FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

PHILOSOPHY OF THE INDIGENOUS

RAÚL TREJO VILLALOBOS I OBED FRAUSTO (COORDINADORES)



Bajo tierra Ediciones

PHILOSOPHY OF THE INDIGENOUS

FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Raúl Trejo Villalobos. México, D. F. (1968). Licenciado en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Maestro en Educación por la Universidad Autónoma de Chiapas. Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Es miembro del Observatorio Filosófico de México, de la Asociación Filosófica de México A. C., del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Nivel I, y del Sistema Estatal de Investigadores, investigador honorario. Ha publicado diversos artículos sobre la filosofía latinoamericana y mexicana. Ha publicado, recientemente, los libros: Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos (2017) y José Vasconcelos: conferencias sudamericanas y otros escritos (2019).

Obed Frausto. Nació en la Ciudad de México en 1982. Es licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Estudió la maestría en Filosofía de la Ciencia con especialidad en Estudios Sociales de Ciencia y Tecnología en la UNAM y, también, la maestría en Filosofía, Ciencia y Valores en la Universidad de País Vasco en España. Realizó sus estudios de doctorado en Filosofía de la Ciencia en la UNAM, con estancias de investigación en Harvard University, Université de Paris VIII Vincennes-Saint-Denis y Cardiff University. Actualmente es profesor de humanidades en el Honors College en Ball State University en Indiana, Estados Unidos. Ha publicado el libro colectivo The Weariness of Democracy (Palgrave MacMillan, 2020) y su libro Tres tradiciones en la teoría de la legitimidad política (Terra Ignota Ediciones, 2021).

Bajo Tierra Ediciones nace como un proyecto colectivo autónomo, autogestivo y antipatriarcal, de la necesidad y el deseo de provocar el encuentro de diálogos y saberes, de cultivar la desobediencia: del esfuerzo de desbordar, dislocar y deconstruir el pensamiento dominante, de experimentar en las formas, las prácticas y los lenguajes, de enlazar la construcción de múltiples mundos autónomos. Otras ventanas para mirar nuestro mundo: la teoría y la reflexión como momentos de lucha. Esta editorial quiere ser un vínculo, un puente entre experiencias, un recurso para quienes hoy insisten, sueñan, luchan, construyen.

Hoy, Bajo Tierra Ediciones sigue transitando este camino de una manera distinta, ahora como una editorial de mujeres. Hemos resignificado nuestro trabajo, aferrándonos a la potencia que generamos al crear juntas y reconociendo la enorme fuerza que hay en ella. Entre mujeres, estamos (re)construyendo este proyecto productivo, colectivo y solidario como una forma de autoafirmarnos, vincularnos, organizarnos para asegurar la reproducción de nuestra vida y tejernos en autonomía.

Bajo tierra Ediciones

Filosofía de los pueblos originarios/Philosophy of the Indigenous es una edición bilingüe español-inglés que refleja la experiencia de un diálogo intercultural entre pensadores de los pueblos originarios de tres etnias distintas (tzeltal, tzotzil y binnizá), estudiantes de filosofía de la Universidad Autónoma de Chiapas, México y estudiantes de la clase de humanidades de Ball State University, Estados Unidos. El diálogo intercultural ocurrió en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas en marzo del 2019 y gravitó sobre la obra de Luis Villoro: *Los cinco momentos del indigenismo en México*. Este libro colectivo incorpora voces del pensamiento filosófico de los pueblos originarios a través de sus experiencias de vida, su fuerza lingüística, su conexión con la naturaleza y su vida comunitaria; también, incluye perspectivas del pensamiento intercultural de los kashlanes o mestizos, quienes al sentirse interpelados por el pensamiento filosófico de los pueblos originarios reflexionan sobre la identidad, la traducción, la comprensión y lo intercultural; y de una estudiante estadounidense que haciendo un ejercicio de comprensión y de interpretación entiende su subjetividad en ese proceso de diálogo intercultural y traduce las ideas de ese encuentro para su cultura y para nuevas generaciones de estudiantes de su colegio. El diálogo intercultural es el acto de escucha transfronterizo que concede la palabra al desposeído y a la tierra que nos da la vida para hallar esperanza nuevamente.

FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS — PHILOSOPHY OF THE INDIGENOUS

Filosofía de los pueblos originarios

Philosophy of the Indigenous Peoples

Raúl Trejo Villalobos y Obed Frausto
(Coordinadores)

Filosofía de los pueblos originarios/Philosophy of the Indigenous Peoples–Raúll Trejo Villalobos y Obed Frausto (coordinadores)—
México: Bajo Tierra A. C. 2022
144 pp: 21.5 cm x 14 cm - Incluye referencias bibliográficas

Edición: Bajo Tierra Ediciones
Ilustración original de portada: Naandeyé García Villegas
Diseño de portada: Naandeyé GArcía Villegas
Diseño de interiores: Bajo Tierra Ediciones
Cuidado de la edición: Bajo Tierra Ediciones
Traducción: Dorien Scheets, Rodrigo Díaz Cadenas y Miguel Pickard

Primera edición: agosto de 2022

D.R. © Raúl Trejo Villalobos (coordinador)
D.R. © Obed Frausto (coordinador)
D.R. © Bajo Tierra A.C.
Av. Universidad 2014, U. H Integración Latinoamericana,
Ed. El Salvador, Ent. B, Int. 8

ISBN 978-607-99301-8-9

Atribución - no derivadas 2.5 México.
Impreso en México
Eres libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra bajo las siguientes condiciones:
► Al reutilizar o distribuir la obra, tienes que dejar bien claro los términos de la licencia de la misma.
► Algunas de estas condiciones pueden no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
► Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales de los autores.



Filosofía de los pueblos originarios

Philosophy of the Indigenous Peoples

Raúl Trejo Villalobos y Obed Frausto
(Coordinadores)

Bajo tierra
Ediciones

Índice

A modo de presentación 9

Prólogo
Ambrosio Velazco 13

Prologue
Ambrosio Velazco 21

Significación de los pueblos originarios
Raúl Trejo Villalobos 29

The Significance of Indigenous Peoples
Raúl Trejo Villalobos 35

Filosofía como acción trascendente: una mirada desde el *Popol Vuh*
Luis Madrigal Frías 39

Philosophy as Transcendent Action: A View from the *Popol Vuh*
Luis Madrigal Frías 47

Guendabiaani'
Raúl Peza Salazar 55

Guendabiaani'
Raúl Peza Salazar 61

Los tsetaletik a 70 años de la falsa conciencia de Villoro
Francisco J. Sántiz 67

The tsetaletik 70 years after the false consciousness of Villoro
Francisco J. Sántiz 73

Maíz y *ch'ulel*
Manuel Bolom 79

Corn and *ch'ulel*
Manuel Bolom 83

***Svu'el, sjam smelol xchi'uk o'ntonil:* poder, sabiduría y esencia**
Roberto Pérez Sántiz 87

***Svu'el, sjam smelol xchi'uk o'ntonil:* Power, Wisdom, and Essence**
Roberto Pérez Sántiz 93

Filosofía migrante: traducción perspectivista y errante
Obed Frausto 97

The Philosophy of a Migrant: Perspectivist and Wondering Translations
Obed Frausto 107

Habla un *Kashlan*
Rodrigo Díaz Cadenas 117

Conversation with a *Kashlan*
Rodrigo Díaz Cadenas 121

Lenguaje como epistemología: el corpus del conocimiento
Dorien Scheets 125

Language as Epistemology: The Corpus of Knowing
Dorien Scheets 135

A modo de presentación

Bajo Tierra Ediciones

El ejercicio de traducción atraviesa el libro *Filosofía de los pueblos originarios* y, con la escritura simultánea en dos idiomas, el libro destaca como el primero de su clase para nuestra editorial. Un libro que se presenta a la vez en español y en inglés busca traducir palabras y pensamientos de diversas filosofías, y lleva a cabo el ejercicio de (re)traducir el texto de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo.*

Como editorial y proyecto político, recibimos con entusiasmo nuestro primer ejercicio de traducción simultánea, porque queremos asumir y hacer visible la riqueza de escribir —y de pensar— en múltiples lenguas al mismo tiempo. Resonar en varias latitudes, cosmovisiones y palabras para nombrar la realidad y el pensamiento filosófico. Retomando las palabras de Frausto, este libro hace parte de un esfuerzo por "diferenciar la diferencia" y así darle el valor de que se le ha despojado, una y otra vez a lo largo de la historia, a las filosofías de los pueblos originarios. Apostamos, entonces, por "considerar una nueva noción de traducción, una que no haga equivalentse las diferencias, sino que desequilibre

las diferencias". Asumimos una traducción bilingüe porque queremos asumir la diferencia.

En este ejercicio de traducción que nace del encuentro entre estudiantes de la Universidad Autónoma de Chiapas (México) y de la Ball State University (Estados Unidos) se crea esta antología coordinada por Raúl Trejo Villalobos y Obed Frausto, que incluye textos críticos del pensamiento indigenista que se dio a finales del siglo XIX en México y tuvo un impacto trascendente sobre la forma como se concibió el nacionalismo en nuestro país y sobre cómo habló de lo indio o indígena desde el colono, el blanco mestizo; asimismo, busca poner el foco sobre las personas de los pueblos originarios en la actualidad, pensándose a sí mismas. Además, encontrarán textos que van directamente a la filosofía de algunos pueblos, como los mayas o los chamulas.

Hablar sobre la diferenciación es una idea que queremos poner en el centro del debate en este momento del capitalismo destructor, que nos ha atrapado en la dicotomía del individualismo radical para luego homogeneizarnos y rechazar todo cuerpo o identidad diferente; ello resulta evidente en el reciente resurgimiento de ideas fascistas a escala global. Las otredades vistas como algo deseable nos permiten complejizar la vida y devenir un mundo donde quepan muchos mundos. Así, el que leerán a continuación es un lindo ejercicio, en el que la invitación es a desechar la mirada moralizante o hegemónica, la que ha acuerpado por tanto tiempo a los pueblos originarios.

Aunque de gran complejidad por su apuesta política, éste también es un libro de carácter pedagógico, que consideramos necesario para quien no se ha familiarizado antes con las filosofías de los pueblos originarios, sean o no mexicanos, que quieren ver hacia México y conocer desde una mirada contemporánea algunas de las propuestas filosóficas que se producen en nuestro territorio. El libro es también una buena apuesta para quien busca en un mismo material relecturas de textos clásicos como el *Popol Vuh* y revisiones a escritos más recientes como aquellos del antropólogo Viveiros de Castro.

Reconocemos que este libro es un ejercicio de alcance limitado, anclado en dos ciudades y contextos específicos que posibilitaron su producción, por lo que no pretende ser una antología completa sobre la totalidad de las producciones filosóficas de pueblos originarios de México. Entre esas limitaciones está la ausencia de voces de mujeres y de identidades de la diversidad de pueblos originarios. Que esto no reste al ejercicio hecho por nuestros compañeros en estas páginas, mas nos permita reiterar y fortalecer nuestro compromiso como editorial de buscar y recibir activamente textos de mujeres y disidencias que aún están por publicarse. También será responsabilidad de cada unx de nosotrxs como lectorxs seguir profundizando en estos saberes y esperamos que *Filosofía de los pueblos originarios* potencialice la proliferación de los debates que en éste se plantean y textos que los recopilen.

