dios con el pensamiento y la palabra. “No pretendemos atrapar a Dios en nuestro limitados conceptos” (López, 2002: 6). La teología india, que es una verdadera teología, promueve el diálogo entre culturas, se compromete con los pobres, concibe a la sabiduría maya como el Antiguo Testamento y es “una palabra siempre en conversión” (Mendoza, 2010: 53).

Los agentes y Teólogos de la Liberación entrevistados, coinciden en señalar que la Iglesia jerárquica tiene mucho miedo de que las Iglesias indígenas realmente se hagan autónomas; es decir que cada grupo cultural viva a Dios con “base en sus principios culturales; la autonomía no es separación, sino responsabilidad de la propia autodeterminación y el respeto de la autodeterminación del otro; este respeto es la apertura hacia la universalidad de la Iglesia” (E. 27). Las personas entrevistadas señalan que el miedo a la autonomía indígena es lo explica que el Vaticano esté castigando a la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas con la prohibición de ordenar diáconos casados y diaconisas en las comunidades indígenas. “Un mestizo puede decirme que como jerarca de la Iglesia he fallado, pero que no me lo diga un indígena; ahorita están pidiendo el diaconado, pero luego pedirán el presbiterado y el episcopado; eso no pude ser” (E. 22).

Según los indígenas entrevistados, con la autonomía fortalecen los cargos tradicionales, la equidad de género, consolidan el derecho de los niños a identificarse con las comunidades, sobre todo, la recuperación de la soberanía maya, la recuperación de los ritos ancestrales: para pedir la lluvia, pedir permiso al dueño de la tierra, para empezar a sembrar, los ritos para dar gracias por a Dios y a los dioses por la cosecha, llevar ofrendas a las cruces y acudir a los ritos de curación para los *ch'uleletik*;" la autonomía los capacita para escuchar al otro desde el lugar del otro" (E. 25).

Con la Teología India se rescataron los valores de la Cosmovisión maya actual y ancestral: el respeto a la vida, la veneración a la naturaleza y a la Madre Tierra; los valores comunitarios: asambleas, trabajo comunitario, mística de servicio para ocupar los cargos de responsabilidad, sujeto colectivo, sabiduría, cooperación, solidaridad, paz y justicia; en general, la actitud ética hacia "la vida buena". Para los mayas-Tzeltales el "*Lekil Kuxlejal* es la vida buena por antonomasia" (Mendoza, 2010: 23). En la vida buena está comprendida la paz, armonía, igualdad, unidad, autonomía, cooperación y justicia. Para los mayas no existe la *Lekil Kuxlejal* sin la paz o *Slamalil K'inak*. Asimismo, para arribar a la vida buena es indispensable el respeto a la naturaleza.

La "vida buena" se expresa en el arreglo de problemas comunitarios, en el logro de la justicia en la sociedad y en la esperanza de los pueblos, ya que "la esperanza también se siembra y se cosecha" (Mendoza, 2010: 20). La vida buena también incluye el respeto y la veneración a la Madre Tierra; este valor no está en contra la tecnología que aporta la modernidad, con tal que no continúe contaminando la naturaleza y el suelo.

Los indígenas también se modernizan, sólo que por la singular vía de la modernidad de resistencia, que adopta técnicas y métodos modernos y sofisticados de trabajo de la tierra pero sin dejar de respetarla profundamente, al quererla y considerarla como su Madre Tierra (Mendoza, 2010: 33).

Los catequistas y diáconos entrevistados dijeron estar convencidos que la reflexión sobre la sabiduría maya o Teología India les ha ayudado a consolidar el sentido de comunidad y de vida comunitaria; desde esta dimensión los esposos indígenas viven la unidad mística que surge de la cosmovisión ancestral y se fortalece con la visión cristiana de la existencia; en esta dirección, cuando un indígena recibe la responsabilidad del diaconado, lo acogen también la esposa, los hijos y los parientes, ya que todos lo apoyan

para cumplir dicha responsabilidad; en las comunidades indígenas, el servicio en la Iglesia es entrega, a la vez, a la comunidad; aunque la Iglesia tradicional continúe significando estos cargos de manera individual, “ya que el obispo cuando consagra a un diácono indígena, sólo impone las manos sobre él, dejando a un lado a su familia, particularmente a la esposa que está a su lado” (E. 27).

Igualmente, los catequistas y misioneros entrevistados compartieron con nosotros que con la reflexión sobre la sabiduría maya ancestral, dentro de lo que consolidaron fue la práctica y el concepto del poder político-religioso que es servicio a la comunidad y además que debe ser transitorio; comentaron, además, que no pasa lo mismo con las comunidades que están cerca de San Cristóbal, en las que los caciques quieren controlar todo, vinculan lo político-religioso a sus intereses económicos; “hay un modo muy viciado de ejercer el poder; aquí el PRI ha corrompido históricamente a las comunidades e incluso, en algunas comunidades de Los Altos, los catequistas utilizan su cargo para controlar a la comunidad” (E. 23).

Los diáconos y catequistas entrevistados afirmaron que su liberación ha consistido en estar alegres y bien consigo mismos, en vivir con toda la libertad espiritual la relación con Dios y saber el porqué están alegres; además, tomar conciencia de la importancia de la sabiduría maya; sobre todo, descubrir que Dios habla también a través de esta sabiduría, la cual se descubre en las acciones de la vida; especialmente de la vida comunitaria; esta sabiduría se compendia en el ver, pensar y actuar. Ellos se sienten muy orgullosos porque este proceso metodológico de la sabiduría maya fue aceptado por la Teología de la Liberación, nacional, continental e internacional. Afirman que la “Teología de la Liberación está en la historia de cada uno y en la historia de las comunidades; en este sentido, Dios es historia y circunstancias humanas” (E. 27).

De la misma manera, los catequista y diáconos coincidieron en que la Teología India les ha permitido descubrir las razones y causas de su pobreza; de la desigualdad económica, política y social que han padecido históricamente en la nación, el continente, el estado y en la región de los Altos de Chiapas y sobre todo, las razones por las cuales ellos no han sido protagonistas y sujetos de la historia. Según los mismos entrevistados, los pueblos indígenas se han liberado del orgullo, de la división basada en el odio, del Dios que no les dice nada en su vida, de los juicios que descalifican su cultura, especialmente, del

mundo capitalista que les descalifica su medicina tradicional, pero abusa de la misma y sobre todo, de los formulismos de la oración occidental y el resultado es que “acudimos a la forma de orar de nosotros que es un plática con Dios, donde pedimos hasta por nuestro pollos y perros” (E. 25).

La Iglesia con la Teología India acompaña al 80% de indígenas, que encontró Don Samuel en 1959; en el sueño de la vida buena y en su conciencia, de su lucha por la tierra, la formación de cooperativas de producción y comercialización, revitalización de la economía tradicional y en general, en su derecho que tienen a organizarse. La base de su existencia es la tierra, ya que es madre, da vida y es el corazón de la sociedad; los indígenas, desde la Teología India, tienen la conciencia de que si “se ofende a la tierra, se ofende a Dios” (Díaz-Polanco, 1980: 284). Asimismo, la lucha por la tierra ilumina el Evangelio; para los campesinos indígenas la tierra es garantía de subsistencia y el maíz es el “sustento” de su ser. “El que el campesino, el indígena, el pobre tenga que comer, tenga tierra, que pueda vivir con dignidad, es algo que no se debe dejar para más tarde” (Díaz-Polanco, 1980: 293).

Los Teólogos de la Liberación, agentes de pastoral, diáconos y catequistas comunicaron que esta experiencia cristiana le ha permitido revalorar la tradición indígena, la forma de hablar, de pensar y vivir de las comunidades indígenas; rescatar el significado originario de las prácticas rituales, entre ellas, el sentido auténtico del alcohol (sacralidad), aislado de la perversión ladina; el sentido de la relación con los ancestros y de los ancestros con las comunidades; el retorno a la vivencia de los símbolos mayas: el agua, figura de la vida y de la limpieza de espíritu; comunidad, imagen de cohesión, significación social, reciprocidad, servicio, equilibrio y armonía; la lengua como expresión del cosmos y la ontología del ser cultural; el sentido del incienso y el agradecimiento a los dioses; el significado de los colores y la importancia de la tierra y la naturaleza; “la Teología India o sabiduría maya contiene los valores ancestrales y actuales de las comunidades indígenas, pero la soberbia de occidente no lo acepta” (Entrevistado, 25, 2012).

Los actores de esta Teología dijeron que tienen muy claro que el rescate de la sabiduría maya y todo el abanico arriba presentado, no es una concesión que el mundo occidental hiciera a los indígenas; que es más una conquista de ellos porque se dieron cuenta que “antes tenían mayor capacidad de organización, pero con la marcha de 92

recopilaron sus posibilidades que siempre han tenido; la furia y la fuerza con que derribaron la estatua de Diego de Mazariegos fue muy revelador para ellos” (E. 22). Esta persona reconoce que en el proceso de esta Teología, hay dos tendencias; por un lado, personas que rescatan lo suyo y por el otro, personas que llegan de fuera y sin entender la Teología como reflexión de la sabiduría maya, quieren imponerse desde el exterior.

Las comunidades mayances, ante las imposiciones externas, son muy respetuosas; “por ejemplo a Don Felipe le respetan su categoría de obispo, pero con toda serenidad, levantan el rostro, con seguridad, respeto y cariño, le explican sobre la manera indígena de vivir el evangelio y le piden aclaraciones” (Entrevistada 22, 2012). Los entrevistados reiteran la paciencia que caracteriza a los indígenas con lo cual han resistido más de 500 años; reiteraron que Don Samuel fue convertido por los indígenas, situación que muchas veces él reconoció, por su paciencia frente al sufrimiento, la injusticia, opresión, pobreza y hambre; pero también por su filosofía de alegría, unidad comunitaria y esperanza; “fueron las mismas cualidades con las que convirtieron al evangelio al obispo Raúl Vera, sucesor de Don Samuel, que venía con la espada desenvainada contra los diáconos y terminó admirándolos” (E. 23).

Los catequistas y diáconos entrevistados de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas afirmaron que a través de la reflexión sobre la sabiduría maya que es la versión auténtica de la Teología India, se dieron cuenta que no puede haber igualdad porque los ricos jamás aceptarán renunciar a su riqueza e incluso, dicen que ahora ya saben que la sangre, el hambre y el sufrimiento de sus abuelos fue la base para que los ladinos hicieran su riqueza; pero también se han dado cuenta de la pobre riqueza de los capitalistas porque es riqueza material; en cambio, la de ellos es “riqueza espiritual, comunitaria, centrada en el ser y la vida que nos da la paciencia para comprender al hombre de occidente que cada vez, se aleja de sí mismo, porque en realidad su Dios se compendia en la ciencia y la técnica” (E. 24). Los misioneros afirman que en estas comunidades, la igualdad se da con mayor naturalidad; pero que ésta no es homogeneidad, sino más bien equidad.

Los agentes de pastoral entrevistados que han estado trabajando en las comunidades indígenas del estado y de la región de Los Altos de Chiapas, reconocen que la desigualdad entre los mestizos e indígenas, no es sólo en el plano económico y social, sino también en cuanto a la fortaleza psicológica y moral frente a la vida, ya que enfrentan con toda

tranquilidad y equilibrio situaciones dolorosas. Un misionero comentó que un catequista mayor le narró la muerte de su hijo Miguel a quien arrastró un caballo, “pero me lo platicó de una manera serena y sencilla, a pesar de que este triste hecho tenía dos semanas de acontecido; la abuela del Miguel, me relató el accidente con la misma serenidad; yo tal vez, hubiera llorado” (E. 22). El mismo entrevistado, hizo la observación que ellos no se quedan atrapados en el dolor y en la desesperación; además, que poseen la capacidad de convivir en familia no obstante las diferencias; dio el ejemplo de que existen familias en donde unos integrantes son del EZLN y otros no; también, aseguró que ellos le encuentran los sentido a la vida de manera natural.

Los indígenas que tomaron la opción de la Teología de la Liberación buscan la liberación integral que es la liberación del espíritu y la capacidad de actuar por cuenta propia; además asumir la moral comunitaria con responsabilidad y el cuidado de unos por los otros y por la naturaleza; sobre todo, darse cuenta que no han estado olvidados de Dios ni de ellos mismos, a pesar de que la sociedad occidental los ignora y muchas veces, los olvida. En este sentido, los Teólogos de la Liberación entrevistados sostuvieron que en la liberación integral, no puede una persona liberarse y luego, ser opresor; afirmaron a la vez, que perciben la dinámica de la liberación en las mujeres indígenas porque se atrevieron a salir de sus comunidades, “formarse y luego, servir en las comunidades con gran alegría y realización; son un ejemplo a seguir en la lucha por la justicia; me impresioné cuando las vi deteniendo a los militares solamente con su cuerpo y con sus manos” (E. 23).

La conciencia del ser colectivo de los indígenas chiapanecos, se hizo patente en el Congreso Indígena celebrado en 1974 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, cuando se les preguntó sobre Bartolomé de las Casas. Ellos respondieron: “nosotros somos Bartolomé de Las Casas” (Mendoza, 2010: 50). Además, para organizar y preparar las intervenciones al congreso, lo hicieron por medio de asambleas comunitarias (Ruíz, 2002). Con la Teología India se revitalizaron los valores de los pobres: sabiduría cristiana, capacidad de síntesis vital, dignidad de toda persona y la fraternidad (López, 2002). Esta Teología promueve, rescata y vive los valores de la cultura maya, revalora la cultura india y el sujeto indígena es responsable del destino de la Iglesia (Gil, 2005).

De la misma manera, los entrevistados que viven y conocen esta Teología o sabiduría maya, cuando hablaron y reflexionaron sobre la igualdad, equidad y vida

comunitaria resaltan el papel dialógico de las comunidades indígenas; que si bien es cierto que los hombres son los que asisten a las asambleas comunitarias, las mujeres dialogan mucho con los hombres; por lo general, antes de que ellos acudan a las asambleas y la hora que les llevan el pozol, aunque no están físicamente en las asambleas. “Ellos les platican con detenimiento todos los detalles de la asamblea y ellas los escuchan y los orientan, de tal manera que cuando se reinicia la reunión, los hombres llevan el punto de vista de las mujeres” (E. 23). La informante continuó comunicando que por las noches, ella buscaba un rincón de la casa para dormir y los esposos seguían platicando sin ninguna prisa; asimismo, dijo que las reuniones comunitarias son tan largas porque, en todo momento, buscan beneficiar a todos; “en estas comunidades, siempre predomina el nosotros”.

Los Teólogos, diáconos y catequistas concordaron en que uno de los aspectos que ha rescatado, revitalizado y consolidado la Teología India o reflexión de la sabiduría ancestral, es la vida comunitaria; al respecto, un entrevistado afirmó:

El líder catequista de mi región me impactó por el dominio que tiene de la lengua materna que es el tzeltal, ya que lo habla elegantemente, con mucha propiedad, sobre todo, porque no tiene preparación académica; asimismo, admiro su capacidad para lograr los consensos y coordinar las asambleas; a pesar de que soy ateo, me impresionaba la manera en que motivaba a mi comunidad para rescatar las tradiciones comunitarias como las asambleas y las reuniones; muchas estrategias que uso como coordinador de los movimientos sociales, los tomé de los Teólogos de la Liberación y de los catequistas (E. 28).

En relación con la importancia de los acuerdos y el diálogo, una pareja de misioneros, durante las entrevistas, narró que se casaron en una comunidad de Nuevo San Juan Chamula; ella dijo que este hecho fue una experiencia inolvidable porque los vistieron con los trajes tradicionales de Chamula; “nos presentaron dos servilletas con significado de servicio en el hogar y un morral, signo del trabajo masculino; los ‘principales’ eran los consejeros y cuando uno de ellos se acercó a nosotros, nos dijo, en tzeltal: aprendan a tomar acuerdos en pareja”(E. 23). La misionera comentó que les platicó a las catequistas de San Cristóbal esta vivencia y se quedaron impresionadas por lo avanzado de la situación de las mujeres en estas comunidades.

Los catequistas entrevistados sostuvieron que ahora ya saben el porqué sus hijos y ellos tienen hambre porque los ladinos le arrebataron a su Madre Tierra que les daba de comer; ya saben las razones por las cuales sus hijos están desnutridos y los de los ladinos, “sobrados de comida, por eso cuando el Tata obispo pidió que calláramos al niño que

estaba llorando en la celebración, le dijimos: el niño tiene hambre, nosotros también; usted no tiene porque vive entre los ladinos” (E. 27). Este diácono compartió que desde entonces, el obispo empezó a cambiar porque suspendió la celebración y “nos dijo: vayan a comer, le respondimos, pero ¿Qué comemos?, no tenemos nada”.

Los catequistas y diáconos indígenas entrevistados dijeron que la igualdad consiste en que el clero conceda el lugar de dignidad que le corresponde al laico; que la igualdad se construye con el mutuo respeto porque “si el clero nos quiere decir cómo debemos vivir nuestra vida y sobre todo, nuestra vida espiritual, no nos está respetando porque se está presentado superior a nosotros” (E. 24).

Los misioneros de esta Teología, en las entrevistas, confesaron que en realidad las actitudes de las comunidades tojolabales y en la región fría de Teopisca, frente a la pobreza y su deseo de entenderla, los convirtieron en cristianos con esperanza; “son comunidades muy marginadas, leen la Palabra de Dios y la ponen en práctica; lo que me llama la atención que no pierden su alegría y la esperanza; el evangelio, lo relacionan estrechamente con la vida” (E. 23). Los mismos misioneros sostuvieron que los indígenas tienen muchos valores diferentes a los occidentales, que por esta razón les gusta mucho estar en las comunidades, pero lamentaron que no pueden ser como ellos; “en este sentido, son muy comprensivos porque abren la puerta de su casa y de su corazón, pero saben hasta donde puede uno llegar y con mucho cariño y respeto te lo dicen” (E. 23).

La Teología India para superar la opresión vinculó las demandas de los indígenas con las luchas de los obreros, campesinos, estudiantes e intelectuales; reflexionó en la igualdad de la mujer frente al hombre y le concedió un lugar en las decisiones y organización de la comunidad; promovió el respeto a las formas de organización indígena, la cultura y las formas de vida de los indígenas y concibió a la sociedad capitalista como “una fábrica de pobres” (Díaz-Polanco, 1980: 292). Encontró que la cultura autóctona maya se distingue por los valores de la dignidad, solidaridad y fraternidad; las fiestas comunitarias en vez de ser espacios de consumo de alcohol y enajenación, se convirtieron en la celebración de la fraternidad (Díaz-Polanco, 1980).

Los integrantes de la Teología India llegaron al descubrimiento que los explotadores de la sociedad son también cristianos o católicos que no viven el evangelio; asimismo, concibieron la fe como lucha, valentía y esperanza; la fe no existe, sino que se construye

en un proceso de búsqueda con las acciones a favor de los oprimidos y pobres. “La fe es la base para lucha de los pobres” (Díaz-Polanco, 1980: 287). Los Teólogos de la Liberación, diáconos y catequistas estuvieron de acuerdo de que el concepto de Teología India es todavía el reflejo de la actitud de imposición que ha tenido occidente; a la sabiduría maya, que le quisieron poner este nombre para institucionalizarla y vincularla con occidente; pero la sabiduría maya, no lo necesita; ya que esta sabiduría no es “sólo reflexión sobre Dios, sino que lo es de la vida, del cosmos, de la naturaleza, del hombre y de las relaciones entre la naturaleza, el hombre, las deidades y el cosmos; es una reflexión más integral” (E. 25). Dijeron, además, que es la sabiduría maya la que se compromete a luchar por los pobres y es en esta lucha donde el evangelio y la sabiduría maya son lo mismo.

Uno de los Teólogos de la Liberación entrevistados, recordó que Don Samuel definía la Teología como liberación, “o libera o no es Teología; toda Teología debe ser liberadora”; este mismo entrevistado, se sorprendió de cómo las comunidades indígenas entendían la Palabra de Dios, “normalizaban su sentido, la entendían y se animaban a actuar; fueron las creadores de método: ver, reflexionar y actuar; nosotros nos enredamos más en las reflexiones, ellos no” (Entrevistado 22 2012).

Los mismos entrevistados coincidieron en que la sabiduría maya o Teología India, concede la dignidad al indígena pobre, dignidad que la sociedad ladina no le ha dado porque lo ha tratado como menor de edad; asimismo, que el indígena pobre se dignifica en la pobreza de Jesucristo quien también fue marginado por el poder de su tiempo; “lo más importante es que me ha capacitado para cuestionar al poder político, religioso y económico que han tenido históricamente pobre a mi pueblo” (E. 24). En este sentido, un Teólogo de la Liberación comentó que lo que más admira de las comunidades indígenas es que tienen una capacidad casi infinita para reflexionar, capacidad que han aprendido de la resistencia que han realizado durante más de 500 años; “esta paciencia surgida del aprendizaje de la resistencia y la resistencia engendrada por la paciencia, es la que hace que ahora levanten el rostro con mucha dignidad y le exijan al poder, en el que está incluido, el poder eclesiástico occidental” (E. 22).

Los catequistas y diáconos indígenas no están de acuerdo en que los mestizos de San Cristóbal de Las Casa sigan culpando al obispo Samuel Ruíz de las invasiones porque él “sólo apoyó en abrir los ojos a la palabra de Dios y a su propia cultura, que la decisión

fue absolutamente de las comunidades”; que les gustaría dialogar con los mestizos para decirles que al responsabilizar a Don Samuel, los siguen concibiendo a ellos como menores de edad, incapaces de pensar, tomar sus propias decisiones y ser protagonistas de su propio destino. “Tienen razón de estar molestos, pero a ellos no se les esclavizó ni se le continúa maltratando como lo hicieron con nosotros y con nuestros ancestros” (E. 27):

Catequistas, diáconos y misioneros, agentes de pastoral y Teólogos de la Liberación concordaron en afirmar que las celebraciones litúrgicas son el reflejo de la vida misma, de manera particular de la vida comunitaria; en todas las acciones de la vida, las comunidades indígenas dan gracias a Dios; dijeron que a Dios lo viven de una manera integral (lluvia, viento, calor, movimiento, equilibrio, armonía, paciencia, incertidumbre y miedo); además comentaron que al final de todos los proyectos, especialmente de los proyectos productivos³⁴, las personas levantan el altar maya³⁵, con el que agradecen a Dios las

³⁴ Los misioneros informaron que para el desarrollo integral de las comunidades, la acción pastoral se divide por áreas: salud, derechos humanos, pastoral penitenciaria, atención a migrantes, pastora juvenil, pastoral matrimonial, pastoral de la tierra, caritas; además, resaltaron la pastoral de los proyectos productivos; dijeron que los que venían de fuera fracasaron, aunque eran buenos, pero las comunidades indígenas no los sentían suyos; en cambio, fueron y son muy exitosos los relacionados con la milpa, frijol, café, pollos, tiendas de abarrotes y transportes. Resaltaron los misioneros que estos proyectos tienen y tuvieron arraigo en las comunidades porque se basan en el trabajo comunitario; aspecto que agrada mucho a los indígenas. Además comentaron que estos mismos proyectos en las comunidades cercanas a San Cristóbal, atravesaron por muchas dificultades por la intervención de los caciques. Las Organizaciones no gubernamentales (ONGs) apoyan en las distintas áreas mencionadas; sin embargo, pertenecen a los proyectos que los indígenas sienten ajenos. Estas organizaciones intervinieron en la ayuda a refugiados, en los proyectos de la economía alternativa, en el desarrollo de la mujer indígena, en el área de Derechos Humanos, Trabajo humanitario, trámites de Créditos y Educación Popular. Entre estas organizaciones se pueden encontrar el Fondo Mink’a de Chorlavi, el Centro Internacional de investigaciones para el Desarrollo de Canadá (CIID), la Organización Intereclesiástica de Cooperación al Desarrollo, Holanda (ICCO), la Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Producción (APOP), Capacitación y Desarrollo Comunitario A. C. (CADECO), la Consultoría Mesoamericana de Asistencia al Desarrollo Popular (COMAP, A. C), la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), Caritas Mexicana, Comercializadora de Artesanías Centroamericanas (COARCA), Comisión Nacional de Ayuda a Refugiados (COMAR), la Academia Mexicana de Derechos Humanos (AMDH), el Comité Diocesano de Ayuda a Inmigrantes Fronterizos de Tapachula y Servicios de Representación Técnica Profesional (SERTEC), el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC), el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro y el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco Victoria O.P., Desarrollo, Paz y Justicia A. C., el Proyect Counseling Service Church Word Service y American Friends Service Committe, el Enfants Réfugiés Du Munde (1983-1985), la Interacional de Animación Sociocultural y lúdica, entre muchos otros. Existen ONGs que trabajan con afán de lucro y otras con base en valores humanitarios; sus valores éticos son cuestionables, ya que se observa el autoritarismo interno, benevolencia represiva y paternalismo, despotismo descentralizado, procesos de prohibición y restricción; son a la vez, la globalización contrahegemónica (De Sousa, 2006). Estas organizaciones estuvieron presentes en el conflicto armado de 1994 en Chiapas. Las organizaciones de mujeres en la Diócesis sostienen que las ONGs no han coseguido el cambio de la situación de las mujeres indígenas.

³⁵ El altar maya es una estructura de 60 o 70 centímetros de alto y como de metro y medio de circunferencia; aunque los tamaños son variados, tiene forma circular dividido en cuatro secciones y el centro, relacionadas con los cuatro rumbos y el centro del cosmos. Los rumbos se elaboran con flores, frutas o semillas de colores:

cosechas y los trabajos realizados; para ellos el altar significa el agradecimiento por la vida y la abundancia; alrededor del altar oran, leen y reflexionan la Biblia, tocan música tradicional y danzan de acuerdo a los cuatro rumbos; asimismo, organizan una comida comunitaria “en la que todos aportan alguna cosa: carne, verduras, o tortillas, los que tengan; también la preparación es comunitaria; es una verdadera comunión que consume el ‘cuerpo’ comunitario” (E. 23).

Por otra parte, los entrevistados en relación con esta Teología, describieron la forma de celebrar la misa, las reuniones comunitarias y asambleas diocesanas de evaluación: a) realizan los caracoles que consisten en dar tres vueltas en círculo, mientras tocan la tambora y el cuerno, b) en vez de acto de penitencia, una persona mayor, generalmente un anciano o ‘principal’, hace una oración larguísima que tarda más de una hora, la realiza en la lengua materna; pide perdón por todo, por las faltas personales y de la comunidad, del presente y del pasado; c) en el ofertorio, ejecutan las tres danzas; durante toda la celebración hay música tradicional; “a pesar de las dos o tres horas de duración, a la gente le gusta muchos; al principio Don Felipe no comprendía, los dejaba orar, pero luego él empezaba la liturgia romana, hasta que le advirtieron que estaba descalificando la religiosidad indígena” (E. 22). Los entrevistados continuaron compartiendo de que ahora, el obispo ya reconoce que así son las celebraciones, aunque pide que siempre haya un Cristo y una Biblia “porque todavía no tenemos la capacidad de disolvernó en la religiosidad maya; estamos muy clericales y formalizados con la liturgia romana”.

Además, en relación con las formas para la consagración, los testimonios son variados; un sacerdote de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, afirmó que:

La Iglesia es muy estricta en sus formas sacramentales; aunque hay sacerdotes que se atreven a consagrar las tortillas y el pox; respecto a la confesión comunitaria de los indígenas; la Iglesia lo acepta, siempre y cuando esté de manifiesto el espíritu del perdón; pero este aspecto, necesita mayor reflexión y sobre todo, mayor argumentación (E. 21).

En esta misma ruta, un catequista compartió que en la región de Palenque, la celebración de la misa es de la siguiente manera: a) aviso a través de unos silbatos de que habrá celebración, b) arreglo del lugar (lavan y limpian una parte de las calles que cierran a la circulación de carros), c) reflexión de la Palabra de Dios de acuerdo a los problemas de

blancas para el norte; amarillas para el sur; rojas para el oriente y negras para el poniente; las del centro son azules.

cada grupo de población (adultos, jóvenes, niños), d) comida comunitaria animada con canto y música, e) Misa; “el sacerdote celebró sin ornamentos, vestido de civil y sólo con una estola, le pregunté y ¿las formas?; me respondió, no te escandalices, por favor; consagró tortillas y pozol” (E. 27). Además, un misionero relató que en Perú, “le toco comulgar hoja de coca, que en la celebración y en la vida, le atribuyen mucha dignidad; esto se acepta por la mucha formación que se recibe de las comunidades; pero hay sacerdotes que se resisten porque están muy occidentalizados” (E. 22).

En este mismo ámbito, el sacerdote Fray Pablo Iribarren Bascal escribió las visitas que realizó por las comunidades y parajes de Chalchihuitán, de 1985 a 1987 y en esta obra, dejó plasmados algunos aspectos sobre las preocupaciones de los habitantes y las celebraciones litúrgicas desde esta Teología, resaltó la problemática de la tierra, el caciquismo, la convivencia interreligiosa y la falta de trabajo. “En Chalchihuitán hay muchos hermanos que sufren por causa de la tierra; toda ella está repartida desde antiguo. Me decía Martín, que la tierra que recibió la trabajó su familia desde su tatarabuelo” (Iribarren, 2010: 8).

El sacerdote y escritor explicó en su obra que la Teología India acepta el rito matrimonial que se celebra en las comunidades; asimismo, la confesión comunitaria, la cual también hacen en estas comunidades frente al *J'ilol* y su familia:

Inicia Mariano, el catequista, que se había perdido por el trago en el cargo de Capitán. Sólo pude entender de sus palabras, la larga presentación que hizo de su extravío en que había andado durante unos meses. Le escucharon con mucha intención. Un hombre lloraba y la esposa de Mariano lo observaba con respeto. Al fin, pidió que le perdonaran, pues él esperaba que Dios también le fuera a perdonar. La asamblea le respondió diciendo: ‘A todos nos puede pasar lo mismo’. Y toda la comunidad se hincó de rodillas y oró con fuertes voces y lágrimas (Iribarren, 2011: 20).

El sacerdote redondeó el relató diciendo que Mariano pidió ejercer de nuevo el puesto de catequista y predicar la Palabra de Dios, lo que la comunidad aceptó después de la confesión.

Juzgamos conveniente realizar un compendio de los hechos en relación con la Teología de la Liberación para hacer en el siguiente capítulo una interpretación de los valores cristianos y mayas que se han entrelazado en la convivencia específica en las comunidades mayances de Chiapas.

Es relevante para esta Teología que el obispo Samuel Ruíz haya participado en el Concilio Vaticano II (1962-1965), en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, Colombia (1968), en Conferencia Episcopal de Puebla (1979), en la de Santo Domingo (1992); en esta última, el obispo consolidó la corriente liberacionista; se acuñó el concepto de Teología India. La conferencia Episcopal de Puebla es significativa porque en ella se optó por la “tercer vía”; es decir, se rechazó las aportaciones del análisis marxista y la perspectiva del capitalismo.

Se resalta la evolución pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en cuanto a la revaloración de las culturas indígenas. La pastoral fue de la confrontación con los valores de la cultura maya al encuentro y conciliación con los mismos. Además, la fundación de las escuelas catequéticas, las cuales en su segunda etapa arribaron a la Teología de la Liberación y a la Teología India, a partir de la conciencia del obispo de “que el reino de Dios empieza en este mundo”. También es significativo que la región intercultural de Los Altos de Chiapas se convirtió en el centro de formación intelectual, teológica y filosófica, principalmente para los indígenas de distintas comunidades de la región, Las Cañadas y la Selva Lacandona.

Por otra parte, no se puede evadir el rencor que existe en la región por parte de los ex rancheros en contra del Obispo Samuel Ruiz y la Teología de la Liberación debido a la invasión de ranchos y fincas por los indígenas mayances. En la relación de indígenas y mestizos son expresados los complejos de superioridad e inferioridad. Los mismos mestizos dan testimonio de la explotación y maltrato a los indígenas en sus ranchos; además, reconocen las relaciones asimétricas con los mismos indígenas; no se puede dejar pasar la participación de los guardias blancos o personal paramilitar que el gobierno en conjunción con los terratenientes ha utilizado en contra las comunidades indígenas que optaron por la Teología de la Liberación y contra los teólogos y agentes de pastoral de esta Teología.

De la misma manera, se descubre que las comunidades indígenas arribaron a un alto grado de autonomía religiosa, lo que provocó el temor de Iglesia jerárquica tradicional; asimismo, adquirieron la conciencia de que Dios está más allá de las palabras y el pensamiento. Los teólogos de la Liberación aceptan a la sabiduría maya como el Antiguo Testamento, la cual en sus diversas manifestaciones culturales se anticipa a la venida de Cristo. En este sentido, existe la recuperación de los valores mayas ancestrales que están implícitos en la sabiduría

maya. Es ésta la que aportó la metodología para la acción y elaboración de la Teología: ver, reflexionar y actuar. La Teología India ha aportado la conciencia de la realidad “lacerante”. Son relevantes las formas indígenas de hablar con Dios.

Es notable la fortaleza psicológica y la paciencia de los indígenas en su relación con los mestizos; su búsqueda de libertad integral, el rescate de la organización y vida comunitaria ancestral. Es visible la importancia de saber tomar acuerdos en la pareja y en la familia; además, la conversión de los misioneros por las comunidades indígenas en “cristianos con esperanza”; asimismo, que la fe es la base para luchar por los pobres y que toda teología debe ser liberadora. Esta Teología les ha dado la capacidad de cuestionar al poder político y eclesiástico. Además, las fiestas comunitarias son celebraciones a la fraternidad, donde no es necesario el licor.

Igualmente, la liturgia cristiana se enriquece con las aportaciones de la cultura maya: confesión comunitaria, rituales matrimoniales mayas, danza, caracoles, altar maya, entre otros, están presentes en las celebraciones cristianas católicas y en la misa, se consagran tortillas y pozol que sustituyen el pan y vino que utiliza tradicionalmente la Iglesia católica. Los criterios que se construyen para interpretar la interacción de valores entre la Teología de la Liberación y la Teología India son:

1. La lucha por la liberación de la opresión y la injusticia
2. Sabiduría maya, Teología India y Teología India-India
3. Teología de la Liberación y ética maya de la procedencia
4. Los consensos, consejos y los sujetos protagonistas de los valores ancestrales mayas
5. Justicia, igualdad y formas de ser distintos
6. Violencia, diálogo y recuperación de territorios
7. Experiencias de diálogo y respeto entre mayas y occidentales
8. Dios como historia y circunstancia humana
9. Posibilidad de fraternidad: de lo genético a lo espiritual
10. Racionalidad colectiva, poder colectivo, reglas y recursos
11. Acción y re-flexibilidad maya y occidental en relación con la Teología de la Liberación
12. Asimetría, estructura de dominación y posibilidad de la democracia
13. Situación crítica y ética comunitaria de la procedencia: re-educación

14. Libertad integral y ética de la procedencia
15. Tacto de los Teólogos de la Liberación y de los Teólogos de la Teología India
16. Ser y acción de los Teólogos de la Liberación, agentes de pastoral y comunidades indígenas
17. ¿Posibilidad de región intercultural?

5.3 Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): fusión de éticas distantes, ¿Interculturalidad revolucionaria?

El propósito de este apartado es analizar la conjunción de los valores de la ética de la Teología de la Liberación, de las Iglesias evangélicas y protestantes, del marxismo o neo marxismo y los de la cosmovisión maya, los cuales se expresaron con la manifestación y la acción del EZLN; además, que toda esta interculturalidad en proceso de construcción, como se ha expuesto en el apartado anterior, se conjuntó para buscar a través de las técnicas mediáticas la dignidad de los pueblos indígenas, paz con justicia, igualdad y democracia.

La idea central, entonces es que la ética del EZLN se base fundamentalmente en presentar al mundo la dignidad humana que todavía queda en los rincones de la geografía de los pueblos indígenas de Chiapas, México y Latinoamérica; dignidad que consolidaron con la reflexión que hicieran los catequistas a partir de la sabiduría maya o Teología India, como ya se ha mencionado, expresión de un largo trayecto de la historia de los pueblos mayances por la búsqueda de la liberación y la aplicación de sus valores ancestrales para darles nueva vida con este movimiento social, armado y mediático. La ética de las Iglesias evangélicas y protestantes, junto con la ética de la Teología India son antecedentes previos con los cuales los indígenas tomaron conciencia de sus valores ancestrales y de manera especial de su dignidad. Esta preparación previa se realizó en la región intercultural de Los Altos de Chiapas, ya que es aquí donde se organizaron las escuelas catequéticas y se conforman las diversas organizaciones en defensa de los indígenas desplazados.

Nuevamente, la región de Los Altos de Chiapas aportará a las regiones de Las Cañadas y La selva muchos los intelectuales y organizadores indígenas con una alta conciencia de su historia y la riqueza cultura de sus valores comunitarios, especialmente su capital espiritual; cuadros que tuvieron la capacidad de subsumir el ingrediente revolucionario mestizo a los sentidos de su cosmovisión para construir la interculturalidad

en la acción que los llevó a erigir la ruta de la violencia para alcanzar la no violencia. Los valores de la cultura maya se revitalizaron, actualizaron y actualizan constantemente para responder a las circunstancias actuales de la interculturalidad y las presiones del contexto exterior; asimismo, para obtener la simpatía de la comunidad internacional y de manera especial de las ONGs, que intervienen en la región intercultural mencionada; entre muchos otros, se presentan los que aparecen en la siguiente tabla:

Tabla 9. Interacción desde el EZLN de valores occidentales y mayas en la actualidad

Valores mayas	Valores del EZLN (ladinos)	Resultados de Interacciones
Valores político-religiosos	Justicia social	Conjunción de valores: iglesias evangélicas, Teología India, neomarxismo y posmodernidad
Valores comunitarios	Conciencia social	Consensos, consultas, consejos y reciprocidad
Paz con justicia	Autonomía	Municipios autónomos y caracoles
Igualdad en la diferencia	Educación	Valor de la palabra, organización comunitaria y educación en el respeto a la naturaleza
Dignidad humana	Respeto	Sentido de género, paciencia, resistencia y esperanza
Actores: comunidades indígenas e integrantes del EZLN	Actores: Ejército Mexicano, poderes Ejecutivo y Legislativo; sociedad nacional e internacional; ONGs	Búsqueda y represión

Fuente: Elaboración propia

Según Pablo González Casanova, el movimiento zapatista de 1994 en Chiapas posee las siguientes causas: una herencia rebelde, se refiere a las rebeliones indígenas registradas en época Colonial, después de la Independencia y Revolución Mexicana; la crisis de las haciendas con la liberación de los mozos después de los años 50's, quienes se fueron de Los Altos a la selva y consolidaron al EZLN; la acción pastoral de las diócesis de San Cristóbal de las Casas con la Teología de la Liberación y luego, con la Teología India, cuyo Evangelio "se encarna en la cultura indígena"; el arribo a la selva de los estudiantes que se escaparon del movimiento del 68; la entrega de una parte de la selva a los lacandones para explotarla a través de la Compañía Forestal Lacandona, S. A.; la politización de los pueblos indígenas que se expresó en el movimiento de oposición en San Juan Chamula que derrotó al candidato "priista" de los caciques, lo mismo que pasó en Las Margaritas, Chiapas, en 1982 y en 1984, en Pantelhó, donde la oposición conquistó la Presidencia Municipal.

Además, en 1994, la oposición presentó candidato a la Presidencia de la República y a la gubernatura del estado; antes de estas fechas, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) no tenía opositores en las comunidades indígenas de Chiapas; la violencia que en Chiapas se institucionalizó y se hizo ley, ya que el poder apoyó a los terratenientes y reprimió a los indígenas que demandaban tierra y finalmente, la violencia negociada con pérdidas y ganancias, donde se exponen las estrategias del gobierno mexicano para enfrentar los problemas: persecución, cooptación, amenaza, asesinato, desaparición y dejar pasar el tiempo (González, 1995).

De acuerdo a lo inmediatamente expuesto, el EZLN posee como sustento distinta vertiente éticas: las que se compendian en la Teología de la Liberación, las que dinamizan las Iglesias evangélicas y las de la filosofía marxista que alimentó las rebeliones populares en varias partes del mundo, entre éstas, las de Latino América, en las décadas de los 70's y 80's, presentes también en México y Chiapas.

En ellas están herencias des-cubiertas de éxitos y fracasos rusos, chinos y cubanos, o los más recientes de Nicaragua, El Salvador y la vecina Guatemala; de las revoluciones, las guerrillas, los movimientos campesinos de pueblos indios y, con muchos detalles simbólicos, políticos y militares, la de México de 1910 a 1917 (González, 1995: 288).

El movimiento del EZLN está analizado desde muchas perspectivas y diversas finalidades, aunque hace falta, tal vez, una mirada ética. En este sentido, la rebelión en cuestión revaloriza al sujeto individual, colectivo y a la cultura indígena. En el sujeto colectivo están los indígenas de Chiapas y de todo México. Lo anterior se descubre en “La primera declaración de la selva Lacandona”: “Nosotros hoy decimos ¡basta! Somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones” (De Vos, 2010: 250).

En esta declaración, el sujeto colectivo son los indígenas, pero también es el pueblo de México con los símbolos de la Bandera Nacional y los que adoptaron en el EZLN, los colores rojo y negro para representar a la clase trabajadora. “Tenemos al pueblo mexicano de nuestra parte, tenemos Patria y Bandera tricolor es amada y respetada por los combatientes insurgentes, utilizamos los colores rojo y negro en nuestro uniforme, símbolo del pueblo trabajador en sus luchas de huelga” (De Vos, 2010: 251).

En la actualidad, los simpatizantes y los militantes todavía se emocionan de la explicación que dio el Comandante David sobre los cinco picos de la bandera rojinegra cuando en 1997 le otorgaron el bastón de mando al Subcomandante Insurgente Marcos. Los “cinco picos representan los pies, las manos y la cabeza del hombre verdadero, el hombre de maíz y en el centro tiene un corazón rojo que representa el amor por la revolución” (E. 29).

En la misma declaración se invitó al pueblo de México a la conquista por las armas, “medida última, pero justa”, de los valores que históricamente se negaron a los indígenas, a los obreros y a los campesinos pobres: “lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz” (De Vos, 2010: 251). Además, se construye con la acción de las armas y el calor de las palabras, el orgullo indio, a partir de este movimiento “los indígenas levantaron la cabeza”. “Pudiera decirse que se generó un orgullo indio genérico, que los llevó a proponerse ante la sociedad nacional como los democratizadores de México. Para muchos se convierten asimismo en el símbolo de la democracia en un país corrupto y autoritario” (Barabas, 1996: 13).

Con las acciones armadas y los procesos de reflexión colectiva, los indígenas descubrieron que eran la raíz de la nación y de la cultura mexicana, discurso que habían dicho antes los políticos, pero sin ningún compromiso con la identidad. “Esa indianidad genérica positivamente valorada se va construyendo a partir de nuevos emblemas que, verdaderos o no, sintetizan el “ser indígena”: Los indios hemos dado a México sus prestigiosas raíces históricas y culturales” (Barabas, 1996: 13).

Otro sujeto colectivo que resalta en el discurso poético revolucionario de los zapatistas chiapaneco-universales, son las mujeres, especialmente, las mujeres indígenas, reprimidas históricamente por sus mismas costumbre y estructuraciones culturales. “La situación particular de las mujeres indígenas en Chiapas, es decir, ‘la triple marginación por ser mujeres, indígenas y pobres’, a la vez, recibe atención especial del liderazgo” (Belkhaty-Zougari y Rose, 2009: 29). Con la influencia liberadora de la Teología India en el EZLN, las mujeres participan en la organización de cooperativas para la producción y la comercialización.

Las reivindicaciones de las mujeres son unas de las innovaciones mayores del EZLN...como desempeñar los mismos cargos que los hombres en las comunidades y en el EZLN. Además

demandan guarderías, molinos de nixtamal, panaderías, talleres, granjas, entre otras cosas (Mestries, 2001: 140).

Se ha expresado que con la reflexión de la sabiduría maya ancestral o Teología India, se resaltó el valor de la comunidad y el de la mujer indígena, quien ha tenido una participación fundamental en las comunidades a través del diálogo personal con los hombres; están en las asambleas a través de los hombres; pero en el EZLN, las mujeres, además de que participan físicamente en las asambleas, constituyen sus propias organizaciones; algunos entrevistados afirmaron que este aspecto, es una mera pose publicitaria del EZLN, que en realidad, la mujeres siguen como siempre; pero la mayoría de los interrogados confirmaron la participación activa de las mujeres, incluso forman parte de las estructuras de poder en los municipios autónomos. En relación con el poder de la comunidad, respecto a los acuerdos y consensos, los informantes ratificaron que definitivamente las comunidades del EZLN tienen el poder, “de los que se dio cuenta Marcos, por lo que aceptó ser Subcomandante y vocero; tiene que respetar lo que digan las comunidades” (E. 29).

Por otra parte, se encuentra en el EZLN la valoración del héroe de la Revolución Mexicana Emiliano Zapata y el personaje mítico de la cultura maya, *Votán*. El sustento simbólico-ideológico del movimiento, hace una simbiosis de los dos: *Votan-Zapata*, el cual se caracteriza como: “Fue y es su nombre en las nombradas cosas. Se detiene y camina en nuestro dolor su palabra tierna. Es y no es en estas tierras: *Votán Zapata*, guardián y corazón del pueblo” (De Vos, 2010: 248). En el EZLN los valores y antivalores constituyen una unidad dinámica, según el autor citado, la cual encierra las contradicciones que dan identidad al movimiento. “Tierna furia que se arma. Nombre innominable. Injusta paz que se hace guerra. Muerte que nace. Angustia hecha esperanza. Dolor que ríe. Presente propio para un ajeno futuro. Para todos todo, nada para nosotros”.

El personaje mítico personifica la dualidad maya: *Votán*, dios del día e *Ik'al*, dios de la noche, quienes “decidieron vencer sus diferencias y aprender a caminar juntos. En su camino llegaron a las montañas y selvas de Chiapas” (De Vos, 2010: 249). Con las características de este personaje, los zapatistas mestizos demostraban que habían sido re-educados en las características simbólicas de la cultura maya, pero también en el drama histórico de la opresión y explotación de los mayances, ya que los tzeltales, tsotsiles,

ch'oles y tojolabales habían tenido la experiencia del trabajo en las haciendas del territorio chiapaneco como mozos y expulsados de las mismas en los años 50's, pero también se habían comprometido con la Teología India. "Los catequistas enseñaban el evangelio de San Lucas acerca de la libertad de los oprimidos y el Libro del Éxodo, traducido al tzeltal, sobre la migración de los pobres hacia una tierra de libertad y prosperidad" (Barbas, 1996: 4).

Los misioneros entrevistados afirmaron que la organización de los indígenas posibilitó la cristalización de la palabra de Dios y el surgimiento del EZLN y que entre ambos procesos existe una implicación; "la organización milenaria de los pueblos indígenas recibió la fuerza de la Palabra de Dios; todo el modo del EZLN es la expresión de la capacidad organizativa que tienen los pueblos indígenas; la reflexión de la sabiduría maya, fue un detonador" (E. 22).

El diálogo de los zapatistas con la cosmovisión maya conlleva el sentido de las organizaciones comunitarias en las que los acuerdos, consensos, consejos y la voluntad de todos son capitales para la vida de la comunidad. Esta forma de organización ya se había reflejado en 1988 con la constitución del Frente Indígena de los Pueblos Indios (FIPI), el cual aceptará las regiones autónomas pluriculturales en México que se formaron en 1990 e influirá en el acuerdo para la inclusión en la Constitución Mexicana del Art. 4º que ratifica la pluriculturalidad de México.

Entre 1991 y 1993 surgieron nuevas organizaciones independientes de alcance interétnico regional, muchas de ellas apoyadas por ONGs, la iglesia progresista e incluso por programas gubernamentales a través de proyectos productivos. Sus demandas eran generalmente agrarias o de interés local y coyuntural (Barbas, 1996: 4).