Esperamos que, como nosotras, vean en este pequeño libro la gran posibilidad de la traducción como una herramienta para interpretar el pasado, para descubrir a lxs otrxs en el presente, para crear futuros menos catastróficos y desesperanzadores.

Vida, Libertad, Autonomía,
Interdependencia, Autogestión

Prólogo

Ambrosio Velasco Gómez

El libro en edición bilingüe, *Filosofía de los pueblos originarios*, coordinado por Raúl Trejo Villalobos y Obed Frausto, con traducciones al inglés de Dorien Scheets, Rodrigo Díaz y Miguel Pickard, es un ejercicio de diálogo intercultural en el que los filósofos indígenas que participan toman la palabra para introducirnos en algunos conceptos fundamentales de las concepciones filosóficas de sus respectivas culturas; a la vez, los filósofos no indígenas comentan diferentes aspectos y aristas de las filosofías de los pueblos originarios. Sin duda, es un libro audaz y original, que invierte disruptivamente el orden de prelación o exclusividad del pensamiento indígena y no indígena, pues, como señala Rodrigo Díaz Cadenas, lo común y casi normal es que no sólo se dude, sino que se excluya del ámbito filosófico al pensamiento indígena de ayer y de hoy, reproduciendo un colonialismo intelectual impuesto desde hace 500 años, que nosotros los filósofos profesionales tendemos a aceptar y fortalecer.

Desde luego, hay antecedentes de excepcional relevancia de este ejercicio filosófico disruptivo. Algunos de los más brillantes

de nuestro tiempo son *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* y *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, ambos de Miguel León Portilla, quien tuvo la inteligencia y osadía de enfrentar y refutar los prejuicios infundados y hegemónicos de que la filosofía llegó a América con los europeos que la conquistaron, creyendo que antes de su llegada, no había filosofía y ni siquiera civilización entre los pueblos amerindios, como asegura uno de los filósofos mexicanos del siglo XX de mayor fama, José Vasconcelos: "Nada destruyó España porque nada había digno de conservarse cuando llegó a estos territorios, a menos que se estime como sagrado toda esa mala hierba del canibalismo de los caribes, los sacrificios humanos de los aztecas y el despotismo embrutecedor de los incas".[1]

A diferencia de filósofos que sin haber estudiado las fuentes directas en sus lenguas originarias y sin siquiera hacerlo en traducciones niegan la existencia de una filosofía de los pueblos originarios antes de la Conquista, Miguel León Portilla aprendió la lengua de los antiguos mexicanos, estudió sus documentos originarios, los editó y tradujo al castellano. Con base en este riguroso estudio histórico, filológico y filosófico, León Portilla descubre que en la poesía de los antiguos mexicanos se plantean dudas, problemas y respuestas análogas a la filosofía europea que se considera como filosofía universal: "Las primeras dudas e inquietudes que agitaron en el pensamiento náhuatl […] se conservan bajo la forma de lo que hoy llamaríamos "pequeños poemas" […] en la rica colección de *Cantares mexicanos* de la Biblioteca Nacional de México […] en los que aparecen en toda su fuerza —hasta diríamos que lírica y dramáticamente a la vez— las más apremiantes preguntas de la filosofía de todos los tiempos".[2] Muestra ejemplar de esta literatura filosófica es el siguiente poema que algunos atribuyen a Nezahualcóyotl:

[1] José Vasconcelos, *Breve historia de México*, México, Ediciones Botas, 1937, pp. 12-13.

[2] Miguel León Portilla, *La filosofía n*áhuatl *estudiada en sus fuentes*, México, IIH-UNAM, 2006, p. 57.

¿A caso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra,
aunque sea de oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarra,
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.[3]

A pesar de la rigurosa argumentación de León Portilla, la filosofía náhuatl, y en general la filosofía de los pueblos originarios del pasado y del presente, no se reconoce como tal y persisten los prejuicios irracionales que desprecian sin razón el pensamiento y las culturas indígenas. Este libro se suma a la perspectiva de Miguel León Portilla que, desde mediados del siglo pasado, ha reivindicado no sólo la existencia sino también la relevancia de la filosofía indígena. Continuar con su irracional negación y desprecio no sólo es una grave injusticia cognoscitiva, sino también una obcecada reticencia a enriquecer la filosofía mexicana a partir de sus raíces más auténticas, para, con ello, romper el colonialismo filosófico que padecemos en México y Latinoamérica. Además, nos impide reconocer la valía propia de la filosofía mexicana posterior a la llegada de los españoles y sólo apreciar la filosofía europea o norteamericana. En este sentido, esfuerzos como los de Miguel León Portilla o el de los autores del libro que me honro en prologar, al oponerse y luchar contra el colonialismo interno que desprecia la filosofía indígena, también pueden significar una edificante ruptura del colonialismo externo que padecemos en la filosofía mexicana.

El libro está compuesto por nueve trabajos, en su mayoría de filósofos indígenas. Raúl Peza Salazar desarrolla un concepto fundamental en la filosofía zapoteca, *Guendabiani*, que puede entenderse como una sapiencia colectiva fundada en "la experiencia razonada que sirve de guía para vivir bien en la tierra". Francisco J. Sántiz expone a través de "los tseltaletik" la resistencia

[3] *Ibid*., p. 60.

y crítica del pensamiento tzeltal al encubrimiento de lo indígena por culturas externas que pretenden imponer unilateralmente sus conocimientos. Frente a este discurso de imposición externa, se destaca el concepto tseltal de **k´op-ayej**, que significa "hablar-escuchando, entre tú, yo y nosotros". Manuel Bolom, poeta y filósofo tsotsil, nos explica conceptos fundamentales de la sabiduría mayense como *smelol* (sabiduría y razonamiento), *o´ntonil* (dignidad, cordialidad, reconocimiento del bien) y, sobre todo, *ch´ulel*, categoría epistémica, ética, religiosa y política que connota conciencia moral "basada en la colaboración, el servicio y el agradecimiento sobre los cuales se construye todo el sistema de valores mayenses", en el que el respeto al corazón o dignidad de todo viviente (*o´ntonil*) es primordial para el buen vivir (*lekil kuxlejal*). Roberto Pérez Sántiz, a través de la idea *svu´el, sjam smelol xchi´uk o´ntonil* nos muestra la original complejidad de la sabiduría tsotsil que integra conocimientos, emociones, sentimientos, valores éticos y sensibilidad religiosa en una totalidad armónica.

Lo que tienen en común todas estas filosofías de diversos pueblos originarios es que conforman un pensamiento integral y holístico que orienta a las personas y a la comunidad, en sus acciones cotidianas, a alcanzar una vida buena en armonía consigo mismo, con la comunidad, con la naturaleza, con el cosmos y la divinidad. No se trata de un pensamiento abstracto y trascendental desligado de la acción, tampoco de un pensamiento elitista, sino de uno que se aprende e interioriza en la vida comunitaria y que recupera la sabiduría de los ancestros para procurar la felicidad personal y colectiva, el *lekil kuxlejal*, la vida buena o, en términos aristotélicos, la eudemonía.

Los filósofos no indígenas que colaboran en el libro son Raúl Trejo Villalobos, quien en su trabajo "Significación de los pueblos originarios" evidencia la dificultad de diferentes autores como Luis Villoro e Ilán Semo para comprender en sus significados propios la filosofía de los pueblos originarios, por lo cual es fundamental, siguiendo la recomendación de Carlos Lenkersdorf, escucharlos

directamente. Le sigue en el orden del libro Luis Madrigal Frías, quien presenta su interpretación de la creación del hombre y del cosmos como acciones trascendentes de los dioses en el *Popol Vuh*, para orientar la armonía de hombres, deidades y naturaleza y alcanzar así el *lekil kuxlejal*, vida buena. Obed Frausto, a partir de sus experiencias como profesor migrante en Estados Unidos, propone un cosmopolitismo intrínsecamente multiculturalista, que enfatiza las virtudes de las diferencias y previene contra mestizajes o síntesis homogeneizadoras. En términos nahuas, podríamos decir que valora la situación de "Nepantla" o vivir entre lugares como una virtud y no como la angustia o zozobra según lo considera Uranga, con un dejo del desprecio vasconcelista y del de Ramos a la herencia indígena de la identidad mexicana que caracterizaba al grupo de filósofos del Hiperion.[4] El trabajo de Rodrigo Díaz Cadenas, "Habla un *Kashlan*", término tsotsil que refiere a los extranjeros, es decir, a quienes no hablamos con lengua ni pensamos ni hablamos con el corazón, sino con mente calculadora y astuta, o como decimos en nuestra jerga filosófica, con racionalidad estratégica o instrumental, destaca con elocuencia la originalidad del libro que he señalado anteriormente:

> Ha llegado el momento, en la historia de nuestro país, en el cual las minorías hablarán por sí mismas, en vez de estar sentadas mientras otros hablan por ellas. Ya no necesitamos a representantes. Entre aquellos que han vivido una vida de sujetos sujetados, y que están dispuestos a terminar esa situación, están aquellos quienes escriben en este libro […] Nos están traduciendo, más que describir, su filosofía, su entendimiento del mundo. Al hacerlo, podemos acceder a un México que, no

[4] A diferencia de Samuel Ramos, quien caracteriza a la cultura mexicana como "menor de edad", y de Emilio Uranga, que encuentra la ontología del mexicano en lo "accidental" y la zozobra, debidas principalmente a la herencia indígena y colonial, Carmen Rovira, al igual que Miguel León Portilla, Bolívar Echeverría y Guillermo Bonfil Batalla, reconoce la auténtica originalidad de la identidad mexicana fundada en las culturas indígenas de igual valía que las europeas. Para Carmen Rovira, esta diversidad irreductible no es accidental sino esencial (cfr. Carmen Rovira, "En torno a las categorías presentadas por el doctor José Gaos", en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *Perspectivas hermenéuticas y metodológicas en la filosofía mexicana*, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 2021, pp. 12-13.

> importa cuánto tratemos de negarlo, no entendemos. Estos hombres de academia están encontrando sus voces, y esto es importante.

Finalmente, Dorien Scheets considera que todo tipo de conocimiento tiene una veta de subjetividad. Como traductora de este libro reconoce que en la traducción siempre hay puntos epistémicos ciegos que no pueden ser traducidos. Para la autora, es necesario, entonces, cuestionar nuestros etnocentrismos.

También hay muchas mujeres de diferentes pueblos y lenguas originarias que han tomado con dignidad, sabiduría y valentía la palabra. Sería deseable que en un próximo libro de esta naturaleza también se incluyan sus imprescindibles voces. Sin embargo, celebro este libro en el que los pensadores de pueblos originarios nos traducen y descubren una filosofía que nosotros, los filósofos *Kashlanes*, nos hemos obcecado en mantener encubierta durante 500 años. Este encubrimiento no sólo es una injusticia epistémica hacia los pueblos y culturas originarias, sino también una irracional ceguera, una barbarie filosófica. Afortunadamente, en las últimas décadas en nuestro país y en Latinoamérica ha resurgido un humanismo pluralista que toma conciencia de nuestra ceguera y recurre a nuestras filosofías originarias para ampliar el horizonte de una auténtica filosofía mexicana, capaz de liberarse del colonialismo filosófico que hemos padecido durante siglos. En este nuevo humanismo indianista de carácter pluralista y disruptivo, que asume la situación, horizonte y visión de los pueblos indígenas, se ubican los trabajos de Miguel León Portilla, Luis Villoro, Pablo González Casanova, entre otros que evidencian la urgente necesidad de abrir los espacios académicos a las voces auténticas de las filosofías de los pueblos originarios.