En el párrafo se constata la participación el sector de las Iglesias protestantes en el movimiento, sino directamente, sí indirectamente; los interrogados afirman que los valores que realiza y busca el EZLN "gustan mucho a las organizaciones extranjeras y por eso los apoyan; son necesidades que toda la humanidad tiene y que está reclamando; el espejo de la dignidad es para que se vean los indígenas, pero también la humanidad" (E. 28).

Los interrogados sobre el EZLN, reiteraron aspectos que surgieron en la reflexión y acción de la sabiduría maya, sobre todo, la idea de que la igualdad es el respeto a la diferencia; "no habrá igualdad, sino se respetan los derechos humanos de todos: jóvenes,

niños y ancianos; en la base de la igualdad está el respeto a los derechos humanos” (E. 30). Además, anotaron que las comunidades indígenas donde el poder no es dinámico; es decir, no se cambian a las autoridades cada año, se tienen dificultades para encontrar la igualdad en la diferencia, cuestión que también sucede en la sociedad occidental con mayor intensidad por el acaparamiento del poder político y económico; reiteraron que para ellos la igualdad, “surge de las diferencias y sobre todo, el respeto a las mismas”.

En las asambleas comunitarias fueron re-educados los estudiantes que arribaron de México y de Monterrey, Nuevo León a la selva, dirigidos por el Comandante Germán. “Los revolucionarios aprendieron que los ritmos del pueblo no son los de ellos. Aprendieron que no sólo es cosa de organizar a los indios, sino aprender cómo están organizados. Construyeron organizaciones y politizaron a las existentes. Se politizaron ellos mismos” (González, 1995: 271). Este aspecto se reflejó en distintos momentos de los diálogos en la Catedral de San Cristóbal y en los de San Andrés Larráinzar.

Después de un largo intermedio en el que el EZ procedió a consultar a sus pueblos para obtener un consenso, el 16 de enero se firmó el Acuerdo, que consta de cuatro documentos, dos de orden nacional y dos que atañen a reformas constitucionales y acciones en el estado de Chiapas (Barbas, 1996: 12).

De nuevo se encuentran opiniones encontradas entre las personas interrogadas respecto a las consultas que realiza el EZLN en las comunidades, en particular, la relacionada con los Acuerdos de San Andrés, que, según algunas personas, fue también una faramalla porque lo “que realmente les interesaba a los zapatistas era auscultar la geografía y localizar tierras para invadir; además, fue una estrategia publicitaria para llamar la atención en los medios de comunicación a nivel nacional e internacional” (E. 31). En cambio la mayoría de los interrogados concordó en que los integrantes del EZLN respetan los acuerdos comunitarios” ¿Cómo no va ser de esta manera, si son integrantes de las comunidades indígenas?, además es una de las fuerzas de la Teología India” (E. 22).

La dinámica de los consensos en asambleas es relevante dado el contraste existente en la estructura militar, donde las decisiones son piramidales y la dinámica de las comunidades mayas de Chiapas. Lo anterior está relacionado con la concepción y la forma de llevar el poder. En la cultura maya, el poder es democrático, cuya máxima autoridad reside en la autonomía de la comunidad. El poder conlleva la democracia con dignidad,

justicia y libertad (González, 1995)³⁶. En el fondo de la herencia rebelde de los indígenas mayas está la autonomía, de acuerdo al mismo autor:

Más y más campesinos e indígenas defendieron con prioridad la autonomía de sus organizaciones. Muchos se pasaron a los contingentes del EZLN en una actitud originalmente defensiva, pero que nació de la “autonomía”, ese concepto irrenunciable y generalizado, comprensivo y mucho más profundo que la autonomía de la persona humana, o que la autonomía municipal, o que la autonomía de los partidos respecto al Estado, o que la autonomía universitaria, o que la autonomía de las regiones étnicas y multiétnicas (282).

El mundo conoció y se entusiasmó con los valores de la cultura maya debido a que los zapatistas vincularon lo local con lo global a través de los medios actuales de información. El avance tecnológico se asumió como infraestructura de comunicación; en este sentido, la autonomía indígena se generalizó a nivel nacional e internacional. “La repercusión de las demandas de autonomía en el movimiento indígena fue generalizada y pronto se convirtió en la principal reivindicación de viejas y nuevas organizaciones” (Barabas, 1996: 6). En este sentido, la cosmovisión maya se vincula de manera activa, autóctona y autónoma con la “aldea global”, sin intermediarios occidentales. En esta dimensión se descubre la influencia de las Iglesias Evangélicas.

Con la intervención del EZLN las comunidades mayas de Chiapas se abrieron al mundo, lo cual quedó evidente en los diálogos en la Catedral de San Cristóbal y de San Andrés Larráinzar, Chiapas; en ambos momentos ratificaron las necesidades y valores pretendidos: tierra, educación, salud, respeto, justicia, paz y libertad y sobre todo, los indígenas habían conquistado cuatro derechos:

Derecho a existir como colectivos reconocidos constitucionalmente, el derecho a la autodeterminación a través de sus propias formas de gobierno e impartir justicia, el derecho a la territorialidad con el fin de participar en condición de igualdad en el diseño de proyectos de desarrollo y conservación de tierras y recursos, y el derecho a la promoción de sus lenguas y culturas en la educación y en los medios de difusión (De Vos, 2010: 255).

Las personas interrogadas, militantes o simpatizantes, hicieron puntualizaciones sobre los procesos de consulta del EZLN: en la base están las comunidades zapatistas, la

³⁶ Este concepto de poder es propiamente del EZLN y de la Teología de la Liberación, pero en la civilización maya la ostentación del poder ha sido dinámica: en el Preclásico, era colectivo; en el Clásico, estaba bajo la responsabilidad de un soberano, quien se apoyaba en un consejo; en el Posclásico, los distintos grupos gobernantes tenían un jefe supremo que era el Halach Uinic (Bartolomé, 1992) y además, durante la época Colonial, el poder fue centralizado.

sociedad en general y las organizaciones sociales; luego, el Comité Clandestino Revolucionario Indígenas y la Comandancia General (CCRI-CG) que son órganos colegiados; en este sentido, “todas las propuestas del EZLN son consultadas con las comunidades; lo fue la declaración de guerra, pero también la no-violencia que pidió la sociedad civil; desde entonces, el EZLN no dispara un tiro” (E. 29). De acuerdo a estas personas, en la actualidad, existe esta dinámica en el Ejército Rebelde.

Las personas entrevistadas sobre el EZLN, resaltan que las bases acordaron declarar la guerra al gobierno mexicano; aunque la lucha armada, “fue un símbolo para hacer más claro el espejo de la dignidad; pero el EZ le apostó a la guerra de la razón, a la guerra de la palabra y la guerra del derecho; le apostó a la fuerza de la razón y no a la razón de la fuerza” (E. 28). También este simpatizante interrogado, aclaró que el EZ continúa con estas guerras porque “se está conquistando la dignidad indígena”.

Con la fusión entre la cosmovisión maya y la re-educación de los zapatistas el poder adquirió las características de democracia integral, justicia distributiva y autonomía indígena (Mestries, 2001); aunque, el gobierno federal en los diálogos de San Andrés Larráinzar estaba en la disposición de reconocer solamente a los indígenas chiapanecos la autonomía cultural y no la autonomía integral. Los zapatistas, en nombre de las comunidades indígenas, pedían esta última para ellos y para todos los indígenas de México. “Para la propuesta oficial el alcance del autogobierno no debía ir más allá de las comunidades, en principio sólo las de Chiapas, y el reconocimiento de derechos tenía que limitarse a la esfera cultural” (Barabas, 1996: 7).

En la concepción del poder, los zapatistas y las comunidades mayas de Chiapas, acordaron actuar de manera local y pensar de modo global; asimismo, conceptuar el poder desde abajo con base en el principios de “mandar obedeciendo”; es decir, la construcción de la democracia y autonomía radical. Lo anterior significó romper con la estructura del poder indígena jerarquizado y con la misma concepción del poder en occidente, especialmente, las prácticas del poder que desarrollaron los caciques indígenas con el apoyo del PRI, desde 1934 hasta la década de los 80’s. El modelo político del zapatismo es la democracia que vincula los valores e ideas de democracia, libertad y justicia con los acontecimientos históricos de la comunidad. En este sentido, construye una nueva relación entre el pueblo y el Estado.

El zapatismo propone una redefinición de esta relación, una propuesta que de hecho representa un desvío de siglos milenarios de historia. El concepto del poder desde abajo se destaca del legado de los conquistadores peninsulares y la resultante dominación de la Iglesia católica, y también de la clase privilegiada poscolonial - los ladinos, los ricos, y después de la revolución, los priistas (Belkhaty-Zougari y Rose, 2009: 29).

La paz con justicia, la democracia, la libertad y la igualdad para los zapatistas no tienen sentido sino respaldan la conquista de la dignidad humana; para las personas interrogadas, “todos estos valores son vacíos, si son puras palabras, los neo zapatistas todavía existimos porque recopilamos el espíritu de la democracia de las comunidades mayas y lo aplicamos en la vida cotidiana” (E. 31). Por otra parte, dijeron que la libertad consiste en la capacidad que han adquirido para dejar el orgullo, la prepotencia y ver las razones de la división entre las comunidades, es la voluntad de “ser parejos todos, es capacidad de construir equidad”.

Asimismo, los zapatistas dinamizaron la cultura de la resistencia que habían desarrollado los indígenas en Chiapas y en general, en México para defender su cultura y su dignidad. Con el proceso de reorganización entre EZLN y las comunidades mayas chiapanecas, la resistencia se convirtió en revolución. De la misma manera, con la re-educación de las comunidades indígenas y los integrantes del EZLN, se realizó la renovación de la “costumbre”, especialmente, la tradición que defendían los caciques y ancianos. “El gobierno de asamblea rompe con una larga tradición de caciques y ancianos- un poder de pocas personas sobre la mayoría, sin la oportunidad de avanzar y obtener el poder para los de abajo” (Belkhaty-Zougari y Rose, 2009: 29). En este panorama, las estrategias para el logro de la justicia y la paz se reconstruyen constantemente en las asambleas comunitarias. Están conscientes que la paz y la justicia se construyen desde abajo y que la “injusticia existe porque a través de la historia, a los de abajo, se les ha considerado inferiores, menores de edad e incapaces del espíritu cívico” (E. 29).

De acuerdo a lo anterior, los interrogados, militantes y simpatizantes, dijeron que las comunidades indígenas que no los apoyaron, son aquellas donde los caciques se han apropiado de las tradiciones y costumbres y que “ya no dejan a la gente tomar acuerdos porque la tienen amenazada; es normal que no apoyaran, pues forman parte de la corrupción general; estas comunidades son visibles en Los Altos de Chiapas, en especial, las que están cerca de San Cristóbal” (E. 30). Afirmaron que, en cambio en las

comunidades autónomas, las personas tomaron la decisión de consolidar los acuerdos comunitarios, realizar las celebraciones a la Santa Cruz, celebrar el Santo Patrono, acudir a las montañas y a las cuevas para pedir la lluvia, pedir perdón a la Madre Tierra, realizar sus ritos de curación y todas las costumbres y tradiciones, pero sobre todo, “poner en práctica el trabajo comunitario, la ayuda mutua, el respeto a los ancianos y a la Madre Tierra”. Aclararon que el respeto a la autoridad, se da si ésta cumple con la “tarea de los cargos; de lo contrario, se quita de su puesto” (E. 28).

En los que concierne al respeto a las tradiciones y costumbres mayas, se encuentran entre los informantes, opiniones disonantes; sobre todo, la veneración a las cruces, ya que también existen evangélicos; aunque aceptan que Marcos no es evangélico:

Marcos no venera la cruz, él propone que le hable directamente a Dios. Ha habido ocasiones en que ha utilizado a las cruces como combustible. Hay también otros zapatistas que proponen la oración directa con Dios; por lo tanto, rechazan los rituales a los ojos de agua, la petición de perdón al dueño de la tierra, las ofrendas a las cruces y el uso de velas y veladoras; pero, Marcos no es evangélico” (E. 28).

Este mismo interrogado comunicó que en el EZLN hay mestizos, originarios de San Cristóbal de las Casas y de Ocosingo, estos “si veneran las cruces, ya que le llevan sus ofrendas los martes y jueves; estas personas están en el ejército, pero no tienen cargo; Marcos lo tiene porque la comunidad se lo dio”. Además, en cuanto a la actuación del Subcomandante Insurgente Marcos, existen también discrepancias entre los entrevistados; mientras que la mayoría afirma que continúa integrado a los ideales del movimiento armado, una minoría sostiene “que en la actualidad Marcos recibe ayuda del Gobierno para que controle a las comunidades por eso, en el presente están tranquilas” (Entrevistado 31 2012).

Además, se encuentran entrevistados que afirman que el movimiento zapatista fue una distracción del gobierno del expresidente Carlos Salinas de Gortari para distraer a la población en relación con el Tratado de Libre Comercio con Norteamérica; en consecuencia con lo anterior, el EZLN ha sido sólo una farza gubernamental. Asimismo, afirman que en comunidades como La Realidad y La Garucha existen personas que son o han sido del EZLN y son las que ahora tienen más dinero en la comunidad. En estas comunidades, los zapatistas no gozan de prestigio, no son bien vistos, según los informantes. Lo mismo sucede en la comunidad de Balboa de San Juan Cancuc donde no hay un reconocimiento

positivo para los zapatistas. Sin embargo, según los informantes, en las comunidades zapatistas se observa mayor cuidado de naturaleza y la educación cada vez se consolida en este sentido. “En estas comunidades los zapatistas pueden controlar a las comunidades para que cuiden la naturaleza” (E. 33).

Los entrevistados aseveraron que las comunidades mayas respetan la naturaleza, que ecológicamente, se tiene que respetar todo tipo de vida y “hermenéuticamente, se tiene que respetar la existencia del dueño de las cuevas, del agua, de la montaña, la existencia de los dioses porque son formas metafóricas de hablar del respeto a la naturaleza y en fondo, del misterio del ser” (Entrevistado, 29, 2012). Este mismo entrevistado, afirmó que si las comunidades dicen que existe la virgen de Guadalupe, aunque él es evangélico, “ésta debe existir porque es génesis del espíritu revolucionario de los indígenas y de los mexicanos pobres”.

Enfatizaron que hay diferencias marcadas entre las comunidades autónomas de base neo zapatista, principalmente, de la selva y las cañadas y las comunidades de Los Altos que están cerca de San Cristóbal, “porque en las comunidades autónomas se trabaja de manera comunitaria y en éstas, no; existe la ayuda mutua y recíproca; en las de Los Altos, no; sin estos valores el EZ no hubiera existido”. Los mismos entrevistados reflexionaron que el EZLN es la expresión del comunitarismo histórico de las comunidades indígenas; no la ayuda mutua, resultado del EZLN. “Éste no hubiera existido sin la capacidad de organización comunitaria; por esta razón para que se termine el EZ, es necesario que se extermine a las comunidades indígenas” (E. 22).

De la misma manera, los entrevistados recuerdan que las comunidades indígenas se dividieron por el apoyo al EZLN, “por el lado de El Bosque, Simojovel hubo comunidades que apoyaron al EZLN; en los Altos, se dividían en pro y en contra, parece que los paramilitares son más sanguinarios y los militares estaban sobre ellas” (E. 30). Asimismo, los informantes refirieron la división de sus propias comunidades:

Sobre todo porque había un grupito, tres o cuatro familias que ya pertenecían a los zapatistas, pero por alguna situación la comunidad como que decidió no tener problemas; decidió sacarlas de la comunidad, tratando de evadir el problema, como que ya sentían que estaba encima. Las familias se defendieron; hubo muchos muertos (E. 30).

En este sentido, los testimonios son muchos y variados, los cuales poseen distintos matices y modalidades: “A pesar de que el Pastor había dicho que hiciéremos solamente lo que estaba en la Biblia y que la guerra no era un mandato de la Biblia, la comunidad... se dividió, aunque muy pocos apoyaron al EZ” (E. 28). Además, esta persona mencionó que en la actualidad hay protestantes en el EZLN “que vienen de Polhó y asisten a los cursos, leen la palabra de Dios y si hay problemas, se reportan al Ejército”. También compartió que la mayoría de los pastores no apoyaron el movimiento, pero “se ha descubierto que algunos sí; sobre todo, los que son indígenas”.

Por otra parte, con base en la influencia de la Teología India sobre las comunidades indígenas y los integrantes del EZLN, las asambleas reflexionaron y replantearon el respeto a la tierra y a la naturaleza, donde se acotó que la ética indígena es humanitaria porque propone la armonía con la naturaleza. “La filosofía y la forma de vida indígena es humanitaria y armoniosa con la naturaleza, paradigma de racionalidad, como lo demuestra la convivencia equilibrada con el medio ambiente durante miles de años” (Barbas, 1996: 14). En los comunicados y documentos del EZLN reiteradamente se expresa que la tierra no se vende y la razón es que para los mayas es sagrada y es Madre. El sentido es que ningún hijo cuerdo y sensato vende a su madre.

En relación con el respeto a la tierra, las personas interrogadas sobre el EZLN, sostuvieron que en la actualidad están motivando a las comunidades para que abandonen el uso del abono químico, herbicidas y plaguicidas comerciales porque están contaminando los suelos y los mantos acuíferos y afirmaron encontrar avances al respeto.

La gente empieza a despertar sobre lo que le está pasando a la Madre Tierra porque con el proceso de reeducación, las comunidades comienzan a regresar a las antiguas formas de cultivar la tierra; las animan el hecho de que todos los trabajos se realizan de manera comunitaria. Si no se logra el respeto por la tierra, es difícil que exista la igualdad y el respeto entre todos. La modernidad del capitalismo con su tecnología significa muerte para la tierra y para nosotros porque si envenenan a la tierra, también lo hacen con nosotros (E. 29).

Esta misma persona, simpatizante del EZLN, nos compartió que las personas todavía no entienden el valor del respeto; que en occidente, las autoridades del gobierno no se respetan así mismas porque no tienen intención de servir al pueblo, puesto que buscan sus intereses políticos y económicos; si las “autoridades del gobierno no se respetan así mismas, el pueblo no las respeta y entonces, no son sagradas; en cambio, en las

comunidades indígenas, las autoridades son sagradas para sí mismas y luego se respetan y la gente las respeta”. Este interrogado continuó compartiendo que mucha gente de la sociedad no entiende lo que es el respeto porque no tiene experiencia de comunidad; no han vivido el equilibrio y la armonía en la comunidad y en la familia. En este ámbito establece diferencia entre ambas culturas: “las comunidades indígenas saben de estos valores porque los han vivido; las occidentales, no; las comunidades indígenas que están más cerca de las occidentales se han contaminado”.

Ante la dificultad que tiene la sociedad y el gobierno para entender el respeto, las personas consultadas, dijeron que hay que tener mucha paciencia; que el respeto surgirá cuando “la Madre Tierra ya no nos pueda dar de comer; cuando los que acaparan ya no tengan qué acopiar en sus almacenes; el respeto debe ser primero a la Madre Tierra porque ella produce todo” (E. 29). La misma persona aseveró que los integrantes del EZLN, no se cierran a la tecnología, pero ésta debe apoyar el respeto a la tierra y en general, a todo tipo de vida; ellos están desterrando de sus comunidades las semillas que el gobierno ha mandado porque son transgénicas; “defendemos las semillas que nos dejaron nuestros antepasados por eso hay mucho conflicto, defendemos nuestro territorios porque todo lo que llega a la ciudad, viene del trabajo de las manos indígenas”.

Reiteraron la paciencia que tienen con los que todavía no presentan actitudes de respeto con la Madre Tierra y con los demás y afirmaron sobre este asunto: “no podemos maltratar a los que no comprenden; nosotros recibimos golpes de todos los malos gobiernos porque hicimos el movimiento para exigir respeto a nuestra dignidad, no los odiamos, sino que amamos a nuestros enemigos” (E. 28). Argumentaron que el respeto a los mayores, a los que tienen la palabra, a la autoridad y a la tierra, además de estar en la sabiduría maya, está en la Biblia. Dos de los interrogados son conversos al protestantismo; uno es Lic., en Sagrada Escritura y hermenéutica Bíblica y el otro, es diácono de la Iglesia presbiteriana; uno de ellos reveló: “Por convertirme al evangelio, me golpearon los policías, sin embargo, quedaron como mis amigos porque ellos cumplen órdenes del mal gobierno” (E. 29). Ambos están de acuerdo de que el perdón es el único camino para construir la armonía.

Encontramos juicios emitidos en relación con las tierras recuperadas por los Zapatistas; la mayoría sostuvo que los primeros ranchos que recuperaron fueron “los de aquellos mestizos explotadores que, ya sea ellos o sus familiares, habían explotado,

maltratado y vejado sistemáticamente a los indígenas, quienes se encontraban, principalmente, en Comitán, las Margaritas y Ocosingo” (E. 22). Este entrevistado señaló que los del EZLN detuvieron simbólicamente al General Absalón Castellanos Domínguez y que gracias, a la intervención de Don Samuel, lo liberaron. Asimismo, que las tierras recuperadas, las repartieron entre las comunidades que no tenían este valor tan significativo para mayas y mayances; en cambio, existe una minoría de los informantes que argumentó que a los zapatistas les “interesa que las comunidades invadan tierras porque de esta manera colocan a sus gente; también existen favoritismos” (E. 31).

Los entrevistados sobre el EZLN también compartieron que en un sentido amplio, esta organización liberadora, está más fuerte que antes; “ya que entre los tojolabales y los ch’oles la fuerza y el dinamismo se sienten de inmediato por quien tiene los códigos; la batalla es por la no violencia, la guerra de la razón y sobre todo, la guerra de la organización” (E. 22). Esta misma persona comentó que la sociedad piensa que porque no escucha las batallas bélicas, el EZLN, ya terminó; “el EZ es la organización ancestral de las comunidades mayances; terminará cuando ya no exista los hombres verdaderos, los tojolabales”.

Con lo anterior, se pretende que los indígenas de todo México superen la exclusión, discriminación y asimilación que habían sufrido desde la época Colonial hasta la fecha; sobre todo, de que se tiene la conciencia de que con el EZLN, se construye el tiempo de : “recuperar y aplicar el conocimiento de lo comunitario; la soberanía de vivir; la organización dentro de lo comunitario, el sentido de género, la autonomía y la equidad; la manifestación del EZ fue la siembra del maíz; está germinando” (E. 22).

Es pertinente realizar un compendio de los aspectos expuestos sobre el EZLN. En primer lugar, las causas de este movimiento son: la herencia rebelde de los mayas, la acción pastoral de la diócesis de San Cristóbal, el arribo de los estudiantes del 68 a la selva Lacandona, la entrega de una parte de la selva a los Lacandones; asimismo, por estas fechas, se manifestaron en distintas regiones del estado movimientos de oposición al Partido Revolucionario Institucional (PRI), ya que le discutieron la Presidencia municipal de San Juan Chamula, Las Margaritas y Pantelhó. Este movimiento se encontró con la violencia generalizada en el estado, de tal manera, que ésta se hizo ley.

Además, se constató que el EZLN posee diversas influencias filosófico-éticas: Iglesias protestantes y evangélicas, Teología de la Liberación, marxismo y neo marxismo y algunas dimensiones de la posmodernidad. El EZLN revaloró el sujeto colectivo de las comunidades mayas, entre el que se encuentran las mujeres; asimismo, los símbolos del Ejército Insurgente tienen relación con la cosmovisión maya, específicamente, con las partes del cuerpo humano que se expresa a través de los cinco picos de la estrella roja.

En lo que concierne al respeto de las mujeres indígenas en las comunidades zapatistas existe controversia entre los especialistas y los entrevistados. Encontramos mujeres que afirman que en estas comunidades las mujeres son respetadas por todos, pueden participar en asambleas y en la estructura de los municipios de los caracoles e incluso, mujeres mestizas afirmaron que en estos espacios sociales “se puede caminar a cualquier hora del día y de la noche y se siente la seguridad y la tranquilidad, lo que no existe en las comunidades de Los Altos de Chiapas, donde se recibe mucha agresividad verbal por parte de los varones” (E. 34). Sin embargo, se encuentran quienes sostuvieron que en las mismas comunidades las mujeres siguen igual de sometidas, marginadas y maltratadas, que “solamente son redimidas en los discursos de Marcos y en la literatura zapatista, pero en la realidad su situación es crítica; los varones continúan imponiéndose” (E. 33). En este sentido, comunicaron que al interior de las estructuras militares se han engendrado crisis en la relación entre hombres y mujeres, ya que a los hombres les cuesta mucho recibir ordenes de las militares y en el caso de los que son esposos de quienes ocupan cargos de comandantes o mayores, “empiezan a aceptar que tienen que apoyarlas y compartir con ellas el cuidado de los hijos y de la casa” (E. 34).

Por otra parte, se constató que con la intervención del EZLN, las comunidades indígenas se constituyen o regresan a ser centro de poder político que se expresa en las reuniones comunitarias, donde todo se consensa, incluso, la guerra fue objeto de consenso en las comunidades que apoyan al Ejército. Es relevante, también, la fusión del héroe mítico Votán con el héroe de la Revolución Mexicana Emiliano Zapata, Votán-Zapata. Es simbólico que Votán, dios del día tomó acuerdos con Ik'al, dios de la noche para apoyar el retorno a la vivencia de los valores mayas ancestrales. En varias ocasiones, los entrevistados reiteran que el EZLN es la expresión de la capacidad organizativa de los pueblos mayas.

Es conveniente hacer la aclaración, con base en la opinión de los entrevistados, de que se da una relación entre la estructura militar del EZLN y las comunidades indígenas; sin embargo, los integrantes del EZLN influyen, pero no determinan la vida de las comunidades. Éstas conservan su autonomía respecto al EZLN, “Sobre todo, que la fuerza política de las comunidades son las asambleas; en realidad, la relación es mutua” (Entrevistado 34, 20123). Este mismo entrevistado sostuvo que hay que tener mucho cuidado con las afirmaciones que se den sobre el movimiento armado en Chiapas, ya que siempre las autoridades gubernamentales lo han desprestigiado e incluso investigadores “importantes como Juan Pedro Viqueira y Marcos Estrada han hecho análisis y ofrecido conclusiones sobre el EZLN que no se apegan a la realidad” (E. 34).

Asimismo, antes del EZLN (1988) existió el Frente Indígena de los Pueblos Indios (FIPI) que impulsó las regiones autónomas pluriculturales (1990) y la formulación del artículo 4º Constitucional. En este movimiento se registra la participación de las Iglesias protestantes, la re-educación de los mestizos que arribaron a la selva Lacandona, especialmente en lo que respecta a las decisiones comunitarias y las consultas a las comunidades; asimismo, el nacimiento de la autonomía y la conquista de los cuatro derechos para los indígenas de Chiapas y de México: existencia como colectivos, la autodeterminación, la territorialidad y la promoción de las lenguas y culturas indígenas; se reiteran, además las distintas instancias de consultas a las que ha acudido el EZLN: CCRI-CG, las comunidades indígenas y la sociedad civil.

Los neo zapatistas hablan de distintas guerras, no sólo la de las armas: la de la razón, la palabra, el derecho, la no violencia, la educación por el respeto a la naturaleza y la organización. De la misma manera, los revolucionarios chiapanecos luchan por la autonomía integral y no sólo cultural, aspecto que defendieron en los diálogos de San Andrés Larráinzar y tal vez, lo más importante, que se constituyó, como un efecto social del EZLN, una nueva relación entre pueblo y Estado. Sostienen que la paz con justicia está en relación con la dignidad humana; los revolucionarios recuperaron el espíritu de la democracia de las comunidades mayas y dinamizaron la cultura de la resistencia; entonces, la resistencia se convirtió en revolución.

De la misma manera, en las comunidades zapatistas se realiza la re-educación respecto al gobierno de asambleas para adquirir la conciencia de “mandar obedeciendo”. Los

entrevistados enfatizaron que las comunidades que no apoyaron el movimiento revolucionarios, son aquellas donde los caciques se apoderaron de las tradiciones y costumbres, la cuales pertenecen a la región intercultural de Los Altos de Chiapas y están cercanas a la ciudad de San Cristóbal, las mismas están perdiendo los rituales; en cambio, las comunidades de la selva y las cañadas, retomaron los rituales y valores de los mayas ancestrales. Dieron testimonio que en el EZLN participan mestizos que llevan ofrendas a las cruces, lo que no hace el Subcomandante Insurgente Marcos; asimismo, que se respeta a la naturaleza; en este sentido, los rituales a la tierra son metáforas que hacen alusión a dicho respeto.

Igualmente, es visible la división de las comunidades mayas y en general indígenas respecto al apoyo al EZLN; por lo general, las que están más cerca a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, negaron el apoyo y la participación; en esta misma dimensión, se constató el apoyo de los pastores protestantes y evangélicos al movimiento armado, sobre todo, aquellos que son mayances. Asimismo, los entrevistados enfatizaron que la ética maya e indígena es humanista porque propone la armonía con la naturaleza y con la comunidad; reiteraron que la tierra es sagrada y es madre y que ningún hijo sensato vende a su madre; además de que existe en las comunidades zapatistas la re-educación sobre el respeto a la naturaleza; en este sentido, se está abandonando el uso de químicos y la semilla transgénica en la agricultura. Sobre esta re-educación, hacen la observación que las comunidad mayas tienen mayor sensibilidad para regresar al respeto a la naturaleza; no así, la sociedad occidental, con la que “hay que tener mucha paciencia”. Afirmaron que la tecnología de occidente debe apoyar el respeto a la tierra, el cual está en la sabiduría maya y en la Biblia.

Por otro lado, comunicaron que las autoridades de occidente no se respetan así mismas porque no tienen la actitud de servir al pueblo ni de respetar a la naturaleza, sino de explotar a ambos. Sobre el maltrato que recibieron de estas autoridades, afirmaron que “el perdón es el único camino para construir la armonía”. Una de las principales preocupaciones de los zapatistas fue la recuperación de las tierras, la cual se inició con las que tenían en su poder los mestizos explotadores; pero también se ocuparon de recuperar la sabiduría maya y los valores ancestrales.

Además, de acuerdo a los testimonios de los entrevistados, se detectaron cuatro asuntos controvertidos: hubieron quienes afirmaron que las consultas a las comunidades han sido poses publicitarias del EZLN, que sólo lo han utilizado para impresionar a la prensa y a la comunidad nacional e internacional; que lo realmente hacen es auscultar las regiones en búsqueda de tierras para invadir; asimismo, que la invasión de tierras es fomentada por los zapatistas para favorecer a quienes están más cerca de las élites del ejército; también que no es cierto que en esta organización armada se respete a las mujeres indígenas; al contrario, ellas permanecen en la misma situación de opresión ancestral y sobre el Subcomandante Insurgente Marcos, dijeron que no venera las cruces, sino que las usa como combustible, que propone que se ore directamente con Dios, aunque no es evangélico; asimismo, que es un instrumento del gobierno para controlar a las comunidades, para lo cual recibe apoyo económico.

Con base en la onticidad de lo expuesto y con el respaldo de las ideas compendiadas, nos damos a la tarea de elaborar los criterios que faciliten la interpretación hermenéutica de los acontecimientos, en el capítulo sexto.

1. Resistencia que se hace revolución y ética de la procedencia
2. Convergencias éticas en el EZLN y las éticas de la procedencia y de la trascendencia
3. Racionalidad comunitaria: poder político y consensos
4. Paz con justicia, dignidad humana y ética de la procedencia
5. Derechos indígenas y la ética de la procedencia
6. Las guerras zapatistas y ética de la procedencia
7. La autonomía integral, los indígenas chiapanecos, mexicanos y oprimidos del mundo
8. Respeto a la naturaleza, tecnología de occidente y ética de la procedencia
9. Estructura y estructuración de las comunidades mayas zapatistas, el poder político nacional y la sociedad nacional e internacional
10. Acción, acción humana y acción política del EZLN, las comunidades indígenas mayas, la sociedad nacional, internacional y el gobierno mexicano
11. EZLN, racionalidad occidental y división de las comunidades mayas
12. Poder colectivo de las comunidades mayas zapatistas: reglas y recursos

13. Humanismo zapatista y ética de la procedencia
14. Estructura de dominación y posibilidad de la democracia en las comunidades zapatistas
15. Tacto de los zapatistas y tacto del gobierno mexicano
16. Ser y acción del EZLN, las comunidades zapatistas, el gobierno mexicano, las sociedad nacional e internacional
17. ¿Puede construirse la región intercultural con la presencia de caciques e instancias violentas en la sociedad?

Los integrantes del EZLN con base en elementos de la posmodernidad, están promoviendo la vivencia de los valores de las éticas de la procedencia y de la finitud, especialmente, en lo que concierne al consenso de los valores, la aplicación de una racionalidad plural e incluyente, de un nuevo tacto inteligente, y una estructuración social justa. Estos aspectos se interpretaran hermanéuticamente en el siguiente capítulo.

En el presente capítulo se constató que las Iglesias protestantes y evangélicas, la Teología de la Liberación y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) interactúan con las comunidades mayas de Los Altos de Chiapas y con otras regiones de la entidad.

En lo que concierne a las Iglesias, en principio la liberación de los mayances de la región en varios sentidos: los liberaron de la compra de velas, incienso y licor que les exigían los caciques y los Iloetik para la realización de los ritos tradicionales. Esta era una carga pesada para la población, sobre todo, que no tenía trabajo; asimismo, los liberaron del vicio del alcoholismo que desde el arribo de los occidentales a las comunidades de la región, se convirtió en un problema social, aspecto que se intensificó con las presiones del caciquismo indígena; también fueron liberados, en cierta manera, del maltrato que realizaban los caciques a la población de estas comunidades.

Una características de las relaciones con las comunidades mayances, es que los pastores y presbíteros utilizaron la persuasión para alejar a los indígenas de algunos ritos ancestrales y de manera especial del alcoholismo. En un segundo momento, los dirigentes religiosos permitieron la fusión de valores cristianos y mayas; además, promovieron el rescate de las reuniones y acuerdos comunitarios. Con todas estas acciones, se intentó la conformación de la región intercultural de Los Altos de Chiapas; el problema es que la

violencia de los caciques indígenas y los partidos políticos obstaculizan la interculturalidad ética, que de alguna manera, logran los conversos a estas Iglesias; el proceso se complica debido a que los caciques, en la actualidad, están vinculados con el narcotráfico. No se puede hablar de región intercultural de manera plena, cuando en las comunidades de la misma región, persisten las instancias violentas: los caciques y partidos políticos.

La Teología de la Liberación evolucionó hacia la Teología Negra, Teología feminista, Teología India y Teología India-India, entre otras. En el caso de la región, ésta última se refiere a la sabiduría maya, la cual comprende una reflexión más amplia que la Teología occidental porque integra cosmos, naturaleza, hombre y divinidad. Actualmente, en la región de Los Altos y en otras regiones de la entidad, se viven las distintas tendencias de la Teología: Liberación, India, India-India. En la práctica existe el intercambio de valores cristianos y mayas.

Los occidentales, desde la apertura del Concilio Vaticano II, reconocieron que en los distintos rituales de la religión y cultura maya se anuncian “las Semillas del Verbo”; es decir, los símbolos de los rituales mayas son epifanías anticipadas de Cristo; por otro lado, los mayances aceptan la compatibilidad del Evangelio con rasgos valiosos específicos de la cultura maya: respeto a la naturaleza, la persona, y la dignidad humana, entre otros. Además, en la Misa y los rituales cristiano-católicos existen elementos de las culturas mayances: altar maya, caracoles, oración para pedir perdón, la cual es ejecutada por los ancianos de las comunidades, en vez del acto penitenciaro católico, la confesión comunitaria, los rituales matrimoniales mayas, entre otros.

Con todo lo anterior, se intensifica la interculturalidad con lo cual se avanza en la configuración de la región intercultural; pero como los teólogos y los fieles buscan “la paz con justicia”, son reprimidos por las instituciones gubernamentales y por algunos integrantes de la Jerarquía de la Iglesia católica tradicional, con lo cual se impide la consolidación de la interculturalidad ética y retornan las relaciones asimétricas a la región.

Se ha mencionado que en el EZLN convergen distintas éticas que en las regiones de la selva Lacandona y en las Cañadas, se han integrado en torno a un proyecto común, no así en la región de Los Altos de Chiapas debido a la presencia de los caciques indígenas, el Ejército Mexicano, los paramilitares, los terratenientes mestizos y grupos conservadores de la sociedad occidental. De acuerdo a este planteamiento, la interculturalidad ética tiene

mayor espacio social en las otras regiones de Chiapas y mayor dificultad en la región de estudio, a pesar de que en ésta se realizaron los diálogos de la Catedral y los de San Andrés Larráinzar; pero también en esta región fue más fuerte la presión de los grupos de poder occidental, especialmente de los gobiernos estatal y federal. Con el EZLN se han recrudecido las relaciones asimétricas en la región y la aplicación de la ética intercultural es más difícil.

Ahora queda pensar en la posibilidad de la constitución de la región intercultural de los Altos de Chiapas; en este sentido, se describen pequeños espacios sociales donde se armoniza de la vida de las comunidades con base en las exigencias de los valores éticos, que de alguna manera, se consensan entre los grupos mayas y los ladinos; pero, por otra parte, los conversos protestantes, evangelicos, de la Teología de la Liberación y los simpatizantes y militantes del EZLN, al intentar construir la ética con base en la interpretación de los elementos de la doble hermenéutica y tacto en las acciones (Giddens 1995), tomando en cuenta las características de los valores de dos horizontes culturales, son reprimidos.

Estos esfuerzos que se realizan para conformar la región intercultural quedan borrados con las acciones de la represión institucional mencionada por parte de los sectores de la sociedad conservadora. Lo anterior, afecta a las otras regiones interculturales de México y en general, a toda la vida nacional. Desde la perspectiva ético-hermanéutica, se descubre un proceso muy complejo para lograr configurar las regiones interculturales y de manera especial, la región intercultural de los Altos de Chiapas.

BIBLIOGRAFÍA

- Basteau, Jean-Pierre (2002). "La etnicidad redefinida: pluralidad religiosa y diferenciación intraétnica en Chiapas", En Guerrero Jiménez, Bernardo (2002).
- Barabas, Alicia (1996). "La rebelión zapatista y el movimiento indio de México". Brasilia: Serie Antropológica No. 208.
- Belkhaty-Zougari, Isabel y Madeline Rose Snider (2009). *El Zapatismo y el cambio políticos en Chiapas, México*. Nueva York: La Universidad de Cornell Ithaca.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *Conocer desde el Sur. Para una política emancipadora*. Perú: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/ Unidad de Post Grado.
- De Vos, Jan (2010). *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. México. Consejo Estatal de la Cultura y las Artes.
- Díaz-Polanco, Héctor (1980). "La cuestión indígena y la Teología de la Liberación". México: Nueva Antropología, año IV, No. 13-14.
- Entrevistas (2012). Conversaciones con conversos a las religiones protestantes y evangélicas, creyentes de la Teología de la Liberación, simpatizantes y militantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la región de los Altos de Chiapas.
- Gil Tébar, Pilar (2005). "La Iglesia en Chiapas. De la salvación de las almas al a redención de la cultura". Estudios sobre América: siglos XVI-XX. Sevilla, AEA: Asociación Española de Americanistas.
- González Casanova, Pablo (1995). "Causas de la rebelión en Chiapas". En el suplemento "Perfiles" de La Jornada, México, 5 de noviembre.
- López Hernández, Eleazar (2002). "Teologías Indias en la Iglesia, Métodos y Propuestas". Red Ecuémica Latino-Americana de Missilog@s.
- López Meza, Antonio (2002). *Sistema religioso-político y las expulsiones de Chamula*. México, Chiapas: Consejos Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Mendoza Morales, Valentín (2010). *Teología India y movimientos asistemáticos. Fuente de esperanza para construir Otro Mundo Posible*. Bogotá, D. C. (Tesis doctoral).
- Robledo Hernández, Gabriela (1997). *Disidencia y Religión: Los expulsados de San Juan Chamula*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.

Rus, Jan (2004). “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869”.
En Chiapas Los Rumbos de Otra Historia. Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz
(Editores). México: UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
Antropología Social.

Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. España: Ediciones Paidós.

___ (2003). *Nihilismo y emancipación, Ética, Política y Derecho*. Barcelona.
Buenos Aires. México.

Vallverdú, Jaume (2005). “Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México”. En
Revista Nueva Antropología. Mayo-agosto, año, Vol. XX, número 065. Pp. 55-74.

Capítulo 6.

Acción humana: interacción entre el olvido del ser y el recuerdo del ser

La vida es en sí misma interpretación; el contenido de la presente investigación expresa la vida en la actualidad de los mayas y occidentales en proceso de interacción, a partir de un pasado dramático que la está determinando; en este sentido, el propósito del presente capítulo es presentar la interpretación hermenéutica de toda la investigación con base en los criterios establecidos para dar respuesta a la hipótesis: la relación entre valores relacionales de las éticas occidentales y mayas, principios metafísicos violentos que sustentan las mismas éticas; asimismo, el descubrimiento de los valores en la cultura maya; además, la interacción entre ambos sistemas éticos es estudiada para revelar la ética hermanéutica maya que se observa a raíz de la interacción de las éticas y valores occidentales y mayas con base en el criterio creado para construir esta interacción y así descubrir la dinámica de la doble hermenéutica que puede llevar a una convivencia más justa entre los integrantes de las dos culturas. Esta interpretación también se realizará con base en criterios elaborados al final de cada época histórica de interacción entre las dos culturas, donde se vinculan los elementos de la ética de la procedencia con la teoría de la estructuración de Giddens (1995), debido a la correspondencia que se encontró de esta teoría con la hermenéutica de Vattimo (2003).

Asimismo, se presentará un ejercicio hermenéutico de los valores de la cosmovisión maya, desde dos miradas: las interacciones al interior de los rasgos valiosos de la cultura y las posibles semejanzas conceptuales con la hermenéutica posmoderna de Vattimo.

6.1. Acción política y olvido del ser por los occidentales

La hipótesis sobre las relaciones asimétricas entre mayas y occidentales se ha explicado lo suficiente en las diferentes éticas desde la Colonia hasta el presente. A pesar de la violencia, los descendientes de los mayas llegaron hasta el presente siglo, lo que hace alusión a su capacidad de supervivencia y de creatividad para recrear sus valores culturales; pero también refleja el interés de los españoles y mestizos para fomentar su reproducción, ya que los nuevos matrimonios se traducían en nuevos impuestos y más abundante mano de obra.

El propósito de este apartado es brindar mayor confirmación del contenido de la hipótesis, desde la perspectiva de la interpretación hermenéutica; en este sentido, se pretende mostrar que la violencia de los principios metafísicos de las éticas occidentales localizados en la región intercultural de Los Altos de Chiapas, se extendió a todo el territorio de la Nueva España y a lo que ahora ocupa la República Mexicana; por lo tanto, afectó a todos los descendientes y sobrevivientes de los toltecas, mixtecos, zapotecas, mexicas, aztecas, totonacas, tarascos, chichimecas, yaquis, mayos y en general a todos los pueblos nahuas, entre otros; con lo cual se ratifica el olvido del ser por los occidentales y su acción política que transformó las estructuras de las sociedades indígenas y mestizas durante más de quinientos años, que van desde la conquista hasta el presente. Estos actos de interacción violenta, las concebimos, la vez, como acciones humanas y acciones políticas que las mismas conllevan.

6.1.1. La escolástica como ocultamiento del ser en el ámbito de la interacción

La escolástica como ya se ha mencionado antes, se elaboró durante la Edad Media (Siglos V al XV d. C), en Europa; sin embargo, en España continuó cultivándose y enseñándose durante la época de la Colonia y posterior a la Independencia (1519-1833); es decir desde la Conquista hasta que los liberales cerraron la Universidad Pontificia Mexicana en 1833; en Chiapas llegó con los conquistadores en 1524 y se propagó, principalmente, en las instituciones religiosas. Fue, entonces, la filosofía de la Colonia, a pesar de que la Ilustración arribó a la Nueva España con Don Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700) y Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695); asimismo, con la corriente innovadora de los Jesuitas, postura de la filosofía moderna que se abre con José Rafael Campoy (1723-1777) y se consolida con Juan Benito Díaz de Gamarra (1745-1783) y Pedro José Márquez (1741-1820), (Ibargüengoitia, 2000).

De acuerdo a lo anterior, de los tres siglos de la primera escolástica y segunda escolástica o Contra Reforma en la Nueva España, dos los compartió con las filosofías modernas; ambos sistemas filosóficos con principio metafísico violentos, según Vattimo (2003). Sin embargo, la escolástica no ha dejado de enseñarse en México desde la Independencia hasta el presente, porque si bien se cerró la Universidad Pontificia Mexicana, los Seminarios Religiosos o casas de Formación Sacerdotal continuaron

enseñándola³⁷; entre éstos se puede mencionar al Seminario Diocesano de Guadalajara, Jal., el de Morelia, Michoacán., el de la ciudad de Puebla de los Ángeles, el de la ciudad de México, D. F., de San Cristóbal de las Casas, Chis., entre muchos otros. Este último, sólo cesó de ofrecer formación sacerdotal tradicional durante el ministerio episcopal del obispo Samuel Ruíz García (1968-2000); aunque él tomó posesión de la Diócesis en 1960.

La ética escolástica, según Vattimo (2003), olvida el ser porque se sustenta en principios metafísicos: sustancia, accidentes, esencia, existencia, acto, potencia; causas: material, formal, ideal y final (Aristóteles, 2004). Lo anterior supone que el ser es estructura y que por lo tanto, se puede representar en el pensamiento y que la razón accede al ser y sus estructuras; para el mismo autor italiano, lo anterior es ocultar al ser; la violencia consiste en pensar que el ser puede ser encerrado para siempre en categorías del pensamiento; pensar el ser de otra manera, no significa que se esté negando la existencia del ser; por el contrario, el ser se constituye con cada una de las acciones del cosmos, de naturaleza y del hombre; el ser, entonces, es un constante acontecer; es necesario quitar la nada del ser, lo que no-es el ser para que el ser sea. La violencia metafísica consiste en vincular la nada, lo que no-es a la autenticidad del ser.

Los españoles realizaron acciones humanas con base en intenciones conscientes e inconscientes; entre las primeras, se encuentran: conquistar y cristianizar para el rey y para Dios; entre las segundas, hacerse ricos y nobles para ocultar su insignificancia existencial. Para Giddens (1995), la acción humana no está exenta de la inconsciencia; según él, la re flexibilidad no elude la inconsciencia.

Los valores de justicia, amistad, amor, caridad, fortaleza, templanza, continencia, entre otros, como valores éticos, se realizan solamente en la perspectiva de la relación con el otro; en este aspecto coincide la escolástica con la ética de la procedencia (Vattimo, 2003); sin embargo, los valores mencionados pueden ser violentos a medida que se sustenten en la metafísica que se olvida del ser como acontecimiento y privilegia el ser como realidad fija y estructurada, lo cual para Vattimo, “el razonamiento a partir de principios, esto es, fundamentos últimos establecidos, reconocidos, intuitivos, cuyas

³⁷ Durante la guerra cristera (1926-1929) que se realizó de manera más intensa en el centro del país, junto con los templos, se cerraron también las casas de formación religiosa, entre éstas, los Seminarios para la formación sacerdotal; sin embargo, la formación en la filosofía escolástica continuó en Seminario de Moctezuma, Estados Unidos, institución que se construyó con el apoyo de la Iglesia católica de este país.

implicaciones lógicas y prácticas se trata de desarrollar, ya no tiene lugar” (2003: 57). Para disminuir la violencia, no es suficiente que los valores éticos se realizan con y para el otro; precisamente en esta relación aparecen las categorías que jerarquizan al ser y a los entes respecto al ser.