El libro que me honro en prologar se suma así a los esfuerzos que se han venido realizando en la Asociación Filosófica de México, que desde el XVIII Congreso Internacional de filosofía realizado en San Cristóbal de las Casas en octubre de 2016 estableció el Simposio de Filosofía y Pueblos originarios con una importante participación de filósofos y filósofas indígenas. Estos espacios

tienen que ampliarse en las universidades de nuestro país y de todo el continente americano, a fin de construir otro paradigma intrínsecamente plural en el que el pensamiento y las voces de los pueblos originarios tengan igual importancia en la filosofía que las tradiciones hasta ahora dominantes y excluyentes. La exclusión de saberes es una grave injusticia cognoscitiva que está en la base de la injusticia social y el colonialismo, como señala Boaventura de Sousa Santos.

En esta perspectiva es muy alentador y de gran originalidad que este libro sea resultado de un encuentro entre estudiantes norteamericanos de Ball State University, encabezados por el profesor Obed Frausto, con estudiantes mexicanos que, por conducto del profesor Raúl Trejo Villalobos de la Universidad Autónoma de Chiapas, se reunieron en 2019 con los filósofos de pueblos originarios que colaboran en este libro. La participación de estudiantes y colegas de la universidad norteamericana y el carácter bilingüe del libro son muy importantes, pues gran parte de las culturas y lenguas originarias de México están vivas y presentes en la población migrante en Estados Unidos; además, representa una invitación a los pueblos originarios de Estados Unidos a que se sumen a este disruptivo movimiento filosófico.

¡Filósofos de América uníos en torno a la filosofía de nuestros pueblos originarios!

Prologue

Ambrosio Velasco Gómez

The bilingual edition of *Filosofía de los pueblos originarios/Philosophies of the Indigenous,* coordinated by Raúl Trejo Villalobos and Obed Frausto, with translations in English provided by Dorien Scheets and Rodrigo Díaz, is an exercise in intercultural dialogue in which the voices of indigenous philosophers can finally participate. It makes great strides in introducing us to some of the most fundamental concepts of indigenous conception, from each of the respective cultures represented within this work — Zapotec, Tzeltal, Tsotsil, Tojolabal, and more, just to name a few. The non-indigenous philosophers included in this book also play an essential role. They comment on different aspects and perspectives, pondering concepts related to indigenous philosophy. Without a doubt, *Filosofía de los pueblos originarios/Philosophies of the Indigenous* is an audacious and original work that disruptively reverses the order of preference or exclusivity between indigenous and non-indigenous thinking. For example, Rodrigo Díaz Cadenas teaches us to question the normalcy of the fact that not only are indigenous philosophies consistently doubted and undermined, but that indigenous thought has been almost entirely

excluded from the mainstream philosophical realm throughout history and until today. This exclusivism perpetuates a pervasive and insidious intellectual colonialism that has defined the status quo for five hundred years, and which many professional philosophers tend to accept and reinforce, even unwittingly.

Clearly, there are precedents of exceptional relevance to this exercise in disruptive philosophy. Some of the most brilliant publications of our time are *Filosofía nahuatl y sus orígenes* (Náhuatl Philosophy and its Origins) and *Pensamiento Maya* (Mayan Thought) by Miguel León Portilla, who had the intelligence and courage to confront and refute the unfounded and hegemonic prejudices that arrived in America with the Europeans who "conquered" it. They brought with them the belief that before their arrival, there was no philosophy nor any civilization among the native Americans who had lived there for millennia. As one of the most famous Mexican philosophers of the 20th century once infamously stated, "Spain destroyed nothing because there was nothing worth preserving when it arrived in these territories, unless all that weed of the cannibalism of the Caribs, the human sacrifices of the Aztecs, and the stultifying despotism of the Incas is considered sacred."[1]

Miguel León Portilla is unlike other philosophers who, without having studied direct sources in their original languages or even translations, deny the existence of an indigenous philosophy prior to the Spanish Conquest of the Americas. Instead, León Portilla learned the ancient languages of the native Mexicans, studied and edited their original documents, then translated them to Spanish. Based on his rigorous historical, philological, and philosophical studies, León Portilla discovered that the poetry left behind by ancestral Mexican communities, like much European philosophy that is considered the universal touchstone for what is seen as "real philosophy", deals with doubts, problems, and ruminations regarding many of the same topics that have pervaded human thought for eons: "The first doubts and concerns that stirred up

[1] José Vasconcelos, *Breve historia de México*, México, Ediciones Botas, 1937, pp. 12-13.

Nahuatl thought…are preserved today in the format of what we could call 'little poems'…in the rich collection of *Mexican Cantars* of the National Library of Mexico…in which they appear in all their strength and splendor —both lyrical and dramatic— to ponder some of the most pressing questions of all time."[2] Below is an example of this philosophical literature, attributed by some scholars to the Nahuatl thinker Nezahualcóyotl:

> Do we really live on earth?
> Not forever on earth, no: We are only here for a little while.
> Even as jade cracks,
> Even as gold is broken,
> Even as the feathers fall from the noble quetzal,
> Not forever on earth, no: We are only here for a little while.[3]

However, despite León Portilla's rigorous argumentation, Nahautl philosophy, and the philosophies of the indigenous in general, both past and present, are not recognized as real philosophy. Moreover, the irrational prejudices that pervade and unreasonably despise native traditions of philosophy and culture generally persist as the status quo. This book adds to the perspectives explored by Miguel León Portilla, who since the middle of the last mid-20th century, has asserted the existence, importance, and relevance of indigenous philosophy. The fact that mainstream culture continues, illogically, to deny and hold native culture and tradition in contempt is both a grave cognitive injustice and an obstinate reluctance to enrich Mexican philosophy. By integrating Mexico's most authentic philosophical roots, the philosophical colonialism that we suffer in Mexico and Latin America could be disrupted. Yet because indigenous philosophy is consistently disregarded, we fail to recognize the inherent worth of Mexican philosophies that

[2] Miguel León Portilla, La *filosofía n*ahuatl *estudiada en sus fuentes*, México, IIH-UNAM, 2006, p. 57.

[3] *Ibid*., p. 60.

existed for thousands of years before the Spaniards arrived. We are left to appreciate solely European or American philosophy. In this sense, the struggles of those like Miguel León Portilla and the authors of this book, for whom I'm honored to be writing a prologue, by opposing and fighting against the internal colonialism that despises indigenous philosophy, can bring about an edifying break with the external colonialism that plagues Mexican philosophy.

This book consists of nine essays, written mostly by indigenous philosophers. Raúl Peza Salazar develops a fundamental conceptualization of Zapotec philosophy in his work *Guendabianai,* which can be understood as a collective sapience rooted in "the reasoned experience that serves as a guide to living well with, and on, the earth." Francisco J. Sántiz, in *The Tseltaletik,* analyzes the dominant culture's resistance and criticism of Tzeltal thought and its consistent oppression and repression by external cultures that seek to impose their knowledge unilaterally. In the face of external imposition and pressure, the Tzeltal concept of *k'op-ayej* stands out, meaning "speaking-listen, between you, me, and us". Tsotsil poet and philosopher, Manuel Bolom, explains several fundamental concepts of Mayan wisdom, such as *smelol* (wisdom and reasoning), *o'ntonil* (dignity, cordiality, and the ability to recognize fundamental good), and above all, *ch'ulel*, which is an epistemic, ethical, religious, and political category that connotes moral consciousness "based on collaboration, service, and gratitude on which the whole system of Mayan values is built." In this system, respect for the heart, or the fundamental dignity inherent to every living thing (*o'ntonil*), is paramount to good living (*lekil kuxlejal*). Roberto Pérez Sántiz, based on the ideas discussed in his essay *Svu'el, sjam smelol xchi'uk o'ntonil,* shows us the original complexity of Tsoltsil wisdom, which integrates knowledge, emotion, feeling, ethical values, and religious sensibility into a harmonious whole.

What all of these philosophies from various native groups have in common is that all communities and peoples are guided

by an integral and holistic philosophical point of view. This holistic perspective guides their daily actions, helps them to achieve a life in harmony with nature and with themselves, with the community, and with the cosmos and divinity. This is not an abstract and transcendental thought that is unrelated to action, nor is it elitist. Rather, the common native lens that prioritizes harmony is learned and internalized by means of interaction in community life. It is learned and passed down through the wisdom of ancestors in order to promote personal and collective happiness, *lekil kuxlejal,* the good life —or, in Aristotelian terms, the *eudaimonia.*

The non-indigenous philosophers that are contributors to this book include Raúl Trejo Villalobos, who in his work *The Significance of the Indigenous Populations* examines the difficulties faced by various authors, like Luis Villoro and Ilán Semo, who endeavored to formulate their own understandings and explanations of many indigenous philosophical traditions. Given the difficulties these authors faced, Trejo Villalobos argues that we fundamentally need to follow Carlos Lekensdorf's recommendations and listen directly to the indigenous and let them explain for themselves their own philosophies. Another of our contributing authors is Luis Madrigal Frías, who discusses his interpretation of the Mayan gods' creation of humankind and the cosmos as inherently transcendental actions, as represented in the *Popol Vuh.* He sees the ultimate result of these actions as an orientation for achieving the harmony of men, deities, and nature, thus freeing the cosmos to achieve *lekilkuxlejal,* or the good life. Next, Obed Frausto examines his experiences as a migrant professor from Mexico to the United States to propose an intrinsically multicultural, cosmopolitan worldview, which emphasizes the virtues of difference in order to prevent homogenization or assimilation. Here, in Nahua terminology we could say that one would value the situation of "Nepantla", or living between worlds or places as a virtue, and not as a source of anguish, as Uranga sees it, an author who views indigenous Mexican identity with Vasconcelos-like contempt, reflecting

a point of view that characterized the philosophical group Hiperion.[4] In the work of Rodrigo Díaz Cadenas, *Conversation with a Kashlan,* a Tsotsil term that refers to foreigners, the author makes reference to foreigners as those who do not use language to speak or think with their heart, but rather use a more calculator-like mode of thinking, cunning, or, as we say in our philosophical jargon, with strategic or instrumental rationality. In his essay, Díaz Cadenas eloquently highlights the originality of this book *Philosophies of the Indigenous*:

> The time has come in the history of Mexico for minorities to speak for themselves, rather than, immobile, let others speak for them. We don't need representatives anymore. The individuals who have lived a life of subjection and are willing to end the oppression are the authors of this book… Beyond just describing, they are translating their philosophy, their understanding of the world for us. In doing so, we can access a Mexico that, no matter how much we try to deny it, we don't understand. These scholars are finding their voices, and that is what matters.

Finally, Dorien Scheets proposes that all kinds of knowledge have a certain vein of subjectivity. As a translator of this book, she recognizes that in the translations there are always epistemic blind spots that cannot be translated or conveyed, certain richness in ideas that cannot always be represented when rendered into a new language. For the author, we as readers need to question our ethnocentrisms and analyze what is written, and not written, throughout this book, both in Spanish and English, particularly so for the concepts of native origin and in indigenous languages introduced throughout *Philosophies of the Indigenous*.