En Grecia como en la Edad Media se aceptó que existían personas que no eran sujetos de valores humanos. Aristóteles en el libro I de la Política excluyó de la plenitud del ser-poder a los bárbaros, esclavos y mujeres. “Entre los bárbaros, sin embargo, la mujer y el esclavo tienen el mismo rango; y la causa de esto es que no tienen ellos nada que por naturaleza pueda mandar” (Aristóteles, 2004: 210). Santo Tomás también compartió con el filósofo griego que hay hombres por naturaleza onticamente disminuidos. “La servidumbre entre los hombres es natural, pues algunos son por naturaleza siervos” (De Aquino, 1990: 472). Estos hombres no son sujetos de amor, amistad, justicia, incluso del derecho a la vida, aspecto que en las relaciones humanas y políticas conlleva violencia, precisamente por aceptar que unos hombres poseen mayor ser (intelectual, cultural y humano) que otros. Cada vez, la acción y la preparación cultural de las mujeres, por ejemplo, demuestra que este principio es una fábula.

Los padres de la escolástica aplicaron la racionalidad, de acuerdo a Giddens (1995) no para llegar a la estructuración de un mundo en constante cambio, sino para insertar los cambios a su mundo de estructuras preestablecidas conforme a principios metafísicos. En este caso, el ser no sigue a la vida, sino que ésta se encierra en el ser concebido como estructura.

Ambos pensadores constituyen la base de la escolástica quienes al aceptar distintas categorías del ser expresadas en la naturaleza humana, están dando cabida a la violencia entre los seres humanos porque existen hombres que llenan más que otros la perfectibilidad del ser; por lo tanto, unos son incluidos y los otros excluidos; lo que significa que en los Estados autoritarios, los que no fueron favorecidos por los atributos del ser, deben obedecer a los dotados de esos atributos. Si en este dilema ontológico se sustenta el principio de autoridad, se tiene que dudar de la bondad del ser, concebido como realidad “llena, completa y eterna” (Parménides en Aristóteles, 2004: XIX). Asimismo, se tendría que aceptar que en una misma especie de seres, existen jerarquías compendiadas en un ser absoluto. Para Vattimo (2000), esta metafísica es la fuente de la violencia. Lo anterior, más

bien, es la justificación de la estructura jerarquizada de la sociedad de la Grecia Clásica, la Edad Media y muchos otros tiempos. Este principio no es aceptado por la ética de la procedencia. Si se acepta que existen hombres superiores a otros, puede originarse la violencia de todos los tiempos.

Las dimensiones anteriores, si se aplican a las interacciones entre indígenas nahuas y españoles, explican el porqué los segundos se sintieron y actuaron como superiores; al parecer, estas acciones de los españoles no son necesariamente inconscientes, sino también racionales y constantes de acuerdo a Giddens (1995); esta racionalidad, se podría interpretar como negativa, aunque el autor citado, no la conciba de esta manera.

Lo anterior, se expresó en los acontecimientos históricos de la Conquista y de la Colonia en América. Los hombres que conquistaron la Nueva España eran católicos escolásticos; sin embargo, no tuvieron problemas para disminuir la naturaleza humana del indígena en el aspecto doctrinal y en las relaciones prácticas. Teóricamente, “se plantearon la cuestión de si aquellos seres formaban plenamente, parte de la humanidad tal como se concebía en el siglo XVI, o eran de una especie diferente y, como consecuencia de todo ello, quedaba en duda la capacidad racional de los mismos” (Ibargüengoitia, 2000: 84). La disminución de la dignidad humana, tal vez, sea una de las mayores agresiones que se le puede hacer a un hombre, al juzgarle incapaz de decoro, pundonor, decencia, vergüenza y sobriedad; asimismo, incompetente para puesto y cargos. La agresividad se sustenta en la metafísica que concibe a los entes en distintas distancias con respeto al ser. Por esta razón, el razonamiento metafísico ha caído en descrédito (Vattimo, 2000). Al negar los españoles la capacidad racional de los indígenas, también les quitaban la posibilidad de re flexibilidad e inteligencia (Giddens, 1995).

Las consecuencias prácticas de esta disminución es que desde la Conquista y toda la época de la Colonia los españoles disminuyeron la humanidad de los indígenas, ya que los esclavizaron y los herraron como animales; los usaron como tamemes o bestias de carga. “Fueron situados en el campo de lo infrahumano: se les consideró como semejantes a las bestias” (Zea, 2001: 80). Con base en la metafísica del ser jerarquizado, pareciera que los hombres que según Aristóteles (2004) y Santo Tomás (1992) nacen con naturaleza para mandar, poseen a la vez, facultades para agredir a todos los seres orgánicos e inorgánicos y entre estos últimos, están los animales que son rebajados a la categoría de bestias; es decir,

se les asignan, entre muchos otros adjetivos despectivos, los siguientes: rapaces, brutos, carnicero, fieras, burros y crueles. En sentido estricto, ni las bestias son eso que los hombres dicen que son; sino que, al contrario, los adjetivos enunciados son una proyección de la agresividad humana porque los actos biológicos no poseen dimensiones éticas. En este caso, los hombres están proyectando su capacidad de agresividad hacia la naturaleza. El sólo concepto aplicado al hombre y al animal es violento; la violencia es doble cuando se realiza en actos concretos. Desafortunadamente, la cultura y la civilización se realizaron con base en la violencia a la naturaleza, al hombre individual y la mayoría de las veces, contra grupos humanos completos.

Existe otra manera de disminuir la dignidad humana que consiste en vincular la naturaleza humana con el mal, lo que no es bueno o lo que se revela a la bondad absoluta porque le discute la extensión de la infinitud absoluta, la llenura del ser y la bondad; en la cultura judío-cristiana el mal se personifica a través de Satanás. Según Villoro (1987), Cortés y Sahagún valoraron la humanidad de los indígenas e incluso aceptaron que eran iguales que los españoles, pero disminuidos por el pecado. Cortés reconoció el desarrollo indígena plasmado en la arquitectura, en el trazo de sus ciudades y “mezquitas”; el refinamiento de las clases en el poder y la ética de la sociedad en general. No tuvo dificultad en comparar las ciudades aztecas con las de Europa y específicamente con las más hermosas de España. Describió con admiración y realismo la ciudad de Tlaxcala, por sus hermosos edificios; Cholula con sus “mezquitas” e Iztapalapa con las casas de cantería, huertos y paseos ladrillados.

Pero su asombro ante la civilización indígena llega a su máximo cuando, atónito y como en sueños, contempla la gran Tenochtitlán. No acierta expresarse, no sabe como ‘decir su perfección’ hablar ‘de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta tierra’. Parece quedarse sin palabra y resíganse a decir como pudiere: ‘que aunque mal dichas, bien se que serán de tanta admiración, que no podrán creer’ (1987:26).

A pesar de reconocer la grandeza y hermosura de la gran Tenochtitlán, la destruyó. “Los templos y palacios, el gran mercado, las escuelas, las casas, todo quedó en ruinas” (León Portilla, 2004: 165). Cortés no vio en el indígena una clase inferior; al contrario, lo juzgó integrante de una gran civilización, comparable, en muchos aspectos con la propia España, aunque el mismo indígena se le presentó sujeto a los peores vicios: es sodomita y

antropófago; afirmó que eran engañados por el demonio y que estaban llenos de vicios y para “castigar su pecados, hay que esclavizarlos” (Villoro, 1987: 30).

Si realmente el indígena hubiera estado engañado por el demonio, no se justificaba la esclavitud porque no se estaba castigando al pecado porque éste es en sí mismo un castigo, sino se está castigando a la persona o a un pueblo cuyo códigos culturales no se comprendieron por interpretar realidades tan profundas como la conciencia humana desde los “criterios de una moral cristiana”. En ningún momento Cristo castigó con la esclavitud a los endemoniados, sino que los liberó de los demonios (Mateo 8, 28-34; Marcos 5, 1-20 y Lucas 8, 26-39).

Giddens (1995) en la *Teoría de la Estructuración* sostiene que la acción humana está vinculada con la re flexibilidad, la conciencia y la inteligencia; estas facultades fueron plasmadas por los aztecas en la estética de su arquitectura, pintura y escultura; el autor referido no se cuestiona sobre la intervención del mal en la conciencia humana; él acepta la ética y la moral en la acción humana y la acción política, pero como científico no toma como objeto de estudio la posesión demoniaca.

Para Fray Bernardino de Sahagún el pueblo indígena estaba en poder de Satán, el cual renegó de Dios y cayó en las tinieblas del pecado. Los hombres vendieron su espíritu a Lucifer y consagraron su imperio al maldito; inspirados por Satanás, los hombres abrían el pecho a sus hermanos y le extraían el corazón, por lo que todos vivían en tinieblas e idolatría. “El hombre caído, que carga sobre sus espaldas el peso agobiante del pecado original” (Villoro, 1987: 49). Para Vattimo (2003) la concepción del ser por los aztecas y en general por los Mesoamericanos dio origen a la máxima violencia contra los hombres: la convicción de que los dioses necesitaban sangre para alimentarse y el cosmos, para moverse. Estamos aquí en la fábula de la fábula. “Si el mundo verdadero (los primeros principios) ha llegado a ser una fábula, escribe Nietzsche, también ha sido destruida (por lo tanto, no puede, a su vez, ser absolutizada)” (Vattimo, 2003: 61).

Este principio metafísico violento fue un rasgo importante de las culturas prehispánicas, aspecto que también encontramos en la cultura maya; lo anterior, no disminuye la racionalidad y la inteligencia de estos pueblos, de acuerdo a Giddens (1995); desde la ética, se puede afirmar que se equivocaron en sus percepciones y en los juicios que

elaboraron sobre el cosmos y las deidades; sin embargo, la postura de Sahagún, al respecto, requiere mayor argumentación ético-filosófica.

Por otra parte, los principios ontológicos de la ética de la escolástica se levantan sobre la base del ser inmutable, uno, verdadero y bueno e incluso, desde esta perspectiva, existen virtudes que participan de la infinitud del ser infinito. Es la bondad infinita la que atrae a la voluntad humana y al cosmos “El objeto propio de la voluntad es el fin y el bien; por consiguiente, todas las acciones humanas, necesariamente se ordenan a su fin” (De Aquino, 1957: 70). Estas son las virtudes intelectuales porque están abiertas al infinito, el cual es el primer motor que mueve el universo como lo amado. “Cosa clara es que, tal como el universo, así también es Dios en el alma el principio del movimiento, y que todo se mueve en nosotros por obra divina” (Aristóteles, 2004: XX).

Este principio fue consolidado por Santo Tomás, ya que Dios es el ser absoluto. En la Suma Teológica, libro IV, parte II-II (b), se encuentra: “Entre las deudas imposibles de saldar, por falta de igualdad, está lo debido a Dios (virtud de la religión)... y lo debido a las personas eminentes en dignidad y en virtud (virtud de la observancia)” (De Aquino, 1994: 3). Nuevamente, Santo Tomás enfatiza el aspecto de que existen personas eminentes en dignidad; es decir, surge el ser jerarquizado y ahora el patrón es Dios; unos seres humanos gozan más que otros de la bondad de Dios porque el amor divino atrae a uno más que a otros. Tal vez aquí puede estar la génesis del individualismo y las jerarquías sociales; ambos aspectos implicados en el autoritarismo cuestionado por la ética de la procedencia (Vattimo, 2003). Los españoles tan devotos y defensores de la fe; sin embargo, por su individualismo, estaban imposibilitados para vivir los valores de la relación con el otro, de manera particular, la justicia. “El español de ultramar...era tan individualista como su hermano europeo” (Ramos, 2004: 167). El individualismo impide la conciencia de la finitud porque el individuo se siente absoluto.

Giddens (1995) sostiene que el poder se ejerce a través de la utilización de recursos; en este sentido, los españoles en su relación con los indígenas utilizaron como recurso autoritativo a Dios absoluto para ejercer el mando sobre ellos. Se posesionaron del supuesto que su concepto sobre Dios era el verdadero y por lo tanto, las expresiones religiosas de los indígenas deberían desaparecer y siempre que tuvieron oportunidad, arremetieron contra los códigos y figuras que representaban las deidades.

Para Vattimo el hecho de pensar que se puede llegar al principio de todo lo existente es la base de la violencia histórica; en este caso, Dios; “lo que inspira la violencia es justamente la necesidad, el propósito, la pretensión de llegar al principio primero y último (unificándose con él, alcanzarlo)” (Vattimo, 2003: 143). Las guerras poseen esta dinámica, ya que los hombres la realizan con la idea de que esa guerra que emprendieran, será la última.

La guerra es la expresión del autoritarismo y del individualismo; es la expresión de la convicción de que se tienen derecho a poseer bienes materiales, la verdad “verdadera” y ser más que los demás. Los indígenas americanos serían conquistados para Dios, la Iglesia y la Corona española y entonces, al Papa Alejandro VI (1431-1503), pensó que le asistía el derecho divino de conceder los territorios de América a los españoles y portugueses. El Papa no ignoraba que los indígenas serían sometidos por medio de las armas; las malas acciones siempre se conocen rápido. En realidad este Dios moral de los españoles, portugueses y del Papa Alejandro VI está ocultando al auténtico ser de Dios. El Dios que se utiliza para justificar los intereses personales o de un grupo determinado, debe estar muerto:

En muchos sentidos que no conseguimos reunir en una totalidad sistemática, pero que, creo, son muy claros, éste es el mundo en el que el ‘Dios moral’, esto es el fundamento metafísico, ha muerto y está sepultado; pero se trata precisamente, del que Pascal llamaba ‘el Dios de los filósofos’. De hecho, parece haber muchos indicios de que la muerte de este Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión (Vattimo, 2003: 26).

El problema, además, es que en los procesos de la acción humana no es Dios quien aplica las relaciones violentas con los demás; por lo general, quien ejerce el poder posee psicopatologías, como el gozar por la opresión, con el dolor e infringir sufrimientos a los subyugados. Este fue el caso de los españoles cuyas patologías fueron su insignificancia social, codicia y avaricia del oro, lo que explica su agresividad con los indígenas. Para Vattimo (2003), la ética se construye en las relaciones con el otro; son las normas que se consensan con los otros. Aristóteles y Santo Tomás no suponía los consensos; su forma de gobierno ideal no era la democracia, sino la monarquía.

En las monarquías “el Dios de los filósofos” es el fundamento; pero Dios es totalidad dialógica, no enigma o misterio encerrado en sí mismo, “En el principio existía el verbo y el verbo estaba en Dios, y el verbo era Dios” (Jn, 1, 1). Los que menos vivieron los españoles en su relación con los indígenas, fue la perspectiva dialógica de Dios; tampoco, tenían experiencias de la democracia. Para Giddens (1995), las normas y los recursos son

inherentes a las interacciones, pero éstas son más delicadas en las relaciones asimétricas, puesto que en este caso, las acciones se convierten en políticas porque interviene el poder; de hecho, las asimetrías sociales, suponen relaciones de poder. Los españoles utilizaron como recurso autoritativo el poder religioso, el cual no estuvo acompañado del tacto.

Para Vattimo (2003), la ética se construye en las relaciones específicas y es precisamente en este campo en donde más fallas cometieron los españoles, dada su mentalidad imperial. En 1556 los indígenas nobles y principales de Tacuba, Iztapalapa y Coyoacán se quejaron, por escrito, ante el rey Felipe II de España, “así nosotros como los que a cargo tenemos, por los muchos agravios y molestias que recibimos de los españoles, por estar entre nosotros y nosotros entre ellos” (León-Portilla, 2004: 167). Los indígenas se quejaron durante la Colonia de la difícil coexistencia con los “hombres de Castilla, escribieron a los reyes de España sobre sus sufrimientos, contusiones, ofensas, desgracias, pobreza, opresión, tristeza, aflicción, abusos en su persona y los tributos onerosos. “Sobre nosotros han impuesto tus tesoreros, oficiales y tu fiscal, doctor Maldonado, un gran tributo que corresponderá a ti, es catorce mil ochocientos pesos, y también fanegas de maíz que habrá de ser lo que tenemos que entregar” (León-Portilla, 2004 : 173). Las autoridades indígenas de Huexotzinco que escribieron al Rey Felipe II, el 30 de julio de 1560, consideraban que este tributo “era siete veces más grande que el que pagaban antes” (León-Portilla, 2004: 174).

Los indígenas ante tantas vejaciones realizadas por los españoles, explican su desgracia y sufrimiento porque habían pecado contra Dios; también los pueblos mesoamericanos, poseían el concepto del Dios violento que castigaba a los que quebrantaban las normas morales. Ésta también es una fábula, según Nietzsche, que los hombres del poder inventaron para controlar a sus súbditos. El Dios moral es instrumento del poder. “Hay desde el principio algo de morboso en esas aristocracias sacerdotales y sus hábitos dominantes, hostiles a la acción, queriendo que el hombre unas veces incube sus sueños y otra sea derribado por la explosión de sentimientos” (2004: 207).

En este mismo sentido, la fundación de Santo Tomás Ajusco dejó asentados los atropellos que cometían los blancos de Castilla a las autoridades indígenas.

Es sabido como los atormentan por que les piden sus riquezas, porque no les dan todo el metal amarillo y también sus piedra preciosas. Es bien sabido como les arrebatan sus mujeres y también sus estimadas hijas. Se burlan de las mujeres de los señores. No están satisfechos sino

cuando queman a los señores, como el muy grande y reconocido señor de Michoacán, el muy grande Caltzontzin (León-Portilla, 2004: 180).

El representante de la fundación mencionada, en el mismo documento, afirmó que los españoles estaban hambrientos de tierras y oro y como estrategia para salvar la vida y la de sus hijos, propuso que aceptaran el bautismo y la reducción de sus tierras.

Del atropello a la dignidad de los indígenas, no se escaparon ni los hombres consagrados al servicio de Dios, los sacerdotes; este es el caso de Bartolomé López, cura del pueblo de Chiyauhtzinco que fue acusado ante el visitador Alonso Ruiz, en 1595, por el indígena Miguel Hernández de acoso sexual a su esposa, durante la confesión. La esposa no accedió y el sacerdote la mandó azotar. Ella no aceptó porque su esposo era un “hombre fiero”. “Hace ya seis años que el padre Bartolomé López comenzó a incitarla a que pecara con él. Hace ya dos años que la hizo azotar a mi mujer, porque ella no consentía” (León-Portilla, 2004: 176).

Los españoles realizaron injusticias con los indígenas respecto a su naturaleza humana, ya que los consideraron como seres disminuidos o menores de edad; con sus propiedades, les arrebataron sus tierras, los convirtieron en animales y cosas para poseerse y explotarse; estas injusticias se detectan tanto en la Conquista como durante la Colonia.

En los inicios de la Colonia, los señores y caciques principales denunciaron a Cortés que los soldados habían robado a muchas jóvenes, hijas o mujeres de los señores de la corte de Cuauhtémoc. Cortés ordenó que se buscaran, y que cuando las encontraran, podrían regresar con sus familias. Las encontraron y solamente, por vergüenza, tres regresaron a su familia. Asimismo, muchas mujeres fueron vendidas por los oficiales a los soldados; los oficiales del rey cometieron otros tipo de abusos, entre los cuales se encuentra el hecho de que “al fundir el oro, mezclaron cobre en ciertas proporciones” (Riva Palacios, 1889: 206).

A Cortés le ordenaron de España que no repartiera en encomienda a los indígenas, cuando recibió su nombramiento de gobernador y capitán general de la Nueva España; la instrucción real fue de “que no se encomendara a los indios ni se hiciera repartimiento de ellos” (Riva Palacios, 1889: 221). Cortés no acató la disposición real, presentó la encomienda como legal y no solamente no repartió a los indígenas, sino que permitió la esclavitud y éstos fueron sometidos a rigurosos castigos. En ese ámbito la violencia del conquistador habla por sí misma, no hay castigos que no sean violentos. Los españoles

pensaban que llenaban el ideal de *humanitas* de los latinos; ellos poseían el ser-poder y las dignidades que “el Dios de los filósofos” les otorgaba, con sus acciones velaban la autenticidad del ser y mostraban los principios violentos de la metafísica.

En síntesis, los indígenas no fueron respetados en su persona, propiedades y expresiones culturales; al contrario, les destruyeron sus objetos religiosos, templos, pirámides y códices. Todo se hizo en nombre de Dios bueno, único y justo, explicado por Santo Tomás de Aquino. Estos hechos deben todavía evaluarse desde la ética. Las acciones de los españoles son la negación y el ocultamiento del ser; ellos no advirtieron que debían disminuir metafísicamente su concepto de ser, ni el concepto de Dios que utilizaban para disfrazar la ambición humana; móvil que los obligó a cruzar el mar. “El interés por el dinero era de tal naturaleza, en el arzobispo, que no visitaba a los indios excepto cuando residían en lugares explotables y ricos” (Bosch, 1987: 59). Lo que realmente deseaban los españoles era salir de la pobreza material, insignificancia social y espiritual; pensaron que con la riqueza, prestigio y poder, le era posible eludir su ser para la muerte.

De acuerdo a Giddens (1995), las conductas de los españoles son ejemplos evidentes de dominación y asimetría política; las asimetrías sociales obedecen a estructura de dominación, las cuales pueden estar en constante estructuración; los españoles reestructuraron constantemente sus estrategias de dominación, tomaron conciencia de ello, pero no le dedicaron un proceso de re flexibilidad profunda y amplia; menos reflexionaron, en la reestructuración que provocaron en las sociedades indígenas.

La violencia metafísica consiste en reducir al ser en valor, en constituir el valor supremo, Dios que impide que los valores del ser se manifiesten y “se desplieguen en su auténtica naturaleza” (Vattimo, 2000: 25). Asimismo, en transformar el valor de uso en valor de cambio y entonces, el ser se haya disuelto en el discernir del valor, de acuerdo a la perspectiva de la lógica cuantitativa; la violencia consiste en la resistencia que se opone a la realización del nihilismo, lo que hace que el ser se resuelva en valor. En muchas palabras el ocultamiento del ser está en los dos grupos culturales; los españoles lo ocultan con sus acciones basadas en los principios metafísicos y los indígenas hacen lo mismo por el miedo que experimentan debido a que el cosmos deje de moverse.

6.1.2. Ilustración y el liberalismo, acción humana como estructura, no estructuración

Como se mencionado con anterioridad, en cada época hubo acciones, acciones humanas, acciones sociales y acciones políticas que dieron a la estructura de la sociedad de los Altos de Chiapas una nueva estructuración (Giddens 1995). La Ilustración se desarrolló en Europa durante los siglos XVII y XVIII y el liberalismo durante los finales del XVIII y el XIX; la Ilustración se manifiesta en México en las obras de Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora, entre 1689 y 1991, en cambio el liberalismo fue cultivado en México por José María Luis Mora (1794-1850), Melchor Ocampo (1814-1861) e Ignacio Ramírez (1918-1879). Esta corriente de pensamiento se expresó en la economía y en la filosofía principalmente y en México, inició su actuación en el ámbito de la política en 1808, a partir de que Napoleón invade España. Ambos sistemas filosóficos han llegado al siglo XXI porque la racionalidad aún se expresa en la ciencia y la técnica y las tesis del liberalismo se revitalizaron con el neoliberalismo.

En la Ilustración y el liberalismo, la razón humana toma el lugar de la razón divina; la razón humana se basta a sí misma para explicar la naturaleza, el cosmos y al hombre. La razón es el principio metafísico que fundamenta filosofía, ciencia, naturaleza humana y como consecuencia, “libertad, igualdad y fraternidad”; para Vattimo (2003) estas corrientes filosóficas se sustentan en principios metafísicos y no están exentos de la violencia.

El principio de la racionalidad puede convertirse en violencia cuando se acepta como verdad científica y filosófica sólo la que se construye con los criterios de la racionalidad occidental; en este caso, se tendría que aceptar que fuera de la racionalidad occidental no hay conocimiento verdadero, o que los “otros conocimientos” de los pueblos indígenas de México, incluido los mayas, no son verdaderos e incluso son irracionales, aspecto que sería cuestionado por la ética de la interpretación; las dos guerras mundiales y las guerras locales son la expresión de la racionalidad occidental, donde se han empleado

Instrumentos de muerte cada vez más sofisticados; la explotación progresiva de los recursos del planeta llevados hasta los límites del expolio; las nuevas e ilimitadas posibilidades de control y disciplinamiento que ofrece la electrónica nos hayamos dado cuenta de que el “progreso”, sobre todo en términos de tecnología, puede conducir a consecuencias catastróficas para la vida (Vattimo, 1991: 98).

Para los Ilustrados la racionalidad liberaría a los hombre de los engaños, de la razón divina y de los autoritarismos políticos y la expresión más exacta de esta racionalidad, sería la ciencia y la técnica, pero a medida que se ha avanzando en el cumplimiento de su proyecto para dominar a la naturaleza, “la racionalidad del mundo se vuelve contra la razón y contra sus fines de perfeccionamiento y emancipación” (Vattimo, 1991: 98). Es precisamente la técnica la que ha aportado los instrumentos físicos, químicos y electrónicos para agredir la naturaleza, al hombre y el cosmos. La racionalidad como principio metafísico es violenta y oculta también al ser en cuanto lo compromete con el dominio; éste también está fuera de los consensos éticos (Vattimo, 2003); el mando conlleva gran dosis de violencia; por otra parte, el poderío oculta y abandona al ser en cuanto lo acepta jerarquizado con base en la racionalidad.

Entonces, como el Estado echa sus raíces en la racionalidad humana, con el compromiso de garantizar la justicia, la paz y la armonía. La historia muestra que el Estado no ha sido capaz de construir la justicia y la paz, no obstante, la *Paz perpetua* de Kant. “Una nación crece en poderío hasta el punto de hacerse temible” (Kant, 2004: 281). Desde las estructuras del Estado, a pesar de los sustentos de la racionalidad, pueden fraguarse las injusticias más inhumanas. Kant reconoció que los jefes del Estado toman la guerra como diversión, aunque este jefe de Estado no pertenecía a una democracia. La realidad es que tanto en las sociedades primitivas como en las actuales, democráticas y autoritarias, se tiene violencia; este es el caso de los países árabes en la actualidad; se puede decir que las leyes y acuerdos disminuyen la violencia, pero no la suprimen. Además, el avance de la tecnología, incrementa la intensidad de la violencia, lo cual se vio en los cañones de los españoles frente a las flechas de los indígenas y así se pueden mencionar las armas nucleares y biológicas en los tiempos recientes.

Asimismo, los filósofos posmodernos cuestionan la ética del conocimiento científico occidental y entre otras cosas, la precisión. “La búsqueda de precisión no escapa a un límite debido a su coste, sino a la naturaleza de la materia. No es verdadero que la incertidumbre, es decir la ausencia de control humano, disminuya a medida que aumenta la precisión: también aumenta” (Lyotard, 1998: 102). En este caso, la referencia es a la materia y la energía, pero también los contractualistas concebían a la sociedad con el Estado como un sistema de control. En Kant la esperanza estaba en que el control ético interno

sometiera al control externo, el derecho. El problema es que los jueces, no alcanzan a tamizar las estructuras jurídicas con el “imperativo categórico”; lo mismo pasó con las audiencias y las encomiendas en México, a pesar de las “Leyes de Indias”. El Estado inglés no impidió que Enrique VIII ordenara la ejecución de Tomás Moro, no obstante, la ética cristiana.

La Ilustración con base en la racionalidad científica, se utilizó para descalificar al hombre americano. En Europa los ilustrados se forjaron una idea negativa de los indígenas americanos y en especial de los que vivían en el territorio de lo que ahora es México; como jueces consideran a América una tierra maldita. Voltaire, Hume, Paw, Reynal y Buffon presentaron la naturaleza disminuida del indígena.

El salvaje es débil y pequeño en cuanto a sus órganos de generación. No tiene ni vello ni barba y carece de ardor para la hembra. Aun siendo más ágil que el europeo por su costumbre de correr es, sin embargo, mucho menos fuerte físicamente; es mucho menos sensible, y no obstante, más tímido y cobarde; no tiene ninguna vivacidad, ninguna actividad en el espíritu; la corporal es más bien una acción imprescindible determinada por la necesidad, que un ejercicio o un movimiento voluntario (Zea, 2001: 84).

Para Villoro quien sintetiza los ataques al hombre de América es Carneille de Paw (1739-1799), en la obra que denominó: *Las Investigaciones filosóficas sobre los americanos*. Él y Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) sostuvieron que los hombres mencionados apenas se diferenciaban de las bestias. “Llenos de los vicios y defectos físicos, apenas si lograron crear una vida en común mezquina y rala, propia de su naturaleza salvaje” (Villoro, 1987: 96). En este caso, es racionalidad científica la que se convierte en principio metafísico violento contra los hombre de América prehispánica; nuevamente, se agrade a los animales primero y luego, al hombre; lo que existe desde la ética de la interpretación de Vattimo (1991), es la incapacidad para comprender la diferencia entre el hombre europeo y el americano o definitivamente, mala voluntad para arremeter explícitamente contra el hombre americano, entre el que se encontraba el indígena de la Nueva España. En la perspectiva de Vattimo (1991), la actitud hacia el indígena, es la perversión de la razón “porque había seguido como modelo de racionalización el de la razón científica objetivante y mensurante” (103); por tal motivo, esta razón es el olvido y el abandono del ser porque la razón científica clasifica los hombres en evolucionados y atrasados, otra manera de jerarquizar al ser para abandonarlo.

Paw resaltó la pereza permanente del indígena y su naturaleza atrofiada por el ambiente físico; asimismo, afirmó que los indígenas contagiaron a los europeos que vinieron y nacieron en América; sólo los sajones ingleses se escaparon de la indolencia americana, ya que “trabajan con fervor increíble para roturar el terreno, purificar el aire, dar salida a las aguas cenagosas” (Zea, 2001: 85). También afirmó que los indígenas americanos son diversos e inferiores. “El indígena no puede cambiar su color ni transformar su modo de ser que le asemeja a los animales... Estos seres no tienen otro destino que servir de útiles o ser exterminados” (Zea, 2001: 86). Hay que sentirse en un peldaño de superioridad para proponer el exterminio del otro; todo etnocentrismo es violento, pero el que aquí se descubre, lo es extremadamente; es una manera de ocultar el ser y presentarlo como lo que no es. Esta científicidad presentaba al ser como simple presencia.

Detrás del ser como simple presencia de la objetividad está el ser como tiempo, como acaecer del destino y detrás de la conciencia enderezada a las cosas como evidencias hay otra cosa, la proyectualidad lanzada de la existencia que disputa a la conciencia sus pretensiones de hegemonía (Vattimo, 2000: 43).

Al parecer, Buffon y Paw no habían leído la ética de Kant, especialmente, el imperativo categórico. Los indígenas para ellos, no han desarrollado la racionalidad. Ahora no disminuyen a los indígenas por razones religiosas, como lo hicieron Cortés y Sahagún; lo hacen en nombre de la ciencia, especialmente de la ciencia natural: el salvaje es débil y pequeño en su biología. Con lo anterior, estamos ante el velo de la metafísica. “Mientras existió la creencia en un orden ideal del mundo, en el mundo de la esencias más allá de la realidad empírica, que permite el conocimiento y también los límites de la crítica de esta realidad, la metafísica pudo durar” (Vattimo, 2003: 24). Buffon y Paw pensaban que el hombre europeo era el arquetipo humano, el cual estaba muy cerca de la esencia del ser. Antes las grandes dignidades humanas eran las que estaban cerca de la razón divina; ahora los humanos perfectos son los que están cerca de la razón científica. Es que la Colonia” fue el encuentro entre el humano construido por la razón y el hombre construido por la pasión-corazón-ch’ulel-mana” (Newell, diálogo personal). Lo anterior es vigente porque los mestizos heredaron muchos rasgos de la mentalidad colonial.

Para Giddens (1995), los ilustrados y los liberales utilizaron la razón a plenitud y ésta, se expresó como racionalidad científica, la cual, desafortunadamente, se desarrolló en

el ámbito de la estructura y no de la estructuración; si así hubiera sido, los europeos hubieran alcanzado a ver y a percibir las multitudes de las manifestaciones del ser; asimismo, pudieron haber tenido la sensibilidad para apreciar el ser expresado en una forma humana diferente a la de ellos; tal vez, se hubieran dado cuenta de las diversas racionalidades americanas constituidas a partir de la misma razón humana. La biología pudo darles la ruta para ver las relaciones entre el medio ambiente y los seres vivos; es en este punto donde no hubo flexibilidad suficiente respecto a la racionalidad científica, lo que impidió comprender las características físicas de los europeos a partir de los rasgos de los hombres americanos, lo cual afectó la estructuración social y mental de los dos grupos humanos. Lo anterior se puede traducir como el abandono del ser.

Francisco Javier Clavijero (1732-1787) y Manuel Orozco y Berra (1816-1881), ambos mexicanos, estudiaron a los indígenas con base en las aportaciones de la razón universal. El primero para contradecir a Paw y a Buffon y el segundo, para hacer una presentación científica del mundo indígena, especialmente del azteca de una manera objetiva con base en el método científico aplicado a la historia.

Para Clavijero los pueblos indígenas fueron fuente de enseñanza en lo moral; un pueblo valeroso y noble; se caracteriza por el valor y la virtud; aunque recibieron el desprecio “no sólo por los españoles, sino aun por los más viles esclavos africanos y sus infames descendientes” (Villoro, 1987: 109). Asimismo, en el régimen de la Colonia el indígena sufrió la decadencia moral; negó los valores de la educación indígena y los dejó en un vacío existencial; los antiguos mexicanos se caracterizaron por su fortaleza, templanza, refinamiento educativo, lingüístico y cultural; pero los españoles les destrozaron toda su cultura. La indiferencia de los indígenas estudiados por la razón universal se debe al vacío existencial moral y religioso en que quedaron. Los antiguos mexicanos se caracterizaban por su vitalidad. “En las almas de los antiguos mexicanos había más fuego, y hacían mayor impresión las ideas de honor. Eran más intrépidos, más hábiles, más industriosos y más activos” (Villoro, 1987: 115).

Los dioses, según Clavijero, no eran la representación de Satanás, sino que expresaban valores trascendentes, entre los que se encontraba la justicia; eran la expresión de realidades abstractas, morales y espirituales, en ellos honraban las virtudes y no los vicios. “En Huitzilopochtli, el valor; en Centeotl, Opochtli y otros, la beneficencia, y en

Quetzalcóatl la castidad, la justicia y la prudencia” (Villoro, 1987: 124). En cuanto a los sacrificios, no difirieron de otras naciones, incluso europeas, ya que sólo sacrificaban prisioneros de guerra y no conciudadanos; en cambio, los romanos, “en los tiempos de Augusto, todavía sacrificaban trescientos hombres en honor a Julio Cesar” (Villoro, 1987: 124). En este ámbito existe similitud con las deidades mayas, las cuales también se han estudiado como horizontes de valores (Madrigal, 2010).

En Orozco y Berra el indígena sometido al criterio científico racional aparece como una raza fuerte y dura; pueblo bárbaro y terrible; los personajes que Clavijero presentó como “héroes”, son ordinarios, autoritarios, despóticos y llenos de pasiones, de tal manera que se ostentaban como dioses para hacer más intensa su tiranía. Con él el pueblo indio se convierte en un museo; sin embargo, protesta contra los extranjeros por la infamia que hacen del indio. “Orozco ve cómo autores extranjeros, particularmente europeos, aprovechan la religión indígena para arrojar un baldón de infamia sobre el indio” (Villoro, 1987: 164). Este intelectual mexicano había prometido la objetividad científica, pero cuando describe la conquista, se apasiona, de tal manera que dibuja indignado a los conquistadores por “las debilidades que mostraban... sus malos instintos, sus inmoderados deseos de oro y de sus placeres, su amor por la guerra y la destrucción” (Villoro, 1987: 167).

Aunque en la cosmovisión mesoamericana se encuentran rasgos de que se concibió el ser como acontecer, pero no se escapó de la jerarquización con base en los principios de equilibrio, armonía y sacralidad, aspectos que justificaban la violencia y desde luego, las guerras. Tal vez, sea una fábula el hecho de que los tlatoani se concibieran y se ostentaran como divinos; es otra manera de ocultar el ser, que es principalmente tiempo, como también los mesoamericanos lo conceptuaron.

Con lo expuesto, vemos que Vattimo (2000), tiene razón en cuanto sostiene “que todo es interpretación”, lo cual se hace evidente en los dos intelectuales mexicanos que pretendían defender a los indígenas con base en el “conocimiento científico” y con los mismos presupuestos, interpretaron la cultura indígena de manera diversa; para el filósofo italiano, la interpretación metafísica vela al ser; lo anterior, permite comprender que la ética como interpretación de la vida, necesita de los consensos, cuya finalidad no es la construcción del conocimiento verdadero, sino que se solucione la disyuntiva en la que el

colectivo se encuentre en ese momento. Es obvio que los indígenas prehispánicos tenían distintos conflictos a los indígenas del siglo XVIII y XIX; los primeros disponían de mayor posibilidad para elaborar su proyecto del *Dasein*; en cambio, los segundos estaban perplejos frente a su propia existencia, persona, cultura y sentido de la muerte.

Otro principio de los liberales y los ilustrados que posee “rostro y corazón” de metafísico es la soberanía popular. Conviene señalar que los liberales no inventaron la democracia, sino que fueron los griegos, aunque Aristóteles (2004) recomendaba la monarquía. Los posmodernos cuestionan a la modernidad por el incumplimiento de la democracia. La democracia no se ha logrado, pero queda el Estado y el ejercicio del poder. “El Estado y/o la empresa abandona el relato de la legitimación idealista o humanista para justificar el nuevo objetivo: en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día, el único objetivo creíble es el poder” (Lyotard, 1994: 86). La soberanía del pueblo no es ya un principio ni un ideal. El pueblo como principio de soberanía está también en el ámbito de la metafísica porque supuestamente, se llegaba a la génesis óptica del poder y lo que se encuentra es realmente la justificación de la violencia que está implícita en el significado de poder político, en la connotación de imperio o señorío.

Por otra parte, conviene tomar en cuenta que existen grupos y sociedades, socialistas o liberales, que ejercen el poder de manera totalitaria porque se sustentan en principios ontológicos fuertes, como en este caso, la ilusión de la existencia de soberanía como principio; ante esta situación histórica-metafísica, la respuesta es que “una ontología débil, o mejor, una ontología del debilitamiento del ser; proporciona razones filosóficas para preferir una sociedad democrática, tolerante y liberal a una sociedad autoritaria y totalitaria” (Vattimo, 2003: 35). El ser que sustenta el principio de soberanía también oculta al ser como acontecer.

En la historia de México se ha ejercido la violencia en nombre de la democracia y la soberanía del pueblo, de manera especial, cuando el pueblo era ignorado por las élites políticas, de tal manera que en el Siglo de las Luces, la imagen de México era la siguiente:

En el siglo de las Luces, México creció y mejoró para una minoría de gente pálida, para los nacidos en España y algunos de sus descendientes. Fuera de ellos, los demás empeoraron o se quedaron como estaban, adscritos de por vida en las haciendas y comunas, maltratados en los obrajes, esclavizados en las minas e ingenios, sin pizca de libertad, sin fortuna y sin letras” (Cosío Villegas et al 1981).

Sobre la soberanía no existía acuerdo entre Locke y Hobbes. El primero sostenía que el pueblo se puede rebelar ante los tiranos; en cambio, el segundo afirmó que la justicia consistía en no romper el pacto. La soberanía del pueblo supone una organización racional de la sociedad y que todos los ciudadanos concuerdan en sus intereses, los ciudadanos dejan a un lado los intereses individuales y se propone como dimensión ética la utilidad que beneficia a la mayoría. El problema es arribar a estos valores de manera colectiva. Según Hobbes, es válido ejercer la violencia sobre las minorías cuando está de por medio la utilidad; la dificultad es determinar la instancia calificada para declarar justa la utilidad; es una manera de ocultar la violencia y la incapacidad para reconocer el abandono del ser. A través de la historia se ha visto que la soberanía ha servido para beneficiar a los grupos hegemónicos como en el Siglo de las Luces en México. En este caso, la soberanía se convierte en intolerancia y lo que se busca es una sociedad democrática y tolerante, la cual sería una “razón para abandonar finalmente la metafísica y tal vez la filosofía misma” (Vattimo, 2003: 36).

La dimensión violenta de este principio se hace evidente en Locke y en Rousseau cuando proponen que “la mayoría debe imponerse a la minoría”. El contenido del acuerdo no importa, las intenciones y la preparación de la mayoría, tampoco. Ambos intelectuales suponen que la mayoría es sinónimo de rectitud y de racionalidad; asimismo, que la mayoría ha sometido las pasiones a la razón. La ética de la interpretación (Vattimo, 1991) no estaría de acuerdo en este punto; si la mayoría se impone a la minoría, se facilita la eficiencia, pero no la justicia y el respeto a los valores de la minoría. En este sentido, México es escenario de injusticias contra las minorías, de manera especial, las indígenas, concebidas como femeninas frente al Estado mexicano, vinculado con lo masculino y frío, porque pone en práctica la metafísica violenta desde el principio de soberanía de Occidente, avalado, a la vez, por la filosofía.

La filosofía, a través de sus caminos, que no están separados ni son independientes de las transformaciones sociales y políticas de Occidente (ya que el final de la metafísica no es pensable sin el final del colonialismo y del eurocentrismo), ‘descubre’ que el sentido de la historia de la modernidad no es el progreso hacia una perfección final caracterizada por la plenitud, transparencia total, presencia por fin realizada de la esencia humana y del mundo (Vattimo, 2003: 53).

Las estrategias que utilizaron los liberales e ilustrados para garantizar su propio desarrollo, fueron acciones intencionadas, acciones humanas que se apoyaron en la re

flexibilidad; asimismo, los recursos en los que se posesionaron para ejercer el poder, fueron la soberanía y la democracia, las cuales, se convirtieron en acciones políticas carentes de tacto en las interacciones con los indígenas mexicanos (Giddens, 1995). Sus estrategias se sintetizan en que el progreso fue sólo para los blancos; otra forma de olvidar y abandonar el ser.

Por otra parte, el imperativo categórico en sus dos formulaciones es violento. En la primera porque el sujeto “racional” es el centro del mundo ético y el segundo porque habiendo un fin, el ser humano puede ser convertido en instrumento. Kant no aclara de que los fines deben ser necesariamente buenos o que los hombres que arriben al imperativo categórico hayan alcanzado la rectitud ética. Para Vattimo una dimensión es formular un principio y otra muy distinta es vivirlo comunitariamente. En el principio Kantiano, la humanidad está representada de manera abstracta; el problema es la historicidad del mismo principio. Nietzsche afirmó respecto a este tipo de moral:

Cierto moralista tendría gusto en ejercer sobre la humanidad su poder y su fantasía creadoras, este otro (y este sería justamente Kant) daría entender con su moral: ‘Lo que es respetable en mí es que yo puedo obedecer, y a vosotros os debe pasar lo mismo que a mí’. En una palabra las morales no son más que lenguaje ‘figurado de las pasiones’” (Nietzsche, 2004: 81).

De acuerdo a lo anterior, ni el biologismo de los liberales ni la racionalidad kantiana resuelven el problema ético, no obstante que Kant prometió la paz internacional y los primeros, la libertad. La violencia se expresa en el ámbito de las relaciones históricas y la injusticia tiene, por lo general, un rostro de tristeza; sin embargo, los Ilustrados estaban a la vanguardia del tiempo lineal.

La modernidad puede ser considerada el tiempo en que ser moderno es el valor supremo porque el tiempo es lineal y quien está a la cabeza del movimiento temporal está también ‘delante’, hacia lo mejor, hacia la ilustración de la razón y según los reaccionarios, hacia la ruina final (Vattimo, 2003: 70).

Los valores de libertad, igualdad, fraternidad y soberanía se pusieron en práctica en el inicio de la Independencia de México. En este sentido, uno de los aspectos trascendentales que hizo Hidalgo fue suprimir, en Guadalajara (1810), la esclavitud y los tributos que pagaban los indígenas; asimismo, entre los integrantes que conformaban el “ejército” de Hidalgo iban indígenas cansados de la opresión e injusticias del régimen

colonial. Estos indígenas no tuvieron rostro y memoria histórica, su sangre se perdió en el polvo del suelo mexicano; así como se olvidó a estos indígenas, también se olvida al ser cuando en el nombre del principio último (libertad, soberanía) se recurre a la violencia de las armas, lo que significa la pérdida de fe, primero en sí mismos, y luego, en los demás; en el caso concreto de este momento histórico, Hidalgo y los representantes del régimen Colonial estaban incapacitados para el diálogo, el primero por su apasionamiento y desesperación y los segundos, por la dificultad que tenían para ver más allá de sus intereses: dominio, prestigio y riqueza. Desde esta plataforma de intereses y sentimientos humanos es casi imposible construir la ética pensada por Vattimo (2003).

Por otra parte, es de sobra sabido que los mestizos y criollos, a la vez, ilustrados y liberales, con la Independencia no pensaron en conquistar la igualdad, la libertad y la soberanía, sino sólo quitar el poder político y económico a los españoles para detentarlo ellos. Además, el liberalismo es parcial en su concepto de igualdad, ya que sólo la concibe frente a la ley, pero no en la dimensión económica y social. Precisamente, a través del liberalismo económico se posibilitó la existencia de los grandes monopolios y oligopolios norteamericanos y europeos, lo cual es otra manera de presentar el ser como presencia (Vattimo, 2003); otra forma de ocultar el ser a través del principio de “dejar hacer, dejar pasar” que puede ser la simulación de la violencia social u otra versión de “la selección natural o la supervivencia de los más aptos” (Darwin, 2004: 73), que es la legitimación de la violencia. Tal vez, los etnocentrismos no estén ajenos a este sustento darwiniano.

Después de la muerte de Morelos (1815), aparecen en el escenario los indígenas y afro mexicanos, quienes son señalados sin nombre y apellidos, a pesar que los tenían. “Fuera de los reductos fortificados peleaban numerosas partidas de indios, mestizos y mulatos. Las ganas de salir de la miseria y tomar venganza por viejos agravios eran su guía” (Cosío et al, 1981: 89). Ironías de la vida, los indígenas participaron en la guerra de Independencia con la finalidad de salir de su infortunio, pero como los liberales fueron conversos acérrimos del libre mercado, arrebataron sus tierras comunales a los indígenas e incrementaron su miseria. Un indígena sin tierra no es nada ni nadie; es una nada más profunda que la de los existencialistas porque ésta es el proceso a través del cual se le quita al ser “lo sobrepuesto”, la metafísica que posibilite el proyecto hacia la muerte; en cambio, despojar a indígena de la tierra, es quitarle los motivos de la existencia, la posibilidad de

pensarse como *Dasein*. Lo anterior es válido en el territorio maya y en toda la Nueva España.

Al culminar la guerra de Independencia se redujo el impuesto *per cápita* de indígena. Con base en el liberalismo se declara la igualdad jurídica de todos los mexicanos, sin embargo, los indígenas estaban acostumbrados al régimen de tutela y quedaron indefensos ante los criollos; entonces los indígenas tuvieron varias pérdidas.

Perdieron su estatus como originarios y por tanto, su posición de primeros pobladores (aunque obviamente era más en teoría que en la práctica y cada día, eran menos creíbles y visibles). Irónicamente al ganar derechos de iguales, perdieron visibilidad y derechos (por más teóricos que eran) como pueblos originarios (Newell, 2012).

Asimismo, las tierras comunales de los indígenas les fueron arrebatadas porque ya no tenían vigencia las Leyes de Indias. “Cuando todas las leyes proteccionistas que les amparaban fueron puestas en tela de juicio y se arrancó a la Iglesia su capacidad jurídica para proteger estas tierras, el indígena se vio obligado a entrar en la lucha” (Zea, 2001: 111). Al perder la tierra, se desintegraron muchas comunidades, las costumbres y tradiciones estuvieron amenazadas y se perdieron las formas de gobierno indígena (Aguirre Beltrán, 1976).

La libertad, autonomía e igualdad son también conciencia discursiva de los liberales e ilustrados; el hecho de que no la llevaran la libertad a los ámbitos económicos, sociales y políticos puede explicarse por la inconsciencia; entonces, los mestizos mexicanos construyeron significados de la estructuración social, donde los beneficios eran sólo para ellos; además, la igualdad fue sólo discurso autoritativo que los liberales e ilustrados convirtieron en desigualdad social con el arrebato de tierras comunales a los indígenas mexicanos, a quienes conceptualizaron y trataron, a la vez, como mano de obra. En otras palabras, los indígenas fueron sus recursos materiales. Después de la Independencia, hubo la estructuración de la sociedad Colonial, pero ésta no trajo beneficios para los indígenas; al contrario, fueron manipulados, con el que se oscureció el comportamiento ético de los mestizos. No hubo tacto en las relaciones asimétricas de culturas diferentes (Giddens, 1995).