[4] Unlike Samuel Ramos, who characterizes Mexican culture as "underage", and Emilio Uranga, who finds the ontology of Mexico in "accidental" [events] and in anxiety, or distress, due to its indigenous and colonial heritage, Carmen Rovira, like Miguel León Portilla, Bolívar Echeverría, and Guillermo Bonfil Batalla, recognizes the originality of a Mexican identity founded in indigenous cultures, on a par with European influence. For Carmen Rovira, this irreducible diversity is not accidental, but essential. (Cfr. Carmen Rovira, "En torno a las categorías presentadas por el doctor José Gaos", in Velasco Gómez, Ambrosio (coord.), *Perspectivas hermenéuticas y metodológicas en la filosofía mexicana*, Mexico, Coordinación de Humanidades-UNAM, 2021, pp. 12-13.

There are also many women from a great variety of indigenous communities who speak native languages and have made great strides in the world with dignity, wisdom, and courage. The next book of this nature must also include their indispensable voices. Nonetheless, I welcome this book in which many great indigenous thinkers translate and describe for us a philosophy that we as *kashlan* philosophers have played a part in covering up for 500 years. This cover-up is not only an epistemic injustice to all native peoples and cultures; it is also an irrational blindness, a philosophical barbarism. Fortunately, in recent decades, a more pluralist humanism has resurfaced in our country and more generally in Latin America. This plural humanism makes us more aware of our blindness and uses previously silenced indigenous philosophies to broaden the horizon of an authentic Mexican philosophical landscape, capable of liberating us from the philosophical colonialism that we have endured for centuries. In this new plural humanism, which takes a more indigenous and disruptive bent, horizons and vision from native communities make their way to the forefront, as they have through the studies of Miguel León Portilla, Luis Villoro, Pablo González-Casanova, among others, that highlight the urgent need to open academic spaces to the authentic voices of indigenous thinkers and philosophers.

I am honored to pen the prologue to *Filosofía de los pueblos originarios/Philosophies of the Indigenous* because it builds on the efforts already made in the Philosophical Association of Mexico. The first major strides were taken when the 18th International Congress of Philosophy held the first Symposium of Philosophy and Indigenous Communities in San Cristóbal de las Casas in October 2016, which included a special participation of native philosophers. These more inclusive spaces need to be expanded to include the universities across Mexico and across the entire American continent in order to build another intrinsically plural paradigm wherein the thoughts and voices of indigenous communities are held in equal esteem with the philosophical traditions that have so far exclusively dominated the academic

landscape. The exclusion of knowledge is a serious cognitive injustice, which, in the opinion of Boaventura de Sousa Santos, lays the foundations of social injustice and colonialism. Thus, it is both groundbreaking and greatly encouraging that this book is the result of a meeting between American students of Ball State University, led by professor Obed Frausto, with Mexican students who study under the tutelage of professor Raúl Trejo Villalobos of the Autonomous University of Chiapas. They held a meeting, a seminar of sorts, in which students from both universities met with the indigenous philosophers who have contributed to this book. The participation of students and colleagues of both universities, as well as the bilingual character of this book, are of great importance, given that a great majority of the native cultures and languages of Mexico are alive and are notably present in the migrant population of the United States of America. This book also represents an invitation to the native peoples of the United States to take part in this disruptive philosophical movement:

Philosophers of the Americas, unite in celebration of the philosophies of our indigenous people!

Significación de los pueblos originarios

Raúl Trejo Villalobos

La idea según la cual hubo una transición de la prehistoria a la historia y, a partir de ahí, una historia universal con sus cuatro grandes épocas —Antigüedad, Edad Media, Modernidad y Contemporánea— ha sido bastante común. Sin embargo, los avances en los estudios históricos, arqueológicos y antropológicos nos advierten que fueron varias las transiciones y ocurrieron en diversas partes del planeta. En este sentido, ahora se sabe que en Egipto y Mesopotamia el descubrimiento de la agricultura se gestó hace 10 000 años; en India, China y Mesoamérica, hace 8 000; y, un milenio después, en la región andina. Partiendo de ahí, los otros criterios que se consideran para hablar del desarrollo de las altas culturas con orígenes autónomos son: el trabajo de la cerámica, la domesticación de animales, el uso del cobre, la irrigación, el aumento de población y la guerra.[1]

Ahora bien, en lo que toca al continente americano debemos empezar por decir que "Mesoamérica" es un término de cuño relativamente reciente. Lo planteó por primera vez el antropólogo Paul Kirchhoff, hacia la década de los cuarenta del siglo pasado,

[1] Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl,* México, FCE, 2003; Edgar Morín y Anne-Brigitte Kern, *Tierra -Patria*, Málaga, Kairós, 2005.

en su ensayo "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales".[2] De acuerdo con el criterio de la composición étnica, y no de la geografía total del continente o de los rasgos entre recolectores, cazadores y cultivadores, el autor propone una zona en particular, cuyos límites se ubican en la parte centro-norte de lo que actualmente es México, hasta la parte media de América Central. Dentro de esta amplia zona se puede establecer una división de cinco grandes grupos lingüísticos —Kirchhoff los denomina tribus—, en los que sobresalen tres, a saber: el zoque-maya o macromayance, el macrootomangue y el nahua o yuto-azteca. A partir de esta división, afirma Kirchhoff: "Todo esto demuestra la realidad de Mesoamérica como una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de los límites geográficos una vez entrados en la órbita de Mesoamérica".[3] De acuerdo con una clasificación tradicional, los 4 000 años de historia de Mesoamérica, desde la aparición de las primeras cerámicas (2500 a.C.) hasta la llegada de los españoles (1521 d.C.), se divide en tres grandes periodos: preclásico (2500 a.c.-200 d.C.), clásico (200-900 d.C.) y posclásico (900-1521). Sin embargo, según investigaciones recientes, se considera que la última etapa, la posclásica, en la zona maya se extendió hasta 1697, por la resistencia de estas culturas a la conquista.[4] "¿Por qué habéis venido a mi pueblo? No quiero ser cristiano, ni que mi gente lo sea", fueron las últimas palabras de un cacique lacandón al ser capturado por los españoles el 22 de octubre de 1695.[5]

[2] Paul Kirchhoff, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Revista Tlatoani* (suplemento), núm. 3, ENAH-Sociedad de Alumnos, 1960.

[3] *Idem*.

[4] Simon Martin y Nicolai Grube, *Crónica de los reyes y reinas mayas*, México, Crítica, 2002.

[5] Jan de Vos, *No queremos ser cristianos: historia de la resistencia de los lacandones,*

De vuelta al panorama mesoamericano, y bajo la denominación de "indigenismo", Luis Villoro se ha ocupado de una parte de su historia, la más reciente, la de los últimos 500 años. O, mejor dicho, se ha ocupado de la historia de cómo han sido concebidos los indígenas por españoles, criollos y mestizos. Desde esta perspectiva, establece tres momentos: en el primero (siglo XVI), el indígena aparece como *cercano* y *negativo*; en el segundo (siglos XVIII y XIX), como *lejano* y *positivo*; y, en el tercero (siglo XIX y principios del XX), como *cercano* y *positivo*. Sin embargo, dice Villoro en sus conclusiones:

> Lo indígena aparece, ante todo, como una realidad siempre revelada y nunca relevante. Ante él se erigen en "instancias" europeo, criollo y mestizo; pero él, a su vez, nunca toma ese papel. Providencia, razón, acción, amor, son otros tantos criterios que iluminan su ser manifestándolo; pero él no se aparece como portador de ninguno de ellos; nunca los utiliza, a su vez, para juzgar al otro. Así, hablamos del indio, lo medimos, lo juzgamos, pero no nos sentimos ni medidos ni juzgados por él.[6]

¿Indio o indígena? Ilán Semo habla de la etimología y de la historia de ambos términos. También plantea, como tarea para los historiadores, cómo es que dichas expresiones han sobrevivido desde el siglo XVI hasta nuestros días. Lo más importante, sin embargo, concierne a la expresión "pueblos originarios", y a su uso cada vez mayor a partir del movimiento zapatista. De manera específica, dice:

> El creciente uso de la noción de pueblos originarios expresa una importante reforma conceptual: *1)* en primer lugar, dificulta su sustantivación, a menos que se hable de originarios y obligue al lenguaje a recurrir a una polisemia. Llamar a las culturas del país por el nombre que ellas mismas se dan: nahuas, mazahuas, rarámuris […]; *2)* destituye un concepto clave —el de indígena— en la estructura de lo que mueve las latencias raciales de la

1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas, México, DGP-Conaculta/INI, 1990.

[6] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1979.

sociedad, y *3)* pone en escena la apuesta de un lenguaje abierto a la posibilidad de la pluralidad.[7]

Desde los orígenes más remotos hasta nuestros días, en el tiempo; desde el panorama mesoamericano hasta la región maya, en el espacio; desde las expresiones "indios" e "indígenas" hasta la de "pueblos originarios", es preciso, de momento, concentrarnos en el actual estado de Chiapas. Podemos hacerlo desde un punto de vista histórico, advirtiendo la sobrevivencia de las poblaciones originales ante la dominación extranjera y el mestizaje étnico y cultural, así como en los modos de resistencia.[8] También podemos hacerlo desde un punto de vista antropológico, advirtiendo los siguientes grupos mayenses: tseltales, tsotsiles, chujes, jacaltecas, tojolabales, cholesz y lacandones; y, por supuesto, estableciendo la diferencia de éstos con respecto a los zoques.[9] O también, desde la filosofía, atendiendo a la noción del "nosotros" de los tojolabales. En este sentido, Lenkersdorf precisa: "El trabajo científico, filosófico, humanístico de investigación, enseñanza y artes, no es nada neutral, sino profundamente comprometido con la realidad. Si no lo es, poco vale. Y si lo es, implica riesgos y no espera alabanzas, porque es la voz de las realidades y verdades no aceptadas, que no quieren escuchar ni ver los pudientes y los conformistas. El filosofar tojolabal cae justamente en esta categoría".[10]

O, por último, y en definitiva, podemos dejarlos hablar a ellos, los representantes de los pueblos originarios; podemos escuchar su palabra: a Raúl Peza Salazar (zapoteco), sobre "Guendabiani" o la esencia y la luz; a Francisco J. Sántiz (tseltal), sobre "los tseltaletik" o la crítica al encubrimiento de lo indígena; a Manuel Bolom (tsotsil), sobre la cosmovisión, a partir de los rituales en

[7] Ilán Semo, "¿Indígenas o pueblos originarios?: una reforma conceptual", *La jornada*, 11 de marzo de 2017. Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2017/03/11/opinion/015a1pol

[8] Jan de Vos, *op. cit*.

[9] Andrés Fábregas Puig, *Pueblos y culturas de Chiapas*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1992.

[10] Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2005, p. 254.

torno al maíz y el *ch´ulel*; y, a Roberto Pérez Sántiz, sobre "poder, sabiduría y esencia" o *Svu´el, sjam smelol xchi´uk o´ntonil* A manera de contraste y complemento, podemos también escuchar al especialista Luis Madrigal Frías, sobre la filosofía como acción trascendente, desde el *Popol Vuh*.

Para terminar, sólo queda comentar que los trabajos que enseguida se presentan fueron leídos y comentados en el encuentro entre estudiantes y profesores de humanidades y filosofía de la Ball State University y la Universidad Autónoma de Chiapas, en Tuxtla Gutiérrez, el 5 de marzo de 2019. Asimismo, quiero agradecer ampliamente a Obed Frausto Gatica, por su presencia y la de sus estudiantes; y, a Dorien Scheets y Rodrigo Díaz Cadenas por la traducción de los textos y su presencia y participación.