Con el triunfo de Iturbide (1821), los dirigentes criollos empezaron a buscar formas de gobierno para organizar políticamente el país. Entre ellos hubo quienes sugirieron como

norma al imperio azteca (Cosío et al, 1981). Posteriormente al imperio de Iturbide, durante 30 años hubieron constantes golpes de Estado y en 1837, al ser elegido Bustamante como Presidente de la República, se presentaron “pronunciamientos liberales, rebeliones indígenas, reclamaciones e intervenciones extranjeras” (Cosío et al, 1981: 100). Lo anterior, es la evidencia del rechazo a las jerarquías y la dificultad para tomar acuerdos. En este mismo periodo, los conservadores proponían el regreso a los imperios encabezados por europeos; asimismo, los liberales negaban la tradición indígena y católica; creían que había un antagonismo entre los antecedentes históricos de México y los ideales del liberalismo. En este trayecto histórico, Benito Juárez, indígena de Oaxaca, ocupó puestos importantes y llegó a la Presidencia de la República por parte del partido liberal.

La realidad es que liberales y conservadores vivían el olvido del ser; los primeros con base en la metafísica de la racionalidad y los segundos, escudados en la esencia del ser escolásticos; uno y otros en su momento explotaron al indígena con violencia fuera de la caridad cristiana y del imperativo categórica; la violencia para Vattimo (2003) es el signo inequívoco del olvido del ser. Con Santa Anna, las depredaciones de apaches y comanches se recrudecieron, quienes desde la Colonia habían sido arrojados a los terrenos más inhóspitos del desierto y con la Independencia, su situación era más cruenta e inhumana porque después de la Independencia, en nombre del progreso les invadieron sus territorios, donde cazaban, especialmente bisontes, recolectaban y realizaban trabajos agrícolas. Con lo anterior, la “esencia violenta de la metafísica está totalmente desvelada. Esto significa que no será posible una superación de la modernidad mediante instrumentos que sigan siendo metafísicos” (Vattimo, 2003: 27).

En el aspecto jurídico, los indígenas fueron olvidados. En la Constitución de 1812, no aparecen, aunque esta constitución reconoció que “la soberanía originalmente reside en el pueblo”, pero los indígenas no fueron significados como pueblo; en la Constitución de Apatzingán, tampoco se mencionan. En la de 1824, no son nombrados, desaparece su personalidad, lo indígena quedó fuera, excluido radicalmente, la palabra indio se suprime del derecho, si no existe el indio, no debe nombrarse, con el lenguaje se niega también la cultura. “El derecho, el nuevo derecho de carácter constitucional, hace abstracción del *indio*, de su distinción cultural. El indígena, el *indio*, resulta que ahora no existe *jurídicamente* (Clavero citado en León Portilla, 1997: 27). Éticamente abquiere una

dimensión profunda, ya que para los mestizos, los indígenas aunque estaban presentes en el territorio nacional, no poseían derechos Constitucionales; y en este caso, no se construye la ética porque se niega a los otros como personas con derechos y obligaciones.

La muerte y la no existencia van de la mano; pero la no existencia de los indígenas declarada por el sector que ostentaba el poder hegemónico, los liberales, es más violenta que la muerte; en la muerte todavía se es acontecimiento y recuerdo; en cambio, la no existencia, significa indiferencia, olvido, insignificancia, incapacidad o “mal entendido”; si los indígenas no existían para la ley, tampoco su cultura, territorios y derechos; se borraba de un solo golpe su pasado, presente y futuro; esta violencia, psicológicamente, tal vez sea de las más intensas. Los liberales y los ilustrados estuvieron muy lejos de la ética de la finitud, donde el tiempo es el otro y es para el otro.

Una relación es ética no sólo si se configura desde la diferencia, sino desde la deferencia. Ser deferente es tomar la causa del otro como causa primera, como mi causa. Ser deferente es responder al otro y del otro, responsabilizarse del otro que no tiene poder. Para ser deferente es necesario romper el imperialismo de lo económico (Mèlich, 2002: 114).

Además, en la Constitución de 1857 desapareció la propiedad comunal en el Artículo 27; la intención era atacar a la Iglesia, pero en la realidad se destruía la estructura de la cultura indígena. Los liberales y conservadores mexicanos, no sólo negaron la racionalidad de los indígenas mexicano, sino que rechazaron a su persona, cultura e historia; se dejaron arrastrar por la opinión de los intelectuales europeos. El liberalismo y la ilustración “fundamentaron” la agresividad contra los indígenas porque concebían la libertad, igualdad, soberanía y autonomía en el plano de la individualidad que es incapacidad para significar lo colectivo; es la renuncia a la finitud; en sentido, estricto, el autónomo es infinito; el igual, es el diferente y el libre es el que está lanzado hacia la muerte; pero la finitud humana no cabe en las filosofías esencialistas, donde alguien se piensa absoluto; en cambio, la comunidad es garantía de finitud y conciencia de *Dasein*.

Con base en la *Teoría de la Estructuración* de Giddens (1995), los mestizos mexicanos, no sólo utilizaron recursos para ejercer su poder, sino que se sirvieron de poder para utilizarlo como recurso de dominio y explotación a los indígenas mexicanos; con lo anterior, intensificaron las asimetrías sociales y las estructuras de dominación; asimismo no reconocieron la relación con la conciencia de los indígenas, el tiempo como duración

cíclica, ni la finitud humana propia y de los otros. Con base en los elementos de los movimientos, la vida, el Ch'ulel, la identidad y los otros aspectos de la cosmovisión, los mayas intentaron conservar sus estructuras e impedir la estructuración (Giddens 1995).

6.1.3. Acción humana y política del positivismo y el marxismo como olvido del ser

El positivismo es otra expresión de la Ilustración europea que nació en Francia durante el siglo XIX; su creador fue Augusto Francisco Javier Comte (1798-1857). Él estableció como principios de su filosofía el amor, orden y progreso. Este sistema de pensamiento vino a México principalmente a través de Gabino Barreda (1818-1881), quien en 1867 pronunció en Guanajuato la oración cívica a través de la cual interpretó la historia de México con base en criterios positivistas. Barreda vinculó el positivismo con el liberalismo por esta razón cambió el primer principio de Comte, quedándose, entonces con libertad, orden y progreso.

En el positivismo existe un principio metafísico, a pesar de que su creador se propuso la superación de la metafísica. “El estado positivo viene en la historia, después del estado teológico y del estado metafísico” (Comte, 2003: XXXIV). El principio en cuestión es la aceptación de la realidad tal como se le presenta al sujeto del conocimiento. Existe el supuesto de que la observación sistemática lleva al sujeto al conocimiento objetivo de la realidad. Este principio se convierte en violento cuando se afirma que la única forma válida de explicar la realidad es a través de la ciencia y sobre todo, el rechazo a la filosofía y a la psicología. La violencia está también en contra la subjetividad y las ciencias que la abordan. “En vez de tomarse las ideas en abstracto como lo hacen las concepciones filosóficas con pretensiones de eternidad, se considera a las ideas en su concretización histórica” (Zea, 1997: 29).

El positivismo también es metafísico porque piensa llegar al último fundamento de la realidad, lo observable, medible y cuantificable; con lo anterior, se tendría que aceptar que la realidad es la que se presenta al sujeto; lo que no se ve, no es objeto de ciencia: conciencia, espíritu, alma, Dios, entre otras dimensiones de las cuales, el positivismo no se hace cargo; con lo anterior, empobrece el concepto de realidad y hace más violenta la metafísica, en cuanto se basa en la objetividad; pero para Vattimo hoy tenemos la imparabla eclosión o aparición de imágenes del mundo: especialización de lenguajes

científicos, multiplicidad de culturas con lógicas distintas a la occidental, la fragmentación de los ámbitos de la existencia, el pluralismo babélico de la modernidad tardía y la caída en desuso de los meta relatos.

En todo esto consiste el final de la metafísica, que, por lo tanto, no es sólo el descubrimiento, por parte de un filósofo o de una escuela, de que el ser no es objetividad a la que cree reducirlo la ciencia; se trata de un conjunto de acontecimientos que cambian nuestra existencia y a los que la filosofía posmetafísica se esfuerza en dar una interpretación (que significa ante todo, un conocimiento partícipe, implicado, no neutral, porque no se coloca en un ideal punto externo al proceso), y no, ciertamente, una descripción objetiva (2003: 25).

En el ámbito de la política y en los espacios de la construcción del conocimiento, el positivismo se presta como instrumento para el ejercicio del poder. En el caso de México, fue la filosofía del grupo en el poder, principalmente, durante la presidencia de Benito Juárez (1867-1872) y Porfirio Díaz (1877-1880; 1884-1911). “Se trata de una doctrina filosófica puesta al servicio de un determinado grupo político y social en contra de otros grupos” (Zea, 1997: 34). Los grupos en contra del positivismo mexicano eran los jacobinos y los católicos. La aplicación de esta filosofía en el sistema político, social, económico y cultural en México provocó el estallido de la Revolución Mexicana. Cuando un sistema ético y jurídico es administrado exclusivamente para el beneficio del grupo en el poder facilita la injusticia social y la injusticia jurídica. Es comprensible que las éticas de la procedencia (Vattimo, 2003) y de la interpretación (Vattimo, 1991) no aceptarían el rescate doctrinal y la práctica histórica de la ética positivista, cuando menos en el ámbito mexicano.

Durante el Porfiriato hubo progreso económico con base en la inversión extranjera y por el auge de las haciendas; pero éste fue sólo para las clases en el poder o cercanas al mismo, aspecto que se abordó en el cuarto capítulo sobre la relación con los mayas, porque la población mexicana, en especial los pueblos indígenas de todo México se debatían entre la miseria y la pobreza; si se toma en cuenta que las grandes haciendas de México se levantaron en los territorios comunitarios que expropiaron a las comunidades indígenas. Al respecto Vattimo (2003) afirma:

Naturalmente una política sin ‘verdad’ no es sólo y necesariamente una política democrática, puede ser también una política despótica que, en lugar de ir más allá de la metafísica, simplemente retroceda más acá del mismo descubrimiento y reivindicación, ciertamente también metafísicamente, de los derechos naturales del hombre (Vattimo, 2003: 106).

La cita anterior es reveladora porque precisamente, la política de Díaz se caracterizó por el despotismo que es otra manera de olvidar el ser como acontecimiento y se vive del supuesto de que se tiene la “luz de la razón”, argumento para pensar que se puede violentar la voluntad del pueblo “porque éste es menor de edad”. Con estas conductas despóticas no se aceptó la finitud de los mestizos, se negó la dimensión nihilista del ser y de acuerdo a Giddens (1995), no hubo tacto en las acciones políticas del Porfiriato. Además, a los indígenas mexicanos, como a los mayas, se les forzó a vivir el Dasein ajeno a su cosmovisión.

Durante el Porfiriato hubo progreso para un sector minoritario de la población mexicana; el orden se realizó a través de la fuerza y la libertad fue negada en lo económico, social y legal, especialmente para los pueblos indígenas. El General Porfirio Díaz aceptó el positivismo no propiamente como filosofía “oficial”, sino como instrumento para controlar a las clases intelectuales. Durante El Porfiriato se recrudecen las injusticias contra los indígenas, ya que se les dejó sin protección legal debido a que el Artículo 27 de la Constitución de 1857 claramente estableció: “Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por bienes raíces” (León Portilla, 1997: 31).

La desprotección jurídica de las tierras comunales de los indígenas provocó que en este periodo el territorio nacional se llenara de haciendas y ranchos, con base en la desamortización y en los terrenos baldíos. La desamortización de bienes comunales inició en el siglo XIX y culminó con la ley del 25 de junio de 1856. Los indígenas se opusieron a la desamortización por tal motivo fueron masacrados. En El Porfiriato, México era un país en donde no se cumplía su constitución, ni sus leyes, no había democracia. El pueblo se encontraba totalmente dominado por los militares y los hacendados, los cuales cometían abusos en contra de la sociedad. Existía la esclavitud humana, llevada al extremo, en donde los indígenas eran desterrados de sus tierras y vendidos como esclavos a las haciendas (Kenneth, 1992). Además, es pertinente aclarar que la esclavitud no era legal; pero, es lo que menos importaba. La violencia mayor que se puede cometer contra la dignidad humana, desde cualquier lugar de la metafísica, es la privación de la libertad. Esta violencia se justificaba y sustentaba en el principio del progreso; quien se opusiera al progreso positivista, estaba fuera del orden.

La ética de la procedencia (Vattimo, 2003), cuestiona el rescate del progreso porque con base en sus principios metafísicos concretizados en la ciencia y la técnica, agredió los ecosistemas y los continúa agrediendo; el progreso entendido de esta manera, no puede ser elemento de la ética de la procedencias, sobre todo, cuando en su nombre, las naciones poderosas, “desarrolladas” continúan justificando la explotación de la naturaleza, agotando sus recursos y poniendo en peligro la existencia del universo y de la humanidad. No puede haber conciliación con un sistema filosófico en nombre del progreso y el orden destruyó montañas, selvas y valles de la ecología mexicana y dejó a las naciones indígenas en la miseria. En el caso, mexicano en nombre del progreso se agredió a la naturaleza y principalmente a las culturas indígenas, ya que al violentar los territorios, se impide la recreación de la cultura. Los indígenas de Chihuahua están actualmente en agonía porque los hombres del “progreso” mexicano y extranjero extendieron el desierto con la destrucción de las montañas, que es el mismo proceso de las selvas chiapanecas.

En el aspecto político, como ejemplo existe el presidente Porfirio Díaz, quién dictaminó la incautación de tierras a los Yaquis y el exterminio de su comunidad; una vez confiscado la mayor parte del territorio Yaqui, fue transferido al general Lorenzo Torres por órdenes del gobierno federal. El gobierno enviaba a la mayoría de los desterrados Yaquis a la zona de Yucatán para ser vendidos como esclavos, una vez estando en poder de los hacendados, el gobierno no se preocupaba por ellos y solamente se encargaba de recibir su dinero, los dejaban a la total disposición de los 50 dueños del henequén en Yucatán (Kenneth, 1992). En este caso, es pertinente preguntar, ¿El progreso de unos pocos, ya sea nacionales y extranjeros, es suficiente argumento para destruir grupos culturales, supuestamente atrasados? En este caso, el orden y progreso son principio metafísicos del positivismo que fundamentan la destrucción de las culturas mesoamericanas y separan a los indígenas de sus territorios y luego los venden como mercancía. Según Vattimo (2003) para que esta ética se pudiese rescatar, se tendría que purificar de la sujeción a la objetividad y de los

Vicios como la lujuria, la avaricia, la soberbia, reducidos a una incapacidad de suspender la adhesión total al objeto presente para escuchar otras voces, para abrirse a otras posibilidades que nos liberen de la sujeción con lo que lo dado tiende a someterse. Esto también, ciertamente parece ser sólo una variante del rechazo al autoritarismo y la perentoriedad característica de la ética del Otro (90).

Económicamente, en las haciendas de Yucatán, la labor de los esclavos era el cultivo del henequén, en algunos casos recibían \$.25 centavos diarios de crédito en la tienda de raya. Sin lugar a dudas la actividad de mayor lucro era el comercio de esclavos, que tenían un valor comercial por individuo de \$400, aunque las haciendas solo pagaban \$65. Los encargados de engañar a la población para endeudarla y los que manipulaban el comercio de esclavos eran los prestamistas y corredores de esclavos que llevaban a cabo su negocio en silencio” (Kenneth, 1992). Las haciendas del Sur de México se hicieron ricas con el cultivo de café, tabaco y henequén. Al desterrar a los Yaquis se produjo mucho dinero por la venta de propiedades que poseían los indígenas y la venta de esclavos. También a cada soldado que matara a un Yaqui obtenía una recompensa de \$100 dolares.

Hubo también haciendas en el Valle de México, especialmente en Morelos que cultivaron cereales y tabaco. En este Valle los indígenas buscaron las estrategias para oponerse y la desamortización de sus tierras y lo lograron, menos el estado de Morelos, lugar de esclavitud indígena. Este aspecto aceleró la Revolución Mexicana.

La oposición, y hasta la violenta resistencia de los pueblos indígenas a la desamortización, tuvo éxito principalmente en el Centro (salvo Morelos y sus alrededores), a grado de que Bulnes estima que 2082 pueblos lograron conservar sus propiedades, generalmente depositando sus títulos de propiedad en manos de uno de los comuneros” (González, 2005: 63).

Las haciendas del Norte fueron prósperas en el ramo de la ganadería, con los esclavos Yaquis, Mayos, Seris, entre otros. Además de la esclavitud, hubo política de exterminio. A los indígenas “buenos se les calificó de faltos de iniciativa para lograr su libertad y a los “rebeldes”, se les quiso descalificar con los adjetivos despectivos:

bravos, salvajes, bárbaros, bestias, etc., puesto que su aniquilación no sólo fue pensada, sino practicada...por ejemplo en el año de 1849, la legislatura del estado de Chihuahua expidió un decreto por medio del cual se obligaba al gobierno a pagar 200 pesos por cada cabellera de apache que se le presentara (López de Lara, 2005: 3)

Hubo política de exterminio para los indígenas en otros estados del Norte. En 1850 El Congreso de Nuevo León decretó 25 pesos de premio por indígena muerto y en 1853, El Congreso de Durango, 200 pesos. Esta política también se aplicó a los indígenas Seris, “antes sus levantamientos en la década de 1840 y fuente a los pueblos cahitas, mayos y yaquis que se alzaron en 1825, 1832 y 1867” (López de Lara, 2005: 3).

Haya sido o no el positivismo la filosofía del Porfiriato, la realidad es que se reconoce a este periodo como dictatorial que dio “orden” al país y permitió el desarrollo económico. Este aspecto no se discute, el problema es que sólo se beneficiaron los inversionistas extranjeros y las clases cercanas al poder, entre ellas, los hacendados; en cambio, los indígenas nuevamente fueron ultrajados en su persona, familia, comunidad, propiedad territorial y cultural.

Con el Porfiriato, de acuerdo con (Giddens 1995), se localizan dos sentidos del positivismo: el de la clase en el poder, el cual giraba en torno al progreso económico; asimismo, estaban los sentidos del pueblo oprimido, en el que se encontraban los indígenas de México para quienes la libertad se significaba desde las condiciones existenciales de su destrucción cultural y las condiciones de esclavitud ilegal; sobre todo, que para los indígenas del norte del país, su cabellera tenía precio, incentivo para los soldados del régimen. El sentido de la libertad y del progreso era diferente entre los dos grupos sociales. En este caso, los recursos del poder se utilizaron de manera destructiva, la cual incluyó la vida humana; habría que pensar si los conceptos de estructura y estructuración en Giddens conllevan la pérdida de la vida humana, la destrucción de la comunidad y la familia, además, las condiciones de esclavitud; éstas tal vez son estructuraciones perversas de la sociedad o estructuras que quedan fijas en la injusticia social.

Éticamente, las situaciones políticas del Porfiriato rebasan las relaciones asimétricas y las condiciones de dominación. En el grupo en el poder se descubre la inflexibilidad, la acción humana que conforma significados, los cursos de acción política; asimismo, la racionalidad que dio a la estructuración social la perversión injusta y patológica, la conciencia práctica que se tradujo en injusticia social, las interacciones plagadas de imposición más allá de la manipulación (Giddens, 1995). En síntesis, la vivencia del ser como estructura y no como acontecimiento. En este proceso de interacción la falta de tacto de la hegemonía política es evidente; sobre todo, se olvidó el amor propuesto por Comte, ya que se observa que la libertad forma, lo cual fue más fácil de hacer, con base en los conceptos de Comte, sin la necesidad del arribo de las ideas de Kant al territorio nacional, como se mencionó en el capítulo II.

El marxismo es un movimiento intelectual europeo que inició a finales del siglo XIX y que apareció en México desde 1920 y toma un intenso protagonismo durante el

cardenismo (1934-1940), cuyo principal representante fue Lázaro Cárdenas del Río (1895-1970), después de la Revolución Mexicana. El marxismo tenía un problema ideológico que no había teorizado sobre el Otro, por lo que en primer instancia, se intentó convertir al indígena en proletario; otra expresión violenta de la metafísica del marxismo al considerar a todas las realidades sociales del mundo semejantes a la de Europa, cuando la Revolución Industrial no era todavía un fenómeno global y homogéneo.

El marxismo también adoptó principios metafísicos al declarar que la única realidad existente es la material; este principio es agresivo especialmente para los pueblos mesoamericanos del siglo XIX y del XXI, porque al igual que el positivismo ataca elementos fundamentales de la cosmovisión desde una postura meramente prescriptiva, con base en la suposición metafísica del monismo materialista, tan peligroso éticamente como el monismo espiritualista; Vattimo (2000) sostiene al respecto que en el siglo XX se realizó la discusión entre las “ciencia del espíritu” frente a las ciencias de la naturaleza y su incidencia en el valor de uso y el valor de cambio; asimismo, anota la “perspectiva dialéctica y, por lo tanto, totalizante del marxismo” (26). Ambos horizontes buscaban el principio último, la racionalidad. El marxismo también es metafísico y como tal, violento.

Además, el mismo marxismo, presentó la sociedad comunista como la cúspide de la evolución de los sistemas sociales y de los sistemas de producción y con ellos la tesis de la desaparición del poder y la dictadura del proletariado. “La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son inevitables” (Marx y Engels, 1982: 37). Esta tesis, asimismo, se sustentó en el principio metafísico de la lucha de clases, con el cual los marxistas pensaron encontrar el “primer y último principio” metafísico para explicar la historia de la cultura y de la economía. En esta perspectiva, Vattimo afirma que tanto Hegel como Marx esperaban una totalización e integración de acuerdo al espíritu absoluto o desarrollo de la razón, “pero la prueba de que Hegel y también Marx se equivocaron en esto, porque ‘la totalidad es falsa’” (2003: 21).

El cardenismo atendió el problema indígena, pero desde la perspectiva de Occidente, incluso también compartió la idea de que los indígenas se tenían que asimilar al desarrollo nacional; en este periodo se llevaron a cabo las campañas de aculturación, con base en el supuesto metafísico violento de que la cultura occidental es superior a las culturas indígenas de México y de América. En este periodo se tuvo conciencia de que la

escuela se debería adecuarse a las características regionales; se insistió en que se reconociera la diversidad cultural de México.

Al iniciarse la administración de Lázaro Cárdenas se fundó el Departamento Autónomo de Asuntos indígenas que tendrá a su cargo la atención de la población étnica en relación con los aspectos socioeconómicos: fundamentalmente la tierra y las áreas sociales como salud y educación (Bello y Aguilar, 2002: 151).

Este departamento dirigió 33 internados para indígenas con una población de 300 alumnos; asimismo, coordinó brigadas de mejoramiento indígena y procuradurías de pueblos. La educación era deficiente porque las comunidades indígenas no contaban con los medios necesarios, ya que no hubo un cambio estructural del sistema político, económico y social. La política educativa comprendía dos posturas: la primera, una educación coercitiva con el uso exclusivo del español para unificar a México y la segunda, la educación en su propia lengua para que luego aprendieran el español, con el mismo fin (Bello y Aguilar, 2002). Se observa aquí otra vez la violencia cultural con base en el supuesto metafísico cultural de que el español es más importante y avanzado que los idiomas indígenas y que la unidad es más conveniente que la diversidad; aún con toda la investigación antropológica que se realizó en el cardenismo, no se logró desechar la idea de que el indígena era un humano inferior y de que su cultura era un obstáculo para el desarrollo occidental.

Los marxistas pensaban que convertirlo en obrero, le daban la categoría de humano que supuestamente le hacía falta. Asimismo, cabe hacer mención, sin embargo, que después del Porfiriato, explotó la Revolución Mexicana, ya que la administración de Porfirio Díaz dejó una población pobre, analfabeta y desesperada que necesitaba la ayuda para salir de esa situación tan denigrante. Esta situación humana se puede traducir hermanéuticamente como el olvido del ser.

En este sentido, durante el cardenismo se atendió a los indígenas, pero no para que emprendieran su propio desarrollo, sino para que se integren a la cultura nacional. En realidad los indígenas no tuvieron lugar en las organizaciones que se consolidaron en el cardenismo.

A pesar de que la organización campesina propuesta por el Partido Nacional Revolucionario en 1929 e institucionalizada en el sexenio cardenista con la Confederación Nacional Campesina (CNC) decían representar a todos los hombres del campo, los indígenas no tenían cabida dentro de sus estructura orgánica (Bello y Aguilar, 2002: 153).

Los liberales se olvidaron del ser con base en el principio de la igualdad y la libertad; sobre todo, ignoraron sus usos y costumbres en los aspectos jurídicos; ahora el cardenismo, los ignora en los aspectos organizativos; al contrario, alteró la organización de las comunidades al potencializar los caciquismos que todavía en el siglo XXI reprimen y explotan a su propias etnias. Durante el cardenismo, los indígenas no alcanzaron a liberarse de los sistemas de explotación, ya que el sistema económico permaneció sin cambios. Los indígenas no participaban del patrón cultural de la mayoría de la población en México, por lo tanto, “resultaban marginados y sujetos al sistema de explotación” (Bello y Aguilar, 2002: 153). El cardenismo adoptó una actitud paternalista hacia los indígenas como estrategia para destruir su cultura. Se adoptó un discurso marxista dentro del sistema capitalista.

Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945) se preocupó por la aplicación de la justicia en las comunidades indígenas, para tal efecto, la legislación debía estar escrita en lenguas indígenas y se rescatarán “los usos y costumbres” de los indígenas. En el Congreso de Patzcuaro Michoacán celebrado del 14 al 24 de abril de 1940, convocado por el General Lázaro Cárdenas, logró la asistencia de la mayoría de países latinoamericanos. En éste se recomendó el reparto de tierras y la protección de la propiedad individual y colectiva de los indígenas; asimismo, un mejoramiento integral del indígena. Es cierto que se les entregaron tierras a los indígenas, pero el gobierno y los latifundistas se las ingenieron para cederles las menos productivas y las que mayores dificultades presentaban para la tecnificación; la muestra está en que todavía en el siglo XXI en los territorios indígenas se continúa utilizando la coa para sembrar porque ni siquiera con arado de fierro se puede realiza esta tarea.

Uno de los intelectuales marxistas mexicanos y latinoamericanos fue Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) quien conoció personalmente a Stalin (1878-1953) en la Unión Soviética y constató el tratamiento que dieron los marxistas a las minorías étnicas. La propuesta de este intelectual mexicano para los indígenas fue que: a) se establecieran distritos homogéneos en México para que no se fracturaran los territorios y las comunidades indígenas, b) autonomías de los territorios con autoridades indígenas exclusivamente, c) fomento a las lenguas indígenas, d) establecimiento de fuentes de

producción en los territorios indígenas y e) suspensión de la propiedad privada, colectivizar e industrializar el trabajo agrícola (López de Lara, 2005). Estas sólo fueron propuestas, porque Lázaro Cárdenas no compartía la idea de una sociedad comunista o socialista; en este punto entró en conflicto con Lombardo Toledano. Cárdenas no compartía con Lombardo Toledano la transición del capitalismo mexicano hacia una “república obrera”; fue partidario del desarrollo tecnológico, pero no necesariamente marxista. Con esta perspectiva fundó el Instituto Politécnico Nacional (IPN).

Con base en Giddens (1995), se puede afirmar que el marxismo cardenista frente a las culturas diferentes no tuvo tacto; asimismo es conveniente mencionar a las comunidades mexicanas y chiapanecas en el ámbito del positivismo, el cual con su aplicación provocó la Revolución Mexicana, cuyo aniversario es el fundamento técnico para ambas corrientes: marxismo y positivismo. Este panorama político no posibilitó que los indígenas mexicanos construyeran la historia con base en su pasado; al contrario, con la aculturación puso en peligro las lenguas y culturas de los pueblos originarios; las relaciones asimétricas desde el poder asumieron a estos pueblos como menores de edad y con sus acciones dieron mayor intensidad a las rupturas de la memoria histórica. La dominación que ejercieron los cardenistas sobre los indígenas no reconoció la finitud humana; asimismo, con la ideología marxista legitimaron su poder, la cual utilizaron como recurso para el poder. Además, la estructuración social se convirtió en simulación, con la conciencia discursiva marxista y el apoyo al desarrollo del capitalismo, por lo que se pervirtió la estructuración social.

En realidad, el positivismo y el marxismo son otra versión metafísica que acelera el olvido del ser; sobre todo, el ser de los indígenas mexicanos que se expresa en lenguajes, en cosmovisiones ricas, en símbolos con contenidos morales que integran el cosmos, la naturaleza y la comunidad humana, donde el ser es un acontecer hacia la muerte y como tal, no existe ningún principio metafísico que ofrezca alguna seguridad científica, filosófica, religiosa y política; al contrario, la vida y la existencia humana son la historia del ser arrojado hacia la muerte (Vattimo, 2003); por lo tanto, se puede hablar en este periodo del olvido de los sentidos del ser y por ende, del ser mismo.

Ambos sistemas filosóficos entraron en conflicto con las cosmovisiones de la nación mexicana; el positivismo por la reducción de la realidad y el marxismo por la perspectiva

material de vida, el hombre y la historia, aspectos muy complejos en el caso de las culturas mexicanas.

6.1.4 Acción Teología de la Liberación, Iglesias protestantes y evangélicas, lejos y cerca del ser

En el protestantismo se encuentra un principio metafísico semejante a la escolástica, Dios que deviene de la Biblia y no de la filosofía; en este caso, Dios es el Ser y la fuente del ser, “Yo Soy el que Soy” (Éxodo, 3-14). A partir del Ser-Absoluto que tiene como epifanía a Jesucristo, es posible la piedad, caridad, justicia, continencia y confianza. El protestantismo no aborda al ser y al principio del ser desde la razón humana; en este sentido, Dios no es argumento, sino vivencia y acto de fe; “Dios nos justifica por la fe en Jesucristo” (Calvino, 1858).

Este principio puede ser violento en cuanto se quiera sostener que es el único acceso para hacerse de Dios; desde esta perspectiva, también “muere el Dios de los filósofos”; con base en la fe, se pudiera aceptar que es la vía más adecuada y conveniente para “ver el rostro de Dios”, pero se debería cuestionar si es el único. Para la Ética protestante, Dios es un suceso de fe y un suceso de la fe, lo que puede pensarse como un acercamiento al concepto de Vattimo (2003), en cuanto el ser no se debe pensar objetivamente como estructura, sino “como acontecimiento, como suceso” (32); pero para el mismo autor italiano, la “superación de la metafísica, si se quiere ser verdaderamente radical, no puede reducir su valor a ser una mera legitimación del mito, de la ideología, y tampoco del salto pascaliano en la fe” (32). Lo anterior significa que el encuentro con el ser necesita del análisis de la herencia cultural que oculta al ser con base en una metafísica débil.

Por otra parte, en la ética protestante se encuentra el principio de la existencia de Dios y de los creyentes sustentada en la Sagrada Escritura. Para los creyentes Dios es lo que él expresó en su Palabra; entonces, la Biblia encierra la totalidad del Ser de Dios. Dios construyó la casa de su Ser con la Palabra (Heidegger, 1970); lo que puede significar que cuando Dios habló se reveló absolutamente en su Palabra; “el Verbo era Dios y el Verbo estaba en Dios” (Jn, 1); asimismo, en esta revelación, no dejó nada para sí, sino que se dio a la humanidad en los tiempos que comprenden el Nuevo y el Antiguo Testamento. Estos tiempos son los que iluminan los otros tiempos con el Ser de Dios o Dios plenitud de ser;

en este sentido, el Ser de Dios, no aumenta ni disminuye, ya que Dios fue el acontecimiento cuyo ser está fuera del tiempo, se manifiesta en el tiempo y está presente en todos los tiempos de una vez para siempre. No desde la fe, pero, sí, desde la hermenéutica se pudiera el ser humano preguntar, ¿Si el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento son los únicos tiempos para que Dios revelara su Ser? ¿Ya no puede haber otros tiempos para que Dios le quite el velo a su Ser?

Tal vez, en lo que respecta al Ser de Dios en la ética protestante, quede bien lo que Heidegger piensa respecto al ser y al devenir. “Lo que deviene, aún no es. Lo que es, ya no necesita devenir. Aquello que ‘es’, el ente, ha dejado tras de sí todo devenir, si es que alguna vez ha devenido y ha podido devenir. Lo que ‘es’ propiamente, también resiste a todo embate del devenir” (2001: 92). Si Dios es para siempre, ya no está sujeto al devenir y entonces, no es sujeto de la ética, del deber ser porque Él, tal vez, sea el punto de partida y llegada del deber ser; en cambio, el creyente está sujeto al deber ser; para la ética protestante, el deber ser está comprendido en la Sagrada Escritura, la ética es Teocéntrica; en este sentido, la Palabra de Dios es vida espiritual, pero también, la guía máxima del comportamiento humano; en este punto, lo fundamental es la moral cristiana y no tanto, la ética como estudio científico de la moral.

De seguro, una aportación de la ética protestante a la humanidad, es la libertad de conciencia, la cual nos permitimos traducir como libertad de interpretar la vivencia del Ser de Dios obtenida por medio de la Biblia, lo que, tal vez, sea equiparable a la etimología del ser en Heidegger: “como vida... permanencia en sí... habitar... y permanecer en lugar” (2001: 70). En este caso, la interpretación de una persona, es tan válida como la de cualquier otra instancia, como todas las otras interpretaciones, según Vattimo (2003: 71),

hoy sabemos que nuestra interpretación de la historia es precisamente una interpretación y nada más, que es por tanto, una reconstrucción ‘interesada’, inspirada por un proyecto, como cualquier otro conocimiento del mundo, incluso, el que se considera más objetivo: el de las ciencias experimentales.

Aunque Dios no sea historia, sino en Cristo, centro de la historia, si puede ser sujeto de interpretación y en este sentido, es pertinente el concepto de Vattimo sobre la interpretación; si la comprensión del ser de Dios por una persona es válida, no es necesaria una instancia de autoridad para que interprete a Dios de la Sagrada Escritura, menos que imponga su interpretación con base en el principio de autoridad, ya que, desde la visión de

Calvino, “es injusto que un hombre gobierne sobre el alma de otro,... es injusta la represión” . En este plano, lo que es conveniente recomendar a esta ética que lo que se exige a las otras instancias, también se aplique a las propias porque si se impone esta aportación como verdad universal, existe el peligro de quedar en la violencia de la metafísica. En el mismo *curpus* de la ética protestante está la solución: la democracia y dentro de la misma, los consensos. También es de reconocer que muchas Iglesias protestantes y evangélicas poseen organizaciones con estructuras democráticas o cuando menos, colegiadas.

Los conflictos en América por motivos religiosos en los que intervienen las distintas denominaciones del protestantismo son muchos. En México los conflictos aparecen desde la época Colonial.

El obispo Juan de Zumárraga asumió funciones inquisitoriales extraordinarias el 27 de junio de 1535 y organizó el tribunal el 5 de junio de 1536, lanzando la lucha contra el luteranismo con el proceso de Andrés Alemán (14 de agosto de 1536), joyero moravo, acusado de difundir doctrinas luteranas respecto a la confesión, la excomunión, las imágenes, el casamiento de los sacerdotes, las indulgencias, la autoridad del papa y la interpretación de las Escrituras. Otros cuatro juicios contra —luteranos ocuparon a Zumárraga entre 1536 y 1540 (Pierre Bastian, Jean, 1983: 30).

Lógicamente, en la cita anterior, se observa que la inquisición fue un ejemplo de represión sobre la conciencia de las personas con base en que la Iglesia católica tenía la seguridad de ser propietaria del Ser de Dios y de la verdad sobre Dios. Este caso, un protestante luterano es la víctima; tal vez, si hubiera habido tolerancia y respeto a las distintas interpretaciones por parte de la jerarquía católica, Europa no se hubiera dividido, no obstante los intereses políticos de lo que después serían los Estados Nacionales; tampoco en América hubiera habido los actos de represión como el que aquí recordamos.

Los conflictos religiosos y políticos con la intervención de los protestantes han estado en las distintas etapas de la vida de México, incluso, en el presente dan una característica al escenario intercultural chiapaneco.

Entre los años 1960 y 2001 se registraron un total de 339 conflictos que en conjunto aportan 432 actos de agresiones o violaciones a los derechos humanos... Si desde la década de los sesenta y hasta la primera mitad de los años ochenta el problema religioso en Chiapas es parte de la agenda política, y parte privilegiada de los medio de comunicación, era de esperarse su disminución paulatina en el futuro inmediato. Sin embargo, ello no ocurre (Rivera et al, 2004: 50).

Es importante anotar que nuevamente, los conversos al protestantismo y a las Iglesias evangélicas, son víctimas del caciquismo indígena, cuyo ingrediente predominante también es la intolerancia. En este panorama, son los católicos romanos y los católicos tradicionales de Chiapas los que se presentan lejanos de la ética de la procedencia (Vattimo, 2003), ya que sería muy difícil que quien se sienta dueño de la verdad por los fundamentos metafísicos de la ética escolástica, rara vez, aceptará el diálogo y los consensos; los acontecimientos que se han presentado, ocultan al ser y son una muestra de lo cotidiano en lo que antes se denominaba la “historia objetiva de Occidente”.

Ahora es conveniente ver a los protestantes y evangélicos en la interacción con los indígenas mexicanos. En el aspecto social los protestantes en las últimas décadas del siglo XX llegaron e intensificaron su acción evangélica en las comunidades indígenas de todo el país; una vez establecidos en ellas, las dividieron, afectando con ello la identidad cultural y social de las mismas; alejan a los conversos de su comunidad y de los integrantes de su propia familia. “En la actualidad, este fenómeno social impactó la vida de la familia y redes laborales y está produciendo una profunda fractura social en diversas comunidades indígenas” (Hernández, 2005: 17). En este sentido, afecta la vocación unitaria que poseen las comunidades indígenas, “tocada por la disidencia religiosa, y más precisamente, es el riesgos de la disolución social que los católicos ven en la descatolización” (Pierre, 1983: 70), ya que el protestantismo, no trasciende el individualismo. El protestantismo trastoca las relaciones sociales que las comunidades indígenas lograron establecer con mucha dificultad desde la Colonia debido a la presión de los encomenderos y los evangelizadores. Las relaciones sociales garantizaban la permanencia de algunos valores culturales indígenas.

Nos parece que la aportación ética que los protestantes dieron a la humanidad no la aplicaron en su interacción con los indígenas porque los rituales prehispánicos de los indígenas mexicanos y americanos no están en la Biblia; tampoco están sus dioses. Este tal vez, sea el problema de ubicar toda manifestación religiosa en la Biblia; en este sentido, los conflictos de los protestantes y evangélicos es un proceso lógico. Es conveniente señalar que en la actualidad, las dos culturas religiosas interactúan muchas veces negociando valores, sobre todo, las denominaciones pentecostales.

En todo el territorio nacional, los protestantes inciden en las capas más pobres constituidas por indígenas y mestizos, ya que por lo general trabajan con personas de bajos recursos. El verdadero auge de los pentecostales “se ha dado en los últimos años, al ganar adeptos sobre todo en zonas indígenas y sectores urbanos des pauperizados hasta llegar ser los grupos más numerosos del país” (Garma, 2010: 54). Como ya se ha mencionado arriba, estas denominaciones poseen la apertura y tolerancia para dialogar con las culturas indígenas; desde la perspectiva del diálogo, la ética pentecostés es una ética de la procedencia que vale la pena rescatar (Vattimo, 2003).

La presencia de las Iglesias protestantes no cambian las situaciones de injusticia social y económica de las comunidades indígenas porque, generalmente, los pastores y presbíteros protestantes quieren desarrollar a estas comunidades desde criterios capitalistas. Los indígenas se insertan en este sistema por razones de supervivencia, no por convencimiento. La ética del capitalismo (riqueza, éxito, prestigio material, poder y desacralización del poder) ha pervertido a las clases del poder indígena, de tal manera que en algunas comunidades, estas clases son los explotadores de sus propios hermanos indígenas. “En muchas comunidades indígenas con una alta presencia evangélica el enemigo ha sido el Partido Revolucionario Institucional (PRI), pues se le considera el protector de caciques y autoridades locales que se han enriquecido con el sistema de cargos” (Hernández, 2005: 71).

Los protestantes aprovecharon muy bien las diferencias entre la Iglesia católica y el gobierno mexicano, aspecto que se expresó en la Revolución Cristera (1926-1929), enfrentamiento que se suscitó principalmente en el centro del país entre creyentes católicos y el ejército del general Plutarco Elías Calles (1924-1928). Moisés Sáenz, director del Departamento de Asuntos Indígenas, tenía formación protestante, influyó en el general Lázaro Cárdenas (1934-1940) para que aceptara la participación del Instituto Lingüístico de Verano con intención de conocer la cultura indígena y de esta manera, se facilitara la aculturación.

Sáenz apoyó a Townsend porque compartía su interés de la educación popular para la población indígena. El predicador tenía experiencia directa en la traducción y transcripción de lenguas autóctonas y deseaba que los indígenas llegaran a leer en su propio idioma, si bien el material de lectura principal sería la Biblia protestante (Garma, 2010: 59).

Los científicos del lenguaje eran protestantes y no fue gratuito que lo que tradujeron a más de 60 lenguas indígenas de los pueblos originarios de México, fuera el Nuevo Testamento. Una vez que El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México, en 1959, investigó el aspecto ideológico del Instituto en cuestión, llegaron a la conclusión que era una estrategia de penetración del capitalismo. “El Instituto que fue duramente criticado por Margarita Nolasco y Andrés Fábregas que lo consideran como un instrumento desmovilizador a favor de la penetración capitalista” (Garma, 2010: 60). Aunque las acciones de esta institución no fueran necesariamente capitalista, o dicho de otra manera, un sentido de adquisición capitalista agresiva, es que fue una invasión occidentalista con su respectiva visión del ser humano y la naturaleza; de tal manera, que el evangelismo no puede lograr la libertad o igualdad funcional y tolerancia práctica para todos...hay principios de jerarquía y olvido del ser (biológico y cultural) (dialogo personal con Newell).

Los protestantes utilizaron la coyuntura política del momento mencionado para penetrar en las comunidades indígenas mexicanas y una vez estando en las mismas, controlan los puestos políticos locales y por lo tanto, realizaron fuertes luchas por el poder político de las localidades. Existen “conflictos entre pentecostales y presbiterianos cuando lo que está en juego son los puestos políticos de la comunidad” (Hernández, 2005: 71). Asimismo, los testigos de Jehová tienen problemas para reconocer y honrar a los símbolos patrios, “a causa de su negativa a saludar a la bandera (los consideran idolatría) y a servir en las fuerzas armadas” (Garma, 2010: 55). Se reitera la violencia por considerar que se es dueño de la verdad y de la interpretación de la Biblia, en especial contra los iconos y alegorías de la región prehispánica; sobre todo, si se hace una hermenéutica literal de la Biblia (Éxodo, 20-1; 1Jn 5-21).

Los protestantes llegaron a tensionar las relaciones políticas de las comunidades. Los primeros profesores que se prepararon en la gestión cardenista, fueron los que arrebataron el poder político a las autoridades tradicionales y originaron la crisis entre el poder político y el poder religioso, los cuales en la cosmovisión mesoamericana se expresan de manera conjunta. En este sentido, los protestantes propiciaron la ruptura del poder político-religioso de estas comunidades desde la configuración interna. Entre los otomíes “la conversión tiene que ver con el conflicto entre jóvenes y ancianos por el poder en el sistema de cargos” (Hernández, 2005: 62).

En el aspecto político-religioso, los indígenas mexicanos se esforzaron en encontrar las estrategias para simular la religión de los españoles y continuar viviendo los valores de su cosmovisión a través de las imágenes de los santos católicos, cabildos, cofradías y en general, de los símbolos católicos; de tal manera, que los santos fueron revestidos con los atributos de las deidades prehispánicas. Estas estrategias son destruidas por los protestantes cuando atacan la iconografía prehispánica y sincrética de las comunidades indígenas mexicanas; asimismo, arremeten con los elementos de los rituales: velas, incienso (pom), bebidas ceremoniales (licor, pozol) y en general, les destruyen los significados de las grutas, montañas y las “bendiciones” de sus casas. Los pentecostales solamente les respetan las danzas, cantos y rituales de curación. “El éxito del protestantismo (pentecostalismo) es que se adapta a las culturas nativas. El acercamiento con la cultura indígena es la sanación del espíritu” (Hernández, 2005: 39)

Si se interpretan las acciones de las Iglesias protestante y evangélicas de acuerdo a la *Teoría de la Estructuración* de Giddens (1995), se descubre que utilizan a Dios contenido en la Biblia como recurso para lograr el poder religioso; pero también acuden a los recursos económicos para hacerse de adeptos; en principio obstruyeron la autonomía político-religiosa de las comunidades indígenas y las llevaron a la dependencia paternalista; afortunadamente, en la actualidad, estas Iglesias empiezan a respetar la autonomía religiosa de las mismas, las acciones humanas y acciones sociales son consensadas, donde los dirigentes religiosos comparten los sentidos de las cultura indígenas, en especial, la naturaleza política de las acciones colectivas. Con estas acciones humanas, los indígenas participan en la nueva estructuración de su sociedad.

La religión protestante es injusta porque inició como los conquistadores y encomenderos con la destrucción de las culturas indígenas desde dentro y sin su consentimiento, con base en la ayuda económica o de gestión proporcionada, dada la miseria de las comunidades; la agresión sustentada en la metafísica religiosa, se presentaba por medio del condicionamiento económico destino a que los indígenas abandonaran sus ritos y símbolos religiosos. Es una ética de la procedencia que no se justifica por sí misma; lo que el catolicismo romano y tradicional (sincrético), con toda su agresividad, no lograron destruir en cinco siglos, las Iglesias protestantes y evangélicas, en menos de cincuenta años estuvieron a punto de dar el golpe mortal a las culturas indígenas de México.

Afortunadamente, en la actualidad, su actitud ha cambiado, en especial las denominaciones de las Iglesias pentecostales.

Por otra parte, la Teología de la Liberación posee el mismo principio metafísico, Dios. Este principio también puede ser violento porque el evangelio se convierte en arma para luchar contra la injusticia y opresión hacia los oprimidos del continente americano; aunque no propone la violencia armada, si la protesta abierta y sus manifestaciones, por su énfasis en el espíritu y en la división cuerpo y espíritu, la cual es un atentado contra la naturaleza y nuestra posición como parte de la naturaleza.

La Teología de la Liberación afectó los intereses de las clases políticas y económicas del mundo, especialmente en América, lo que provocó que el poder político y económico arremetiera contra los dirigentes de esta Teología. Son muchos los intelectuales asesinados y personas comprometidas por la justicia social; entre los que resalta la muerte del Arzobispo de El Salvador Monseñor Arnulfo Oscar Romero, realizada por el gobierno de ese país con el apoyo del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica.

Estados Unidos entrenó a los mismos asesinos de Romero. “Ellos entrenaron a todos esos tiradores”, dijo Gutiérrez. Como se sabe Romero murió de un disparo al corazón por un francotirador. Durante el conflicto armado (1980-1992) muchos de los militares salvadoreños, entre ellos el autor intelectual de su muerte, D’Aubuisson, se entrenaron en la Escuela de las Américas, creada y financiada por el Ejército estadounidense (Flores, 2011: 1).

En las diócesis anotadas los indígenas están sometidos a las injusticias económicas, políticas, sociales y religioso-culturales; sufren los estragos de la pobreza, la marginación y el olvido. Los obispos mexicanos que adoptaron la “opción por los pobres” y luego, “la opción preferencial por los pobres”, trazaron como estrategia de relación con las comunidades indígenas, no imponer el evangelio como única verdad, sino buscar un diálogo con los pueblos indígenas para buscar la verdad que cada uno posee. En esta línea se acercan a la ética de la procedencia porque Europa por primera vez, permite el diálogo con las otras culturas. “Las ‘otras’ culturas toman la palabra y se hacen valer como visiones autónoma del mundo, con los que los europeos han de dialogar y a la que no se puede simplemente ‘civilizar’ y ‘convertir’” (Vattimo, 2003: 72).

En este sentido, los obispos estuvieron de acuerdo con el documento surgido de la Conferencia Episcopal celebrada en Santo Domingo, República Dominicana, 1992:

Un verdadero diálogo interreligioso parte no de la pretensión de convencer al otro de su falsedad para imponer la verdad de uno, sino del convencimiento de que ambos poseen parte de la verdad y que es posible complementarse y enriquecerse mutuamente (Santo Domingo...O.C. No. 1495).

Los obispos que aplicaron la Teología de la Liberación decidieron no realizar más atropellos en contra la religiosidad y espiritualidad de los indígenas como sucedió en época Colonial en que algunos evangelizadores eran tan intolerantes con las prácticas religiosas de los indígenas como los conquistadores, al respecto existe un ejemplo con los indígenas de Oaxaca: En la cueva sagrada de Chalcatongo tenían los mixtecos el lugar del descanso de sus muertos, Fray Benito Hernández se informó y entró al lugar sagrado,

Descubrió...como urnas de piedra, y sobre ellas inmensidad de cuerpos, por orden en hileras, amortajados con ricas vestiduras de su traje y variedad de joyas de piedras de estima, sartales, y medallas de oro,... conoció algunos cuerpos de caciques,...que tenía por buenos cristianos;... ardiendo en celo del honor Divino, embistió a los cuerpos y arrojándolos por los suelos los pisaba, y arrastraba como despojos de Satanás, los ídolos de mayor veneración, ...arrojándolos delante de ellos, los volvió a pisar, y a escarnecer, ... los redujo a que hicieran allí una grandísima hoguera de teas,... que a los ídolos, y cuerpos de sus señores difuntos, arrojasen en ella” (Burgoa, 1989: 339).

Los obispos en cuestión fueron reconocidos, dentro y fuera de México, como “Obispos de los pobres” y “Padres de los indígenas”; los pueblos originarios les asignaron el título de “Tatic”, “Tata” “Schree” y “Padre Obispo”, a pesar de que ya no concebían a los indígenas como incapaces o infantiles porque siempre estuvieron al lado de las más empobrecidas comunidades indígenas en las distintas entidades mexicanas; fueron sus interlocutores y participaron como intermediarios en infinidad de conflictos, principalmente interreligiosos y agrarios. Todos fueron defensores de los Derechos Humanos e incluso, formaron en sus respectivas regiones Centro de Derechos Humanos.

Todos fueron considerados como seres humanos extraordinarios, por sus cualidades y virtudes, por su desempeño en el cargo, por la congruencia entre sus principios y acciones, especialmente por su servicio a los pobres e indígenas. Se preocuparon por las necesidades materiales y espirituales de los indígenas; evitaron el paternalismo, posibilitaron en los indígenas la toma de conciencia de las realidades injustas y la búsqueda de soluciones, los hicieron dueños de su palabra y destino, acordes con los acuerdos de Santo Domingo:

En los últimos veinte años el ancestral silencio profético de los pueblos indígenas y afroamericanos, se fue transformando en un murmullo cada vez más fuerte, hasta convertirse en voz potente que sacude las conciencias. Muy rápidamente los indígenas pasaron de ser objetos a ser sujetos protagonistas de su destino dentro de la sociedad y de la Iglesia. Alcanzaron muy pronto la mayoría de edad que muchos les habían negado” (Sto. Domingo, O.C., no.1508).

Los Obispos mexicanos que aplicaron la Teología de la Liberación promovieron entre los indígenas el respeto a la dignidad del indígena, en el aspecto social; en el ámbito político, el respeto a los Derechos Humanos, las garantías individuales, la autonomía, sus formas de autoridad y en general “sus usos y costumbres”; en la esfera religiosa, la capacidad de decidir sobre sus rituales, vivencia de la espiritualidad y la libertad de sus expresiones religiosas; en el terreno económico, implementaron en sus diócesis la economía solidaria.

La economía solidaria promueve el esfuerzo colectivo de reciprocidad; el trabajo origina valores de uso y es a su vez, “ontológico” ya que se escucha la palabra del Otro; existe un comercio justo y un consumo responsable, en donde el dinero es fin y no medio; en el proceso económico se socializan la experiencia y los conocimientos ancestrales; se comparten las técnicas y la organización del trabajo, se respeta a la tierra como madre comunitaria, por lo tanto, se procura no agredir el entorno. Esta economía está basada en cooperación de los indígenas latinoamericanos. La economía

Desde hace ya varios años la presencia de la Teología de la Liberación ha permeado en diversos ámbitos, siendo la economía uno de ellos; ya que, al ejercerse una economía justa, equitativa y solidaria se refleja la visión del “Otro” en uno mismo, convirtiéndose en una visión liberadora (Vázquez, 2011: 23).

Todo lo anterior, es una posibilidad; sin embargo, esta visión de los católicos de la Teología de la liberación, tampoco deja en plena libertad a los indígenas, ya que no abandona la intención de conducirlos; además, se convierten en agentes violentos cuando hacen la distinción entre pobres y no pobres como quedó indicado en el capítulo II. Y en términos prácticos, provocaron enfrentamientos sociales en la región de los Altos de Chiapas y en otros territorios de América y México.

Los obispos de la región Pacífico Sur de México y los del norte se convirtieron en referencia para los mexicanos que buscaban una luz de esperanza en las situaciones más adversas de nuestro país y, como sucede a los profetas, se convirtieron también en hombres perseguidos por los poderes de este mundo, llámense políticos, económicos, militares o

religiosos. Los contextos sociales y religiosos latinoamericanos, africanos y asiáticos recibieron la agresión de la jerarquía católica romana debido a que ésta continúa sustentándose en los principios metafísico se la ética escolástica.

La Teología de la Liberación desde Giddens (1995), se puede interpretar como la reflexividad colectiva, de la Iglesia católica en general y de los obispos Latinoamericanos, en particular; esta teología es acción humana, acción social y acción política que construyó significados sobre la justicia social desde la perspectiva del Evangelio. Las acciones principales tienen como eje central la opresión y la injusticia del Continente Americano. Los Teólogos de la Liberación y las comunidades indígenas pretendieron una estructuración de las sociedades latinoamericanas distinta a la estructuración capitalista, para lo cual se sustentaron en la “tercera vía”, cuyo centro es la economía solidaria, los derechos humanos y la dignidad humana. Se pretendió con esta teología que las comunidades indígenas construyeran su historia desde su pasado que se mueve en espiral y en el cual están las raíces del presente.

La conciencia discursiva de la Teología India-India fue la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas y su conciencia práctica está en torno a la libertad integral y los problemas reales de las comunidades; se pretendió la transformación de las estructuras injustas del sistema social para que se realizara su estructuración con base en la justicia. Estas expresiones de la teología utilizan la re flexibilidad, la acción humana, acción social y acción política en beneficio de las comunidades; se evita la manipulación política y el lenguaje evangélico da el sentido al ser de la comunidad; el lenguaje evangélico es el recurso principal del poder comunitario y es a la vez, el punto de convergencia entre occidentales e indígenas. El amor es la regla fundamental de la “tercera vía”; se pretendió, además, la desideologización de la estructuración injusta de la sociedad.

Los protestantes y evangelicos quedan lejos del ser porque no atienden las estructuras injustas de la sociedad; asimismo, cerca del ser, debido al esfuerzo que hacen para dialogar con los valores de la cultura indígena; por otra parte, el catolicismo tradicional tomó actitudes de avence y retroceso respecto a la Teología de la liberación. En el retroceso, reprime a las comunidades indígenas y a los agentes de pastoral que buscan salir de la opresión injusta. En esta dimensión, existe la crítica de que la Teología de la liberación terminó expresándose en un movimiento violento como es del EZLN. Este

movimiento, si se mira fuera de la violencia, se acerca a la ética de la procedencia en cuanto intenta rescatar los valores ancestrales mayas desde la ética de la interpretación. En realidad, la diferencia entre los tres sectores mencionados es solamente de grado respecto a la lucha para no olvidar el ser.

6.2. Valores mayas y acciones para no olvidar el ser

La intención de este apartado es interpretar los valores de la cosmovisión maya con base en las acciones realizadas que establecieron los intelectuales de la misma para no olvidar el ser, lo que significa tener presente el sentido o tal vez, el sinsentido del *Dasein*; es decir, la caducidad de la vida y la incertidumbre frente a la muerte y por ende la doble hermenéutica (Giddens 1995).

Se ha expuesto el conjunto de valores que constituyen la posible ética maya que ha convivido con Occidente durante más de quinientos años; es necesario reflexionar en esta ética que se realiza en las acciones específicas de las relaciones familiares, sociales y de manera palpable, en los rituales que comprenden las esferas de lo familiar y lo social; estas acciones son ampliamente simbólicas y dialógicas, ya que implican a todos los seres del cosmos, visibles e invisibles. Las acciones atienden a muchos planos del ser colectivo, entre las que están buscar la tranquilidad de la conciencia o del *ch'ulel*, con la seguridad de que el equilibrio y la armonía son sólo momentáneos. En este sentido, la posible ética maya es similar a la ética de la interpretación de Vattimo, quien afirma que “la vida puede desenvolverse dentro de un horizonte menos dogmático, experimental y arriesgado” (Vattimo, 1991: 140).

Los hombres mayas también tuvieron la necesidad de comprender su génesis histórica y ontológica, aspecto que les provocó siempre angustia porque en este ámbito, las respuestas a las dudas se convierten en campos sembrados de enigmas pertenecientes al ser que no se da fácilmente; para disminuir esta angustia, implementaron ceremonias rituales; tal vez, el ser no tiene un punto de inicio y el hombre sea sólo un momento de ese infinito devenir; en los centros ceremoniales de los mayas siempre celebraron este enigma y la dimensión teatral del Popol Wuj está en este sentido.

La realidad del cosmos nace, con base en los elementos de la creación, dentro de la disputa entre la armonía, orden y equilibrio con el desorden; los mayas descubrieron en el cosmos la imponencia del orden, pero también del desorden como amenaza constante de la vida del cosmos; tal vez, en la cosmovisión maya no haya distinción entre *Dasein* y destino nihilista del ser; el ser del hombre y del cosmos están lanzados hacia la muerte. En la misma dinámica de la creación se presentan los valores vertebradores de la cultura maya, tanto de la vida como de la muerte. Entre los que forman el entretejido de la vida están la resurrección, bondad, fertilidad y acuerdo; además, lo inherentes la muerte, que para los mayas son: engaño, mentira, destrucción, simulación y todo aquello que se vincule con el no-ser momentáneo del cosmos y del hombre. El fundamento del cosmos y el hombre, es su falta de fundamento, porque entre los mayas el ser y la vida son un constante acaecer. “Fundamento y ausencia de fundamento están en la base del concepto de *Ereignis*, el acaecer del ser (Vattimo, 2000: 105).

En la cosmovisión maya las deidades crearon al cosmos y al hombre, pero los creadores no poseen eternidad metafísica garantizada, ya que también están amenazados por el no-ser y sujetos al *Dasein*. Estos dioses nacen y mueren constantemente en el inframundo; la vida y la muerte son los dos polos del ser como acontecimiento. Los dioses son seres particulares y como tales expresan el acontecer del ser. Los astros son divinos porque el movimiento constante conforma su naturaleza y el movimiento se puede comprender en sus leyes externas, pero el sentido del movimiento continúa siendo un enigma; tal vez, este sentido sea la expresión de la permanente fragilidad del ser.

En la cosmovisión maya el territorio es la matriz psicológica y cultural de los hombres verdaderos y mujeres verdaderas, por eso, no hay que preguntar y preguntarse a cerca de la existencia; las agresiones que se hacen a los territorios afectan a todo el cosmos, pero en especial a los hombre y mujeres mayas; además en la evolución de la cultura maya se descubre la dinámica del ser como evento; es la evidencia de la vinculación permanente entre el ser y el no-ser del hombre en la cual, el *Dasein* se convierte en columna vertebral de la cultura.

La realidad del cosmos, del hombre y de la vida es movimiento que está encajado en el orden y en el tiempo; para los mayas no hay ser sin moviente, de ahí el problema de la pregunta por el ser y el existir, dimensión existencial que dibujaron en sus ciudades;

tiempo, movimiento y orden fueron los motivos de su obsesión; el tiempo conforma el movimiento del sol, astros y planetas; el sol tendrá la vida por el moviente; la vida del sol engendra el tiempo como eterna vinculación con la vida que siempre regresa al punto de partida para revitalizar el ser; para los mayas también el ser es tiempo y movimiento; el orden es la expresión de armonía entre los lados del triángulo y del cuadrado; sin tiempo, movimiento y orden, no hay ser; tampoco, vida. En Vattimo (2003) el ser y el *Dasein* son movimiento y tiempo. Todo lo anterior constituye el entramado de valores que apuntalan la cosmovisión maya; pero estos valores son como el agua del río que fertiliza la tierra con la humedad, pero su naturaleza es el movimiento, representación simbólica de la insatisfacción humana.

La cosmovisión se expresa en normas éticas y morales; es la expresión de la evolución de la mente y del ser; además, responde a las distintas dimensiones del ser, sin dejar de ser el ser mismo lanzado al no ser; es asimismo, el *Dasein* lanzado hacia la muerte. En este sentido, la cosmovisión es el hombre mismo que se puede ver en el espejo de su existencia. El problema es que la religión y la metafísica de occidente ocultan al ser y hacen aparentar al ser; afortunadamente, “al menos en el discurso teórico de la filosofía, de la crítica, en muchos géneros de escritura, es bastante evidente la caída de todo principio jerárquico, de toda instancia de control” (Vattimo, 2003: 27). Sin las jerarquías ontológicas, el arte puede ser la manera más adecuada para expresar el ser y la angustia por la existencia. El arte maya expresa la verdad del ser que consiste en jamás alcanzar su comprensión.

Los movimientos de los astros permanecen en la conciencia/inconciencia de la vida ritual de los mayas. La traslación y rotación del Sol, la Luna y Venus se reflejan en la vida social y político-religiosa de las comunidades mayas de Los Altos de Chiapas; su paternidad y maternidad de estas deidades perdura sagrada o cuando menos en conflicto en la mente y corazón de los mayas. El conflicto de la conciencia arriba a la estructuración del poder y de cada comunidad debido a la onticidad de la cultura maya que posee la dinámica del agua del río siempre en eterno movimiento; su característica principal es el movimiento continuo que fecunda la historia y la conciencia. Lo anterior, se observa de manera particular en cada pueblo que es parte del movimiento del cosmos; asimismo, no hay

realidad fuera de la identidad maya, ya que cada comunidad con sus diferencias, hacen el movimiento.

La imponente de las plazas, pirámides y templos eran para mostrar el poder; pero en el fondo, reflejaban el miedo al no-ser, a no poder lograr el orden y equilibrio social, político y económica que era el quehacer angustiante de las personas del poder político-religioso. El respeto, la reverencia y la sumisión se otorgaban en la medida en que la autoridad se hacía del poder para garantizar la vida y el movimiento del cosmos, aspecto que dio origen a la sacralidad. El poder se mostraba con la agresión en la guerra, el sacrificio y la humillación a los prisioneros, esclavos y escribas. Esta visión de la vida y la muerte no es rescatada por la ética de la procedencia (Vattimo, 2003), porque en vez del acuerdo, se presenta la violencia. Los mayas garantizaban la vida y el movimiento del cosmos con la sangre de los sacrificados, donde mediaba la violencia, e incluso, desde la mirada occidental, con excesiva crueldad. El esclavo amarrado de las extremidades simbolizaba el juego de pelota y luego, el movimiento. Para Vattimo (2003), el ser es movimiento construido a través del acuerdo y no de la violencia. Aquí hay un hoyo óptico en la cosmovisión maya que fundamenta la vida y el movimiento en la agresión por miedo a la rigidez de la muerte y al reposo total del ser; el supuesto es que la vida se reactiva con la vida (sangre sagrada) por medio de la muerte.

Esta obsesión de los mayas del poder por favorecer el movimiento del cosmos por medio de los rituales del sacrificio y de la sangre, se puede interpretar desde Giddens (1995), como el conjunto de acciones políticas y desde luego, humanas que culminaban en el ejercicio del dominio absoluto sobre las comunidades que integraban los centros ceremoniales del territorio maya, las cuales se pueden conceptualizar como estructuraciones sociales fundamentadas en el miedo y en el temor a lo desconocido.

Para los mayas el destino inmediato de la humanidad es la muerte, hecho que se acepta como algo inevitable y se va al encuentro con ella para continuar existiendo en el misterio del ser; el poder político-religioso tenía y tiene sentido en cuanto promete dar cuenta de este infinito enigma; es la instancia que señala los comportamientos frente al ser con el afán de conquistar el permanente no-ser del ser. La agresividad del poder surge porque no se entiende del todo los vacíos del ser y tampoco se comprenden la vida y la muerte. El carácter divino del poder germina en este vacío que se puede traducir en el no-

ser del poder. El soberano maya como humano también estaba lanzado hacia la muerte, lo cual provocaba, a la vez, los anhelos de vivir, expresados en el deseo de permanecer en el plano terrenal o permanecer divinizado en la conciencia del pueblo y de las élites. El acontecer infinito del ser expresa la muerte, la resurrección y la sangre, todas vinculadas con el movimiento.

El tiempo, el movimiento y el espacio son las imágenes más cercanas a la estructuración del ser pos metafísico; las deidades representan tiempo, espacio y movimiento, realidad que siempre sembraron angustia en el espíritu de los mayas del poder político-religioso y de los mayas intelectuales. Como respuesta humana a lo irresoluto se realizan los ritos acompañados por oraciones, sacrificios, cantos y danzas, con la intención de “dar ánimo y alegría” al cosmos, las deidades y a la comunidad; asimismo, disminuir el drama de lo indeterminado y enigmático; los que los mayas denominan, “tener contentos a los dioses”. Son precisamente los dioses, los que expresan la fragilidad del ser y de la vida; los que a través de sus símbolos dibujan la trayectoria del ser y el *Dasein* hacia la muerte.

Itzamná es por ejemplo indeciso, deshonesto, destructor, mendigo, miserable y pobre; pero también bueno, sabio, juicioso y curandero; instancia simbólica que posibilita la convivencia entre el ser y no-ser; entre la bondad y maldad en una relación dialógica; expresa la génesis enigmática del ser; es ontología que se trata de comprender a través de la simbolización de la permanencia. *Itzamná* simboliza el principio ontológico del ser finito por sus características de interdependencia; fuerza cósmica que es, pero necesita seguir siendo.

Chac aparece como sostenedor del orden del cosmos, es un dios con cuatro epifanías que sostienen y cuidan los cuatro rumbos del cosmos; alimenta con agua la vida de la naturaleza que personifica, a la vez, la destrucción por medio del agua en abundancia, como descubriendo en el devenir del ser, la imperante intervención del no-ser; entretejido de vida-muerte, movimiento-reposo, orden-caos y posibilidad-imposibilidad de existencia

En esta misma trayectoria de ser y no-ser está el Dios del Maíz, *Jun Nal Ye* que se representa por un lado: bueno, rico, con espíritu comunitario, joven y sagrado y por el otro, borracho, mentiroso, asesino, ladrón y malo. Esta dualidad ética se puede traducir como: lo bueno en abundancia destruye, pero también, imposibilidad de llegar al bien absoluto y que quede claro, estamos frente a un Dios de trascendencia mesoamericana. En la cosmovisión

maya hombres y dioses están incapacitados para llegar a la bondad infinita o absoluta porque la esencia del ser es el movimiento y este siempre acusa la caducidad del ser; tal vez, en la cosmovisión maya, el ser es necesidad de ser y la bondad, más que realización, es deseo. Para Vattimo, El ser en el mundo “significa estar ya familiarizado con la totalidad de significaciones, con un contexto de referencia” (Vattimo, 2000: 104). Entre estos significados pueden estar la dimensión limitada del bien en la vida concreta de los seres humanos y para el caso de los mayas, también para los dioses.

El dios *Chac* es la expresión de la inseguridad que el hombre maya sentía y siente frente al cosmos y ante la vida; representa el orden político de mundo pleno: el cuidado de los cuatro rumbos cuyos sentidos se conocían y conocen débilmente, fuente también de incertidumbre; asimismo, representa las responsabilidades de cada ser en el cosmos; *Chac* es matriz de otro enigma, el agua cuyo sentido se entrelaza con el sentido de la vida en general.

La luna y las deidades de la muerte están en la última trayectoria del ser, donde el no-ser arriba a su máxima intensidad para fecundar el inframundo y posibilitar el nuevo tiempo y movimiento del ser. *Yum Cimi* o Dios de la muerte es éticamente erótico, deshonesto, cizañero, devorador de carne, lascivo, cuyo destino es malo; pero también valiente y curandero y la luna, símbolo de enfermedad, plebeya, pobre, miserable, mala, aunque, asimismo, noble, piadosa, creativa y sensible; estas deidades están confirmando la naturaleza del ser que nunca puede ser y la situación del hombre siempre amenazado por el no-ser en cada uno de los momentos de la vida; o la vida entendida como una sucesión permanente hacia la muerte. Los dioses en realidad son la expresión del proceso a través del cual los mayas no olvidaban y olvidan el ser o cuando menos, es la evidencia de la lucha que tuvieron y tienen para no ocultar el ser, como ausencia de fundamento: “el *Dasein* se decide por la propia muerte al recorrer la historia de la metafísica entendida como olvido del ser y así se funda como totalidad hermenéutica cuyo fundamento consiste en la ausencia de fundamento” (Vattimo, 2000: 107).

Ixchel une el cielo con el inframundo, vida y muerte; es la personificación femenina del ser, génesis de la existencia y del *Dasein* como eroticidad. *Yum Cimi* es la encarnación del *Dasein* en la parte final del trayecto hacia la muerte y el punto de partida de la perpetuidad del ser. Son expresiones donde da vuelta el tiempo y simbolizan el

acontecimiento a través del cual el ser se engendra permanentemente así mismo. Son el punto ontológico donde el Dasein maya vuelve a empezar un nuevo trayecto existencial.

El cielo maya no es, entonces, punto de llegada ni de partida, sino horizonte de interacción entre la unidad y la decima tercera dimensión de *Oxlahuntikus* o la unidad en sí de *Itzamná*, el movimiento permanente del sol, la luna, Venus o la Osa mayor, la dialogicidad eterna de *Tepew* y *K'ucumatz*; la interacción entre el orden y equilibrio expresada en la división de los cuatro rumbos; el cielo es un extremo de la ceiba, centro del cosmos y camino del ser en movimiento; es sólo un momento del tiempo y del movimiento del ser que nunca es para siempre; es el jardín donde florece la astucia, la sabiduría y la bondad con la caducidad de las flores; además, el lenguaje de la interdependencia que se refleja a su vez, en la naturaleza, el inframundo, en la incomplitud de la existencia y la finitud de la vida humana. El cielo es, entonces, sólo un momento del ser, la expresión de los trece rostros de la luna, incluyendo el de la luna joven y el la luna vieja; es el extremo donde da vuelta el tiempo porque el ser necesita continuar en la búsqueda de sí mismo.

El mundo de los cielos en la cosmovisión maya, tal vez, sea la evidencia de que el ser y los entes son principalmente movimiento y tiempo. Entre el cielo y la tierra está la “vela de la vida” como inevitable condición del *Dasein*. El ser es la “sangre” permanente del cosmos cuya naturaleza se desplaza en el cielo y entonces, el ser se expresa en equilibrio-desequilibrio, armonía-desarmonía y orden-desorden; los movimiento del ser son también movimientos del *Dasein* que se compendia en el ch'ulel-conciencia. En el *Dasein* la grandeza emerge de la miseria, así como la vida surge de la muerte. En la cosmovisión maya el *Dasein* es comunitario, lo que significa que el destino de la comunidad es el destino de todos y cada uno de los seres del cosmos; el destino del *Dasein* no es distinto al destino del ser que consiste en la constante búsqueda de su sentido. El *Dasein* es la instancia que ayuda a percibir la fragilidad del ser. El movimiento del ser y del *Dasein* se constituyen esencialmente de valores: interdependencia, consejos, consenso y consultas.

En la cosmovisión maya todo está entrelazado: cosmos, naturaleza y hombre; sin embargo, es posible ver a esta cultura con base en los elementos de las *Teoría de la Estructuración* de Giddens (1995). En la interpretación arriba presentada se descubre la racionalidad y reflexividad maya que vincula la existencia del hombre, la naturaleza y el cosmos como hilos de un solo tamiz de la existencia. Toda la red existencial es sagrada y

este recuro es el que toma el poder político-religioso para ejercer la dominación, la cual abarca también a los seres del mundo de los cielos. En esta cosmovisión, la acción humana, social y política es a la vez, acción del cosmos y de los seres visibles e invisibles que lo habitan. Además, los símbolos de las deidades compendian el inconsciente, deseos, objetividad, subjetividad, conciencia, reflexividad y racionalidad, también es un entretejido en torno a la incertidumbre. El pensamiento maya acusa una constante estructuración del cosmos, la sociedad y el ser, evidencia del acontecer en la espiral del tiempo que los mayas representan a través del caracol.

Entonces, la tierra es la ilusión del ser o la ilusión de que se puede ser o alcanzar alguna dimensión del ser; aquí viven los Señores o Dueños del agua, de los montes y de las cuevas; aquí el ser toma la apariencia de agua, maíz, luz, barro, humus, lomo de cocodrilo, concha de tortuga, cuerpo humano y todos los matices de la invisibilidad, incluyendo, los ch'uleletik (esencia, conciencia, doble animal o las otras almas, contenido espiritual del mundo maya); aquí el ser-tierra es plancha cuadrada, materia espiritualizada o materia-conciencia-deseo-insatisfacción e incertidumbre por el mismo ser; la tierra sólo es lugar donde el ser se cansa y descansa por construir sus infinitas epifanías en busca de su naturaleza; además, espacio, donde el ser, para ser, adquiere formas y colores de tonos infinitos, todos proyectados hacia la muerte, auténtica naturaleza del ser, no-ser que se expresan en lágrimas y sufrimiento; aquí también el ser se hace pensamiento, espejo donde el ser encuentra su parte de no-ser, motivo por el que nace la angustia y el deseo de poder compendiar al mismo ser en los límites de la forma humana.

En la tierra el ser del sol y de la luna adquieren la forma de jaguar para personificar las realidades claro-oscuras del poder y la utopía de querer hacer una equivalencia entre ser y poder, para encontrar que el ser es el entretejido de luz y oscuridad y el poder es vacío de ser o ilusión de tener al ser y darle un destino distinto a la muerte o vida siempre como posibilidad; la sabiduría del universo expresada en tiempo, movimiento y equilibrio toma forma de serpiente, prosopopeya exacta del ser y no ser; ser en movimiento ascendente y descendente para indicar que la tierra, aunque sagrada, es sólo un paso del peregrinar del ser. La tierra es divinidad, que no obstante los rezos y ofrendas de los hombres, está constante amenazada por el desorden y la destrucción; la serpiente es la luz y el rayo que nacieron con el orden y el equilibrio, pero sólo duran pequeños momentos, tan instantáneos

como la vida misma; la serpiente es un recuerdo de cuando nacieron, con la luz, el tiempo y el espacio. La tierra, según Vattimo (2000), nos recuerda que el ser es anuncio que se transmite y está sujeto al nacimiento y la muerte. En esta dinámica está unificada la mortalidad del *Dasein*.

La tierra y la naturaleza, en la cosmovisión maya, son la evidencia de la caducidad del ser, el cual como *Dasein* comprende al cosmos, la naturaleza y al hombre; en este sentido, todo el cosmos siente la angustia por la existencia, que en esta cosmovisión son colectivas. La sabiduría consiste en la aceptación de que todo el cosmos está lanzado hacia la muerte-vida. La serpiente y el jaguar son epifanías del ser y del *Dasein* y el poder se constituye en la instancia sensible para percibir el vacío existencial, vacío de poder y la fragilidad de la vida y la existencia de los entes; la sabiduría del poder es la conciencia de la muerte en cada uno de los movimientos de la vida por tal motivo, los *Iloetik* y los Chamanes son los que se encuentran frente a frente con la fragilidad del ser y el existir. La tierra es la matriz fecunda de la existencia, de tal manera, que en el agua, la muerte se convierte en vida.

Además, la luz y la noche son epifanías del ser; con la luz y el agua se restablece el equilibrio de la *ch'ulel* a través del ritual: agua, luz y maíz forman el ser del hombre destinado a sentir su propia fragilidad y la del cosmos. Las fiestas mayas son intentos para disfrazar la fragilidad del ser y del *Dasein*; momentos profundos del *ch'ulel* conciencia que percibe la sacralidad que se traduce como en conjunto de enigmas encerrados en el ser. El hombre es la síntesis de las distintas dimensiones del ser; los *ch'uleletik* son la parte invisible y a la vez, la expresión del permanente devenir del ser; los *ch'uleletik* nacen de la angustia por el destino de la existencia y a través de ellos el cosmos comparte la angustia de ser-para-la-muerte. En los *ch'uleletik* se origina el respeto a la vida y se adquiere la conciencia de la finitud y la interdependencia. El *ch'ulel*-conciencia es el recipiente de los valores del cosmos que constituyen a la vez, la vida buena.

En la sacralidad de la tierra el hombre siembra la esperanza de no morir, el anhelo de unirse para siempre con los territorios para que nunca se borre su memoria histórica, su lenguaje y las huellas de su existencia, pero los territorios se borran con el paso del tiempo y en la memoria histórica, las cenizas también borran las huellas, a pesar de los templos, pirámides, estelas y glifos; en la tierra, los sabios con la sacralidad juntan las almas

separadas de los cuerpos por los comportamientos inmorales y detienen momentáneamente, la marcha de la muerte; los mismo sabios pueden ver los espacios exactos donde se articulan la vida y la muerte; anuncian, además, que toda organización, incluyendo la social, político-religiosa y económica es también una forma transitoria del ser; son las formas humanas de vivir la territorialidad, tal vez como expresión de la resistencia hacia la marcha ineludible de la muerte. En la tierra el tronco de la ceiba es solamente el camino por donde transita el ser y todos los entes, incluyendo los dioses y los hombres. La ceiba puede ser como la planta del maíz, el lenguaje del ser con el cual dialoga el cosmos sobre el sentido incierto de la vida. Éste según Vattimo (2000), es el que se nos ha vinculado con la muerte por medio de la transmisión de un mensaje lingüístico entre las generaciones.

Entre los hombres mayas y la naturaleza existe una vinculación ontológica; en este sentido, no existen fronteras claras que delimiten el ser del hombre y de naturaleza; tampoco, el de la persona y la comunidad. La naturaleza guarda las huellas de la memoria histórica; en este caso, la estructuración de las sociedades humanas están influenciadas por el contexto natural; la relación que Giddens (1995) establece entre la acción humana y el contexto, en el caso de los mayas, es más intensa debido a que la acción del hombre es a la vez, acción de la naturaleza, dada su vinculación óptica. En este sentido, la conciencia práctica de los mayas gira en torno a los seres de la naturaleza: los ríos, montañas, cavernas, milpa, lagos y lagunas son realidades que forman parte del alma humana; la re flexibilidad en esta cultura es sobre y con la naturaleza y entonces, los cursos de acción humana se vinculan con la tierra y la naturaleza. El contenido de la re flexibilidad es la responsabilidad ética que los hombres tienen con la naturaleza; la re flexibilidad maya es profundamente ética.

Giddens (1995), enfatiza la conciencia e inconsciencia en el entramado de la acción humana; en los mayas, la formación de la conciencia es el resultado de acciones ampliamente sociales que inician en la familia, se consolidan con la aceptación de los sujetos en el compromiso del matrimonio y se legitiman en los cargos del poder político-religioso. La conciencia es acción humana, acción esencialmente social y se expresa profundamente como acción política que conlleva el prestigio por el servicio a la comunidad. La conciencia vincula a la persona consigo misma, con la comunidad, la sociedad, el cosmos y la naturaleza; la conciencia es el espejo existencial del ser.

El poder político-religioso se debate entre el autoritarismo, la democracia manipulada y el comunitarismo para responder a sus intereses y en su caso a la complejidad de las necesidades de las comunidades. Este poder es permanencia, cambio, búsqueda y anhelo de la armonía y del equilibrio que no llegan nunca de manera completa; al contrario, lo cotidiano de la vida comunitaria es el desequilibrio y desarmonía, sobre todo, que la ética del poder se sustenta en principios violentos: acaparamiento económico y control político, versus servicio. El ser maya en la política es también devenir y no estructura. “En política... la filosofía descubre por su cuenta (aunque ¿hasta qué punto?), que la realidad no se deja someter a un sistema lógicamente compacto” (Vattimo, 2003: 104).

El poder político-religioso de los mayas se justifica en la gratitud que los hombres deben tener para con las deidades, la cual es la evidencia de la conciencia de la finitud y la interdependencia existente en el cosmos. El poder es la instancia responsable de la moralidad que garantice la armonía y el equilibrio en la comunidad humana; es la conciencia de la finitud del cosmos; la autoridad imagina que posee poderes sobrenaturales para sostener la angustia por la existencia y el proyecto hacia la muerte. Las faltas morales afectan a la sociedad, a la naturaleza, al cosmos y a los ritmos naturales del ser; la amoralidad y la anti moralidad alteran el curso normal del ser. El movimiento normal del ser corresponde a los astros y a los ritmos de la vida y de la conciencia. Los sacrificios y los auto sacrificios que los mayas hacían y hacen están enmarcados en el sentimiento de gratitud; pero también responden a la actitud para disminuir el miedo a la muerte y a la incertidumbre de la vida en los distintos mundos.

Entre los mayas el poder divino-humano y el poder humano-divino es la conciencia-inconciencia del infinito fluir del ser, en el cual la vida y la muerte son momento de su permanente fluir; el poder es a la vez, la conciencia-inconciencia de la imposibilidad del equilibrio permanente, lo que equivale a los que Giddens (1995) denomina la transformación de las estructuras o estructuración; sólo que en los mayas, la estructuración es una forma de ser de la sociedad, el cosmos y la naturaleza, aspecto que intensifica la angustia de las instancias de poder político-religioso, pero que también proporcionan elementos de seguridad, porque el poder se hace responsable de conducir a las comunidades con los valores de cada cosmovisión.

Los territorios mayas quedaron tatuados por las expresiones culturales: la arquitectura, pintura, escultura, cerámica, escritura, literatura y los mitos dialogan con el mundo actual y hablan de un espíritu cultural fuerte que si muere, resucita en cada acción y sueño de los mayas actuales. Este espíritu de los mayas actuales y antiguos es el que pretende comunicarse con Occidente y ha tenido mucha dificultad para hacerlo, ya que por lo general, la cultura occidental ha interactuado con la maya con base en los códigos de la agresividad; la tendencia de Occidente ha sido la de “excluir justamente ese pluralismo de visiones del mundo que parece ser su condición de posibilidad” (Vattimo, 2003: 30). Para Occidente, el espíritu maya ya murió y si vive debe guardar silencio y si habla, lo debe hacer desde la visión occidental

El inframundo, *Xibalbá o Katibak*, es el vientre de la tierra, aquí germina el ser sobre sus propios restos, florecen los huesos y la serpiente en forma de tiempo y movimiento renueva su piel gastada; los castigos son el fertilizante de la posibilidad de la inmortalidad, siempre y cuando el sujeto que la desea esté dotado de astucia, valor y sentido de trascendencia; el inframundo es también horizonte de interdependencia e interacción de la muerte y la vida; horizonte en el que se anida el desequilibrio, desorden y desarmonía para que el movimiento del ser y de la vida, en su mismo nido, los permuten por sus contrarios; aquí también da vuelta el tiempo para que renazca el jaguar de la noche y los hombres vuelvan a soñar en el ser y la vida; para que los ch’uleletik adquieran el permiso de los Dueños del tiempo de tomar nuevas formas corporales y viajar por las raíces de la ceiba rumbo hacia la tierra y crear la ilusión de que el ser es espacio, cuerpo y movimiento; aunque el inframundo es matriz de engaño, mentira y burla; es sobre todo y ante todo, matriz de la vida como frescura interna del ser. La maldad en el inframundo para los mayas, es otra evidencia de la caducidad del ser.

Desde la perspectiva del ser y no-ser, las acciones éticas de los mayas no se explican por sí mismas, ni solamente por sus manifestaciones externas, sino que atienden aspectos más profundos del ser colectivo como la incertidumbre de la vida y de la muerte y en general, del destino humano, de la naturaleza y del cosmos, en el que están incluidas las deidades. En la cosmovisión maya nada es seguro; tampoco absoluto; al contrario, todo es perplejo. En este rubro está la vida, el movimiento, la realización humana y la existencia de los dioses. Si lo anterior se ve desde la hermenéutica, se reconoce que el ser no es

estructura o permanencia, sino acontecimiento. “No se trata, pues, de recordar el ser haciéndose presente, o esperando que se haga presente; sino de recordar el olvido” (Vattimo, 1995: 51).

Por otro lado, el hecho de que nada sea seguro, origina los consensos, consultas, reuniones y asambleas; proceso compartido por hombres y dioses. Los consensos y consejos tienen su base en la finitud de la existencia humana; en la interdependencia de los entes y en la incertidumbre de la vida. Con lo anterior reconocen que las acciones de los ancianos, autoridades, J'iloletik y chamanes poseen la sabiduría, la cual no puede ser absoluta, ya que se encuentra en el trayecto de la cultura, en todas las comunidades y en las otras autoridades. Estos personajes nunca deciden de manera individual, incluso, los chamanes y J'iloletik en los rituales de sanación se ponen en contacto con las “fuerzas” del cosmos. En la comunidad el *ch'ulel* conciencia madura para comprender la armonía, el equilibrio y el orden; la comunidad es el conjunto de relaciones, solidaridades, lealtades y traiciones donde el ser y no-ser se presentan como complementariedad y antagonismos; caducidad del cuerpo y anhelo de la inmortalidad del *ch'ulel*; tránsito de la corporeidad hacia la espiritualidad a través de la sangre transmutada en nubes de humo.

La comunidad es el proceso de interdependencia donde los hombres transforman el ser en ethos comunitario, o acción humana pensada de acuerdo a fines, según Giddens (1995); de tal manera que, desde su imaginario, son respetuosos, responsables, piadosos, solidarios, obedientes, tolerantes, humildes, cooperativos y honrados para ser dignos de la sacralidad del cosmos, la naturaleza y los dioses; para poder caminar por el mundo de las jerarquías con el afán de cazar al ser; agradecer la finitud implícita en la interdependencia y sobre todo, la permanencia de la vida, a pesar de su fragilidad; soñar con el prestigio que da el servicio a la comunidad humana y divina e intentar detener la muerte con oraciones, sacrificios, abstinencia sexual y oraciones; además con la implementación de normas para lograr el orden y el equilibrio de la comunidad; establecer acuerdo para disminuir los estragos de las huellas del no-ser que se coloca muchas máscaras en los territorios de las comunidades mayances, entre muchas otras está la enfermedad. La re flexibilidad que señala Giddens (1995), en el caso de los mayas es profundamente mítica, mística y religiosa.

Asimismo, la comunidad es el espacio para el Dasein y la expresión más nítida de la finitud del ser; es la parte humana del cosmos; además, el espacio donde se ponen en acción los valores comunitarios; es la matriz cultural y existencial de los grupos humanos, el horizonte donde se cultiva el servicio para honrar la interdependencia del cosmos y la caducidad del ser; el espacio social para construir la conciencia de la finitud e inestabilidad del ser traducida en la igualdad, reciprocidad y cooperación. Las diferencias entre los entes son transitorias, ya que, todos los entes poseen el mismo destino: el permanente acontecer del ser; en este caso, la eternidad no cabe en el acontecer; es tal vez, sólo un deseo de que el ser pueda estar fuera del tiempo, del espacio y del movimiento; todos los entes son iguales ante el ser porque acontecen, nacen y mueren; la vida y la muerte son distintos momentos del ser. La reciprocidad y la cooperación acusan la finitud de los hombres y mujeres verdaderos y verdaderas; el respeto a los ancianos es, en el fondo, una manera de reverenciar la muerte y el más allá; una forma de reverenciar la transformación del ser.

La cosmovisión maya con los tres niveles del universo está aún en la conciencia/inconciencia de los mayas que habitan Los Altos de Chiapas y conduce las acciones humanas, sociales y políticas en las comunidades, de acuerdo a Giddens (1995). La cosmovisión está presente en los ritos de la siembra, la cosecha, el estreno de la casa, la curación del alma y del cuerpo, fiestas de los santos patronos y en las ceremonias de las autoridades; asimismo, en las jerarquías y en la dinámica del cumplimiento de los cargos. Todavía el acto de la creación maya se convierte en metáfora en los pies y en el alma de los campesinos mayas: con cada planta que brota en la tierra, se realiza la resurrección del Dios del Maíz, como expresión, deseo y realización de la bondad del ser.

Las comunidades mayas son el horizonte donde conviven las deidades y los hombres bajo las mismas normas y de acuerdo a Giddens (1995), los cursos de acción humana son éticos y están vinculados con los cursos de acción del cosmos. Es en las comunidades donde se toma conciencia de la asimetría entre el poder de las deidades y de los hombres y entonces, la relación con las deidades está revestida de tacto a cargos de los mayas poderosos. En este tacto está de por medio la duración de las deidades y el cosmos porque el Dasein es la sombra de los cursos de acción de los dioses, los hombres y el cosmos; la estructuración de la comunidad maya también compete a las deidades y al cosmos.

El conocimiento que construyeron los mayas también queda enmarcado en la incertidumbre. Por ejemplo el conocimiento matemático posee como intención primordial dar cuenta del tiempo, sin embargo, en vez de tranquilizar el espíritu maya, le dejaba un vacío infinito. “*Kinh* aparece, en resumen, como el meollo cambiante, cargado de connotaciones religiosas y de sinos buenos y malos, inherentes a la realidad cíclica del universo y muy probablemente también a la esencia de la divinidad misma” (León-Portilla, 2003). En este sentido, la ética de los mayas, es una ética de la angustia porque en todas las acciones está implicada la muerte. “La existencia se apropia, deviene auténtica (*eigentlich*), sólo a medida en que se deja expropiar, determinándose por la muerte, en el evento (*Ereignis*)” (Vattimo, 1991: 135).

Los dioses de los mayas de Yucatán, Guatemala y Chiapas mueren y resucitan; se esconden en las esculturas de los santos cristianos, en las cuevas de las montañas y valles; caminan montados en las constelaciones cuidando los cuatro rumbos del cosmos y sobre todo, dinamizan el consciente/inconsciente de los mayas actuales. Lo sagrado empapa la vida y el ser de los mayas, incluso, de los indígenas ladinizados que al ocupar cargos de responsabilidad, se han convertido en deidades del inframundo. Los dioses habitan en los tres mundos mayas con atributos católicos y prehispánicos: buenos, malos, protectores, destructores, duales, cuádruples, unidad, multiplicidad, eternos y cambiantes. Estas deidades no olvidan los consensos y las asambleas comunitarias, incluyendo las deidades que conviven con las religiones evangélicas y protestantes.

La comunidad y la familia, hoy como ayer, aspiran a la vida buena, *Lekil Kuxlejal*. Ambas continúan como matriz del ser cultural maya, ser en contante devenir e incluso, con rostro y alma de no-ser; en esta cultura la vida y la muerte forman los hilos de la existencia. Una y otra sueñan y viven en los valores de la igualdad, la justicia, la paz, la cooperación, ayuda mutua y reciprocidad y ante todo y sobre todo, desean cada vez más retornar a su ser cultural e identitarios, a pesar de las amenazas de los seres del inframundo que ellos ven en la globalización y sistemáticamente a cada individuo.

La comunidades mayas de Los Altos de Chiapas y de otra latitudes hacen esfuerzos heroicos por volver a reunir los pedazos de *ch'ulel* cultural que la relación con Occidente ha hecho añicos. *El Xibaj* de los Ch'oles ha llegado al interior de la comunidades con la

apropiación de las élites indígenas con el espíritu individualista y explotador de los españoles y mestizos; este espíritu golpea a los valores de las comunidades desde dentro.

6.3 Acción política en Chiapas: interacción entre el olvido del ser y el recuerdo del ser

La intención del presente apartado es interpretar, desde la hermenéutica filosófica y la *Teoría de la Estructuración* de Giddens, las distintas etapas de la relación entre occidentales e indígenas mayas en la región de Los Altos de Chiapas, desde la época de la Colonia hasta el presente, una vez, que constatamos que las relaciones asimétricas entre mayas y occidentales no son sólo una característica de la región intercultural de Los Altos de Chiapas, sino que las encontramos en todo el territorio mexicano, antes Nueva España; asimismo, que las sociedades mayas no han estado exentas de las asimetrías y desde luego de la violencia; al contrario, se ha constatado que en estas sociedades todo gira en torno a la violencia ritual; asimismo, se pretende interpretar hermenéuticamente la posibilidad que tienen las éticas occidentales en la actualidad de establecer el diálogo con los valores de cosmovisión maya fuera de las asimetrías sociales y de la violencia.

6. 3.1. Acciones de la escolástica como interacción violenta con los valores mayas

Se han explicitado con anticipación los principios metafísicos violentos de la ética de la escolástica, los cuales están subyaciendo en el entretejido ético de la época de la Colonia, por tal razón sólo hacemos un compendio de los mismos. Está presente el principio metafísico de Aristóteles (2004), de acuerdo al primer libro de *La política*, aplicado al indígena maya, éste no fue sujeto de justicia, ya que para De Aquino (1992), “la servidumbre es natural”. Con base en este principio los españoles, habían nacido con capacidad de mando y dominio y los indígenas, eran los sirvientes por naturaleza; se reitera que este principio colabora para que ocultemos el ser y nuestro ser; de manera particular, los indígenas mayas.

En este principio se constata la naturaleza humana jerarquizada, lo que de acuerdo a Vattimo (2003), impide la realización de la ética, ya que no serán posibles los consensos de los valores en situaciones específicas; en éstas, según Giddens (1995), en vez de las acciones humanas, predominarán las acciones políticas de dominación, como se encontró

en las realizadas entre los españoles y mayas durante la época Colonial. Esta forma de aceptar y concebir la naturaleza humana justificó a los españoles para esclavizar a los mayas; desde la relación amo-esclavo es imposible la ética. La esclavitud pone en entredicho la caridad cristiana, un valor relacional (relación con Dios, los demás e incluso los enemigos) de la escolástica que los españoles violaron durante tres siglos. Definitivamente, de acuerdo a Giddens, los españoles no tuvieron tacto en las interacciones con las sociedades de los mayas, diferentes a las suya.

En la interacción entre el olvido del ser y lucha por no olvidarlo se impuso el primer horizonte, no solamente en el plano conceptual, sino precisamente, en la dinámica natural del ser que es el acontecer histórico y humano; en el recorrido de más de quinientos años de historia-no historias, la estructura del ser se mostró a través de la agresividad de los españoles, lo que se puede traducir como el olvido del abandono del ser. Este olvido del ser se acentúa cuando los españoles privilegiaron la codicia y avaricia con lo cual impidieron la vivencia de sus otros valores éticos y apreciar los valores de la cosmovisión maya. Los antivalores mostrados por los españoles son acciones humanas que de acuerdo a Giddens (1995) poseen intenciones, pero la codicia y la avaricia engendran fines enfermizos que afectan la justicia, otro valor de la ética de la escolástica, que los españoles violentaron. La codicia y la avaricia se concretizaron como acciones sociales de los españoles en contra de los mayas en el arrebato de las tierras comunales; Giddens no estaría de acuerdo en la estructuración de la sociedad basada en la injusticia. Esta es una negación contundente de la ética en las interacciones interculturales.