The Significance of Indigenous Peoples

Raúl Trejo Villalobos

There is a recurrent idea that there was a transition from prehistory to history and, from there, a universal history with its four great epochs (Antiquity, Middle Ages, Modernity, and Contemporary). Advances in historical, archaeological, and anthropological studies, however, show that there were several transitions in different parts of the world. In Egypt and Mesopotamia, the discovery of agriculture began 10 000 years ago; in India, China, and Mesoamerica, 8 000 years ago; and a millennium later, in the Andean region. Other criteria considered to be indicative of the development of high culture with independent origins include making ceramics, domesticating animals, fashioning copper items, irrigation, population growth, and warfare.[1]

As for the American continent, "Mesoamerica" is a relatively recent term, first proposed by anthropologist Paul Kirchhoff in the 1940s in his essay "Mesoamerica: its geographical limits, ethnic composition and cultural characteristics".[2] In terms of ethnic composition, and leaving aside the continent's overall geography and traits among hunters, gatherers, and cultivators, Kirchoff

[1] Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl,* Mexico, FCE, 2003; Edgar Morín and Anne-Brigitte Kern, *Tierra- Patria,* Málaga, Editorial Kairós, 2005.

[2] Paul Kirchhoff, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", Mexico City, *Supplement of the journal Tlatoani,* No. 3, ENAH-Sociedad de Alumnos, 1960.

conceived of a particular area, covering what is today northcentral Mexico to mid-Central America. Within this extensive area, five great linguistic groups can be distinguished (Kirchhoff calls them tribes), in which three stand out: Zoque-Maya or Macro-Mayan, Macro-Otomanguean, and Nahua or Yuto-Aztecan. Based on this division, Kirchhoff affirms, "All this demonstrates the reality of Mesoamerica as a region whose inhabitants, both the very old immigrants and the relatively recent ones, were united by a common history that contrasted as a whole to other tribes of the continent, their migratory movements confined by general rule within geographic limits once they entered the Mesoamerican orbit."[3] According to a traditional classification, the 4 000 years of Mesoamerican history, from the appearance of the first ceramics (2500 B.C.) to the arrival of the Spaniards (1521 A.D.), is divided into three great periods: Preclassic (2500 B.C.-200 A.D.), Classic (200-900 A.D.), and Postclassic (900-1521 A.D.). Recent investigations consider, however, that the last stage in the Mayan area, the Postclassic, lasted until 1697, given these cultures' resistance to conquest.[4] "Why have you come to my town? I do not want to be a Christian, nor do I want my people to be," were the last words of a Lacandon cacique upon being captured by the Spaniards on October 22, 1695.[5]

Using the term "indigenism", Luis Villoro has studied a part of Mesoamerican history, the most recent, that of the last 500 years. More accurately, he has dealt with the history of how the indigenous have been conceived by Spaniards, Creoles and mestizos, establishing three moments: In the first (16th century), the indigenous appears as *close and negative*; in the second (18th and 19th centuries), as *distant and positive*; and, in the third (19th

[3] *Idem*.

[4], Simon Martin y Nicolai Grube, *Crónica de los reyes y reinas mayas,* Mexico, Crítica, 2002.

[5] Jan de Vos, *No queremos ser cristianos: historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*, Mexico City, DGP-Conaculta/INI, 1990.

and early 20th centuries), as close and positive. However, Villoro concludes,

> The indigenous appears, above all, as a reality always revealed and never relevant. He sees that European, Creole and mestizo "instances" are set up; but he, in turn, never takes that role. Providence, reason, action, love, are so many other criteria that illuminate his being and manifest it; but he does not appear as the bearer of any of them; he never uses them, in turn, to judge the other. Thus, we speak of the Indian, we measure him, we judge him, but we feel neither gauged nor judged by him.[6]

Indian or indigenous? Ilán Semo discusses the etymology and history of both terms. He also queries, as a task for historians, how these expressions have survived from the 16th century to the present. What is most important, however, concerns the expression "original peoples" [pueblos originarios], and its increasing use since the Zapatista movement. Specifically, he says,

> The growing use of the notion of original peoples expresses an important conceptual reform: 1) First, it makes its substantivization difficult, unless we speak of *originals* and force the language to resort to polysemy; 2) Calling the country's cultures by the name they give themselves, Nahua, Mazahua, Rarámuri, etc., removes a key concept —that of indigenous— from the structure of what moves society's racial latencies; and 3) It gives prominence to the option of a language open to the possibility of plurality.[7]

From the most remote origins to the present day, in time; from the Mesoamerican expanse to the Mayan region, in space; from the expressions "Indians" and "indigenous" to that of "original peoples", we should give momentary attention to the Mexican state of Chiapas. We can do so from a historical point of view, underscoring the survival of the original populations, in spite of foreign domination and ethnic and cultural

[6] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en Mexico*, Mexico, Ediciones de la Casa Chata, 1979.

[7] Ilán Semo, "¿Indígenas o pueblos originarios?: una reforma conceptual". In *La Jornada*, March 11, 2017. Accessed at: https://www.jornada.com.mx/2017/03/11/opinion/015a1pol

miscegenation, and their modes of resistance.[8] We can also examine the state from an anthropological point of view, noting the presence of the following Mayan groups: Tzeltales, Tzotziles, Chujes, Jacaltecas, Tojolabales, Choles and Lacandones, while differentiating them from the Zoques.[9] Our attention can also be drawn to their philosophy, including the Tojolabales' notion of "we". Lenkersdorf insists that, "The scientific, philosophical, humanistic work of research, teaching, and arts is not neutral at all, but deeply committed to reality. If it is not, it is of little value. And if it is, this work implies risks and does not expect praise, because it is the voice of unaccepted realities and truths, which the wealthy and the conformists do not want to hear or see. Tojolabal philosophizing falls precisely into this category.[10]

Or, finally, we can let the representatives of the native peoples speak themselves. We can listen to their words: Raúl Peza Salazar (Zapotec), on "Guendabiani" or the essence and the light; Francisco J. Sántiz (Tzeltal), on "Los Tseltaletik" or the criticism of the concealment of the indigenous; Manuel Bolom (Tzotzil), on the cosmovision, from the rituals around corn and ch'ulel; and, Roberto Pérez Sántiz, on "power, wisdom and essence" or Svu'el, sjam smelol xchi'uk o'ntonil. By way of contrast and complement, we can also listen to specialist Luis Madrigal Frías discuss philosophy as transcendent action as inspired by the *Popol Vuh*.

To conclude, we should note that the papers published herein were read and discussed by students and professors of humanities and philosophy at Ball State University and the Universidad Autónoma de Chiapas, in Tuxtla Gutiérrez, at a meeting held on March 5, 2019. I would also like to thank Obed Frausto Gatica, for his presence and that of his students; and Dorien Scheets and Rodrigo Díaz Cadenas, for translating the texts, for their presence and participation.

[8] Jan de Vos, *op. cit*.

[9] Andrés Fábregas Puig, *Pueblos y culturas de Chiapas*, Mexico, Miguel Ángel Porrúa, 1992.

[10] Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Mexico: Porrúa, 2005, p. 254.

Filosofía como acción trascendente: una mirada desde el *Popol Vuh*

Luis Madrigal Frías

En este escrito se presenta un acercamiento a la filosofía maya prehispánica, cuya base son las acciones trascendentes que realizaron las deidades y los hombres de maíz. Entre las acciones de las deidades se incluían la creación del cosmos, la naturaleza y el hombre; el establecimiento del orden, el equilibrio y la armonía en los tres planos del cosmos: el mundo de los cielos, la naturaleza y el inframundo. Ésta aparece como una acción trascendental de deidades y hombres, pues garantizaba el movimiento del cosmos, en especial el del Sol, que posibilita la vida de todos los seres de la naturaleza. Asimismo, entre las acciones importantes de las deidades se encuentran cuidar los cuatro rumbos y a los hombres de maíz en sus interacciones sociales, políticas y culturales y, sobre todo, en las migraciones que realizan para seguir al Sol. Entre las responsabilidades de los hombres están agradecer y reconocer a los dioses, garantizar la vida de los dioses, realizar sacrificios y autosacrificios para los dioses y para que el cosmos no deje de moverse, tener espíritu migratorio para ir siempre en búsqueda de los dioses, reconocer la sacralidad del cosmos y la autoridad, respetar la sacralidad del cosmos, de la naturaleza y de la autoridad, establecer la armonía en la comunidad y la conciencia, buscar la resurrección y lograr la *lekil kuxlejalo*, la vida buena. A manera

de conclusión se presenta un análisis de la filosofía educativa del *Popol Vuh*. Se entiende por filosofía toda acción trascendente que realizan el cosmos y los seres del cosmos.

Partimos de los planteamientos que hace Lenkersdorf en su obra denominada *Filosofar en clave tojolabal*, en el sentido de que no solamente Grecia es la cuna de la filosofía, sino que existen tantas cunas de la filosofía como culturas han existido en el planeta. En esta obra el autor expone la forma de filosofar de los tojolabales, pueblo maya que habita la región de Comitán y Las Margaritas, Chiapas. Su forma de filosofar se centra, fundamentalmente, en el verbo, es decir, en la acción; entonces, filosofar no será solamente un proceso abstracto en el que se expliquen "las causas últimas del ser" o el "amor a la sabiduría", sino que también abarcará las acciones trascendentes de la existencia, lo cual se puede interpretar como la sabiduría del amor.

Ahora bien, como he dicho, los tojolabales son un grupo maya que comparte su cosmovisión con los mayas ancestrales de los periodos preclásico, clásico y posclásico; incluso, comparte muchos elementos con la cosmovisión mesoamericana. En este sentido, podemos acercarnos al pensamiento filosófico-ético de los mayas prehispánicos a partir de las obras escritas de que se dispone —códices mayas, *Chilam Balam*, *Popol Vuh*, *Rabinal Achí*, entre otras— y de los otros elementos de la cultura, como la pintura, la arquitectura, la danza, el teatro y la música. Sin embargo, por el momento, sólo nos enfocaremos en el *Popol Vuh*.

En el *Popo Vuh* encontramos que las deidades se reúnen para acordar y consensar una de las acciones más trascendentes de esta cosmovisión, precisamente, la creación del cosmos y del hombre de maíz. En el *Popol Vuh*, la creación se inicia con la junta de deidades que consensaron sus acciones: "Entonces vinieron juntos Tepeu y Gucumataz; entonces conferenciaron sobre la vida y la claridad, cómo se hará para que aclare y amanezca, quién será el que produzca el alimento y el sustento".[1] Las deidades se reúnen

[1] Adrián Recinos, *Popul-Vu.: Las antiguas historias del Quiché*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1975.

porque tienen conciencia de su finitud frente a la sabiduría; en este sentido, entre los mayas, los consensos serán una forma de conducir la vida político-religiosa, social y cultural. En la cosmovisión maya, el consenso es el origen de todo lo que existe.