El pretexto que tuvieron los españoles para destruir la cultura indígena de América Latina, México y Chiapas fue que los indígenas utilizaban para sus ritos el sacrificio humano, aspecto que los mayas no aceptaban del todo, pero fue impuesto por los toltecas en el periodo Posclásico maya. En este caso, los españoles intentaron destruir los principios violentos de los mayas con la violencia. Mundos separados por la cosmovisión y por los valores; mundos distintos y sin embargo unidos por la violencia.

Es el sustento de la vida inmoral de los españoles, el Dios inmóvil de Aristóteles (2004) y el ser absoluto de Santo Tomás, ya que según la ética de la procedencia (Vattimo, 2003), es la matriz del autoritarismo religioso y político porque la convicción de que se

comprenden los atributos de Dios y de que éstos son verdades, tienden a imponerse a través de la “recta razón”, lo cual ha justificado la violencia de las armas y no pocas guerras a través de la historia, que aunque niegan la “recta razón”, son válidas y muchas veces, santas. Además este acceso a la naturaleza de la divinidad, es hermenéuticamente la fuente para afirmar la legitimidad de la monarquía y del autoritarismo político, negación del ser como acontecimiento (Vattimo, 2000).

Cuando Giddens (1995) se refiere al tacto que debe existir en las instancias del poder con culturas diferentes, puede ser que esté implicando el respeto a los valores de los otros e incluso a los grupos humanos que comparten los mismos valores de los integrantes de poder. Giddens en el proceso racional, la re flexibilidad y las acciones sociales inteligentes, supone la ética, ya que no tendría muchos sentido la estructuración de la sociedad fuera de la ética, expresada en el respeto y la tolerancia. La agresividad de los españoles en contra de la religiosidad indígenas está mostrando su falta de continencia frente a los valores diferentes, antivalor que fue característica de eminentes misioneros, contra los que intervino Fray Bartolomé de Las Casas. Asimismo, las sociedades indígenas de Los Altos de Chiapas y de las otras regiones del estado se estructuraron con base en el patrón europeo medieval-escolástico, en especial con la acción de las reducciones, proceso que de acuerdo a Giddens, fue una estrategia de control y sobre todo, de dominación. En este conjunto de acciones humanas y políticas por parte de los españoles, no hubo tacto porque no se pretendió la convivencia respetosa, sino el abuso constante de los españoles sobre los indígenas, en particular sobre la destrucción de las líneas de sucesión del poder indígena de los mayas con respecto a sus ancestros prehispánicos.

Por otra parte, en la cosmovisión maya, los principios de equilibrio, armonía y movimiento son también fuentes de violencia, cuando existió la convicción de que las deidades y fuerzas cósmicas se alimentan de sangre; para garantizarla, los mayas realizaban guerras con la finalidad de capturar esclavos destinados a los sacrificios. Ambos horizontes éticos son nuestra herencia, pero ningún criterio ético justifica su rescate (Vattimo, 1991). De acuerdo a lo anterior, no sólo en Europa se encuentran con base (Giddens 1995), las estructuras de dominación y los recursos autoritativos utilizados por estas estructuras, sino que también en la cultura maya, éstas son evidentes; en este caso, el recurso es la sacralidad del cosmos, las deidades y los hombres del poder, pero también la caducidad de todas estas

instancias; para los mayas, los españoles pusieron en peligro el movimiento del cosmos y por lo tanto, de todo ser viviente; en este sentido, atentaron contra el curso permanente del ser, lo cual llevó a una convivencia verdadera.

En las rebeliones de los mayas durante la época de la Colonia, en especial la de 1712, apreciamos la agresividad que adquirieron los grupos maya-mayances de Los Altos de Chiapas; de acuerdo a la *Teoría de la Estructuración* de Giddens (1995), estas comunidades se estructuraron durante la Colonia con base en los elementos de la agresividad de los principios metafísicos de la ética de la escolástica aplicados por los españoles y de la agresividad prehispánica que se observa en las guerras del final del periodo Clásico maya; se podría decir desde Giddens que la copresencia de los dos grupos culturales convirtió a los mayances más agresivos que sus ancestros; los dirigentes del movimiento religioso-armado de 1712 también desarrollaron el poder asimétrico al interior de las comunidades de Los Altos de Chiapas. Se observa en esta región un proceso intercultural con base en la agresividad, lo cual hace imposible el rescate de la ética de la procedencia (Vattimo, 2003).

Asimismo, son fuentes de violencia los principios del ser: principio de identidad: todo español es igual a todo español; lo que no quepa en este esquema mental, se puede agredir porque es diferente y da cabida a la moralidad de la exterioridad y la vivencia de la contra-esencia humana; principio de no-contradicción: o se es indígena o español; no se puede ser las dos cosas a la vez. Lo que no es en acto español, puede desecharse porque todavía no es humano completo; para la codicia de los españoles, el indígena, aún no terminaba su *humanitas*, no era humano en acto, se justificaba la agresión para acercarlo a los umbrales de la humanidad cristiana; principio del tercer excluido: no hay una tercer posibilidad del ser, o se es español o indígena; ambos no caben en las dimensiones estructurales del ser; entonces, el ser del indígena por ser contradictorio al ser del español, debe ser negado y por último, para el español, el indígena, no tiene la “razón suficiente” que lo explique; por lo tanto, su existencia no es digna de tomarse en cuenta. Estos principios, según la ética de la interpretación (Vattimo, 1991), no pueden ser rescatados como herencia porque no disminuyen la violencia (2003).

En la época de la Colonia, mayas y españoles, realizaron acciones humanas en los contextos de la vida llena de tensiones permanentes; ambos basaron sus acciones en la flexibilidad; los españoles para integrar los recursos de la dominación en las instituciones sociales y los mayas para defender sus vida y los valores de su cultura, en especial su espíritu comunitario y sus reductos sagrados de las montañas, ojos de agua y grutas para continuar sus ritos de acuerdo a la concepción del tiempo cíclico. Entre españoles y mayas hubo interacción y comunicación, propiedades fundamentales, según Giddens (1995) para constituir la estructura social; asimismo, ambos se conocieron mutuamente, pero construyen significados distintos en la interacción.

Ambos grupos construyeron su ser de acuerdo a sus acciones comunicativas, pero no dialógicas, ya que su proceso de comunicación también fue asimétrico; en la construcción de su ser intervino la conciencia discursiva y la conciencia práctica, en las que sus circunstancias fueron distintas; los españoles construyeron su ser con base en acciones de dominación política y social; en cambio, los mayas lo hicieron en el ámbito de las situaciones críticas, las cuales conllevan la “disjunción radical de un carácter impredecible a cantidades sustanciales de individuos, situaciones que amenazan y destruyen las certidumbres de las rutinas institucionalizadas” (Giddens, 1995: 95). En este sentido, los mayas desarrollaron conductas pueriles, actitudes ambivalentes, destruyeron sus sentimientos de autonomía, desarrollaron la inseguridad ontológica, perdieron la fe en el futuro y se identificaron con las acciones de los agresores; ambas rutas del ser los llevaron a la inseguridad óptica cuyos sentidos de la vida se muestran en la confusión de la conciencia discursiva y las especificidades de la conciencia práctica.

En la región intercultural de Los Altos de Chiapas en la época de la Colonia no hubo propiamente interacción ética entre mayas y españoles, sino más bien, la imposición de la visión europea del mundo y del esquema de valores respectivos; en este sentido, no se puede hablar de una región intercultural conformada por la convivencia armónica de los dos esquemas culturales de valores; sería muy cuestionable la región intercultural donde se imponen los valores de una cultura y se niegan y se rechazan los de la otra; asimismo, donde la estructura y estructuración social se alimenta de la agresividad de los principios metafísicos de las dos culturas.

6.3.2. Éticas Ilustrada y liberal, nueva acción violenta con los valores mayas

En Chiapas, los mestizos y los mayances tuvieron noticias de la Independencia y sobre todo, los de la región de Los Altos estuvieron muy cerca del movimiento liberador porque éste se inició en la ciudad de Comitán; pero al parecer los mestizos interpretaron que la igualdad, libertad y autonomía eran valores que solamente les correspondían a ellos respecto a sus padres españoles y no a las comunidades de esta región; ahora ellos tenían el poder político, por lo tanto, les correspondía establecer las reglas del juego. Decidieron continuar la misma actitud que los españoles en las relaciones con los mayas de Los Altos y de las otras regiones del estado.

Los mestizos, especialmente de la región de Los Altos no concedieron la igualdad, la libertad y la autonomía a los mayances de esta región; al contrario, los concibieron inferiores, los utilizaron como mano de obra y les dieron el trato de bestias de carga. Este comportamiento de los mestizos, de acuerdo a Giddens (1995), no fue inconsciente, ni involuntarios, aunque no se descartan tales dimensiones en sus acciones, sino que predominaron la racionalidad, re flexibilidad y la inteligencia; su conciencia discursiva aseveraba que ellos eran superiores a los indígenas. Este fue su posicionamiento para ejercer la dominación y el control sobre ellos. Los mestizos aceleraron la estructuración de las comunidades de esta región, tal vez, con mayor injusticia que la sociedad Colonial. Desde la teoría de la estructuración de Giddens, se esperaba que la transformación de las estructuras sociales, fueran hacia mejores niveles de interacción humana, aspecto que no se observó en la región después de la Independencia. La re flexibilidad y la racionalidad de los mestizos en sus acciones humanas y políticas agrava su responsabilidad ética con base en su propio sistema filosófico y de acuerdo a la ética de la procedencia: no les consultaron a los mayas si querían ser sus bestias de carga; por otra parte, este asunto no es consensable.

En la interacción entre mestizos y mayas de Los Altos de Chiapas, se confirma que el imperativo categórico es violento porque el sujeto “racional” ladino es el centro del mundo ético; es el que proclamaba la libertad y la igualdad a través de la violencia; sus fines de codicia y avaricia que se concretaron en el arrebato de los territorios comunales mayas, eran “legítimos” por que emanaban de la racionalidad occidental; estos fines, a la vez, lo facultaban para instrumentalizar a los indígenas y explotarlos en las haciendas. En

las formulaciones del imperativo categórico se cumple lo que afirma Nietzsche respecto a la ética de Kant: “Los principios morales no son más que lenguajes figurados de las pasiones” (2004: 81). Se encuentra que la racionalidad occidental se utilizó para justificar intereses individuales de los mestizos; de acuerdo a Giddens (1005), ésta se convirtió en proseo ideológico para favor de intereses sectoriales; aspecto que contrasta con la racionalidad comunitaria de la cultura maya. En este caso, los principios son discursos violentos de los ladinos que destrozaron la dignidad humana, la identidad y muchas dimensiones de la cultura indígena.

Los liberales de Los Altos de Chiapas como los actuales son fundamentalistas o son avalados por los fundamentalismos. “Liberalismo y fundamentalismo coinciden en el propósito, con frecuencia explícito, de reducir el pacto social a la mínima expresión: así para obtener leyes favorables a la enseñanza privada, claramente marcada en sentido ideológico” (Vattimo, 2003: 114).

Ante esta situación, continúan vigentes los principios metafísicos violentos del liberalismo y la Ilustración. Está la racionalidad humana occidental que declara la validez e invalidez de los conocimientos. Esta fue la razón en la que se apoyaron los ladinos de Los Altos de Chiapas para declarar que las apariciones de la virgen a los indígenas no eran ciertas, sin penetrar en el contenido simbólica de las mismas y sobre todo, reparar en la necesidad de la liberación que el hecho contenía y mucho menos, en la actitud de hacer un análisis crítico de las causas; la racionalidad indígena no es digna de conocimiento válido; la verdad de los indígenas es que se sentían oprimidos por las injusticias; las apariciones de la virgen fueron la manera de expresar la sensación de opresión y el deseo de liberación.

La rebelión de 1869 tuvo el significado de búsqueda de autonomía dada la explotación y condiciones de esclavitud de las que eran objeto los mayas; en este caso, la autonomía conllevaba a la vez, la liberación de las condiciones mencionadas, el maltrato y los impuestos; en el mismo movimiento, los mayances expresaron su necesidad de liberación a través de la revitalización de la cultura ancestral; en este sentido, vincularon los atributos de la divinidad del jaguar con la Virgen del Rosario; en este momento, los indígenas querían expresar su autonomía económica, política y religiosa; pero los mestizos conservadores y liberales no tuvieron el tacto suficiente, de acuerdo a Giddens (1995), para

abordar esta situación crítica de los indígenas; al contrario, los manipularon e incluso, los sacerdotes de la región continuaron explotándolos.

Todos lo anterior, los llevó a mostrar nuevamente una agresividad más cruda que la occidental en contra sus hermanos indígenas que intentaron refugiarse y resguardar sus imágenes “milagrosas” en las montañas de Los Altos y de Las Cañadas; esta agresividad era la síntesis de la herencia española Colonial y la del periodo Clásico maya; pero también fue una estrategia de los indígenas para salvar su vida, especialmente los de San Juan Chamula, cuya población había sido masacrada por las tropas ladinas liberales y conservadoras. Esta agresividad también es nuestra herencia que no se rescata por la ética de la procedencia, en particular por la intolerancia y falta de tacto de los ladinos y la agresividad de ambos grupos; según Giddens (1995), esta presencia y copresencia históricas culminaron en encuentros desatinados.

Los mestizos no tuvieron la capacidad para posibilitar una convivencia cultural libre, a pesar de la libertad e igualdad que proclamaban; no estaba dentro de sus categorías éticas vincular los territorios con las expresiones religiosas y mucho menos, concebirlas “sembrados” de dioses; al contrario, se aprovecharon de los vacíos legales respecto a las tierras comunales mayas para apropiarse de ellas, con lo que contradijeron la tesis fundamental de liberales e ilustrados respecto a que el Estado garantizaría la justicia, la igualdad y la libertad. En estas acciones humanas de los mestizos de acuerdo a Giddens (1995), no hubo necesariamente inconsciencia, sino toda la intencionalidad de explotar a las comunidades mayas de manera injusta. Debido a que, en el presente, el liberalismo se muestra con mayor fuerza, es conveniente que la sociedad liberal deba “favorecer una copresencia... de múltiples universos simbólicos, de acuerdo con el espíritu de hospitalidad que expresaría tanto la naturaleza laica de la cultura occidental como su profundo origen cristiano” (Vattimo, 2003: 130). Según el mismo autor para llegar a esta actitud, se requiere que todas las religiones, incluyendo a la cristiana, renuncien a sus principios metafísicos dogmáticos.

En esta región de los Altos de Chiapas, los indígenas no recibieron siquiera la categoría de minoría política porque no tuvieron la oportunidad de presentar proyecto político, económico, social o cultural de ninguna especie, ya que estaban atados a sus circunstancias existenciales, entre las cuales estaban los impulsos de los ladinos; para ellos

los conceptos de soberanía popular, soberanía del pueblo, autonomía, libertad y fraternidad estaban todavía en el futuro; aún en 1994. En este caso, tiene razón Vattimo cuando anota que la hermenéutica es el resultado de eventos, como una conclusión de una historia que creemos poder interpretar y que la verdad es una interpretación que viene de una cultura heredada, en el que el estar –ahí- el hombre es arrojado como en su procedencia (2000). Definitivamente, en estos contextos históricos, tampoco, ningún criterio ético es capaz de disminuir la violencia de los principios metafísicos (Vattimo, 2003), donde la razón humana científica, se siente más poderosa que la razón divina. La razón es sólo una parte del hombre y no su totalidad; habrá que dialogar si la razón puede ser la luz que guie la vida y sobre todo, habrá que reflexionar si la razón individual no tiene la obligación de someterse a la razón colectiva.

Este periodo de la Independencia y después de la misma correspondió de acuerdo a Giddens (1995) a la dominación ladina, la cual consolidó las estructuras de una sociedad individualista y a la vez, una desestructuración de las comunidades indígenas, en especial, los indígenas chiapanecas de los Valles Centrales de Chiapas, quienes pidieron territorios, costumbres sustanciales, indumentaria y lenguaje. En este proceso la estructuración favoreció a los mestizos y perjudicó a las comunidades indígenas; los mozos y los indios acasillados surgieron de las comunidades desestructuradas. No hubo tacto de los mestizos con las comunidades de Los Altos de Chiapas; tampoco lo hubo entre liberales y conservadores y los integrantes de la Iglesia católica; en esta falta de tacto, los más afectados fueron los indígenas de Chiapas.

Tal vez lo más grave, es que dejaban la concepción del ser como evento (Vattimo, 2000) y aceptaban el ser como estructura (Aristóteles, 2004); al parecer, los mestizos como sus padres españoles, jamás aceptaron la dimensión finita de su ser y de sus valores éticos. Ante esta situación, se necesita una ética negativa que evite el mal del pasado y del presente, una ética que sea deferente con el otro.

Y aquí la memoria es fundamental. Acoger al otro, y especialmente al otro ausente, significa mantener vivo su recuerdo, transmitir y actualizar su recuerdo. Un recuerdo subjetivo, ciertamente, un recuerdo marcado por el tiempo, erosionado por el olvido. Un recuerdo, en definitiva, finito. Un recuerdo que en la acción misma de recordar nos lanza hacia un futuro en que las víctimas del pasado no sean olvidadas. Una ética negativa, una ética de la memoria, intenta hacer justicia a los olvidados de la historia (Mèlich, 2002: 115).

De acuerdo a lo mencionado arriba, el ser y la acción de los mestizos y mayas de Los Altos de Chiapas se engendran mutuamente (Giddens, 1995). El ser de los mestizos se constituyó por el conjunto de sus acciones: humanas, sociales y políticas: establecimiento de condiciones de esclavitud, arrebato de tierras comunales, conversión de los indígenas en peones, mozos y acasillados, eliminación de cargos comunitarios (mayordomos y alféreces), explotación laboral y manipulación política, entre muchas otras. Estas son las acciones que constituyen su ser y no otras; ya que, en la dimensión ética, el ser moral se conforma con las acciones específicas y no con las buenas intenciones como los deseos de libertad, igualdad y autonomía. Estos valores fueron sólo su conciencia discursiva y recursos político para someter a los mayas (Giddens, 1995).

En cambio, el ser de los mayas se estructuró con base en la confusión, desorientación, impotencia, resentimiento y odio; además con la represión continua de su espíritu rebelde y con las acciones de los occidentales que rompieron los ritmos del tiempo cíclico relacionado con sus manifestaciones sagradas. Con estas acciones propias y ajenas, el ser de los mayas se fue fracturando desde la interioridad de la espiritualidad y de esta manera, su futuro se oscureció y cayó en el *Xibalbá* del cual todavía no acaban de salir. Todas estas fracturas convirtieron su ser en agresivo, lo cual mostraron al ejercer el poder en sus propias comunidades, donde reflejaron una agresividad mayor que la de españoles y mestizos. El ser de los mayas de Chiapas se ha forjado con los golpes de las rocas que existen en el río de su propio inframundo.

6.3.3. Ética positiva y marxista, acciones violentas al interior de los valores mayas

Es pertinente, tal vez, analizar los hechos expuestos con base en los principios metafísicos violentos del positivismo: altruismo social, visión científica del mundo, progreso y orden. El principio de la visión científica del mundo, llevó a los positivistas del Porfiriato chiapaneco a pensar que la realidad de los indígenas mayances era tal como ellos la observaban y según esta perspectiva, los indígenas pertenecían al estado mítico-religioso, el más atrasado de la humanidad, por tal motivo había que insertarlos en el estadio científico, aunque para hacerlo, se tuviera que destruir la cultura cuyas raíces están más allá de los tres mil años; la idea central eran integrarlos a la línea del progreso. A estos intelectuales, no se les ocurrió pensar que había otras lógicas para pensar el mundo; mucho

menos un pensamiento que integrara lo científico, filosófico y mítico en una totalidad interdependiente, lógica con la que se construye la cosmovisión maya; mucho menos pudieron pensar que la ética se edifica en los consensos existenciales (Vattimo, 2003). En este caso, una de las violaciones más injustas, según Vattimo (1991), desde la ética de la interpretación es el atropello a la mentalidad de los pueblos mayances, en especial a su cosmovisión, donde todos los elementos que la constituyen están en una constante interacción e interdependencia; en la cosmovisión maya nada es pasivo y final, de tal manera que podría recibir el nombre de cosmos-acción (diálogo con Newell).

Hasta la fecha, ambas culturas conciben de diferente manera el progreso. La actitud violentas de los positivistas era “normal” ,ya que rechazaban la filosofía y la psicología; por lo tanto, quedaban lejanos en tiempo y en espíritu del círculo de Erarnos, con la hermenéutica simbólica, el psicoanálisis de Jung, la hermenéutica filosófica posmoderna y la filosofía del símbolo de Cassirer. Las ideas de en su concreción histórica (Zea, 1999), no sólo son de los occidentales; sino que también los pueblos mesoamericanos poseen ideas que vinculan acción e interpretación; sueños, imaginación y realidad. Estas realidades de los pueblos no occidentales de América serán mejor abordadas desde la perspectiva de Dilthey y no desde el positivismo. “La metodología de las ciencias del espíritu será de esta manera una metodología de la comprensión” (Grondin, 2008: 38). Como ya se dijo en el capítulo II, lamentablemente no llegó Kant a México para suavizar el pensamiento positivista, sino de manera tardía y desafortunadamente vinculado al marxismo.

Además, los positivistas desde el poder violentaron la cosmovisión maya con la conciencia de que los respaldaba la objetividad³⁸ de la ciencia y que su concepción de progreso tenía sentido y ruta. A pesar de la moral basada en el principio del altruismo social, no tuvieron remordimiento ético para arrebatar a los indígenas de México, Chiapas y la región de Los Altos, las tierras comunales para levantar sus haciendas; no pueden argumentar que no conocían a Comte (2004) o a Gabino Barreda (1867), si eran intelectuales como Emilio Rabasa (1968); lo que pasa es que el “progreso”, lo aplicaban solamente a su vida personal a costa de la espaldas de los indígenas a quienes quisieron conservar como bestias de carga. El progreso fue vinculado a ideas antiguas de civilización; fue una concepción retomada de

³⁸ La objetividad consiste en que se acepta que la realidad tiene características que en el proceso del conocimiento, no son aportadas por el sujeto. La verificación de las hipótesis tiene como característica llegar al conocimiento objetivo

la ciencia biológica según ideas antiguas, confundiendo lo social con lo biológico (Newell, 2012).

Además, la moral humanista posmoderna no está de acuerdo con los intelectuales y gobernantes del positivismo en Chiapas porque clasificaron a los indígenas como incapaces de sentimientos cívicos y democráticos por su supuesto retraso cultural; Emilio Rabasa había olvidado o se hacía el occiso de que este sistema “democrático” les había arrebatado sus tierras, construido condiciones de esclavitud en las haciendas, ultrajado los territorios sagrados, eje vertebrador de su cultura y con el látigo había herido sus cuerpos y su dignidad, ¿Cómo iban sentir los indígenas mayances entusiasmo por la democracia de Rabasa? La pasividad con que tanto se estigmatiza a los indígenas, no es gratuita; no pueden sentir entusiasmo por una estructuración social que está vacía de sus valores ancestrales y que los maltrata; Giddens (1995) concibe la estructuración de la sociedad constituida por culturas diversas, donde se negocian los intereses y valores de los grupos culturales que habitan un mismo territorio; lo contrario significaría una falta de tacto político.

En la perspectiva de Giddens (1995) en las acciones de los positivistas: humanas, sociales y políticas se refleja la racionalidad, re flexibilidad y plena conciencia, discursiva y práctica, que expresan las finalidades de sus acciones, las cuales se pueden sintetizar en el acaparamiento de tierras comunales, instrumentalización de la mano de obra de los indígenas a quienes conservaron como bestias de carga para lograr el progreso material; asimismo, sus acciones políticas reflejan la falta de tacto que tuvieron con las comunidades indígenas de la región; ante esta situación los mayas desarrollaron una racionalidad reactiva que los terminó identificando con sus explotadores. El progreso fue sólo un recurso político que los mestizos positivistas utilizaron para dominar y controlar las comunidades mayas de Chiapas.

Por otra parte, los principios metafísicos violentos de marxismo cardenista son: lucha de clases, justicia social y monismo material. El cardenismo con base en la ética marxista pretendió alcanzar la justicia social en Los Altos de Chiapas, el estado y México; no lo logró porque los indígenas recibieron las peores tierras; se les prohibió usar su lengua materna a los estudiantes, con lo cual se amenazó la existencia de la cultura; las élites indígenas se occidentalizaron y privilegiaron los interés capitalistas con la venta de alcohol,

refrescos y monopolio de los transportes; las mismas que aprovecharon las vías de comunicación para su beneficio; con lo anterior, estas élites abusaron del poder. Con base en Giddens (1995), la influencia del cardenismo marxista estructuró las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas, donde los caciques sobrepusieron la lógica del capitalismo a las estructuras ancestrales indígenas.

Es precisamente desde la ética posmoderna que se descubre la doble moral de los occidentales cuando a los indígenas mayances y a los que habitan los territorios montañosos de México, los positivistas del Porfiriato primero les arrebataron sus mejores tierras y luego los del cardenismo marxista, les regresaron las migajas de las peores; unos y otros los conservaron como bestias de carga; establecieron, sobre todo, los primeros el “derecho” de pernada para continuar violando las mujeres tsotsiles y tzeltales en la región de Los Altos y ch’oles, tojolabales, mames y lacandonas en las otras regiones de Chiapas. Estas acciones de acuerdo a Giddens (1995), son humanas y por lo tanto, éticas porque estuvieron respaldadas con la re flexibilidad, la racionalidad y la inteligencia, pero con intencionalidad perversa o cuando menos individualista.

Asimismo, el cardenismo marxista idealizó a los mayances sin bases históricas y culturales; los golpeó por usar su idioma materno, discriminó y rechazó por el color de la piel; además, les ofreció la cultura occidental para destruir la propia; los llevó al poder político para enfrentarlos contra sí mismos y vincularlos a la codicia del capitalismo; los conectó al mundo ladino para explotar su riqueza forestal, hidrológica y petrolera; garantizó la explotación con su capacidad de trabajo, el amor a la vida, paciencia inmensa y su capacidad casi infinita de sufrimiento; despreció su actitud dialógica e interdependencia inherente a su cosmovisión. La ética de la procedencia, con base en la ética de la interpretación (Vattimo, 1991, 2000 y 2003) tiene dificultades para encontrar criterios que rescaten los principios metafísicos violentos de la moral positivista y del marxismo.

Los caciquismos indígenas, resultado directo de la aculturación del marxismo cardenista, introyectaron la racionalidad occidental y la re flexibilidad individualista con las que rompieron el espíritu de los consensos comunitarios mayas, el respeto a la autoridad y sembraron la duda de la sacralidad de su poder, para sí mismos y para las comunidades que pensaban representar. En síntesis, las comunidades mayas de Los Altos, se estructuraron

(Giddens, 1995), con base en racionalidad occidental, pero los caciques desarrollaron una doble agresividad: maya y occidental.

Por otra parte, en el marxismo, la única realidad óptica existente es la materia, la cual origina el espíritu; en la cosmovisión maya espíritu y materia no poseen una línea de separación porque todo el cosmos está sacralizada y ambas realidades se engendran mutuamente con base en un proceso dialógico. En esta filosofía, hasta lo material fue interpretado de manera dogmática, aspecto que impusieron a los pueblos subyugados desde la esfera del poder, lo que se expresa en la supervivencia del más fuerte (diálogo con Newell). El marxismo cardenista fue especialmente violento con los indígenas mayances por la represión que ejerció en los internados- escuela en contra los idiomas maternos de la región, tsotsil y tzeltal. Este ataque implica al hombre, la cultura, su mentalidad y en general, a toda la cosmovisión; con las conductas anteriores, se agredió todo el ser de los mayas y el *Dasein* porque el lenguaje es la casa del ser (Heidegger, 1971). La mayor agresión de este marxismo es que trituró la cultura desde la interioridad del *ch'ulel*, el lenguaje. Esta es la génesis de la doble violencia adquirida por los caciques indígenas, con la cual la cultura maya expresó, además de su propia violencia, la violencia de occidente y surgió la violencia occidentalizada.

Lo anterior se refleja en que el marxismo cardenista fue contradictorio en México, Chiapas y especialmente, en la región de Los Altos porque uno de sus principios éticos fue la lucha de clases, lucha de contrarios, y este marxismo, a través de la educación occidental y la intervención de Erasto Urbina en la región, apoyó la conformación del caciquismo indígena que pronto entró en conflicto con los habitantes alteños de las comunidades. Este fenómeno es axiomático en San Juan Chamula, lugar de origen de la madre de Urbina. Lo anterior, en vez de llevar a los obreros (así llamaron durante el cardenismo a los indígenas) al poder, pusieron las condiciones para que los mayances pobres de Los Altos tuvieran un Leviatán en forma de Itzamná que posee el poder secularizado de occidente y la sacralidad destructiva del inframundo maya; éste es a la vez, una serpiente que se traga así misma y puede ingerir a sus propios hijos. En este caso, la violencia ética del marxismo engendró la violencia histórica. Para Vattimo (2003) sería difícil encontrar criterios éticos para salvar esta herencia, en especial la lucha de clases entre los mayances de Los Altos; sobre todo, que esta filosofía considera lo espiritual y específicamente, la religión “como el opio del

pueblo”. El este caso, los ch’uleetik no tendrían nada que hacer en el ámbito cultural (Newell, 2012).

La aculturación pretendió la aniquilación de la cultura indígena, nuevamente, por su supuesto retraso, con la intención de llevar a la nación mexicana a la dinámica del progreso occidental, cuya tecnología está terminando de arrasar con las montañas sagradas y las selvas de Chiapas, en particular la selva Negra y la Lacandona. En realidad, la aculturación proporcionó a los mayas y a los indígenas de México las reglas y recursos de los occidentales (Giddens, 1995) que no necesariamente son éticamente constructivos, sobre todo, si se ve el acaparamiento económico y la injusticia social que los caciquismo indígenas provocaron con la concentración del poder político. Estas conductas son las que en occidente pueden recibir el nombre de progreso económico.

Los caciquismos indígenas originaron la doble asimetría social: la occidental y la maya que pudo expresarse en asimetría occidentalizada, la cual terminó convirtiéndose en estructura de opresión para las comunidades indígenas de la región y en estructura de dominación (Giddens, 1995) cuyos efectos son visibles todavía en la actualidad. Esta dominación puso en situaciones críticas a las comunidades indígenas, en especial, porque más adelante tuvieron que abandonar las prácticas de sus rituales, fracturando así, la unidad de sus valores ancestrales como la sacralidad de sus montañas y grutas. Si se hace un recuento de las acciones de los occidentales, positivistas y marxistas, y de los caciques mayances, se podrá concluir que no tuvieron el suficiente tacto político (Giddens, 1995), para trascender éticamente sus momentos históricos por lo que no le es posible a la ética de la procedencia su rescate para orientar el futuro.

Es precisamente que a partir de la época del cardenismo, los gobiernos del Partido Revolucionario Institucional (PRI)³⁹ cada vez más incentivaron con obras materiales y privilegios a los caciques indígenas de la región de Los Altos y de las otras regiones indígenas de Chiapas, con el propósito de asegurar cada sexenio el voto que las

³⁹ El PRI en su ideario compendia las éticas del liberalismo, positivismo y marxismo (Moreno, 1979). Este partido político tuvo el control de la vida de los indígenas de México, Chiapas y en especial de las comunidades de Los Altos, las cuales fueron concebidas como espacios políticamente manipulables y proporcionadores de votos para conservar los gobiernos de este partido desde 1937 hasta 1968. El partido en cuestión, siempre concedió privilegios a los representantes de los caciquismos indígenas y a las élites ladinas de la región. Durante los 71 años de gobierno del partido mencionado la situación de los indígenas no mejoró en relación con las épocas anteriores como lo demostró, en 1994, a los medios de comunicación social el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

comunidades emiten de manera comunitaria, desde 1940 hasta 1968, año en que los profesores bilingües criticaron a las autoridades tradicionales por las cuotas que pedían a la población para la construcción del palacio municipal; luego con el apoyo del INI y la Dirección de Asuntos Indígenas, compitieron con las autoridades tradicionales por el poder; además, los “parajes orientales de Chamula y grupos religiosos que habían sufrido la hostilidad y persecución de los caciques empezaron a cuestionar el poder caciquil” (Robledo, 1997: 59).

Como respuesta a este cuestionamiento, los caciques expulsan en 1974 a los conversos de la Teología de la Liberación y a los conversos, principalmente, del protestantismo presbiteriano y adventistas del séptimo día. Estos dos ingredientes dieron los matices organizativos que posibilitó la conformación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. A pesar de que los positivistas y el marxismo poseían la práctica y el pensamiento de la democracia, no tuvieron el tiempo para valorar el comunitarismo indígena; en cambio masacraron realidades muy sagradas para los indígenas: al hombre, tierra y cultura.

De la misma manera, el ser de los positivistas y marxistas de la región de Los Altos de Chiapas también se construyó fracturado por sus acciones, a pesar de sus valores éticos que tantas aportaciones han dado a la humanidad; sus acciones humanas no hicieron posible el altruismo social, la etapa científica de la humanidad y mucho menos, la justicia social; en este sentido, los intereses individualistas oscurecieron su entramado ético; asimismo, su conciencia, racionalidad e inteligencia y desde luego, su ser moral, el cual se asemeja a un cristal roto por el impacto de sus acciones. En estas mismas épocas de la historia, el ser de los indígenas se entrelazó con el de los occidentales en una misma ruta de existencia y el resultado fue el ser autoritario, despótico e intolerante de los caciques indígenas cuya agresividad continúa expresándose contra los suyos. El ser de los caciques mayas, sustentado en sus acciones, es semejante a de la serpiente que se traga así misma; es decir, es un ser sin futuro.

El positivismo, junto con el liberalismo y el marxismo aportaron las bases filosóficas para consolidar el autoritarismo del PRI, el cual a la vez, corrompió las estructuras tradicionales del poder indígena. Estas filosofías también son las bases del caciquismo indígena, donde el poder político y el acaparamiento económico se vinculan de

manera estructural. La procedencia ética en cuestión, no se podría redimir como herencia gloriosa.

Finalmente, cabría reflexionar con Aguirre Beltrán (1970) que sería cuestionable una región intercultural donde las culturas minoritarias están condenadas a desaparecer por la acción de los integrantes de la cultura hegemónica. Es cierto que somos seres lanzados a la existencia con el único destino de la muerte, pero Heidegger (1971), ni siquiera insinúa que una cultura tenga que aniquilar a la otra. Precisamente, el sentido de la ética de la procedencia (Vattimo, 2003), es que todas las culturas tengan un tiempo para buscar con la conciencia el ser no-metafísico; es en la oquedad de este ser-no ser donde todas las culturas pueden tener un espacio.

6.3.4. Éticas protestante, evangélica, de la Teología de la Liberación y Zapatista en búsqueda de la autenticidad del ser

El propósito de este subapartado es exponer la interpretación de relaciones interéticas entre occidentales y mayas en el presente; en principio, la apertura que han tenido las denominaciones evangélicas y protestantes para interactuar con los valores del mundo indígena; luego, el atrevimiento de la Teología de la Liberación para emprender el desvelamiento del ser en la versión occidental y respetar la autenticidad del ser entre los mayas actuales; asimismo, la interpretación de la ética zapatista como otra versión de la vivencia de la autenticidad del ser como acontecer lanzado al futuro, en donde exista la dignidad conseguida a través de la igualdad, justicia y democracia; asimismo, la paz con justicia. La ética del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se sintetiza en el rescate de la dignidad de los indígenas mayances, la guerra de la palabra, de la paciencia, de la educación ecológica que comprende el respeto a la Madre Tierra, la naturaleza y el cosmos.

Además, interpretar desde la Teoría de la estructuración de Giddens (1995), la conformación de procesos dialógicos entre las éticas occidentales del presente y los valores de la cosmovisión maya en las comunidades de Los Altos, Las Cañadas y la selva Lacandona o lo que se podría denominar como un proceso de interculturalidad al interior, la cual está amenazada por la violencia de los caciquismos indígenas y por la intolerancia de las instituciones de la sociedad occidental.

6.3.4.1. Iglesias protestantes y evangélicas, acciones en la búsqueda del ser

Desde la ética de procedencia (Vattimo, 2003), lo más significativo es que en el proceso de vida que va de las expulsiones (1974) a la fecha, el valor de libertad está presente en los aspectos religiosos, en el sentido de que en vez de la fuerza, los pastores han utilizado la persuasión para convencer a los indígenas que abandonen sus tradiciones que conllevan el consumo de alcohol, que por lo general, son todas y la convicción de la sacralidad de esta bebida, en sí fuente de violencia social, familiar y personal. La persuasión es un principio para la construcción de la ética de la procedencia, no da razones, pero sí motivaciones para vivir (Vattimo, 2000).

El alcoholismo se puede concebir como versión del Dasein en las comunidades indígenas. El hecho de que los pastores y presbíteros de estas Iglesias hayan liberado a las comunidades de la embriaguez, las coloca en una situación crítica frente a los caciques quienes continúan concibiendo a estas Iglesias como una amenaza para sus intereses económicos y políticos; por lo tanto, estas comunidades, en todo momento pueden ser objeto de represalias, con cualquier pretexto. Igualmente, hemos visto que muchas tradiciones permanecen dialogando con el mundo de los cambios que la misma vida exige porque el mundo indígena no es sinónimo de inmovilidad, sino de mudanza constante del ser; es el ser del acontecer, no el de las causas y principios. Tal vez la liberación más grande que trajeron las Iglesias evangélicas y protestantes al mundo indígena fue la liberación del alcoholismo, flagelo que les impusieron los españoles, mestizos y ladinos a través de las distintas épocas de la historia de Chiapas y de México.

En los ambientes cotidianos de convivencia entre los creyentes, de acuerdo a lo observado, la igualdad y la justicia son posibilidades reales dentro de las limitantes que impone la ética del neoliberalismo en estas comunidades y las constantes amenazas de los caciques; justicia, igualdad y dignificación de la persona se vinculan con el proceso de las asambleas, los consensos y acuerdos para la vida comunitaria; además existe un proceso dialógico entre el cristianismo evangélico y protestante con los valores de la cultura maya; si se observa detenidamente, muchos valores mayas permanecen, los que cambia son los elementos de los símbolos; en los rituales de la milpa no están presentes las velas, la comida y el licor, pero está la palabra de Dios, el canto, el llanto y la danza; la palabra

también embriaga el espíritu; siembra ilusiones en el corazón y une a los hombres con la divinidad; el llanto continúa representando la *itz*, la sustancia digna de ser alimento de la divinidad, ya que existe vinculación simbólica entre lluvia y lágrimas y con la danza hacia los cuatro rumbos, se está simbolizando el movimiento del cosmos; para la ética de la procedencia, según Vattimo (2003), el diálogo es una condición para consensar las relaciones éticas en la vida real.

De acuerdo a Giddens (1995), las comunidades evangélicas y protestantes de Los Altos de Chiapas y de las otras regiones del estado están logrando una nueva estructuración con base en el diálogo y en el tacto político religioso de los pastores; en este caso, los pastores asumen como recursos de poder y de conciencia discursiva y práctica, el diálogo.

Además, a los muertos se les continúa ofreciendo el alimento espiritual de la Palabra de Dios; en estricto sentido, no se les ha dejado sin alimento; ya que los seres queridos sólo “tomaban” el vaho de la comida que se ostentaba en forma de niebla, representación simbólica del cielo y lo sagrado; en este caso, la sustitución es totalmente a nivel espiritual; además, para los muertos queda el alimento de las lágrimas que surgen del alma y del corazón de los creyentes y están las flores que no se alejan de los deseos de resurrección y necesidad de eternidad; que a la vez, son epifanías de los cuatro rumbos del cosmos y el centro, con la promesa de una vida eterna para el alma en el seno infinito de Dios.

Lo anterior se puede interpretar como empobrecimiento simbólico y ritual al suprimir las velas y el licor de los ritos de los muertos, pero se gana en que ahora no son acciones humanas que respondan solamente a la tradición, sino que emanan de la racionalidad, la re flexibilidad y de los consensos comunitarios; son acciones sociales (Giddens, 1995), consensadas. En este ámbito de interacción, no significa que no exista violencia; en las sustituciones simbólicas mencionadas no deja de estar presente la violencia; asimismo, ésta existe en todo el contexto que rodea a las comunidades de los conversos al protestantismo y a las Iglesias evangélicas; por un lado tienen a las comunidades del catolicismo tradicional y por el otro, la sociedad mestiza en general.

Nuevamente afirmamos que los elementos de los símbolos cambian, pero éstos permanecen. En este caso, los pastores, en vez de violentar los símbolos de la cultura maya, los revitalizan y los hacen más espirituales a través de la persuasión, característica de la ética de la procedencia. Este cambio es oportuno porque las generaciones jóvenes en las

comunidades del catolicismo tradicional, se están preguntando seriamente si los muertos realmente necesitan alimentos en forma material. En este sentido, las comunidades de conversos realizan una nueva estructuración donde se conjuntan la sabiduría maya con la espiritualidad cristiana como recursos y reglas compartidos; a la vez, esta espiritualidad surge de la racionalidad y re flexibilidad colectivas (Giddens, 1995).

Otra dimensión del diálogo interétnico, es la curación de los enfermos; persiste la convicción de que las enfermedades están relacionadas con las faltas a la vida moral; en este caso, los pastores convencen a los enfermos que confiesen sus faltas frente a los familiares y ante la comunidad de hermanos en Jesús, lo que hacían los curanderos o J'iloletik tradicionales. Permanece la sanación en el espíritu, del Espíritu Santo que suple al dueño del doble animal que tenía prisionero al ch'ulel que había perdido la persona enferma. Como se ha visto, esta sanación es aceptada por las Iglesias de las denominaciones pentecostales; pero también las otras, no dejan al enfermo sin los “medicamentos de la palabra de Dios”. El proceso dialógico continúa porque si la persona enferma no sana, se acude a la medicina alópata del mundo occidental, ya que no son mundos en contraposición, sino complementarios. En este punto se descubre la ética de la finitud, donde los seres humanos no podemos ocultar la condición caduca y la oquedad ontológica; además, la mentalidad maya y cristiana se funden bajo el proceso dialógico de la ética de la procedencia.

Con la interacción de valores que se han observado, parece que se está conformando la posibilidad de la construcción de las regiones interculturales e interétnicas en Chiapas y tal vez en la “aldea global”, el problema es el narcotráfico que viene acompañado con la violencia política, social y económica; asimismo, la violencia que existe en las comunidades indígenas donde los católicos tradicionales son mayoría y los cacique de estas comunidades tienen amenazados a los evangélicos y protestantes con la expulsión, la expropiación de la tierra y la exigencia de cumplir obligaciones ante las costumbres comunitarias que los conversos ya no comparten; en este caso, la cooperación para la celebración del Santo Patrono es a la fuerza; asimismo, se les priva de voz y voto en las reuniones comunitarias; además, “los presionan a vivir en la orillada de la comunidad” (E. 6).). Las amenazas son precautorias, con la intención de que las comunidades no se dividan

por medio de las conversiones religiosas y si lo hacen, se aplican las medidas, entre las que está vivir en la orilla.

El narcotráfico también se sustenta en el principio ético violento que establece la riqueza material como el valor más importante de la existencia. Un sector de occidentales (pastores norteamericanos) ha bajado la guardia en relación con la violencia, pero los católicos tradicionales no acaban de entender la condición finita del ser; al contrario, continúan concibiendo a la tradición indígena como el terreno de los absolutos, en la que se respaldan para continuar la violencia; en este sentido, la situación de los conversos mayas es crítica, muy semejante a como lo fue en el momento de las expulsiones, especialmente donde son minoría, ya que les quitan la voz en las reuniones comunitarias y para los mayas, la palabra es el ser mismo de la persona; en este caso, se observa la carencia de tacto político (Giddens, 1995), en los caciques de las comunidades.

En las comunidades de los conversos mayas a las Iglesias protestantes y evangélicas, existen acciones realizadas con base en la fusión de la sabiduría maya y la sabiduría de la Biblia, las cuales están configurando un ser moral colectivo; en este caso, las acciones también construyen al ser (Giddens, 1995). El resultado de la vinculación cultural es la reciprocidad ancestral maya iluminada por la caridad cristiana y de esta manera, el *Dasein* maya arriba a la trascendencia cristiana. Este ser se está todavía construyendo en un proceso de búsqueda, el problema es que está amenazado por la violencia de los caciques y por la violencia de las otras opciones políticas y religiosas que existen en la región y en el contexto nacional. Esto último impide la configuración de la región intercultural en Los Altos de Chiapas.

6.3.4.2. Teología de la liberación, acción y posibilidad del ser auténtico

La Teología India es la acción por la justicia y la paz con base en los valores de la cultura indígena y la aportación de los valores cristianos; pero también es la reflexión y la acción de las comunidades indígenas y Teólogos de la Liberación por el rescate y la vivencia de los valores de la cultura maya e incluso, independientemente de los valores de la cultura cristiana; lo cual da surgimiento a la Teología India y a la Teología India- India. Con lo anterior, se posibilita que las comunidades mayances reconstruyan y resinifiquen su ética

de la procedencia (Vattimo, 2003). Esta ética de la procedencia es rescatada desde el Evangelio que es una aportación de Occidente; pero las comunidades indígenas establecen un proceso de diálogo profundo entre las dos escalas de valores, de tal manera que los hacen coincidir en las acciones de liberación; en la lucha por la pobreza y la injusticia coinciden la Palabra de Dios y la sabiduría maya. En este caso, la procedencia es herencia que responde a los problemas del presente (Vattimo, 2003); asimismo, en las asambleas comunitarias se cumplen las condiciones que los posmodernos establecen para los sistemas éticos: la ética se construye por consenso y ante los conflictos reales de la vida (Vattimo, 2003).

Al realizar un compendio sobre la relación entre la Teología de la Liberación, la Teología India y los indígenas chiapanecos de los Altos, las Cañadas y la selva Lacandona, se descubre que ella no es la que otorga propiamente la dignidad del sujeto y la persona, sujeto colectivo, valores comunitarios, amor a la naturaleza y a la Madre Tierra, sacralidad de su historia y de su vida, actitud hacia los consejos, consensos y consultas, la lucha por la justicia y la paz, entre muchos otros valores; sino que son ellos los protagonistas de los mismos. Lo anterior, hace pensar a la Teología India como la conquista de la autonomía, la realización de la vida, la reflexión sobre la existencia colectiva y la relación con la sociedad mestiza nacional e internacional. En estas Teologías la re flexibilidad y la racionalidad que acompañan las acciones humanas, sociales y políticas (Giddens, 1995), son intensas, comunitarias y dialógicas.

En las comunidades indígenas partidarias de la reflexión sobre la sabiduría maya o Teología India, la justicia no es solamente palabra o concepto, sino conjunto de acciones comunitarias para que occidente les respete su persona, comunidad, cultura, lengua, tradiciones y propiedades; pero ante todo, que les respete su forma de ser distintos; la igualdad no es homogeneidad y uniformidad; sino equidad frente a los compromisos de la vida; es la armonización de la diferencia y dialogicidad existencial. Estos aspectos éticos constituyen una herencia que vale la pena recomendar para la sociedad occidental que culturalmente tampoco es uniforme.

En esta dimensión los catequistas y diáconos indígenas afirmaron que les dolió mucho que las comunidades indígenas hubieran recurrido a la violencia para recuperar los territorios que anteriormente fueron de sus ancestro; ellos hubiesen preferido el diálogo y el

acuerdo, pero los mestizos no tienen esta cultura porque no sólo se sentían dueños de la tierra, sino también de las personas; los abusos, maltratos y humillaciones fueron históricos; que además las comunidades actuaron en contra los latifundistas que habían sido autores sistemáticos de los abusos, a pesar de ello, les perdonaron a muchos la vida, en especial a aquellos que habían sido buenas personas con los indígenas. Ellos esperan que un día los mestizos acepten sentarse a dialogar para vivir todos en armonía; asimismo, esperan que los indígenas que se ladinizaron y abusan de sus propios hermanos regresen a sus ancestral riqueza cultural. En este punto está en la dimensión de la ética de la procedencia, según Vattimo (2003), ya que la ética se construye a través del diálogo en los conflictos específicos de la vida.

Los conversos a la Teología India-India y a las otras Teologías de la Liberación proponen una nueva estructuración de la sociedad sustentada en el diálogo, el cual conlleva necesariamente la re flexibilidad, racionalidad, inteligencia, conciencia de la finitud humana, de las necesidades humanas, recursos materiales y autoritativos, la armonía de la conciencia discursiva y la posibilidad de vincular la conciencia práctica de mayas y occidentales (Giddens, 1995).

En cuanto al respeto, los catequistas y diáconos indígenas, dijeron que les duele que las comunidades hayan tenido que hacerse respetar a través de la fuerza; pero que están seguros que las comunidades tienen la disposición de respetar a los mestizos y de dialogar con ellos para que los respeten; en este sentido, agradecen a los obispos, sacerdotes, misioneros y agentes de pastoral mestizos el mutuo respeto; si esto fue posible, también lo otro puede ser; la clave es que exista paciencia de las dos partes. El respeto es una condición indispensable para construir la ética de la procedencia (Vattimo, 2003), en especial en los escenarios socio-religiosos de Chiapas, donde esta ética se constituye por dos herencias distintas. Los mayas conversos sueñan en una nueva estructuración social (Giddens, 1995), con base en las experiencias específicas que poseen sobre el diálogo entre actores de culturas diferentes; lo que piden para esta estructuración es su derecho a ser distintos. Esta estructuración de la sociedad posibilitaría el recuerdo del ser como evento, lo que significaría la disminución de la metafísica.

Asimismo, en relación con la fraternidad, los diáconos, catequistas y fieles de la Teología India manifestaron que no tienen inconveniente en considerar a los mestizos como

hermanos, por el evangelio y por la sangre indígena que llevan; el problema es que los mestizos se resisten a reconocer estas herencias genética y cultural; asimismo, que se sienten dueños del mismo Dios; en cambio ellos están conscientes que Dios no puede ser encerrado con el pensamiento y la palabra porque es historia y circunstancia humana; en la hermenéutica de Vattimo (2000), Dios como ser es acontecimiento. En este punto convergen la sabiduría maya y la hermenéutica de Vattimo. Los conversos no tienen inconveniente sobre la fraternidad genética y espiritual con los mestizos; los prejuicios están en los segundos y éstos han impedido históricamente el diálogo y la posibilidad de establecer reglas y recursos (Giddens, 1995), para una nueva convivencia social.

Los indígenas esperan que los mestizos y los indígenas que se han occidentalizado se reúnan con ellos para buscar el beneficio de todos; pero no desde la dimensión política porque han visto que los partidos políticos de los mestizos sólo han llevado violencia a las comunidades; además, esperan que los mestizos se re-eduquen en la vivencia comunitaria de la vida y acepten que el indígena tiene valor como humano, lo cual es una condición de la ética de la procedencia (Vattimo, 2003). Igualmente, esperan que los indígenas occidentalizados y los mestizos acepten que el reino de Dios se inicia en este mundo a través de la lucha por la justicia y la paz; asimismo que descubran a Dios en los símbolos de la cultura maya y que aprendan a escuchar al otro desde el lugar del otro. Esta propuesta sería una ruta similar a la ética de la procedencia (Vattimo, 2003) y de la interpretación (Vattimo, 1991). La paz y la justicia en la estructuración social, serían elementos que darían seguridad a la acción humana; en otras palabras, los mayas están proponiendo acciones humanas, acciones sociales y acciones políticas (Giddens, 1995) auténticas.

Los conversos a estas Teologías de la Liberación viven y proponen para la sociedad la racionalidad, la estructuración del poder políticos y religioso, el establecimiento de reglas y recursos de la acción de manera colectiva; para ellos, no basta que las acciones humanas se respalden con la inteligencia y la conciencia, sino que sugieran la vivencia colectiva de estas acciones prácticas, intelectuales y filosóficas; en síntesis, están por la construcción de una nueva conciencia discursiva y práctica (Giddens, 1995). En este sentido, la estructura, la estructuración y el sistema social tendrían como regla fundamental a la democracia basada en la fusión de la comunitariedad maya y en las prácticas más limpias de occidente en este rubro; lo anterior se puede sintetizar, en nuevas acciones humanas con base en la

racionalidad colectiva de mayas y occidentales, lo cual significaría la vivencia del ser de Dios como un permanente diálogo y la experiencia del ser como acontecimiento.

Los mayas conversos a estas Teologías están constantemente en situaciones críticas, ya que trabajan cada día para que desaparezcan, de acuerdo a Giddens (1995), las estructuras de dominación y las asimetrías políticas y sociales de la sociedad occidental y de los caciquismos indígenas que los tienen amenazados constantemente. Se esfuerzan con acciones humanas específicas para que el mensaje del cristianismo y el espíritu comunitario penetren estas estructuras y asimetrías y de esta manera, se puedan estructurar otras que garanticen la justicia y la paz, ya que sin estos valores no se puede construir la ética de la finitud ni la de la procedencia; asimismo, no sería posible la libertad integral. Son estas dimensiones éticas lo que provoca la agresividad hacia ellos.

Los Teólogos de la Liberación han tenido el tacto político (Giddens, 1995) para dialogar con la sabiduría maya e incluso, han motivado a las comunidades mayances para que rescaten las prácticas ancestrales y que renueven sus valores para que respondan a las circunstancias de la posmodernidad, donde es posible la convivencia de lo antiguo con lo nuevo y la integración de lo diverso; pero las instancias del poder occidental y los caciques indígenas no han tenido este tacto para abordar estas comunidades porque retornan a los consejos y consensos comunitarios, aspectos que entran en conflicto con la democracia manipulada o simulada y con las prácticas autoritarias de ambos horizontes culturales.

De acuerdo a los expuesto, el ser y la acción humana (Giddens, 1995) de los actores que participan en esta trama existencial son distintos. Las acciones de los Teólogos de la Liberación, agentes de pastoral, catequistas, diáconos (as) y en general, las comunidades mayas, son para no olvidar al ser y en este sentido, posibilitan la disminución de la metafísica en la construcción de la historia; en cambio, las instancias de poder occidental y los cacique indígenas realizan acciones con las que olvidan el ser, en cuanto lo insertan en la estructura de los principios metafísicos y lo vinculan con la violencia, con lo que empobrecen su ser social y personal.

En síntesis, en la reflexión de la sabiduría maya se encuentran esbozos de la libertad de expresión religiosa y cultural; posibilidades reales de la igualdad, justicia, dignidad humana y autonomía; el problema es que las instituciones gubernamentales y eclesiásticas de occidente, tienen mucho miedo a la autonomía de los pueblos indígenas; por esta razón

la represión a los mismos, no se hizo esperar. Esta es la base para afirmar que la otra versión de la región intercultural de los Altos de Chiapas, es éticamente una mera posibilidad. Para Vattimo (1991), las acciones son más significativas que las buenas intenciones. En la actualidad las comunidades mayas y los agentes de pastoral que viven la Teología India son sujetos de represión por las instancias de poder occidentales, las cuales aún se resisten a aceptación de la finitud humana.

6.3.4.3. Zapatismo, acción social revolucionaria en pos del ser auténtico

Con base en la exposición sobre la ética del EZLN, se descubre que los mestizos que ingresaron a la selva, entre ellos el Subcomandante Marcos, llegaron con la actitud de imponer la visión y los valores occidentales; pero descubrieron que los indígenas poseían una cosmovisión distinta y tomaron la decisión de re-educarse y dialogar con los valores culturales de las comunidades de Chiapas. Durante las etapas de la historia de México y Chiapas, no hubo propiamente encuentros de las éticas occidentales con los valores de la cosmovisión maya, sino desencuentros y sobre todo, imposición de valores, lo que llevó a los indígenas a buscar estrategias para preservar su cultura y sus principales valores; sólo al final del siglo XX con la ética de las Iglesias evangélicas, Teología de la Liberación y EZLN, se puede hablar propiamente de encuentros entre ambas éticas. Es en esta interacción interétnica que se construyeron, por acuerdo de ambas partes, los valores de respeto, tolerancia, solidaridad, ayuda mutua, igualdad entre mujeres y hombres, indígenas y mestizos y sobre todo, las posibilidades reales de la paz y la justicia.

El EZLN es el resultado de la resistencia y la capacidad de organización que los mayas han perfeccionando durante más de 500 años de la dominación occidental. Esta resistencia se tornó en revolución, especialmente social y de conciencia, para recordar al mundo sobre la existencia de la dignidad indígena. En este punto se vinculan los zapatistas con la ética de la finitud, la cual sostiene que no hay ética sin la presencia del otro y sin respeto al otro (Vattimo, 1991). Este “Ejército de locos” compendia las éticas revolucionarias: evangélica, marxista y posmoderna, las cuales comparten el valor de la liberación, no solamente la física, sino también psicológica, económica, espiritual y moral; en esencia, una liberación integral.

A pesar de que la sociedad se quedó con la idea de que el EZLN fue y es un movimiento armado, por lo tanto de acuerdo a la hermenéutica de Vattimo (2000), sería el Dasein comunitario indígena con las armas en la mano; pero al observarlo detenidamente, se constata que reactivó más símbolos de vida que de muerte: el amor y el respeto a la tierra, a la mujer indígena, a la comunidad y a la cultura indígena que es expresión de la misma vida; el respeto a la ecología y a las diferencias; la búsqueda de la armonía local, estatal, nacional e internacional. Existe una vinculación estrecha entre la ética zapatista que busca la dignidad de los indígenas a través de los consensos y la ética de la procedencia de Vattimo (2003), que propone que la ética se construye colectivamente en los conflictos; por fin en la ética de la interpretación (Vattimo, 1991), se escuchan los sonidos de caracol y el rugido de jaguar. Los zapatistas están luchando también, de acuerdo a Giddens (1995), por una estructuración social distinta a la capitalista y más cercana al comunitarismo maya y al cristianismo de la Iglesia primitiva.

La ética de Vattimo (2003, 2000 y 1991) propone la no violencia; el EZLN lleva 18 años viviendo la no violencia y sembrando la esperanza de un mundo mejor, pero la ética del neoliberalismo que globalizó la violencia, no puede verlo porque se sustentan en principios metafísicos violentos: la competitividad como forma de vida que acepta la cooperación con fines utilitarios y para el beneficio de las clases hegemónicas; el principio del progreso articulado a la técnica que incrementa la cultura de la muerte porque destruye los sistemas ecológicos y las complejas zonas del cerebro; condicionan las decisiones y adultera la voluntad humana con la luz de un conocimiento transitorio que adquiere sentido sólo desde la utilidad. A pesar de la destrucción de la naturaleza que se realiza con el apoyo de la tecnología occidental; los zapatistas están aprovechando esta tecnología para lograr el respeto a la naturaleza; en este sentido, se vinculan con Holanda y Canadá por la tecnología que han desarrollado al respecto. Con esta actitud, estamos ante un ejemplo de la aplicación de la ética de la procedencia, la cual opta por un análisis crítico de la herencia cultural para disminuir la violencia (Vattimo, 2003).

El EZLN declaró la guerra a la cultura de la muerte y la violencia con la esperanza de que la sociedad occidental bajara al inframundo de la reflexión y como el Dios del Maíz resucitara a la auténtica democracia basada en los consensos comunitarios y en la espiritualidad donde los hombres, la naturaleza y el cosmos tienen el mismo destino; por lo

tanto, poseen derecho a hablar de este destino común; pero los hombres de occidente no quisieron bajar a inframundo de la conciencia porque allí existe el altar de los sacrificios para inmolar el individualismo y el egoísmo; al contrario, a una propuesta del renacimiento de la paz con justicia, atacaron con el Ejército, los guardias blancas y con los paramilitares; pero allí está la palabra verdadera de los pueblos indígenas de Chiapas y de México esperando nacer en una tierra que no esté contaminada para poder ser “flor de la palabra”; allí está también la razón de la sabiduría maya invitando a la razón científica y al Imperativo Categórico para buscar argumento plurales, donde quepan muchas lógicas, que nos posibiliten “ser a todos iguales en la diferencia” (E 39).

Estas acciones de acuerdo a Giddens (1995), son profundamente humanas, sociales y políticas en las cuales no se puede negar la inteligencia, re flexibilidad y racionalidad en serio; de tal manera que pueden cuestionarse las perspectivas filosóficas y políticas, pero no la autenticidad de sus acciones; no se puede decir lo mismo de las acciones de los guardias blancas y las del Ejército Mexicano. Ambas son acciones humanas racionales e inteligentes, pero las segundas respaldan las actuales estructuras y las primeras apuestan por una nueva estructuración.

Los zapatistas todavía están en San Cristóbal de Las Casas declarando la guerra a las palabras falsas de occidente que prometen eficiencia, eficacia, libertad y progreso a través de la guerra y la explotación de los pocos recursos que le quedan a naturaleza y de los infinitos caudales que para su mirada, les ofrece el universo, donde los beneficiados son “los hombres más ricos del mundo”; estos hombres que para Vattimo (2003) murieron antes de nacer porque no se comprometieron con ningún proyecto comunitario; porque el egoísmo lo ahogó en su propio ser y para los zapatistas, ellos con la fuerza de la razón asesinaron al niño de África cuya muerte esperó el zopilote para comérselo y a miles de niños en las montañas de Chiapas porque los intestinos se secaron en su estómago a pesar de los 98 ríos que alimentan las selvas y montañas del estado. Vattimo (2003) invita a que la ética de la procedencia, tome vida en los consensos comunitarios; la ética de los zapatistas elaboran un espejo de la dignidad humana, “donde puedan caber todas las éticas”, pero sin su principios violentos.

En el corazón de las selvas y montañas de Chiapas, los cuernos y los caracoles continúan sonando porque los hombres de maíz disfrutaban la autonomía de su palabra y su

pensamiento; porque las diferencias se sembraron en el surco del esperanza y como el maíz negro, blanco, amarillo y rojo surgen conformando la igualdad en el jade de la vida y de una nueva espiritualidad; en las comunidades las danzas no terminan porque es necesario que los *tunes* y *katunes* despierten a la serpiente emplumada y los jaguares de la noche se puedan asomar eternamente por el oriente para que los hombres y mujeres de maíz continúen consensando la existencia de la justicia, la libertad y la democracia que den corporeidad al dueño de la milpa, del monte, al señor de la cueva y los *ch'uleletik*; sólo de esta manera, tomará vida la ética de la procedencia (Vattimo, 2003) en las montañas del Sureste mexicano; ética “como flor de la palabra” que representa los cuatro rumbos: la comunidad con igualdad; la autodeterminación con base en la democracia; la territorialidad bañada de espiritualidad y las lenguas ancestrales, relicarios poderosos de todos los valores del mundo maya.

Es evidente que el concepto y las prácticas de la democracia son diferentes en las comunidades zapatistas, en la sociedad occidental y en las comunidades donde gobiernan los caciques indígenas; en las primeras existe la búsqueda de la auténtica participación comunitaria, la búsqueda del compromiso comunitario en los proyectos políticos, sociales, económicos y culturales; es una utopía posmoderna que tiene muchos críticos y opositores, no pocas veces, ubicados en los radicalismos ideológicos; en cambio, las democracias occidentales, de acuerdo a los posmodernos están agotadas; además, están sustentadas en la estructura de dominación que no posibilitan estructuraciones distintas (Giddens, 1995).

El humanismo zapatista retoma la vertiente cristiana de la dignidad humana, la antropología maya, donde el hombre posee la misma sustancia que el cosmos y la naturaleza, en cuanto está hecho de maíz o “polvo de estrellas”; asimismo, el ser del hombre, se estructura con base en la sabiduría comunitaria, empapada de espiritualidad y dimensiones simbólicas que encierran la imposibilidad de la comprensión absoluta del ser; la antropología zapatista no es solamente el conjunto de rasgos físicos, psicológicos y morales que expresan las personas, sino, ante todo, compromiso comunitario y en esta misma dimensión está el humanismo; pero lo comunitario no significa uniformidad, sino armonización de la diferencia. Este humanismo entró en conflicto con el de las éticas occidentales tradicionales; sin embargo, se vincula plenamente, con el humanismo de la ética de la procedencia.

Los valores mencionados están estructurando (Giddens, 1995) a las comunidades zapatistas, especialmente con base en la racionalidad y re flexibilidad colectivas. Esta estructuración pasó por momento muy críticos, ya que las comunidades de Los Altos, las Cañadas y la selva Lacandona se dividieron en relación al proyecto zapatista; es evidente el rechazo en las comunidades de Los Altos de Chiapas, cuya racionalidad se ha occidentalizado, de manera particular, la racionalidad y la re flexibilidad de los caciques quienes tomaron a la tradición ancestral maya como recurso autoritativo para ejercer la dominación sobre las comunidades mayances. Los zapatistas realizan el proceso de re-educación en los consensos comunitarios de estas comunidades y de la sociedad occidental, proceso en el que descubren la necesidad de una infinita paciencia.

Las instancias del Gobierno Mexicano no han tenido el tacto para abordar el proyecto de los zapatistas porque ha respondido con agresividad, doble discurso, simulación y engaño, especialmente visibles, en el incumplimiento a los Diálogos de San Andrés Larráinzar y al despliegue de fuerza militar enviado a Chiapas; en cambio, los zapatistas tuvieron el tacto para escuchar a las comunidades mayas, a la sociedad nacional e internacional, a las organizaciones no gubernamentales (ONGS) y en general, a grupos minoritarios, entre muchos otros. El tacto de los zapatistas no está exento de contradicciones, retrocesos y procesos inconscientes e incluso irracionales, pero se descubre en él la profunda re flexibilidad, racionalidad e inteligencia (Giddens, 1995), para vincular mundos diversos y distintos, donde intervienen estrategias de comunicación prehispánica y las que aportan las actuales tecnologías de la información y comunicación.

De la misma manera, el ser de los zapatistas se vincula con sus acciones (Giddens, 1995); en este sentido, el ser surge de la práctica social y de la lucha, muchas veces armada, por la justicia; este ser, no posee espacios en ninguna estructura, sino que está lanzado hacia la absoluta posibilidad. Por las circunstancias sociales, económicas y políticas nace de la incertidumbre, la angustia, la insatisfacción y de la conciencia de las puertas históricamente cerradas para el ser de los mayas e indígenas de México.

El ser de los zapatistas y de las comunidades mayas de Chiapas también germina en el miedo a la muerte que se decidió en los consensos comunitarios para abrirle caminos y veredas distintas a la vida; para que termine la muerte lenta y la vida simulada. Este ser todavía está en el inframundo maya en espera de la resurrección; por lo tanto, aún se

encuentra en el vientre de la esperanza, donde hasta los huesos florecen como lo hicieron los de los Héroes Gemelos del Popol Wuj.

Este ser, tal vez, empiece a tomar forma con el triunfo de la guerra por la palabra auténtica y verdadera, el respeto a la diferencia y a lo diferente, sobre la educación por el respeto a la naturaleza y la conquista de la dignidad humana; además cuando el egoísmo ya no se exprese en el sonido de las metralas, las bombas atómicas y se desplace en las sombras de las guerras biológicas; asimismo, cuando occidente acepte que tiene Madre Tierra, “hermano lobo, hermana agua y hermana luna”; mientras no habrá ser para los zapatistas por que las realidades expuestas ocultan al ser (Vattimo, 2003); pero tampoco el gobierno mexicano, la sociedad nacional e internacional estarán en la ruta del ser.

En las comunidades autónomas se lucha, cada día, y se realizan acciones humanas, sociales y políticas para que la interculturalidad tenga espacios en la vida social; asimismo, las conciencias, re flexibilidades, racionalidades y lógicas distintas se armonicen en la búsqueda del ser auténtico, caracterizado por el nihilismo metafísico y la destrucción de los principios metafísicos, encajados en las éticas occidentales y maya; además, que forman parte de la conciencia colectiva; de otra manera, será muy difícil la construcción de las regiones interculturales y la región intercultural de Los Altos de Chiapas, será sólo una posibilidad; el ser como evento de los zapatistas está vinculado con la existencia de esta región.

CONCLUSIONES E IN-CONCLUSIONES

Las hermenéuticas específicas occidentales que se elaboraron antes de la hermenéutica filosófica planteada en esta tesis no fueron las adecuadas y pertinentes para interpretar las relaciones éticas-hermenéuticas entre occidentales y mayas debido a sus principios metafísicos violentos; en cambio, la hermenéutica filosófica aportó los criterios de análisis e interpretación que pueden llevar a occidentales y mayas a disminuir la violencia de sus respectivas herencias culturales; aportación importante para los occidentales mexicanos herederos de las dos procedencias. En esta perspectiva, la historia de la hermenéutica filosófica puede ser, si así se decide, la historia del debilitamiento del ser, no sólo una crítica amarga sobre la violencia como resultado de la aplicación de los principios metafísicos de los sistemas éticos y de quienes realizaron históricamente los actos humanos violentos; asimismo la hermenéutica filosófica permite el análisis de la cultura para rescatar lo valioso de la misma.

Con el recorrido histórico que hemos realizado sobre las éticas occidentales en interacción con los valores de la cosmovisión maya en las distintas épocas de la historia de México y Chiapas, se expone la asimetría que se había anunciado en la hipótesis de trabajo. Ésta se traduce en violencia de las éticas occidentales contra: las personas de los indígenas mayas y mayances de Chiapas, de las otras regiones de México y se puede inferir que de Latino América; los actos violentos fueron más intensos sobre la élites del poder político-religioso indígena de Chiapas y en especial, en Los Altos de Chiapas; la cultura, con un énfasis en la religión y los códigos de la cultura maya, los cuales se destruyeron junto con los iconos de las deidades y desde luego, los sacerdotes indígenas, chamanes e *Iloetik*; Dios de los cristianos fue la justificación para destruir a las deidades mayas; además, en ciertos momento de la historia, en contra la indumentaria y las lenguas maternas de origen maya, en este caso, el Tzeltal y el Tsotsil; asimismo, la tierra y los territorios que en la cultura maya son sagrados, lo cual hace la violencia más dolorosa para quienes los perdían; en esta dimensión de dolor queda el ultraje a las mujeres indígenas, el abuso en los impuestos y la explotación de la mano de obra, entre muchos otros aspectos que se han expuesto.

Los factores profundos de la violencia realizada por españoles y mestizos en contra de los indígenas mayas de Chiapas, están en los principios metafísicos de los sistemas éticos occidentales, los cuales supuestamente garantizan el arribo a la verdad en relación con las conductas éticas; una vez que los sujetos se sienten propietarios de la verdad, piensan que tienen derecho a descalificar las conductas presentadas en culturas distintas y sobre todo, a combatir las con la violencia; También se puede apuntar a que los mayas se contagiaron con la violencia de los occidentales y potencializaron la violencia inherente a su cosmovisión y surgió la violencia occidentalizada con características más destructivas y crueles, la cual se evidenció, especialmente, en las rebeliones indígenas; la propuesta de Vattimo (2003) es que se disminuyan los principios violentos de la metafísica y que las conductas éticas se interpreten con base en principios que las colectividades humanas consensan en cada caso.

De acuerdo al recorrido realizado, occidente está incapacitado éticamente para vivir relaciones interéticas de manera pacífica porque todos sus sistemas éticos se sustentan en la metafísica; lo anterior, demanda la intervención de la ética de la interpretación o de la hermenéutica filosófica para seleccionar aquellas aportaciones de la ética de la procedencia que garanticen disminuir la violencia. Entre estas éticas que se han abierto al diálogo con las culturas indígenas están las de ciertas denominaciones protestantes y evangélicas, en especial, las pentecostales; la ética de la Teología de la Liberación, que aunque surgida de unas de las metafísicas más violentas como la escolástica, se abre al mundo indígena y anima a los actores de esta cultura para que rescaten sus valores ancestrales. El hecho que estas éticas occidentales se abran al diálogo con los valores de la cultura maya, no significa que termine el peligro de la violencia porque dichas éticas permanecen con sus principios metafísicos violentos que niega la perspectiva de los mayas. En este caso, es pertinente encontrar la manera de que occidente vincule su ser como estructura al ser de los mayas aceptado y vivido como un infinito fluir existencial, incomprensible e imposible de hacerse presente; de lo contrario, será difícil una nueva estructuración social como la planteada por Giddens (1995).

Al respecto, tiene razón el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), de que se necesita mucha paciencia para reeducar a las comunidades mayances primero en la conciencia de la dignidad humana y el respeto al cosmos; luego a la sociedad occidental

que está más lejana del respeto a la naturaleza y a las demás culturas. El EZLN rescata la ética de la procedencia del cultura maya ancestral y la aplica a las circunstancias del presente, en especial, los valores de los consejos, consensos, consultas, reciprocidad, ayuda mutua e igualdad, libertad y democracia. En la revitalización de la cultura maya, están también los criterios para dar sentido la ética de la procedencia: la igualdad es la armonía de las diferencias, la libertad se expresa en la organización de las comunidades indígenas fuera de las instituciones violentas de occidente, especialmente del gobierno y la democracia es la capacidad de elegir a las autoridades que posean la actitud de “mandar obedeciendo”. Se espera que la sociedad occidental haga lo mismo con las éticas que forman parte de la herencia; en este sentido, se reafirma la postura de la ética de Vattimo (1991), de que es conveniente la ética de la interpretación para dar un nuevo significado a las éticas occidentales y maya sin los principios metafísicos violentos. En este punto es donde es pertinente la hermenéutica filosófica con su vocación nihilista que se sintetiza en la disminución de la metafísica y la implementación de los consensos.

En la revitalización de la cultura maya está comprendida la conciencia de que el *Dasein* representa al ser lanzado a la nada, donde el hombre es totalidad hermenéutica, vivencia del ser lanzado a la muerte, tal como lo asumen y asumían los mayas auténticos, ya que ellos en cada trecho de vida ven la muerte; sus actitudes ante la existencia habla que el fundamento del *Dasein* es la falta de fundamento y hasta sus deidades están sujetas a la muerte; en cambio Dios está más allá del *Dasein*; sería conveniente que el ser estructurado de los occidentales y de los caciques indígenas, se insertara en la dinámica del *Dasein*, lo cual posibilitaría aclarar los sentidos de la dominación: codicia y la adquisición de la riqueza material para obtener la nobleza, aunque ésta se construye con la dinámica de la *humanitas* latina.

Con base en el acercamiento a los valores de la cultura maya, se constata que la visión posmoderna del ser como acontecimiento no es privativo de los occidentales de las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, sino que entre los mayas fue y es una manera de vivir las dimensiones del ser que nunca termina de ser; en este sentido, los intelectuales mayas jamás pretendieron llegar a extensiones absolutas del ser; tampoco, buscar principios que les posibilitaran el arribo a esas dimensiones; al contrario, conceptualizaron y vivieron al ser como la vinculación permanente entre el ser y el no-ser;

entre la vida y la muerte; asimismo, la vida proyectada hacia la muerte. Por otra parte, en la cosmovisión maya, se descubre la vida como interpretación y la muerte como hermenéutica del ser; es decir, entre los mayas, el ser no termina con la muerte, sino que se integra al cosmos. Hombre, naturaleza y cosmos están en permanente lucha para seguir las diversas epifanías del ser: desequilibrio-equilibrio, armonía-desarmonía, orden-desorden, acuerdo-desacuerdo y ante todo, la vinculación profunda entre ser y movimiento. Esta procedencia es la que retoma la Teología India-India, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional e intentan vivir las Iglesias protestantes y evangélicas. Aunque, desafortunadamente, los mayas ante la presión externa ocultan su ser y sus rasgos valiosos, ya que en la historia han aprendido la simulación como estrategia de supervivencia, aunque conservan su humildad y respeto a la naturaleza, ya que tienen conciencia de ser parte de la misma.

Por otra parte, desde la hermenéutica filosófica, occidente debe llegar a la conciencia de la ética de la finitud y descubrir que todas las culturas “están lanzadas hacia la muerte”, en la que se incluye la cultura occidental; desde la ética de la finitud, la idea no es que occidente deba abandonar su ciencia, filosofía, religión y en general, todos sus saberes, sino que analice esta procedencia fuera de los principios metafísicos violentos; el criterio para que permanezcan dichos saberes es que se disminuya su violencia, en especial, la que se ha constatado en la relación histórica con los indígenas de Los Altos de Chiapas. En este espacio socio cultural dinámico fue donde los encomenderos y no pocos religiosos mataron a Dios de los cristianos porque no pudieron convertirlo en Dios de amor para los mayas. Con estas acciones, los occidentales olvidaron el ser.

En los mayas la violencia no nace de los principios metafísicos porque no existen; sino de la necesidad de dar seguimiento al curso del ser que sólo es momentáneamente; asimismo, es el entrecruce del tiempo y el movimiento en comparación con Heidegger para quien el ser es principalmente, tiempo. El ser es tiempo que se lleva en la conciencia y el movimiento es la forma de comportamiento ético del ser; en la cosmovisión mayas, el ser es apertura que se traduce en interdependencia; es expresión de la finitud de las comunidades humanas, donde no se es sin el otro, pero tampoco con el otro porque todos los integrantes de una comunidad mayas viven profundamente la distancia óptica entre la finitud y entre la infinitud del ser; asimismo, la fragilidad de la existencia como proyecto

hacia la muerte como inicio de otro ciclo del ser; para los mayas, la vida misma es la expresión de la esperanza, lo que es la hermenéutica para Vattimo.

En la interacción interéctica entre mayas y occidentales, los primeros fueron obligados a vivir y aceptar los procedimientos para ocultar el ser, con la aclaración de que el mayor ocultamiento del ser, es cuando el ser humano se piensa como dueño de su propio ser, del ser de los demás y de los principios del ser; una vez, ubicados en el terreno de los dominios, se emprende la agresión a los otros, la cual para los mayas, se convierte en autoagresión por el proceso de interdependencia, en principio y luego, porque también se comparte el destino del ser con todos los entes. Los españoles sembraron en las comunidades mayas la semilla de la violencia cuando les vendieron a los indígenas las ideas que el ser es tener y sobre todo y ante todo, el tener a los otros como objetos; cuando también algunas comunidades mayas llegaron a pensar que se podía ser sin la existencia del nosotros (nos y los otros). Este fue el principio del abandono del ser entre los mayas. La violencia es el síntoma mayor de que se abandona el ser porque se viven las manifestaciones fenomenológicas del mismo.

En la época Colonial, los mayas ocultaron al ser cuando pensaron que con la destrucción de sus deidades por los españoles, “todo terminaba”, que la vida ya no tenía sentido y por lo tanto, pedían que les sobreviniera la muerte. Con esta forma de pensar absolutizaron a los dioses, aunque su cosmovisión no está basada en el ser estructurado, sino en la constante estructuración del ser y del hacer (Giddens, 1995). Con el tiempo, ellos mismos constataron que las deidades formaban parte del todo expresado en la cosmovisión; continuaron con los rituales y ceremonias para las deidades que habían imaginado aniquiladas para siempre. Fuera de los momentos de confusión, los mayas retomaron al ser como acontecimiento, aspecto que vivificó la Teología India y el EZLN.

Después de la Independencia de México, las comunidades mayances de Los Altos de Chiapas emprendieron el ocultamiento del ser con el proceso de ladinización y las comunidades de los Valles Centrales cuando se fundieron con las comunidades mestizas y abandonaron aspectos de su cultura, principalmente, el idioma y la indumentaria. Los indígenas de las regiones de Chiapas, pero especialmente los de Los Altos, en las haciendas, ranchos y quintas, aprendieron el español y con él, la lógica occidental de la violencia, el engaño, la mentira y la explotación; los indígenas mayas aprendieron la

violencia de los principios metafísico en el maltrato y abuso a sus propia persona: mano de obra barata y bestia de carga; al ser nombrados caporales en los mismos espacios laborales o autoridades en sus comunidades, replicaron la violencia con lo cual iniciaron el fortalecimiento del abandono del devenir constante del ser; principalmente, el ser que forma la espina vertebral de su cosmovisión. La violencia de los mayas creció con la sangre y las lágrimas de su propio sufrimiento.

Durante y después de la Revolución Mexicana, los indígenas de Chiapas entraron en contacto con la violencia para realizar un farsa de la misma Revolución y por tal motivo, a ellos no les trajo ningún beneficio; al contrario, continuaron recibiendo el maltrato, explotación y abuso de su persona; empeoró la situación de sus tierras comunales y la destrucción de la cultura indígena. En esta época, las élites indígenas se ladinizaron culturalmente y emprendieron la ruta de la violencia con sus propias comunidades, cuyo móvil fue el acaparamiento de la riqueza material, so pretexto de la “defensa” de la costumbre. Las conductas violentas de los caciques están presente en nuestros días en las comunidades de Los Altos; ahora también por motivos de los partidos políticos. En este panorama de violencia, apareció el EZLN, la Teología de la Liberación y las Iglesias protestantes como posibilidades. Estas nuevas versiones occidentales y mayas ofrecen nuevas maneras de estructurar la sociedad (Giddens, 1995), pero la misma sociedad occidental, sus instancias de poder y los cacique indígenas no lo permiten.

Afortunadamente, las comunidades mayas disponen de capacidades extraordinarias para conservar los procedimientos para tener al ser descubierto y es lo que actualmente están ofreciendo como herencia a la humanidad: este ser descubierto es la conciencia de que el ser del hombre está vinculado al ser de la naturaleza y que también nace con el maíz entre los surcos de la tierra, el mismo que hace brillar las estrellas por la noche y sonreír a las flores, especialmente aquellas que encarnan los cuatro rumbos del cosmos y del ser. En este sentido, los mayas se han convertido en un reducto de esperanza para la sociedad occidental, ubicado en las selvas y montañas de Chiapas, además, en la conciencia colectiva para poder entrar a la dinámica del ser auténtico que conlleva necesariamente el no-ser; ellos ofrecen la posibilidad de una nueva re flexibilidad, racionalidad e inteligencia humanas (Giddens, 1995).

Por otra parte, se constató que la región intercultural posee fenómenos sociales, culturales y éticos que no permanecen como exclusivos en la misma región, lo que dificulta precisar el “objeto de estudio”; en este caso, las relaciones éticas con las características que se han encontrado, pueden estar presentes en las regiones donde habiten comunidades indígenas alrededor de una comunidades de mestizos que posean el poder político religioso y entonces, las relaciones éticas serán de imposición y no propiamente de interacción. En el análisis realizado, se encontró que la región de Los Altos de Chiapas, en todas las épocas históricas, estuvo en constante interacción con las otras regiones del estado y en la época Colonial, incluso, con las regiones de Guatemala; después de la Independencia, esta región entró en intensa interrelación con las regiones de los Valles centrales y con el Soconusco; en la parte final del siglo XX y principios del actual, la interacción se realiza con las regiones de las Cañadas y la selva Lacandona; además con la aparición del EZLN, la interrelación alcanzó dimensiones internacionales y en este sentido, los grupos de extranjeros apoyaron y apoyan al “Ejército de Locos” porque también juzgan muy importantes los valores éticos que desplazan en su agenda revolucionaria.

No obstante lo anterior, la posible región de Los Altos de Chiapas, posee peculiaridades en los elementos que la constituyen: población, territorio, cultura y relaciones éticas. Es aquí donde las características físico-biológicas de los indígenas y mestizos poseen fronteras porosas; el español ha recibido muy poca influencia de los idiomas indígenas y éstos, se hablan ampliamente en sus territorios; aunque el español ha sido la lengua revolucionaria del EZLN. Los territorios conjuntan los rituales del “catolicismo del costumbre”, el catolicismo de la Teología de la Liberación, el catolicismo romano, los cultos de las Iglesias evangélicas y protestantes; asimismo, son escenarios de los rituales ancestrales de la cultura maya; las relaciones éticas pasan de la imposición a la negociación y a una posible elaboración de la ética de la procedencia. En este caso, la región intercultural es importante porque ayuda a comprender y a explicar las interrelaciones entre lo local y lo global. En esta misma región queda pendiente la construcción de la ética intercultural que posibilite una relación distinta entre los actores sociales.

En esta región descubrimos que los españoles y mestizos no tuvieron el tacto suficiente para tratar a los indígenas, aspecto que dio a conocer a nivel internacional el

EZLN. Para Giddens (1995) en las interacciones es indispensable el tacto y los perfiles de la interacción; sobre todo, en la interacción de culturas diferentes, donde el poder es asimétrico; los occidentales jamás tuvieron este tacto con los indígenas mayas, mexicanos y latinoamericanos, ya que no puede haber tacto sin los principios de la ética de la finitud. La falta de tacto también se observa en los caciques con sus comunidades, especialmente con los conversos a las religiones evangélicas y protestantes, los de las Teologías de la Liberación y los mayas que se comprometieron con el EZLN. Los dos últimos reciben, además, el rechazo y la agresión de las instancia de poder de la sociedad occidental, aunque parte de la sociedad occidental expresa una imagen idealizada de este movimiento.

Por otra parte, desde la teoría de la estructuración, para Giddens (1995) las éticas occidentales se constituyen por acciones humanas intencionadas, realizadas por los españoles, mestizos e indígenas ladinizados en la posible región intercultural de Los Altos de Chiapas; esta región fue el contexto específico de las acciones éticas; sin embargo, a pesar de las intenciones perenes de los escolásticos, la constitución ontológica de las acciones no fueron permanentes; sino que cambiaron de acuerdo a las circunstancias. Además, las acciones colectivas de los occidentales no estuvieron ajenas al inconsciente.

Para Giddens (1995) los actores humanos no aceptan pasivamente las acciones que vienen de fuera, lo cual se hace evidente con las rebeliones de los indígenas en la región mencionada, principalmente las de 1712, 1869 y 1994 en las cuales los indígenas reconstruyeron las acciones éticas de acuerdo a la luz de las circunstancias; las intervenciones de los indígenas hicieron visibles las muchas zonas de apropiación colectivas, no obstante, la agresividad de los occidentales. En este sentido, tiene razón Giddens cuando sostiene que no es válido argumentar que los sistemas sociales más amplios constituyen un trasfondo incontrolado. Lo anterior se expresa en la influencia que causó el EZLN a nivel internacional, de manera especial en el aspecto ético: la aplicación de los valores de libertad, justicia y democracia; asimismo, la presentación al mundo de la dignidad indígena, como único valor que no ha podido arrebatarse al occidente y la construcción de la paz con justicia. Estos valores todavía siguen sacudiendo la conciencia sensible internacional.

Giddens también ofrece las pautas para afirmar que las acciones éticas de los occidentales poseen el elemento de la subjetividad y consolida la posición de Vattimo en el

sentido de que el ser es continuidad y desaparición de la estructura; es decir, estructuración. Si se aplica esta característica al ser como acontecimiento, a pesar de la actitud de los occidentales por construir asideros para retener el ser: ser político, social, cultural y ético, el devenir los arrastró, haciendo que la historia fuera el reflejo de las acciones violentas; hecho que se debió a que los occidentales utilizaron los recursos autoritativos y distributivos, ya que con los primeros, se posibilita el mando sobre el otro; para el mismo autor, el comportamiento de los occidentales no fue ético frente a los indígenas porque no se fundamentó en el diálogo auténtico, sino en la constante manipulación; asimismo, los occidentales no le dieron a su poder político la oportunidad de humanizarse con los consensos y prefirieron la expresión de sus pasiones; aspecto que ha implementado el EZLN en las comunidades de Los Altos, las Cañadas y la selva.

En la región de Los Altos de Chiapas y en las otras regiones del estado, el poder político-religioso de los españoles, mestizos e indígenas ladinizados, dio un tinte especial a las circunstancias históricas: rechazo, desprecio y dolor (físico, moral y psicológico). El poder fue destructor de la cultura indígena porque se sustentó en principios metafísicos violentos; aunque parezca contradictorio, aplicaron la ética de la dominación, lo cual explica la asimetría social entre occidentales e indígenas; para Giddens las asimetrías son la evidencia más palpable de la dominación y para Vattimo, la expresión de los principios violentos de la metafísica. Todas las épocas de la historia de México y Chiapas, los indígenas han estado en situaciones críticas por las que los segundos, destruyeron los sentimientos de autonomía, la sensación de futuro y su seguridad óptica y tal vez, lo peor que se identificaron con sus agresores y muchas veces, destruyeron sus propios valores y echaron por tierra su ética. En este punto está el mérito del EZLN porque emprendió la reconstrucción de las autonomías, los sentidos de futuro y la seguridad óptica de las comunidades mayances de Chiapas y en general, de los pueblos originarios que aún quedan en el mundo. Aunque es pertinente señalar que el EZLN no se encuentra exento de contradicciones y vacíos éticos; en la región y fuera de ella existen testimonios que lo descalifican.

De la misma manera, los encuentros entre occidentales y mayas son más bien desencuentros, donde los espacios sociales se caracterizan por el no-diálogo y la injusticia y opresión históricas se construyen desde el exterior, pero también en el interior de las

comunidades; su fundamento-no fundamento es el olvido del ser, a pesar del constante fluir del ser en las mismas comunidades de la posible región intercultural de Los Altos de Chiapas. Además, es la agresión devenida de los principios metafísicos y de los rasgos valiosos de la cultura maya que conciben que el ser se dinamiza con sangre, los que impiden la conformación de la región intercultural de Los Altos de Chiapas.

Respecto a la transdisciplina habrá que reflexionar si se aplica como proceso superior de investigación. En el análisis realizado sobre las interacciones interéticas intervinieron, de manera directa, distintas disciplinas éticas de los sistemas de pensamiento filosófico; asimismo, estuvieron presentes el apoyo de la historia, sociología y antropología, entre otras, todas absolutamente necesarias para comprender la problemática ética originada en el proceso de interacción interética. Esta problemática no puede ser valorada completamente por algunas de las corrientes éticas expuestas, por dos razones: las éticas presentadas se sustentan en principios metafísicos violentos y no es conveniente que la violencia juzgue a la violencia porque, tal vez, exista la posibilidad de que se origine más violencia; la problemática, como objeto de estudio está más allá de los alcances de una ética en particular; asimismo, la historia, sociología y antropología, hasta el presente no han estudiado problemáticas éticas (valores) de manera independiente y posiblemente, sea difícil que lo hagan de manera conjunta, ya que si lo realizaran, estarían dentro del ámbito de la metafísica como se ostentan en el presente.

Para la hermenéutica filosófica, la transdisciplina es otra de las interpretaciones de la realidad que se sustentan en la metafísica; por lo tanto, se queda en el campo de la verdad cerrada y es esta verdad la que ha originado la violencia entre occidentales y mayas. La problemática histórica que se ha presentado, necesita la perspectiva de la verdad abierta que retome la procedencia con base en la metafísica sin fundamento. En este sentido, la hermenéutica filosófica rebasa también a la epistemología que se mueve en paradigmas vigentes y busca campos teóricos unificados (Cohen, 2007); asimismo, se fundamenta en el pensamiento complejo que demanda una concepción unificada del conocimiento (Lores, 1999).

La unificación mencionada supone la metafísica con sus principios violentos, lo que significa que la dimensión epistemológica de la transdisciplina no es la adecuada para analizar o estudiar la problemática que se deriva de la interacción entre occidentales e

indígenas mayas; en cambio, en la actitud de la transdisciplina que propone el diálogo abierto entre el conocimiento especializado y los saberes subjetivos: mitos, leyendas y literatura, la transdisciplina y la hermenéutica, se vinculan, ya que los valores de la cosmovisión maya, se expresan como saberes subjetivos; además, se encuentra mayor sintonía respecto a las relaciones interéticas entre la ética de la transdisciplina y la hermenéutica filosófica, ya que, ambas coinciden en la transición del simple saber al comprender, cuyo elemento central es el logro de la armonía entre el hombre y la naturaleza, aspecto que se consolida con los valores de respeto y equilibrio inherentes a la cosmovisión maya. En este sentido, para enfrentar el problema de la ciencia y la técnica que en la actualidad concretizan la violencia de la metafísica, se hacen necesarias la ética y hermenéutica filosófica (Nicolescu, 1999), no cualquiera de las éticas, debido a sus supuestos metafísicos; tampoco en la ética general porque no existe. Esta armonía es una ocupación fundamental del EZLN, la Teología India y la Teología India-India.

Por otra parte, en lo que concierne a la metodología de la transdisciplina, la cual queda comprendida en los niveles de realidad, el principio del tercer incluido y la complejidad (Morin, 1921), existen convergencias y divergencias con la hermenéutica filosófica. Los niveles de realidad como espacio comprendido entre la disciplina y más allá de las disciplinas, es un espacio lleno; se aleja de la hermenéutica filosófica porque complementa la lógica de la investigación disciplinar y los tres niveles de realidad están el ámbito de una verdad cerrada; en cambio, el principio del tercer incluido puede contener verdades científicas y mitos en una misma estructura de expresión, el cual se podría utilizar en la explicación de la relaciones interéticas entre occidentales y mayas, aunque no sería suficiente como proceso metodológico.

La complejidad presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple; ésta, en cuanto busca la unidad de la ciencia, se aleja de la vocación nihilista de la hermenéutica filosófica. Además, los principios de la complejidad: diálogo, recursividad organizacional y holograma se vincula levemente con la hermenéutica filosófica; el primero en cuanto a los términos complementarios y antagónicos; la recursividad, en lo concerniente a la interacción efecto-causa y lo holográfico en la relación parte-todo, todo-parte; sin embargo, estos principios no logran salir del ámbito de la metafísica; asimismo, la hermenéutica filosófica y la ética de la procedencia tienen como función fundamental la disminución de

la violencia de la herencia recibida; en este sentido, la transdisciplina no realiza esta importante tarea, sino que la consolida; por lo tanto, a pesar de los acercamientos conceptuales con la hermenéutica, no hubiera sido la adecuada para realizar el análisis presentado.

A pesar de lo dicho, estamos conscientes de que no hemos construido ninguna verdad cerrada porque la hermenéutica es una *theoría* que nos da confianza en algo, el cual, tal vez, sea la confianza en un futuro distinto, sino para nosotros, si para los nuestros; esta “teoría-no teoría” sólo argumenta con base en la retórica la preferencia de los valores y en este caso, optamos por los valores comunitarios mayas apoyados en los valores de occidente analizados por la ética de la interpretación; los encuentros examinados son una verdad retórica que puede pertenecer a la ciencia revolucionaria; es una verdad que es la más conveniente creer (Rorty, 1983); esta verdad, como devenida de la hermenéutica acepta múltiples interpretaciones, incluso, aquellas que queden fuera del nihilismo metafísico; entonces, la hermenéutica filosófica es una historia de las cosas contadas, una interpretación y no una descripción objetiva de las cosas; es una interpretación cercana al arte.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2003). *Consignas*. Segunda reimpresión en castellano. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu/editores.
- Aguilar Pinto, Emma y Alma Amalia González C. (2009). “Cafecultora Indígena en Yajalon: un escenario al margen del comercio justo”. México. Revista Pueblos y Fronteras Digital. Vol. 4, Núm. 7, Junio-Noviembre. Pp. 157-186.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970). *El proceso de aculturación y el cambio social en México*. México: Editorial comunidad, Instituto de ciencias sociales.
- ___ (1987). *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural*. México D. F. UNAM.
- ___ (1994). *Regiones de refugio*. México: INI.
- Albores de la Cruz, Mónica, María Pérez Hernández, Roblero V. Viridiana, Adolfo Sánchez González, Nelly de Jesús Solís V. y Mario Lázaro Velasco P. (2008). *Investigación de campo de los Tsotsiles de San Andrés Larráinzar*. México: UNACH, Facultad de Humanidades (Inédito).
- Álvarez A., Carlos (1992). “El patrón de asentamiento en Las Margaritas, Chiapas y su cronología tentativa”. En el VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala (Editado por J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán de Grady), pp. 462-473. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Álvarez Solís Rubén M. (2010). *Falismo, sexualidad y energía sagrada en los mayas*. México, Villahermosa, Tabasco: Gráficos Express S.A.
- Andrade Carreño, A. (1999 Mayo-Agosto) “La fundamentación del núcleo conceptual de la teoría de la estructuración de Anthony Giddens”. *Sociológica*. 14(40). 125-149. México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Apel, Karl-Otto (1976). *El a priori de la comunidad comunicacional y los fundamentos de la ética*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Arias, Jacinto (1991). *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*. Gobierno del Estado de Chiapas. Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura. DIF Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura.
- ___ (2009). *San Pedro Chenalhó*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

- Aristóteles (2004). *Ética Nicomaquea y política*. México: Editorial Porrúa.
- Ayora Díaz, S. I. (2004). *Globalización y Región: Reflexión sobre un concepto desde la Antropología*. Colegio de la Frontera Sur. México.
- Báez Landa, Mariano (2004). “De indígena a campesino. Mirada antropológica de un quiebre paradigmático”. México: CIESAS.
- Báez-Ronquillo, Carlos (2011). *Retorno a la novela indigenista del cardenismo: Derechos Humanos, Antropología y literatura como instrumento de Estado*. Conservancy Digital, University of Minnesota.
- Barabas, Alicia (1996). “La rebelión zapatista y el movimiento indio de México”. Brasilia: Serie Antropológica No. 208.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1992). *La dinámica social de los mayas de Yucatán*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional Indigenista.
- Bastian, Jean-Pierre (2002). “La etnicidad redefinida: pluralidad religiosa y diferenciación intraétnica en Chiapas”, En Guerrero Jiménez, Bernardo (2002). *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Chile; Ediciones El Jote Errante y Ediciones Campus Universidad Arturo Prat. Pp. 29-46.
- ___ (2004). *Historia del protestantismo en México. Introducción al Protestantismo y Sociedad en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bataillon, C. (1993). *Las regiones geográficas de México*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Bauer R. Jeremy (2005). “Ente el cielo y la tierra: el escondrijo de Cival y la creación del cosmos mesoamericano”. *En Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.
- Belkhaty-Zougari, Isabel y Madeline Rose Snider (2009). *El Zapatismo y el cambio políticos en Chiapas, México*. Nueva York: La Universidad de Cornell Ithaca.
- Benjamin, Thomas (2004). “¡ Primero viva Chiapas ¡ La Revolución Mexicana y las rebeliones locales”. *En Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.