En el libro sagrado de los mayas están las acciones trascendentes que las deidades realizaron en los tiempos débiles, previos a la creación, las cuales fueron: lograr el equilibrio en el mundo de los cielos con la muerte de Vucub Caquix, Siete Guacamayas y Siete Vergüenzas, que no aceptaban la interdependencia con los demás planetas; establecer el orden, el equilibrio y la armonía en la naturaleza, aniquilando a los hijos de Vucub Caquix, Zipacná y Cabracán por el desorden que hacían en ésta. Vucub Caquix tenía una falsa identidad de sí mismo:

> Yo seré grande ahora sobre todos los seres creados y formados. Yo soy el sol, soy la claridad, la luna, exclamó. Grande es mi esplendor. Por mí caminarán y vencerán los hombres. Porque de plata son mis ojos, resplandecientes como piedras preciosas, como esmeraldas, mis dientes brillan como piedras finas, semejantes a la faz del cielo. Mi nariz brilla lejos como la luna, mi trono es de plata y la faz de la tierra se ilumina cuando salgo frente a mi trono.[2]

Vucub Caquix no era el dueño de la luz de sus ojos, confundía su ser con el ser del sol, de quien anunciaba el surgimiento del mundo de la muerte, del Xilbalbá, anunciaba el amanecer. Para aniquilar a Vucub Caquix y a sus hijos, los Hermanos Gemelos buscaron sus debilidades y las encontraron; eran sus alimentos: naces, pájaros y cangrejos. Lo anterior exhibe la finitud del ser y de los seres. El alimento representa la interdependencia, entendida como existencia colectiva.

Otra acción de suma trascendencia en la cultura maya, que según el *Popol Vuh* realizaron las deidades, fue la formación del hombre de maíz. Este proceso lo llevaron a cabo bajo el ensayo y error: primero se exigió a los animales que adoraran a sus creadores, pero sus graznidos, cantos y cacaraqueaos no fueron

[2] *Ibid*., cap. 2.

suficientes para producir el lenguaje ordinario, mucho menos, el lenguaje ritual y sagrado.

> Decid, pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestro padre. ¡Invocad, pues, a Huracán, Chipi-Calcuhá, Raxa-Calculhá, el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, el Creador, el Formador, los Progenitores; hablad, invocadnos, ¡adoradnos!, les dijeron. Pero no se pudo conseguir que hablaran como los hombres; sólo chillaban, cacareaban y graznaban; no se manifestó la forma de su lenguaje, y cada uno gritaba de manera diferente. Cuando el Creador y el Formador vieron que no era posible que hablaran, se dijeron entre sí: —No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros, sus creadores y formadores. Esto no está bien, dijeron entre sí los Progenitores.[3]

En la cultura maya, los animales representan energías cósmicas y por ello se convierten en entidades simbólicas. Por ejemplo, el jaguar representa al sol del día y de la noche (existe un glifo para cada una de estas representaciones); por otra parte, en Mesoamérica y en la cultura maya el perro es comida sagrada, semejante a la de los hombres que se sacrificaban para los dioses; en la religión fue un importante símbolo de lo sagrado; también representa al sol amarillo; podía sustituir a los hombres en el sacrificio; transportaba a los espíritus de los muertos al inframundo; representa la oscuridad y está relacionado con la sexualidad. Es un signo calendárico, es el día de la garza.[4]

Por otra parte, la tortuga y el cocodrilo personifican la tierra; los monos, el arte y la sabiduría; las aves, la espiritualidad; la serpiente, la materialidad de la naturaleza y los tecolotes son los mensajeros de las deidades; en realidad, los animales no pudieron ser interlocutores de las deidades, pero son una parte fundamental de la creación.

Tampoco pudieron hablar los hombres de barro ni los de madera, ya que estaban vacíos de corazón, vacíos de sentimientos, y, por lo tanto, no podía surgir de ellos el agradecimiento, menos la

[3] *Idem*.

[4] *Idem*.

actitud reverencial, no hablaban con sus Creadores y Formadores y entonces "fueron muertos, fueron anegados".[5] Para los mayas, la esencia de la existencia es la gratitud y el respeto. La gratitud es el alimento de las deidades; en el fondo de la gratitud está la interdependencia; para que los dioses adquieran su ser, necesitan el ser de los hombres. En esta cosmovisión, hombres y deidades poseen la misma sustancia: "polvo de estrellas" o granos de maíz molido.

La creación de los primeros hombres también fue consensada entre los Creadores y Formadores. Ellos mismos consultaron a los adivinos: Ipiyacoc e Ixmucané.[6] Esta sustancia sólo podía estar en el horizonte de la absoluta bondad; previo al encuentro de la sustancia para crear a los primeros hombres, está el sacrificio de los Hermanos Gemelos: Jun Junajpú (Uno Tirador) y Vucub Junajpú (Siete Tirador), en especial del primero, cuya cabeza quedó colgada en el tronco del árbol de jícara. Los Hermanos Gemelos habían viajado al inframundo para también realizar allí el orden y la armonía, pero no tuvieron la astucia y la sabiduría para hacerlo, para vencer al mundo del desorden y la muerte; sin embargo, los hijos de Jun Junajpú, Junajpú e Ixbalanqué, lograron el equilibrio en el mundo de la mentira y el engaño.

Junajpú e Ixbalanqué también fueron sacrificados en una hoguera y molidos sus huesos, fueron arrojados al río, de donde resucitaron en forma de hombres-peces. Aparecieron en los pueblos como magos, haciendo prodigios, por lo que fueron llevados nuevamente ante los señores de la muerte, principalmente, Jun Camé y Vucub Camé.

[5] *Idem*.

[6] Ipiyacoc e Ixmucané son el viejo sol y la vieja luna; en el *Popol Vuh*, en este apartado, se los llama adivinos. El viejo sol y la vieja luna participan en la creación del hombre: señalaron al maíz como sustancia para formar al hombre; luego, Ixmucané preparó las nueve bebidas de las mazorcas blancas y las mazorcas amarillas, para formar la sangre de los primeros hombres y, desde luego, la masa de maíz. Ixmucané es la madre de Jun Junajpú y Vucub Junajpú, la misma que tuvo dificultades para recibir a Ixquic, la doncella del inframundo que fue embarazada por la cabeza de Jun Junajpú que, en el inframundo, estaba colgada en el árbol de jícaras. Filosóficamente, la cooperación y el consenso son elementos fundamentales de la cultura maya que aparecen en el momento de la creación del hombre verdadero.

> Y hacían sus juegos y bailes entre los cuales estaba el del *pujuy*, la lechuza, el *Cux*, la comadreja, el del *Iboy*, el armadillo, el del *Xtzu*l, Ciempiés y el del *Chitic*, El que anda en Zancos. Quemaban animales y personas o alguna casa y la volvían a dejar buena y sana y también se descuartizaban y volvían a revivir ellos mismos.[7]

Ante los prodigios que realizaban los Hermanos Gemelos, las deidades del inframundo pidieron ser sacrificadas también, lo que hicieron los Hermanos Gemelos, pero no los resucitaron; de esta manera, establecieron el orden, el equilibrio y la armonía en el inframundo. A partir de este acontecimiento, los Hermanos Gemelos resucitaron a su padre Jun Junajpú o YuNal Ye, dios del Maíz. Esta resurrección es una de las acciones más trascendentes en la cosmovisión maya; en todas las ciudades mayas se conmemora este acontecimiento.

Por otra parte, en la cosmovisión maya, la lucha entre el bien y el mal es una realidad permanente; el triunfo de los Hermanos Gemelos sobre las deidades del inframundo no significa que para siempre el bien estaría sobre el mal, sino que estas dos realidades están en interacción constante y sólo tienen momentos de equilibrio. Los momentos de equilibrio del bien y el mal son acciones que trascienden la existencia. Son ocasiones de grandes logros, pero son momentáneas, porque luego se presentan los desequilibrios. La resurrección del dios del Maíz representa un momento de equilibrio cósmico. Es aquí cuando los Hermanos Gemelos llevan a su padre al lugar de la creación.

> Trescientos años después, *HasawKa'an-K'awil*, vigésimo sexto sucesor del mismo linaje de *Tikal*, representó idéntica escena: en una serie de huesos incisos que constituyen la canoa de la Vía Láctea en donde se transporta al Dios del Maíz al lugar de su nacimiento *Na-Te'-Kan* en el centro del cielo nocturno.[8]

[7] *Popol Wuj, Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala,* trad. de Albertina Sarabia, México, Porrúa, 2004, p. 97.

[8] David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE, 2001.

La importancia de esta resurrección está en que las deidades encontraron la sustancia para formar al hombre verdadero, el que supo reconocer a sus Creadores y Formadores. Una vez que la encontraron, la abuela Ixmucané hizo la masa de maíz con la que formaron su carne y también hizo nueve bebidas para formar su sangre. Las deidades constataron que los hombres que había formado tenían el don de la palabra y además eran agradecidos:

> ¡En verdad os damos gracias dos veces y tres veces! Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra. Os damos gracias, pues, por habernos creado, ¡oh Creador y Formador, por habernos dado el ser!, ¡oh abuela nuestra!, ¡oh nuestro abuelo!, dijeron dando gracias por su creación y formación.[9]

Con lo anterior se explicitan las obligaciones morales de las deidades: consensar la creación, lograr la armonía, el orden y el equilibrio en los planos del mundo de los cielos, la naturaleza y el inframundo; realizar la creación de los tres mundos, las plantas, animales y el hombre, proteger a los hombres de maíz y los cuatro rumbos del cosmos. De la misma manera, aparecieron las obligaciones de los hombres verdaderos: agradecer y reconocer a los dioses, garantizar la vida y la existencia de los dioses y el cosmos, realizar sacrificios y autosacrificios para los dioses, migrar siempre en busca de las deidades, reconocer la sacralidad del cosmos, respetar la sacralidad del cosmos, la naturaleza y la autoridad; y los que son autoridad, lograr la armonía en la comunidad, porque la autoridad es símbolo de la ceiba.[10]

[9] Adrián Recinos, *op. cit*., cap. 2.

[10] En la cultura maya, la ceiba es símbolo de la Vía Láctea y del camino que va desde el inframundo hasta el mundo de los cielos; por este camino suben y bajan las deidades y el espíritu de los muertos divinizados; es el eje del cosmos que une los tres planos del mundo: las ramas tocan el mundo de los cielos; el tronco, la naturaleza y las raíces, el inframundo; simbólicamente, es lo mismo que la planta del maíz y la autoridad del hombre. Para los mayas, la ceiba siempre ha sido un árbol sagrado.

Otra de las acciones de mucha trascendencia narradas en el Libro Sagrado de los mayas son las migraciones de los mayas a Teotihuacán,[11] para traer desde el centro de México a Chiapas y Guatemala sus divinidades, "Y el primero que salió fue Tohil, que así se llamaba este dios, y lo sacó a cuestas en su arca Balam-Quitzé. En seguida sacaron al dios que se llamaba Avilix, a quien llevó Balam-Acab. Al dios que se llamaba Hacavitz lo llevaba Mahucutah; y al dios llamado Nicahtacah lo condujo Iqui Balam".[12] En el trayecto de la migración, al dios Tohil le ofrecieron sacrificios, ya que esta deidad les puso como condición para darles el fuego, porque "morían de frío", que le rindieran culto y le hicieran sacrificios. Las deidades dirán a los hombres de maíz: "venid a darnos un poco de vuestra sangre".[13]

Asimismo, entre los mayas, la educación (Madrigal, 2010) es también una acción trascendente.[14] Para realizar esta actividad, se dispuso de la Popol Na, la casa del consejo en donde se enseñaba escritura, matemáticas, danza, música, pintura, arquitectura, los lenguajes rituales y reverenciales y, desde luego, las claves del poder, entre otros saberes.

A manera de conclusión, la filosofía maya se comprende cuando se reflexiona sobre las grandes acciones de los dioses y los hombres, las cuales constituyen el entretejido de lo que denominamos cultura maya, entendiendo como cultura la vida misma en los horizontes de la trascendencia.