- Bernal Romero, Guillermo y Arnoldo González Cruz (2007). “Grupo XVI de Palenque, Conjunto arquitectónico de la nobleza provincial”. En *Arqueología Mexicana, Revista de Estudios Mayas*, Volumen III-Num. 45. Pp. 20-33.
- Boisier, S. (1997) *El vuelo de una cometa. Una metáfora para una teoría del desarrollo territorial* [versión electrónica]. *Eure*, XXIII (69), 7-29.
- Boff, Leonardo (2004). *Ética y Moral*. España: Editorial Sal Terrae.
- ___ (2010). “Teología de la Liberación”. (Conferencia). México: Encuentros y conversaciones con Leonardo Boff. Observatorio Eclesiástico. Video.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (1984). “El mercado lingüístico”. En *sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli (1999). *Poder local y gobiernos indígenas en Los Altos de Chiapas: sus retos en el futuro de México*. México: CIESAS, SURESTE.
- Burgaleta, Claudio M. (2009). *Manual de teología para los católicos de hoy*. Provincia de New York, Los Jesuitas: Libros Liguori, Liguori.
- Blanco Gálvez, Juan A. (2007). “La ética de la Interpretación de Gianni Vattimo, en el contexto de la posmodernidad” A parte Rey, *Revista de Filosofía*, 54, Noviembre.
- Brown M. Kathryn y James F. Garber (2005). “La arquitectura preclásica, el ritual y la aparición de la complejidad cultural: una perspectiva diacrónica desde el valle de Belice”. En *Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.
- Calvino, Juan (1850). *Institución de la Religión Cristiana*. Traducida por Cipriano de Valera en 1597 y reeditada por Usoz y Río en 1858. España: Usoz-Wiffen-Brunet.
- Cervantes-Ortiz, Leopoldo (2007). “Ética Calvinista: una instrucción a sus aspectos teóricos y prácticos”. En *Teología y Cultura*, Año 4, Vol. 8 (Diciembre). (México).
- Codina, Víctor (1985). *Teología de la Liberación*. Uruguay: Ediciones Populares para América Latina (EPPAL).
- Coello Nuño, Ulises (2010). *Estado y región, estados regionales y autonomía regional. México*: Universidad Autónoma de Chiapas (Inédito).

- Cohen, Esther. (2007). "Transdisciplina: articulación entre ciencia, tecnología y ética". Anales de la educación común. Tercer Siglo, año 3, número 8. Buenos Aires, Argentina: Dirección General de Cultura y Educación de la provincia de Buenos Aires
- Comte, Augusto (2003). *La filosofía positiva*. México: Editorial Porrúa.
- IV. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1992). Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana: Conclusiones. República Dominicana.
- III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979). Puebla. México, Puebla.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2011). México: Editorial Sista.
- Casahonda C., José (1999). *50 años de revolución en Chiapas*. México: Rodrigo Núñez, Editores.
- Cosío Villegas, Daniel, Ignacio Bernal, Alejandra Moreno Toscano, Luis González y Eduardo Banquel (1981). *Historia mínima de México*. México: El Colegio de México
- Cuevas García, Marta (2007). "Los incensarios del Grupo de las Cruces, Palenque". En Arqueología Mexicana, Revista de Estudios Mayas, Volumen III-Num. 45. Pp. 54-61.
- Chilam Balam* (2005). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dam, Van (1996). *Teología de la Liberación*. Rijswijk (Z. H), Países Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada. Stichting Uitgave Reformatorische Boeken.
- De Aquino, Tomás (1990, 1994). *Suma Teológica*. España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Hipona, Agustín (2004). *La Ciudad de Dios*. México: Porrúa.
- De La Garza, Mercedes (1990). "Cosmovisión de los Mayas Antiguos". México: Ciencia, 18.
- ___ (1992). *Palenque*. México: Ed. Miguel Ángel Porrúa.
- ___ (2006). *Los mayas. 3000 años de civilización*. México: Monclém Ediciones
- ___ (2007). "Palenque como Imago Mundi y la presencia en ella de Itzamná". México: Centro de Estudios Mayas, No. XXX, UNAM.
- De Landa, Diego (1566). (2005). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial San Fernando.
- De Las Casas, Bartolomé (1997). *Tratados*. México.
- De la Peña (1998). *La región: visiones antropológicas*. México, Guadalajara: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *Conocer desde el Sur. Para una política emancipadora*. Perú: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/ Unidad de Post Grado.
- De Vos, Jan (2010). *Vienen de lejos los torrentes*. Una historia de Chiapas. México. Consejo Estatal de la Cultura y las Artes.
- Díaz Cruz, Manuel J. (1978). “La élite indígena colonial de la Alcaldía Mayor de Chiapas (México)”. Barcelona: Boletín Americanista 49.
- Díaz-Polanco, Héctor (1980). “La cuestión indígena y la Teología de la Liberación”. México: Nueva Antropología, año IV, No. 13-14.
- Dilthey, Wilhelm (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Ediciones Revista de Occidente, S. A. ISBN 842924504-9.
- Dussel, Enrique (2000). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Tercera Edición. Madrid: Editorial Trotta.
- Durán Ruíz, Antonio (1995). *La muerte en el Popol Vuh*. Una lectura antropológica. México: Colegio de Bachilleres de Chiapas. Sindicato del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Drew, D. (2002). *Las crónicas Perdidas de los Reyes Mayas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- El Libro de los Libros Chilam Balam* (2005). México: Fondo de Cultura Económica.
- El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo en el Tsotsil de Chamula* (1988). Corintios, 10, 1-11.
- Entrevistas (2012). Conversaciones con conversos a las religiones protestantes y evangélicas, creyentes de la Teología de la Liberación, simpatizantes y militantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la región de los Altos de Chiapas.
- Escobar V. Gustavo (1992). *Ética, Introducción a su problemática y su historia*. México: McGRAW-HILL.
- ___ (1992). *Introducción al pensamiento filosófico en México*. México: Limusa, Noriega Editores.
- ___ (1992). *Ética*. México: McGRAW-Hill.

- Favre, Henri (1992). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Fazio, Carlos (1998). “Presentación de Monseñor Samuel Ruiz. El caminante”. Coloquio Internacional: “Pensamiento y movimientos socio-religiosos”.
- Ferraris, Maurizio (2008). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo veintiuno editores.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker (2001). *El Cosmos Maya*. Tres mil años por la senda de los Chamanes .México: Fondo de Cultura Económica.
- Fronzizi, R. (1960). *¿Qué son los valores?* México: Fondo de cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y Método*. Octava edición, Salamanca: Ediciones Sígueme
- Garma Navarro, Carlos (2000). *Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México*. México.
- Giddens, Anthony (1990). “El estructuralismo, el pos-estructuralismo y la producción de cultura”, En: *la teoría social, hoy*. Madrid España: Alianza Editorial.
- ___ (1993). *Consecuencias de la modernidad*. España, Madrid: Alianza.
- ___ (1995). *La constitución de la sociedad*. Bases para la teoría de la estructuración. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- ___ (1996). *Más allá de la Izquierda y la Derecha. El futuro de las políticas radicales*. España, Madrid. Cátedra.
- Giles, J. E. (1983). *Bases Bíblicas de la Ética*. Séptima edición. Estados Unidos de América: Casa Bautista de Publicaciones.
- Gil Tébar, Pilar (2005). “La Iglesia Católica en Chiapas. De la salvación de las Almas al la Redención de la Cultura” en Gutiérrez Escudero Antonio, María Laviana Cueto (Coords) (2005). *Estudios sobre América Latina: siglos VI-XX*. En Revista Española de Americanistas. Sevilla, AEA.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Ginsburg, L. B. y Uribe Villegas, O. (1958, septiembre-diciembre). “Significado del Término Región”. En *Revista Mexicana de Sociología*, (3), 781-789.

- Gómez Ramírez, Martín (2006). *Oxchujk': Xlimoxna Neel Jme'Tatil, Oxchuc: Ofrenda de los ancestros*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- González Casanova, Pablo (1995). "Causas de la rebelión en Chiapas". En el suplemento "Perfiles" de La Jornada, México, 5 de noviembre.
- González Robledo, Vladimir (2010). "La prensa y el mito de la guerra de castas en Chiapas. El caso de la Brújula". Revista de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).
- Gosner, Kevin (1993). "Las élites indígenas en Los Altos de Chiapas (1524-1714)." En Historia Mexicana, Revista trimestral publicada por el Centro de Estudios Históricos del Colegio de México. Volumen XXII: Julio, 1972-Junio, 1973.
- Guernsey, Julia y Michael Love (2005). "Manifestaciones de autoridad en el preclásico tardío en la costa del Pacífico". En *Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.
- Guevara Díaz, José Manuel (1997). *La geografía regional, la región y la regionalización*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Guiteras Holmes, C. (1996). *Los peligros del alma, visión del mundo de un Tsotsil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Gustavo (2004). *Textos esenciales. Acordarse de los pobres*: Lima: selección de textos de Gustavo Gutiérrez.
- Grollová, Daniela (2004). "Los trabajadores cafetaleros y el Partido Socialista Chiapaneco, 1920-1927". En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México
- Grondin, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* España: Editorial Herder.
- Habermas, J. (1998). *La posmodernidad*. México: Editorial Kairós
- Heidegger, Martin (1971). *Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ___ (1976). *Ser y Tiempo*. España: Paidós
- Hernández H., Alberto (1996). "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte. Estudio sociográfico en tres localidades urbanas". En México: Colegio de la Frontera Norte. Frontera Norte. Vol. 8, Núm. 15 (Enero-Junio).
- ___ (2005). "Transformaciones Sociales y Cambios Religiosos en la Frontera Norte de México". Tesis de doctorado. España: Universidad Complutense de Madrid.

- Hernández, Miguel (1997). *Ideas y Creencias en San Andrés Larráinzar*. Gobierno del Estado de Chiapas. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena.
- Hobbes, Thomas (2002). *Leviatán: formas y poder de un Estado Eclesiástico y Civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jameson, Fredric (1991). *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Jampers, K. (1968). *Psicología de la cosmovisión*. Madrid: Gredos.
- Kant, Manuel (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica y de la razón práctica. La paz perpetua*. México: Editorial Porrúa.
- Kareh Tager, Djénane (2010). *Edgar Morín: Mi camino. La vida y la obra del padre del pensamiento complejo*. España: Gedisa.
- Lawrence Mathews, Peter (1997). *La escultura de Yaxchilán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- La Santa Biblia (1985). Éxodo 8,11; Romanos, 3, 20; 1Jn. 4, 20-21; Juan, 17, 21; Santiago, 2,14; Mateo, 22, 27 y Lucas, 10, 27; Apoc. 21, 1. Edición Ecuménica. Texto de la Edición impresa en 1884. Traducida de la Vulgata Latina al Español. Barcelona, España: Líder Editores, S. A.
- León-Portilla, Miguel (1978). *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*. México: UNAM.
- ___ (2003). *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. Ensayo de acercamiento. México: Universidad Autónoma de México.
- Lenkersdorf, Carlos (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel ángel Porrúa.
- Lenkersdorf, Gudrun (2004). “La Resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas”. En Chiapas: los rumbos de otra historia, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.
- Locke, John (2002). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lomelí González, Arturo (2009). *Los servidores de nuestros pueblos*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

- López González, Juan (2003). *Peregrinación de nuestros antepasados*. México: Gobierno de Estado de Chiapas.
- López Hernández, Eleazar (2002). “Teologías Indias en la Iglesia, Métodos y Propuestas”. Red EcuMénica Latino-Americana de Missilog@s.
- López Meza, Antonio (2002). *Sistema religioso-político y las expulsiones de Chamula*. México, Chiapas: Consejos Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Llanos-Hernández, Luis (2008). “Actores sociales y procesos de cambio sociocultural en el territorio indígena de Los Altos de Chiapas”. México: Agricultura, Sociedad y Desarrollo, Universidad de Chapingo, Chapingo Estado de México, Enero-junio.
- Los Códices Mayas (1985). Universidad Autónoma de Chiapas, Edición Conmemorativa, X Aniversario. Introducción y Bibliografía Por Thomas A. Lee, Jr. Fundación Arqueológica Nuevo Mundo, A. C. San Cristóbal de las Casa, Chiapas, y Brigham Young University, Provo, Utah.
- Liotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- ___ (1998). *La condición posmoderna*. España: Altaya.
- ___ (2000). *El desencanto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- MacLeod, Bárbara (1984). “Cholan and yucatecan Verb morphology and Glyphic Verbal Affixes en the Inscriptions. *En Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing, Eds. J.S. Justeson y L. Campell*, pp. 233-262. Intitute for Mesoamerican Studies. Pub. 9. State University of New York. Albany.
- MacLeod, Murdo J. (1983). “Papel social y económico de las cofradías indígenas de la Colonia en Chiapas”, En Mesoamérica, núm. 5, Plumsock Mesoamerian Estudios-Centro de Investigaciones regionales de Mesoamérica, South Woodstock, vt., pp. 64-86.
- ___ (2004). “Motines y cambios en las formas de control económico y político: Los acontecimientos de Tuxtla, 1693”. *En Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.
- Madrigal Frías, Luis (2010). “Educación del Poder. Los mayas prehispánicos”. México: Universidad Mesoamericana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (Tesis doctoral).
- Mardones, José María y Nicolás Ursua (2003). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México: Fontamara.

- Martínez Assad, C. (1992) “Historia regional. Un aporte a la nueva Historiografía”. En Crespo, Horario et al, *El historiador frente a la Historia. Corrientes historiográficas actuales* (pp. 121-129). México.
- Martínez del Campo Lanz, Sofía (2010). *Rostros de la divinidad. Los mosaicos mayas de piedra verde*. México. INAH.
- Marx, Carlos (1979). *Crítica del programa de Gotha*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, Carlos y Federico Engels (1982). *Manifiesto del Partido Comunista, Principios del comunismo*. México: Editorial Cartago.
- Marroquín, Enrique (1996). “Lo religioso en el conflicto de Chiapas”. México: Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad. Vol. III. No. 7. Sep. /Dic.
- Max–Neff, M. (2003, septiembre-diciembre). “Transdisciplina, para pasar del saber al comprender”. *Debates*, (36), 14-23. Universidad de Antioquía.
- Mayer, Karl Hebert (1991). “Maya Monuments. Sculptures of Unknown Provenance”, Supplement 3, Verlag von Flemming, Graz.
- Mendoza, Jorge (2007). *Las Universidades Católicas: Misión e Identidad*. Chile: Universidad Católica de Chile.
- Mendoza Morales, Valentín (2010). “Teología India y movimientos asistemáticos. Fuente de esperanza para construir Otro Mundo Posible”. Bogotá, D. C. (Tesis doctoral).
- Moguel Viveros, Reyna (2001). *Entre la tradición y la modernidad, etnología de los derechos colectivos indios*. México, Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Morales Bermúdez, Jesús (1999). *Antigua palabra narrativa indígena ch’ol*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Morales, Mardonio (2002). “¿Qué está sucediendo en Chiapas?” Documento de la Diócesis de San Cristóbal.
- Morín, Edgar (2008). *Introducción al pensamiento complejo*. Argentina: Gedisa.
- Nájera Coronado Martha (1991). *Bonampak*. México: Ed. Espejo de obsidiana.
- Newel, G. (2012). Diálogo personal.

Nicolescu, Basarab (1999). "Extracto del libro La Transdisciplinariedad". manifiesto, de Basarab, Eduuins du Rocher – Collection "Transdisciplinarité". International Center for Transdisciplinary Research. <http://perso.club.internet.fr/nicol/ciret/>

Nietzsche, Federico. (1945). *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Buenos Aires: Bajel.

___ (2004). *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral*. México: Editorial Porrúa.

Ortega Noriega (1998). "Reflexiones sobre metodología de la historia regional de México". En *Pasado, presente y futuro de la historiografía regional de México*. México: UNAM-IIIH.

Ortiz Palacios, Luis ángel (1999). "Acción, Significado y Estructura en la Teoría de A. Giddens". *Convergencia* (septiembre-diciembre), año 6, No. 20, pp. 57-89- Toluca, Estado de México. Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública.

Palacios, J. J. (1983). "El concepto de región" En *Revista Interamericana de Planificación*, (66), 58-68.

Palomo Infante, María Dolores (2009). *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tsotsiles y tzeltales de Chiapas (Siglos XVI al XIX)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Superiores en Antropología social (CIESAS).

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

Pareyson, Luigi (1985). *Existencia y persona*. 2ª edición, Milán: editorial Murcia.

París Pombo, Ma. Dolores (2011). "El indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936-1940)". México: *Revista Pueblos y Fronteras Digital* No. 3.

Pérez Santis, Roberto (2011). "Proyecto de Investigación". México: Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Doctorado en Estudios Regionales (DER).

Pérez Santis, Roberto (2012). "Rupturas y reencuentros identitarios en investigadores bats'i vinik / antsetik: espacios biográficos regionales desde la cosmovisión maya actual" (Tesis doctoral). México: UNACH.

Periódico La Jornada, jueves 7 de julio de 2011, Pág. 7.

Popol Wuj (2004). *Antiguas Historias de los Indios Quichés de Guatemala*. México: Editorial Porrúa, Sepan Cuantos, Núm. 36.

- Platón (2005) *Diálogos*. México: Editorial Porrúa.
- Rajchenber, Enrique y Catherine Héau-Lambert (1997). “Ha muerto el evolucionismo en México”. *En la problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*. VI Jornadas Lascasianas. UNAM: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Pp. 455-476.
- Rabasa, Emilio (1968). *La Constitución y la dictadura*. México: Porrúa.
- Ramos, Samuel (1951). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- ___ (1943). *Perfil del hombre y la cultura en México*. México: UNAM.
- Razo Ochoa, José Luis (2011). “Don Samuel Ruíz García. In Memoriam 1924-2011”. México: Dossier.
- Reifler Bricker, Victoria (1989). *El Cristo indígena, el rey nativo, el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Remesal, Antonio De (1988). *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, 2 vols., México: Porrúa.
- Rivera Dorado, Miguel y Ascensión Amador Naranjo (1994) “El laberinto de Oxkintok”. En VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993 (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.600-606. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Rivera, Carolina, Miguel Lisbona y María del Carmen García (2004). *Chiapas Religioso*. México: Secretaría de Educación del Estado de Chiapas.
- Robledo Hernández, Gabriela (1997). *Disidencia y Religión: Los Expulsados de San Juan Chamula*. México: Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales.
- Robledo, Patricia y Jorge Luis Cruz B. (2005).” Religión y dinámica familiar e los Altos de Chiapas”. *La construcción de nuevas identidades de género*”. México: Estudios Sociológicos: XXI: 68.
- Rodríguez, Isaías A. (2004). *Historia de la Iglesia Católica Anglicana Episcopal*, segunda edición. New York: Ministerio Hispánico de la Iglesia Episcopal.
- Rorty, Richard (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. México: Editores mexicanos unidos. S. A.
- ___ (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra

Rosales Ortega Rocío (2006). “Geografía económica”. En *Tratado de Geografía Humana*, Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (Dirs.), Anthropos y UAM-Iztapalapa.

Rousseau, Juan J. (1992). *El contrato social*. México: Editores mexicanos unidos.

Ruíz García, Samuel (2002). “La vigencia de los derechos de los pueblos indígenas en la lucha por la superación de la marginación, exclusión y discriminación”. VII Congreso Internacional del CLAD sobre Reforma del Estado y de la Administración Pública, Portugal, Lisboa.

___ (2011).”En esta hora de Gracia”. México: Ediciones mujeres y hombre de buena palabra, colección Chiapas.

Ruíz Ruíz, Lucas (2006). *El jchi’ltik y la dominación jkaxtlan en Larráinzar, Chiapas*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Rus, Jan (2004). “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869”. En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.

Ruz Lhuillier, Alberto (2002). *Los antiguos mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sáenz de Buruaga, G. (1984). “La planificación central y regional en la España de las autonomías”, X reunión de estudios regionales, León, 21, 22 y 23 de noviembre.

Salazar, Manuel de Jesús (2003). *Valores de la cultura maya*. Guatemala: Universidad Rafael Landivár, Instituto de Lingüística y Educación.

Sandín Esteban, María Paz (2003). *Investigación cualitativa en educación*. Fundamentos y tradiciones. Madrid: McGraw-Hill. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Sánchez Álvarez, Miguel (2005). *Sistemas y Tecnologías de Producción Agrícola en Huixtán, Chiapas*. CELALI–CONECULTA: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Sánchez, Diego Facundo (2009). “Teología de la Liberación en el derrotero hacia otro modelo de Iglesia”. Tesis de Licenciatura. Perú: Escuela Universitaria de Teología.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1970). *Ética*. México: Editorial Grijalbo.

Secaira Estuardo (2000). “Conservación de la Naturaleza, el pueblo y movimiento maya, y la espiritualidad en Guatemala: implicaciones para conservacionistas”. Guatemala: PROARCA/CAPAS/AID, UICN, FCG, SUI y The Natyry Conservancy.

Sen, Amartya (1998). *La cultura como base del desarrollo contemporáneo*. México: Instituto veracruzano de cultura.

- Sotelo Santos Laura Elena (1992) *Yaxchilán*, México: Ed. Espejo de obsidiana.
- Suckerhut, Patricia (2007). “Cosmovisión, espacio y género en México Antiguo. En boletín de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. 21 no 38, pp. 64-85.
- Schopenhauer, Arthur (1975). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Sharer, Robert J. (2005). “Forasteros en la región maya: interacción con Teotihuacán durante el clásico temprano”. En *Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.
- Shiskhin, A. F. (1996). *Ética Marxista*. México: Grijalbo.
- Spielvogel, Jackson (1997). *Civilizaciones de Occidente*. Tercera edición. México: Internacional Thomson Editores.
- Tiesler, Vera (2008). *Cultos funerarios mayas*. México: Investigación y Ciencia.
- Torres, Morelos (2010) “Regiones históricas y culturales”. Apunte del Seminario General de Estudios Regionales del DER-UNACH. Manuscrito sin publicar.
- Thompson, J. Eric S. (2006). *Grandeza y decadencia de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valdés, Juan Antonio (2005). “Recintos para dioses y hombres: la arquitectura de la ciudad del Petén (Guatemala)”. En *Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. México: NEREA.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- ___ (1991). *Ética de la interpretación*. España: Paidós.
- ___ (1995). *Más allá de la interpretación*. España: Paidós Ibérica, S.A.,
- ___ (2000). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- ___ (2003). *Nihilismo y emancipación, Ética, Política y Derecho*. Barcelona. Buenos Aires. México: PAIDOS.
- ___ (2003). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona. Buenos Aires. México: Paidós.
- Vallverdú, Jaume (2005). “Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México”. En *Revista Nueva Antropología*. Mayo-agosto, año, Vol. XX, número 065. Pp. 55-74.

Vázquez Cabal, L. Antonio (2011). "Influencia de la Teología de la Liberación en las economías solidarias de México". CAOS-Revista Electrónica de Ciencias Sociales. No. 16. Pp. 18-29.

Velasco Gómez, Ambrosio (1999). "Nación Plural y democracia en México". UNAM: Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Viqueira, Juan Pedro (2004). "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712". En Chiapas: los rumbos de otra historia, editado por Mario Ruz y J.P. Viqueira. UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, México.

Vogt, Evon Z (1993). *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

Von Hagen, Víctor W. (1970). *El mundo de los mayas*. México: Editorial Diana

Weber, Marx (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Segunda Edición. México: PREMIA editora de libros.

Wetter, Gustav. A. y Wolfgang. Leonhard (1973). *La ideología soviética*. Segunda Edición. Barcelona: Editorial Herder.

Zea, Leopoldo (1997). *El positivismo y la circunstancia mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

___ (2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano. México: Porrúa.

Páginas electrónicas consultadas

El Universal, 3 de octubre, 2011. [Http://www.eluniversal.com.mx/notas/798226.html](http://www.eluniversal.com.mx/notas/798226.html), consultado el 15 de diciembre de 2011.

Flores Magdalena (2011). "Homenaje a Monseñor Romero en su 31 aniversario". El Salvador: Diario Digital Contra Punto, El Salvador Centro América, 24 de octubre de 2011. <http://www.contrapunto.com.sv/derechos-humanos/homenaje-a-monsenor-romero-en-su-31-aniversario>. Consultado el 23 de octubre de 2011.

Lozano Barragán, Javier (2001). Teología India. <http://www.inculturacion.net/es/autores-invitados/file/67-lozano-teologia-india?start=120>, consultada el 15 de octubre de 2012.

Ruíz García, Samuel (2004). "La teología al servicio del pueblo de Dios". <http://www.lupaprotestante.com/redsocial/index.php/opinion/2337-la-teologia-al-servicio-del-pueblo-de-dios>, consultada el 15 de octubre de 2012.

___ "El Nuevo caminar de los pueblos indígenas" (2002). Http://www.sappiens.com/castellano/articulos.nsf/Solidaridad/El_nuevo_caminar_para_los

_pueblos_indigenas/BBE69D43CB5416520025699600600E81!opendocument, , consultada el 15 de octubre de 2012.

Sinay Millonschik, Cecilia (1999). Transdisciplina en psicoanálisis AP de BA [en línea] (3). <http://www.Apdeba.org/publicaciones/1999/dpf/millonschik.pdf>

Mapa No. 1 http://www.google.com.mx/#hl=es-419&gs_nf=3&pq=regiones%20de%20chiapas&cp=31&gs_id=3n&xhr=t&q=Mapa%20de%20los%20mayas%20prehisp%C3%A1nicos&pf=p&scient=psy-ab&oq=Mapa+de+los+mayas+prehisp%C3%A1nicos&gs_l=&pbx=1&bav=on.2,or.r_gc.r_pw.r_qf.&fp=783536f881260f6&bpcl=35277026&biw=1366&bih=619

Mapa No. 2 http://www.google.com.mx/#hl=es-419&scient=psy-ab&q=Mapa+de+Chiapas+con+la+region+de+Los+Altos&oq=Mapa+de+Chiapas+con+la+region+de+Los+Altos&gs_l=serp.3...494004.524899.0.529929.50.36.4.10.10.0.253.6033.0j28j7.35.0...0.0...1c.1.Fbm8WtLMKkI&pbx=1&bav=on.2,or.r_gc.r_pw.r_qf.&fp=783536f881260f6&bpcl=35277026&biw=1366&bih=619

Mapa No. 3 <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regiones.html>

Índice de tablas

Tabla 1. Número de entrevistados por sector.	50
Tabla 2. La ética de la finitud en la ética de la procedencia	65
Tabla 3. Mecanismos ideológicos de los sistemas de pensamiento.	66
Tabla 4. Interacción entre valores escolásticos y mayas durante la Colonia.	247
Tabla 5. Interacción entre valores de las éticas liberal, Ilustrada y maya después de la Independencia.....	266
Tabla 6. Interacción entre las éticas maya, positivista y marxista antes y después de la Revolución Mexicana.....	283
Tabla 7. Interacción entre valores de las éticas de las Iglesias protestantes, evangélicas y maya en la actualidad.	314
Tabla 8. Interacción entre valores de la ética de la Teología de la Liberación y maya en la actualidad.....	337
Tabla 9. Interacción desde el EZLN de valores occidentales y mayas en la actualidad ...	364
Tabla 10. Categorías, indicadores, actores y valores para la guía de entrevista	509

Índice de figuras

Mapa 1. Territorio de los mayas prehispánicos. (google.com.mx).....	137
Mapa 2. Regiones de Chiapas; la región de estudio es la de Los Altos (www.google.com.mx).	231
Mapa 3. Los municipios que forman la región de Los Altos de Chiapas. (www.e-local.gob.mx).	232

ANEXO

Tabla 10. Categorías, indicadores, actores y valores para la guía de entrevista

Categoría	Indicadores	Movimiento socio-religioso/armado	Valores de las cosmovisiones occidental	Valores de la cosmovisión maya	Interpretación hermenéutica
Región intercultural de los Altos de Chiapas	Territorio Población Cultura Relaciones culturales	Iglesias evangélicas	Libertad: conciencia opresión cargos Igualdad Dignidad: hombre/mujer Autonomía	Respeto: autoridad ancianos comunidad Tierra Vida comunitaria: Consejos/consensos Cooperación Educación/salud	Valores rescatados Autonomía comunitaria otorgada/supervisada Autonomía vivida Conciencia de la historia y del destino
		Teología de la Liberación/Teología India	Justicia Igualdad Respeto Fraternidad Dignidad de la persona Libertad integral	Respeto a la vida Veneración a la naturaleza y a la Madre Tierra Valores comunitarios: Trabajo comunitario cooperación Vida buena: Paz Justicia Igualdad Unidad Autonomía	Valores rescatados Autonomía comunitaria conquistada Autonomía respetada/ reflexionada Conciencia de la comunidad/historia/ destino
		Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)	Igualdad Justicia social Conciencia social	Conjunción de los valores conquistados en la conversión a las Iglesias evangélicas, los de la Teología de la Liberación y los valores de la cosmovisión maya	Reeducación de indígenas y mestizos Estructura jerarquizada del poder Opción por las armas Diálogo Política Silencio/olvido
	LOS TRES SECTORES DE LA REGIÓN				
	Relaciones económicas: comerciales		Justicia Respeto	Movimiento, armonía Vida, convivencia,	Violencia Posibilidad de respeto y tolerancia

	y laborales			encuentro	Asimetría
	Relaciones sociales y culturales		Poder-autoridad	Servicio, armonía, equilibrio	Asimetría Respeto Tolerancia
	Relaciones políticas		Poder-autoridad	Servicio-armonía, equilibrio	¿"Mandar obedeciendo"?

GUÍA DE ENTREVISTA CON BASE EN LOS VALORES DE LOS ACTORES

IGLESIAS EVANGÉLICAS			
VALORES DE LA COSMOVISIÓN OCCIDENTAL	VALORES EN LA COSMOVISIÓN MAYA	PREGUNTAS PAR A MESTIZOS	PREGUNTAS PAR A INDÍGENAS
Libertad: conciencia opresión cargos Igualdad Dignidad: hombre/mujer Autonomía	Respeto: autoridad ancianos comunidad Tierra Vida comunitaria: Consejos/consensos Cooperación Educación/salud	<p>La aportación de la ética protestante es la libertad religiosa y de conciencia, ¿Cuál es su juicio sobre esta libertad concedida a los indígenas que se convirtieron al protestantismo?</p> <p>Se dice que los indígenas estaban oprimidos por gastos onerosos de los cargos tradicionales y que la conversión a la religión protestante, los liberó ¿Cuál es su opinión al respecto?</p> <p>Se observa que la mujer en las comunidades indígenas está oprimida y que los indígenas conversos tomaron conciencia de esta opresión, ¿Cómo valora usted este hecho?</p> <p>En el cristianismo hombres y mujeres poseen la misma dignidad, ¿Cómo se reflejó esta igualdad en la organización de las comunidades indígenas que se convirtieron al cristianismo?</p> <p>Se dice que los pastores extranjeros concedieron autonomía político-administrativa a los</p>	<p>Se observa que en esta comunidad, existe el respeto a la autoridad de los pastores, a los ancianos de la comunidad y a la vida comunitaria, ¿Cuál es su juicio al respecto?</p> <p>En esta comunidad constato que le tienen gran estimación y respeto a la tierra y a la vida de la comunidad ¿Cuál es su opinión al respecto?</p> <p>He notado que los hombres de la comunidad cultivan su milpa, pero, ¿No estoy seguro si todavía realizan rituales en la milpa y tampoco sé cómo le hizo la comunidad para gestionar su tierra? ¿Qué hizo la comunidad para gestionar estas tierras?</p> <p>He escuchado que los habitantes de esta comunidad extrañan sus tierras y territorios en donde antes vivían, ¿Regresan a verlos? ¿Por qué será que los extrañan? ¿Se regresaron personas a su antigua comunidad para sembrar su milpa?</p> <p>Se observa en su comunidad que las decisiones sobre la solución de los problemas comunitarios se toman en asambleas, ¿Este aspecto lo revitalizaron con su conversión al Evangelio y a la</p>

		<p>indígenas, ¿Desde su punto de vista qué valores rescataron los indígenas conversos de su cosmovisión con base en esta autonomía?</p>	<p>lectura de la Biblia?</p> <p>Constato en su comunidad un gran espíritu de cooperación y de ayuda mutua, ¿Estoy en lo correcto?</p> <p>Observo en su comunidad que las los hombre no consumen alcohol y en las familias y en la comunidad se esfuerzan por vivir la paz y armonía, ¿Ya no consideran sagrada esta bebida?</p> <p>En su comunidad existen escuelas y los niños asisten a las mismas, ¿Cómo le hizo la comunidad para gestionar estos centros educativos?</p> <p>Por su conversión al evangelio, ¿Qué problemas enfrentó la comunidad y cómo los resolvieron?</p>
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN		PREGUNTAS PARA MESTIZOS	PREGUNTAS PARA INDÍGENAS
<p>Justicia</p> <p>Igualdad</p> <p>Respeto</p> <p>Fraternidad</p> <p>Dignidad de la persona</p> <p>Libertad integral</p> <p>Autonomía</p>	<p>Respeto a la vida</p> <p>Veneración a la naturaleza y a la Madre Tierra</p> <p>Valores comunitarios:</p> <p>Trabajo comunitario</p> <p>Cooperación</p> <p>Consensos, consejos y asambleas</p> <p>Vida buena:</p> <p>Paz</p> <p>Justicia</p> <p>Igualdad</p> <p>Unidad</p> <p>Autonomía</p>	<p>Afirman los teólogos de la liberación y los agentes de pastoral que en Chiapas se comprometieron para liberar a los indígenas de la opresión y la explotación, ¿Hasta dónde fue posible esta liberación, según su punto de vista? ¿Se liberación los indígenas de la opresión y la explotación en Chiapas?</p> <p>El Concilio Vaticano II, Las conferencias de Medellín, Santo Domingo, Puebla, Aparecida concedieron a los indígenas la igualdad y la fraternidad, ¿Cuál es su punto de vista? Se dice que la Teología de la Liberación se sustento en las ciencias sociales para analizar la realidad, ¿Cuál es su opinión? ¿Es la Conferencia episcopal de Puebla la que rompe la vinculación con las ciencias</p>	<p>Se dice que en la cultura maya existió el respeto por la vida, ¿Piensa usted que este aspecto se ha intensificado con la lectura del Evangelio?</p> <p>Los mayas han tenido siempre un gran respeto por la naturaleza y la tierra, ¿El respeto que la comunidad tiene a la tierra y a la naturaleza es ahora en el mismo sentido? ¿Qué rituales continúa realizando la comunidad en la milpa? ¿Los habitantes extrañan las tierras en donde vivían antes? ¿Regresan a verlas? ¿Hubo personas que se regresaron a su comunidad donde vivían antes para sembrar la tierra? ¿Qué proyectos de producción alternativa poseen? Se dice que las comunidades indígenas invadieron ranchos y fincas de los mestizos, ¿podiera contarme algo al respecto?</p> <p>Los pueblos de la cultura maya siempre han dando importancia a la cooperación y al trabajo</p>

		<p>sociales?</p> <p>La Teología de la Liberación concede al indígena la dignidad de persona, ¿Estaba este valor en la Teología tradicional y no se aplicaba en el caso de los indígenas?</p> <p>La Teología de la Liberación habla de libertad integral de la persona, ¿Lo anterior comprende la salvación del cuerpo y del alma de la persona?</p> <p>La Teología de la Liberación habla de autonomía, ¿Esta comprende los aspectos religiosos, políticos y económicos? ¿En qué sentido viven los indígenas la autonomía? ¿Esta también implica a las mujeres indígenas?</p> <p>Se dice que los indígenas con la influencia de la Teología de la Liberación invadieron ranchos y fincas en las regiones de Los Altos, las Cañadas y la Selva, ¿Cuáles fueron las reacciones de los finqueros y cómo valoraron estos hechos? ¿A usted o a sus familiares les afectaron algún rancho? ¿Cuáles fueron los conflictos que usted conoció en relación con las invasiones? ¿Cómo están las fincas y ranchos ahora?</p> <p>Los representantes del EZLN hablan de autonomía ¿existe alguna vinculación con el concepto y la práctica de la Teología de la Liberación?</p> <p>Se dice que en el EZLN</p>	<p>comunitario, ¿Estos aspectos son iguales en esta comunidad y los que se realizaban en la comunidad que vivían antes?</p> <p>He observado qué en su comunidad realizan juntas y asambleas para tratar situaciones de conflictos, ¿Qué sentido tienen estas para la comunidad; se realizan de la misma manera que en la comunidad donde vivían antes?</p> <p>¿En las asambleas y juntas participan las mujeres? ¿Quién las coordina?</p> <p>Si dice que la Teología India se esfuerza por lograr la justicia, unidad, igualdad y armonía, ¿Qué hacen en esta comunidad para lograr estos valores? ¿Para conseguir estos valores los habitantes de esta comunidad se unieron al EZLN? ¿Cómo está organizada esta comunidad?</p> <p>He escuchado que en las comunidades indígenas que pertenecen al EZLN se vive la autonomía, ¿En esta comunidad se comparte el concepto de autonomía? ¿Desearía la comunidad ser un municipio autónomo?</p> <p>He escuchado que los habitantes de esta comunidad fueron expulsados por aceptar la Teología de la Liberación, ¿Cuáles fueron sus experiencias al respecto? ¿Están más contentos en esta comunidad?</p> <p>Se dice que en su antigua comunidad, los caciques los trataban muy mal, ¿Cuáles son sus vivencias? ¿En esta comunidad como los tratan las autoridades? ¿Todavía existen cargos tradicionales? ¿Conservaron algunos cargos?</p>
--	--	---	--

		existen indígenas que pertenecen a la Teología de la Liberación, ¿Qué opina de este hecho?	
EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN)		PREGUNTAS PARA MESTIZOS	PREGUNTAS PARA INDÍGENAS
Igualdad Justicia social Conciencia social Autonomía Tierra, trabajo, alimentación Salud-educación Independencia-libertad Democracia Justicia-paz	Conjunción de los valores conquistados en la conversión a las Iglesias evangélicas, los de la Teología de la Liberación y los valores de la cosmovisión mayas	Se dice que el EZLN buscó lograr la igualdad y la justicia social en las comunidades indígenas, ¿Qué piensa usted al respecto? ¿Es posible la justicia social en este sistema político-económico? Se dice que los municipios autónomos del EZLN realizan la democracia, la justicia y la paz, ¿Qué opina al respecto? ¿Qué hacen estos municipios para lograr estos valores? Escuché en los comunicados el EZLN y leo en sus escritos que se habla de conciencia social, ¿Piensa usted que existe este tipo de justicia en los municipios autónomos? En los diálogos de San Andrés Larráinzar se acordó la autonomía para los pueblos indígenas, ¿Cuál es su opinión sobre la autonomía que se vive en los municipios autónomos del EZLN? En los mismos acuerdos se negociaron los valores de tierra, trabajo, alimentación, salud y educación, ¿Qué opina sobre la realización de estos valores en los municipios autónomos que pertenecen al EZLN? ¿Conoce usted de	En las comunidades Zapatistas viven protestantes y católicos de la Teología de la Liberación, ¿Cómo le hacen para lograr una convivencia armoniosa, con respeto y tolerancia? El EZLN, lo integran mestizos e indígenas, ¿Qué hicieron los mestizos para poder dialogar con los indígenas o los indígenas para dialogar con los mestizos? En los municipios autónomos, se observa la realización de juntas y asambleas, ¿Me puede hablar sobre su experiencia en las reuniones? El EZLN apoya la revalorización de los indígenas y su cultura ¿Usted qué piensa al respecto? Con la intervención el EZLN en las comunidades indígenas, la mujer fue revalorada en su dignidad y que actualmente participa en las comunidades indígenas, ¿Cuáles es su opinión? Se dice que los zapatistas mestizos aprendieron muchos aspectos de las costumbres indígenas ¿Qué piensa al respecto? ¿Qué aprendieron los indígenas de los Zapatistas? Los integrantes del EZLN, apoyan los municipios autónomos, pero, ¿Cómo respetan la autonomía? ¿Cómo nombra la comunidad a las autoridades? ¿Las autoridades conservan los cargos tradicionales?

		<p>invasiones a fincas y ranchos para recuperar la tierra?</p> <p>En los municipios autónomos existen escuelas para los niños y jóvenes, ¿Cómo valora este tipo de educación?</p> <p>¿En los territorios Zapatistas se han construido hospitales, ¿Qué opina sobre los servicios de salud?</p> <p>En los municipios de los territorios Zapatistas existen programas alternativos de producción, ¿Cuáles son los logros de tales proyectos?</p>	<p>Los integrantes el EZLN consultaron los acuerdos de San Andrés Larráinzar en las comunidades, ¿Cuál es su experiencia al respecto?</p> <p>¿Recuerda su experiencia en las asambleas comunitarias? ¿Qué dijeron las personas sobre los acuerdos en las asambleas?</p> <p>En los municipios autónomos se vive la democracia con dignidad, justicia y paz ¿Qué opina al respecto? ¿En este sentido, cuál es la diferencia con la democracia que se vivía en su comunidad de origen? ¿Cómo se refleja la autonomía en lo político, económico, social y cultural?</p> <p>Se dice que en los territorios zapatistas se “manda obedeciendo”, ¿Cuál es su experiencia?</p> <p>El las comunidades zapatistas se respeta la tierra y la naturaleza, ¿En qué aspectos ve usted ese respeto?</p> <p>Los territorios zapatistas poseen sus milpas, ¿Cómo gestionaron las tierras? ¿Cómo signo de respeto a la tierra a la naturaleza en esta comunidad continúan realizando ritos en la milpa?</p>
TRES SECTORES ANTERIORES DE LA REGIÓN		PREGUNTAS PARA MESTIZOS	PREGUNTAS PARA INDÍGENAS
Justicia Respeto	Movimiento, armonía Vida, convivencia, encuentro	<p>En esta región existen indígenas simpatizantes y militantes de EZLN, conversos del protestantismo, católicos de la Teología de la Liberación, ¿Cuándo le piden trabajo, acepta sin dificultad a todos?</p> <p>Se dice que los indígenas son explotados laboralmente, ¿Cuál es su</p>	<p>Para vender sus productos tiene que asistir al mercado donde viven los mestizos, ¿Cómo lo tratan los mestizos en la venta de sus productos?</p> <p>En esta región los indígenas se han convertido a la religión protestante, a la teología de la liberación o son simpatizantes o militantes del EZLN, ¿Afectan estos aspectos en sus relaciones comerciales con los mestizos?</p>

		<p>opinión?</p> <p>En esta región los indígenas históricamente han aportado la mano de obra en los procesos de producción y se afirma que sus condiciones han sido difíciles, ¿Qué opina al respecto, han mejorado sus condiciones en la actualidad? ¿Se respeta la dignidad de los indígenas en las relaciones laborales?</p> <p>En esta región los mestizos y los indígenas realizan intercambios comerciales y se afirma que a los indígenas no se les pagan precios justos, ¿Qué opina al respecto?</p>	<p>¿Se ha sentido usted rechazado por alguno de estos aspectos?</p> <p>Se afirma que antes los mestizos en esta región pagaban a los indígenas los productos a los precios que ellos querían, ¿Cómo es la situación en la actualidad? ¿Usted ha tenido experiencias en este sentido?</p> <p>Observo que los indígenas se sienten muy contentos en el mercado cuando se encuentran con amigos, conocidos o familiares, ¿Estoy en lo cierto?</p> <p>Observo, además, que los indígenas son muy respetuosos en sus relaciones comerciales, realizan un trato armonioso con sus clientes y conocidos, ¿Observo correctamente?</p>
Poder-autoridad	Armonía, equilibrio	<p>Se dice que históricamente, los mestizos se han sentido superiores a los indígenas y que en las relaciones sociales, los mestizos imponen sus valores, ¿Qué opina al respecto? ¿Ha cambiado en la actualidad la situación social de los indígenas?</p> <p>En esta región los encuentros entre indígenas y mestizos son constantes, ¿Piensa que existe confianza y sinceridad entre ambos? ¿Ud. cómo se siente en la convivencia con los indígenas?</p> <p>En esta región los indígenas se han convertido a la Teología de la Liberación, a las Iglesias protestantes y simpatizan con el EZLN, ¿Tiene usted dificultades para convivir con ellos? ¿Qué opinión le merecen la lengua y las costumbres de esta</p>	<p>En esta región los indígenas y mestizos se relacionan entre sí y los indígenas son respetuosos con los mestizos, ¿Se le tiene miedo a su autoridad? ¿Se procura no entra en conflicto con ellos?</p> <p>Observo que en esta comunidad conviven con más armonía y equilibrio los indígenas entre sí, ¿Cuál es su opinión, no estoy equivocado?</p> <p>Me doy cuenta que en esta comunidad, los habitantes indígenas conviven entre sí con mucha alegría del corazón; pero no cuando se relacionan con mestizos? ¿Cuál es su punto de vista?</p> <p>Veo que en esta comunidad existen católicos de la teología de la Liberación, protestantes y simpatizantes del EZLN, ¿Estos aspectos no le impiden convivir con los mestizos de la comunidad y de la región?</p> <p>Escucho que en esta comunidad se habla la lengua materna y el</p>

		comunidad?	español ¿Piensa que la comunidad le tiene mucha estimación a su lengua y a las costumbres?
Poder-autoridad	Servicio-armonía, equilibrio	<p>Observo que en esta comunidad existen autoridades municipales, autoridades tradicionales y autoridades del municipio autónomo, ¿Qué opinión le merece esta realidad?</p> <p>Se dice que los mestizos son los que saben mandar y no los indígenas, ¿Cuáles su opinión al respecto?</p> <p>¿Pueden los indígenas dirigir su vida comunitaria sin el auxilio de los mestizos?</p>	<p>Se dice que la autoridad debe servir a la comunidad, ¿Cuál es su punto de vista?</p> <p>Se afirma que la autoridad tiene la obligación de lograr la tranquilidad y el equilibrio comunitario, ¿qué piensa usted?</p> <p>En la cultura maya, la autoridad se encarga de que exista la armonía en la comunidad, ¿las autoridades en esta comunidad cómo logran la armonía?</p>