[11] En la época clásica, Teotihuacán era una metrópoli que concentraba el mayor poder político; éste fue el periodo en que se formaron los reinos quichés. A este lugar acudían los señores provincianos para recibir las insignias del poder y la legitimidad del poder político; los maya-quichés acudieron a Teotihuacán y recibieron a Tohil o Tojil, que es el legitimador del poder político-religioso, ya que estos poderes se realizaban conjuntamente. Con Tohil se inicia el proceso del culto y de los rituales del sacrificio. Primero, Tohil pidió a los hijos de los animales y luego a los hijos de los hombres; las otras deidades, Avilix, Hacavitz y Nicahtacah, representaron las insignias del poder. En síntesis, los mayas fueron a Teotihuacán para legitimar su poder porque eran reinos que empezaban a formarse.

[12] Adrián Recinos, *op. cit*.

[13] *Idem*.

[14] Luis Madrigal Frias, *Educación del poder. Los mayas prehispánicos*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Mesoamericana, 2010.

Philosophy as transcendent action: A view from the *Popol Vuh*

Luis Madrigal Frías

This paper presents an approach to understanding pre-Hispanic Mayan philosophy based on the transcendent actions performed by the deities and the men of corn. Among the actions performed by the deities are the creation of the cosmos, nature, and man; the establishment of order, balance, and harmony in the three planes of the cosmos, i.e., the world of the heavens, nature, and the underworld; the deities and men's actions to guarantee the movement of the cosmos appear transcendental, especially the Sun, since it makes the life of all of nature's beings possible. The following are also important actions of the deities: To take care of the four directions and the men of corn in their social, political, and cultural interactions, and above all, to follow the Sun in their migrations. Men's responsibilities are to thank and recognize the gods, guarantee the life of the gods, perform sacrifices and self-sacrifices dedicated to the gods, so that the cosmos never ceases to move, have a migratory spirit always in search of the gods, recognize the sacredness of the cosmos and authority, respect the sacredness of the cosmos,

nature, and authority, establish harmony and consciousness in the community, seek resurrection and achieve *lekil kuxlejalo*, i.e., the good life. Finally, in concluding I analyze the educational philosophy of the *Popol Vuh*. Philosophy is understood as any transcendent action performed by the cosmos and the beings of the cosmos.

Lenkersdorf (1982) states in his work *Filosofar en clave tojolabal* that Greece is not the only cradle of philosophy, insofar as there are as many cradles of philosophy as there have been cultures on the planet. In this work, Lenkersdorf discusses how the Tojolabals, a Mayan people who inhabit the region of Comitan and Las Margaritas, Chiapas, philosophize. The way of philosophizing is fundamentally centered on the verb, i.e., on action; thus, philosophizing is not only an abstract process where "the ultimate causes of being" or the "love of wisdom" are explained. It also encompasses the transcendent actions of existence, which can be interpreted as the wisdom of love.

As I have mentioned previously, the Tojolabal people are a Mayan group that shares the worldview with the ancestral Mayas of the Preclassic, Classic, and Postclassic periods; they even share many elements of the Mesoamerican worldview. Thus, we can approach pre-Hispanic Mayan philosophical-ethical thought through the written works available (Mayan codices, *Chilam Balam, Popol Vuh, Rabinal Achí*, among others) and other cultural elements such as painting, architecture, dance, theater, and music. However, for the moment, we will focus exclusively on the *Popol Vuh*.

In the *Popo Vuh* the deities meet to agree and reach consensus on one of the most transcendent actions of this worldview, i.e., the creation of the cosmos and of man from corn. The creation in the *Popol Vuh* begins with the meeting of deities who agree on their actions: "Then Tepeu and Gucumataz came together and conferred about life and clarity, how to bring about light and

dawn, who will be the one to produce food and sustenance".[1] The deities gather because they are aware of their finiteness in the face of wisdom; consensus will be a way of conducting political-religious, social, and cultural life among the Maya. In the Mayan worldview, consensus is the origin of all that exists.

The sacred book of the Maya indicates the transcendent actions that the deities performed in times of weakness, prior to the creation: To achieve balance in the world of the heavens, after the death of Vucub Caquix, Seven Macaw, and Seven Shames, who did not accept interdependence with the other planets; they also established order, balance, and harmony in nature when they annihilated the sons of Vucub Caquix, Zipacná, and Cabracán, given the disorder they made in nature. Vucub Caquix had a false identity of himself:

> I will now be great above all created and formed beings. I am the sun, I am the dawning light, the moon, he exclaimed. Great is my splendor. Because of me men shall walk and overcome. For my eyes are silver, shining like precious stones, like emeralds; my teeth shine like fine stones, like the face of the sky. My nose shines far as the moon, my throne is silver, and the face of the earth is bright when I go forth before my throne.[2]

Vucub Caquix was not the owner of the light in his eyes; he confused his being with the being of the sun who announced the emergence of the world of death, of Xilbalbá, and proclaimed the dawn. To annihilate Vucub Caquix and his children, the Twin Brothers searched for their weaknesses and found them, their food: naces, birds, and crabs. This passage speaks to the finiteness of being and beings. Food represents interdependence, understood as collective existence.

According to the *Popol Vuh*, another action of great transcendence in Mayan culture carried out by the deities was the fashioning of man from corn. This process involved trial and error:

---

[1] Adrián Recinos, *Popul-Vuh. Las antiguas historias del quiché*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1975.

[2] Recinos, *Popul-Vuh*, Chapter 2.

First the animals were required to worship their creators, but their squawking, singing, and cackling were not enough to produce ordinary language, much less ritual and sacred language.

> So, call our names, praise us, your mother, your father; call upon Huracán, Chipi-Calcuhá, Raxa-Calculhá, Heart of Heaven, Heart of the Earth, the Creator, the Shaper, the Progenitors; speak, call upon us, worship us, they told them. But they could not be made to speak like men; they only shrieked, cackled, and squawked; the form of their language was not manifested, and each one cried out differently. When the Creator and Shaper saw that it was not possible for them to speak, they said to each other, "It has not been possible for them to speak our name, the names we go by, their creators and shapers. This is not right", said the Progenitors to each other.[3]

Animals in Mayan culture represent cosmic energies and thus they become symbolic entities. For example, the jaguar represents the sun of the day and night (there is a glyph for each of these representations); on the other hand, the dog in Mesoamerica and in the Mayan culture is sacred food, similar to that of the men who sacrificed for the gods; in religion it was an important symbol of the sacred; it also represents the yellow sun; it could substitute for men in the sacrifice; it transports the spirits of the dead to the underworld; it represents darkness and is related to sexuality. It is a calendrical sign; it is the day of the heron.[4]

Further, turtles and crocodiles personify the Earth; monkeys, art and wisdom; birds, spirituality; serpents, the materiality of nature, and spotted owls are the messengers of the deities. In reality, animals could not be interlocutors of the deities, but they are a fundamental part of creation.

Neither clay men nor wooden men could speak, since they were empty of heart, empty of feelings, and, therefore, gratitude could not emerge from them, much less a reverential attitude. They did not speak with their Creators and Shapers and then,

[3] *Idem.*

[4] *Idem.*

"they were dead, they were drowned".[5] For the Maya, the essence of existence is gratitude and respect. Gratitude is the nourishment of the deities; at the heart of gratitude is interdependence; for the gods to acquire their being, they need the being of men. In this worldview, men and deities possess the same substance: "stardust" or ground corn kernels.

The creation of the first men was also consensual between the Creators and Shapers. They themselves consulted the seers: Ipiyacoc and Ixmucané.[6] This substance could only be in the horizon of absolute goodness. Prior to finding the substance to create the first men, the Twin Brothers are sacrificed: Jun Junajpú (One Shooter) and Vucub Junajpú (Seven Shooter), especially the former whose head was left hanging on the trunk of the calabash tree. The Twin Brothers had also traveled to the underworld to realize order and harmony, but did not have the cunning and wisdom to do so, to overcome the world of disorder and death; however, the sons of Jun Junajpú, Junajpú, and Ixbalanqué achieve balance in the world of lies and deceit.

Junajpú and Ixbalanqué were also sacrificed in a bonfire and their bones ground up; they were thrown into the river from where they were resurrected in the form of fish-men. They appeared in villages as magicians performing wonderous feats so they were brought back to the lords of death, mainly, Jun Camé and Vucub Camé.

> And they played their games and danced, among which were the *pujuy*, the owl, the *Cux*, the weasel, the *Iboy*, the

[5] *Idem.*

[6] Ipiyacoc and Ixmucané are the old sun and the old moon. In this section of the Popol Vuh they are named diviners. The old sun and the old moon participate in the creation of man: They pointed to corn as the substance to form man; then Ixmucané is the one who prepared the nine drinks from the white cobs and the yellow cobs to form the blood of the first men and, of course, the corn dough. Ixmucané is the mother of Jun Junajpú and Vucub Junajpú, the same one who had difficulties in receiving Ixquic, the maiden of the underworld who was pregnant by the head of Jun Jun Junajpú that was hanging in the calabash tree in the underworld. Philosophically, cooperation and consensus are fundamental elements of Mayan culture that appear at the moment the true man was created.

> Armadillo, the *Xtzul*, the Centipede and the *Chitic*, the one who walks on stilts. They burned animals and people or a house and left it good and healthy and they also dismembered and revived themselves.[7]

Given the wonderous feats performed by the Twin Brothers, the deities of the underworld also asked to be sacrificed, which the Twin Brothers did, but they did not resurrect them; thus, they established order, balance, and harmony in the underworld. Based on this event, the Twin Brothers resurrected their father Jun Junajpú or YuNal Ye, God of Corn. This resurrection is one of the most transcendent actions in the Mayan worldview, to the point that this event is commemorated in all Mayan cities.

Furthermore, the struggle between good and evil in the Mayan worldview is a permanent reality; the fact that the Twin Brothers triumphed over the deities of the underworld does not mean that good would be ascendent over evil forever, yet these two realities are in constant interaction and are only in balance at certain moments. The moments of balance of good and evil are actions that transcend existence. They are moments of great achievements, but they are momentary because then imbalances occur. The resurrection of the Corn God represents a moment of cosmic balance. It is here when the Twin Brothers take their father to the place of creation.

> Three hundred years later, *HasawKa'an-K'awil*, twenty-sixth successor of the same lineage of Tikal, represented the same scene: In a series of incised bones that constitute the Milky-Way canoe in which the Corn God is transported to the place of his birth *Na-Te'-Kan* in the center of the night sky.[8]

The importance of this resurrection is that the deities found the substance to form true man, i.e., the one who knew how to

[7] *Popol Wuj, Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala,* trad. Albertina Sarabia, Mexico, Porrúa, 2004, p. 97.

[8] David Freidel, Linda Schele, and Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, Mexico: FCE, 2001.

recognize his Creators and Shapers. Once they found the substance, grandmother Ixmucané made the corn dough with which they formed their flesh and also made nine drinks to form their blood. The deities found that the men she had formed had the gift of the word and were also grateful:

> Truly we thank you twice and thrice! We have been created, we have been given a mouth and a face, we speak, we hear, we think, and we walk; we feel perfectly and we know what is far and what is near. We also see the great and the small in heaven and on Earth. We thank you, then, for having created us, oh Creator and Shaper, for having given us being, oh our grandmother, oh our grandfather, they said, giving thanks for their creation and formation.[9]

These words made the moral obligations of the deities explicit: To reach consensus on creation, achieve harmony, order, and balance in the worldly and heavenly planes, in nature and the underworld; create the three worlds, plants, animals and man; protect the men of corn and the four directions of the cosmos. Similarly, the obligations of true men appeared: To thank and recognize the gods, guarantee the life and existence of the gods and the cosmos, make sacrifices and self-sacrifices to the gods, migrate always in search of the deities, recognize the sacredness of the cosmos, respect the sacredness of the cosmos, nature, authority, and those who are in authority; achieve harmony in the community, because the authority is a symbol of the Ceiba.[10]

Another of the most important actions narrated in the Sacred Book of the Mayas are the migrations that the Mayas made to Teotihuacán[11] to bring their divinities from central Mexico to

[9] Recinos, *op. cit.*, Chapter 2.

[10] The ceiba in Mayan culture is a symbol of the Milky Way and the road leading from the underworld to the world of the heavens; on this road the deities and the spirit of the deified dead ascend and descend; it is the main route of the cosmos that unites the three planes of the world: the branches touch the world of the heavens; the trunk touches nature; and the roots, the underworld; symbolically, it is the same as the corn plant and the authority of man. For the Maya, the ceiba has always been a sacred tree.

[11] Teotihuacan in classical times was a metropolis that concentrated the greatest

Chiapas and Guatemala: "And the first one who went out was Tohil, which was the name of this god, and Balam-Quitzé carried him on his back in his ark. Shortly afterwards they brought out the god whose name was Avilix, whom Balam-Acab carried. The god who was called Hacavitz was carried by Mahucutah; and the god called Nicahtacah was carried by Iqui Balam".[12] Along the migratory route they offered sacrifices to the god Tohil, since this deity made it a requirement to worship and made sacrifices to him in order to give them fire because "they were dying of cold." The deities will tell the corn men, "Come and give us a bit of your blood".[13] Likewise, education (Madrigal, 2010) among the Maya is also a transcendent action.[14] The Popol Na, the house of the council, was set aside to teach writing, mathematics, dance, music, painting, architecture, ritual and reverential languages, and, of course, the keys to power.

In conclusion, we can understand Mayan philosophy when we reflect on the great actions of gods and men, which constitute the interweaving of what we call Mayan culture, understanding as culture life itself in the horizons of transcendence.

political power. This was the period in which the Quiché kingdoms were formed. The provincial lords went to this place to receive the insignia of power and the legitimacy of political power. Thus, the Maya-Quiché went to Teotihuacan and received Tohil or tojil who is the legitimizer of the political-religious power since these powers were carried out jointly; with Tohil, the process of the cult and the rituals of sacrifice began. Tohil first requested the children of animals and then the children of men. The other deities, i.e., Avilix, Hacavitz, and Nicahtacah represented the insignias of power. In synthesis, the Mayas went to Teotihuacan to legitimize their power because they were kingdoms that were in the early stages of formation.

[12] Recinos, *op. cit.,* Chapter 2.

[13] *Idem*.

[14] Luis Madrigal Frías, *Educación del Poder. Los mayas prehispánicos*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Mesoamericana, 2010.

Guendabiaani'

Raúl Peza Salazar

Este trabajo se llevó a cabo con la finalidad de dar a conocer los alcances del sentido de uno de los conceptos más abstractos originado en el pensamiento binnizá/zapoteca. Se trata de *Guendabiaani'*, noción que no sólo tiene carácter abstracto, sino que posee su correlato en la práctica de la comunidad y del sujeto dentro de ésta. Con este concepto los binnizá/zapotecas designan a su conjunto de experiencia, ciencia y sabiduría: *sapiencia*, mediante un tratamiento lingüístico y filológico del concepto para establecer su *referencia, significado y sentido*. El concepto refiere al ser de toda la luz o que conjunta todas las luces en sí mismo; significa el conjunto de todas las luces de las facultades humanas y sus obras; y su sentido está orientado al ser o esencia de todo lo producido por los binnizá/zapotecas. De esta preocupación por adquirir luz o *Guendabiaani'* da prueba el *diidxazá*-zapoteco, lenguaje de los binnizá-zapotecas. *Guendabiaani'* es también una actitud; los binnizá siempre acuden al consejo de los que saben, mostrando su *xpiani*-inteligencia. *Guendabiaani'* se atribuye sólo a las personas virtuosas en sus oficios, firmes para tomar decisiones, imparciales para juzgar, que tienen conocimientos claros sobre los binnizá como comunidad. Antes que algo posible, es

un ideal, por su aspecto luminoso, con carácter de alto, elevado, excelso, cuasi-divino. Es probable que *Guendabiaani'* sea uno de los conceptos más abstractos que logró formular el pensamiento de los binnizá o zapotecas. ¿A qué se refiere?, ¿qué significa?, ¿qué sentido tiene *Guendabiaani*'?

Guendabiaani' es la abstracción utilizada para designar el conjunto de facultades de *xpiani*-mente interactuando o relacionándose entre sí. Asimismo, denota la relación e interacción entre las facultades de la mente y el cuerpo como lienzo para la manifestación de las emociones y sentimientos (relación e interacción cuerpo-alma)[1] de forma individual o personal. El concepto significa, además, la correcta relación y comunicación entre las facultades de la mente y el cuerpo, para que sea posible comunicarlo de persona a persona o a la comunidad en su conjunto. Por tanto, la palabra no sólo es instrumento de mediación en la comunicación, sino también extensión del que lo transmite, haciéndolo portar sus afectos (sentimientos-emociones). El diálogo, por tanto, se debe hacer con *guendabiaani'*, tanto frente al semejante como frente a la comunidad de pertenencia y extendido al mundo humano en general. Refiere también a la relación armoniosa de las facultades personales (relación e interacción cuerpo-alma) con el mundo natural, animal, humano y divino. En la actualidad se ha tratado de aproximar o de dar un sentido de cultura al concepto de *guendabiaani'*, entendiéndolo como el conjunto de producciones espirituales de los binnizá. En el ámbito binnizá *Guendabiani* es un concepto polisémico; sin embargo, podemos entenderlo como la experiencia razonada que sirve de guía para vivir bien en la tierra.

¿Cómo se forma esta abstracción? *Guendabiaani'* está compuesto por dos palabras: *guenda* y *biaani'*. *Guenda* es ser o esencia, se emplea como *prefijo* de determinados conceptos, para

[1] Los binnizá hacen distinción entre lo que es propiamente producción de la mente y le es propio y se resuelve ahí mismo, como el pensamiento, y los sentimientos y emociones que, además de reflejarse en la palabra, como lo hace el pensamiento, se reflejan en el cuerpo.

conjuntar seres con propiedades comunes en/bajo una categoría abstracta u ontológica. *Biaani'* o luz se refiere a la luz en concreto, guarda cierto grado de relación con la luz proveniente de lo alto. Por tanto, *Guendabiaani'* se refiere al ser de toda la luz o el conjunto de todas las luces, su ser es conjuntar todas las luces en sí mismo. Entonces, ¿qué significa, si no se está ocupando de las luces concretas, sino de las abstractas? Significa el conjunto de todas las luces de las facultades humanas y sus obras. Su sentido está orientado al ser o esencia de todo lo producido por los binnizá-zapotecas empleando todas sus facultades: da cuenta de todo aquello sobre lo que han arrojado, fijado, la luz de sus facultades; y que, a su vez, ha arrojado, fijado, luz sobre esas facultades. Toda producción espiritual que contribuye a forjar su experiencia razonada que les sirve para dotar de sentido sus vidas.

Las luces, entonces, no son sólo toda la experiencia razonada, ciencia, sabiduría de los binnizá-zapotecas, sino también las facultades que les permiten poder hacer todo eso. El binnizá es consciente de su propia conciencia e incluso ha llegado a cuestionarse sobre la naturaleza de ésta. No en balde la ha nombrado y categorizado, comprendiendo no sólo la conciencia individual, sino también la conciencia comunitaria. De la preocupación por adquirir experiencia razonada o *Guendabiaani'* da prueba el *diidxazá*-zapoteco, lenguaje de los binnizá-zapotecas. *Diidxazá*-zapoteco es la palabra razonada de los binnizá, palabra que tiene una referencia concreta o refiere a algo en el mundo real. Cada palabra del *diidxazá*-zapoteco parece haber sido creada de forma premeditada para dar respuesta a un aspecto del mundo real. Cuando ya no hay respuestas se guarda un silencio activo, para *Hrucaadiaga'*-, escuchar o disponer el oído. Esperando que su *Xquendabíani'* —ser consciente— escuche o adquiera luz de *Guendabiaani'Binnizá*-cultura-comunidad- y de *Ca Xquendabiaani'Binnizá*-tradición-conocimiento-común-compartido para poder decir algo verdadero; de otro modo, es mejor guardar silencio perpetuo, hasta tener certeza de que lo que se diga es coherente y adecuado. Los binnizá no se encierran en sí mismos.

Siempre acuden al consejo de los que saben, tienen experiencia o están dotados de razón y prudencia para tratar sus asuntos, mostrando así su *xpiani*-inteligencia.

Guendabiaani' se atribuye sólo a las personas virtuosas en sus oficios, firmes para tomar decisiones, imparciales para juzgar y que tienen conocimientos claros sobre los binnizá como comunidad. Antes que algo posible, es un ideal, y esto debido a su aspecto luminoso que tiene carácter de alto, elevado, excelso, cuasi-divino. Desde niños los binnizá son motivados a lograr este ideal, ser portadores de *Guendabiaani*', y a forjar, en el proceso de tal logro, su juicio, condición necesaria para dicho fin. Este ideal parece remontarse hasta los antiguos binigulazá —antiguos binnizá-zapotecas—, como atestigua Wilfredo C. Cruz en la revista *Neza* (1936); cito:

> Refiere la tradición que los Binigulaza no eran todos los antiguos zapotecas; eran los elegidos de los dioses y estaban diseminados entre los diferentes conglomerados de la raza para dirigirla, para encauzar su vida económica, social y religiosa; aunque también para explotarla: eran los más valientes guerreros, los más ilustres sacerdotes, y su carácter excepcional y privilegiado no era revelado sino a los iniciados en los secretos destinos de la raza.[2]

En conclusión:

1. *Guendabiaani*': en un trabajo lingüístico y filológico nos mostró que se compone de dos palabras *guenda*-ser y *biaani*'-luz. De acuerdo con de Córdova, Cruz, Toledo, Smith y Oudijk, el estudio histórico, lingüístico y filológico muestra que el sentido de *quela* o *guenda*, como ser y como prefijo, conservan una propiedad ontológica.[3] Que *biaani*',

[2] Wilfredo Cruz, *Vocabulario zapoteco*, Oaxaca, FE/IEEPO, 1936, p. 4.

[3] Fray Juan de Córdova, *Vocabvlario en lengva* çapoteca, México, impreso por Pedro Charte y Antonio Ricardo, 1578; Oscar y familia Toledo Esteva, *Familia Toledo*, México, Vocabulario del idioma zapoteco istmeño (*diidxazá*) (1996-2019), http://www.biyubi.com/did_vocabulario.html; *Arte en lengva zapoteca*, México, [impreso] en casa de Pedro Balli, 1578 ; Wilfrido C. Cruz, *op. cit.*; Oscar Toledo Esteva y familia, *op. cit.*; Thomas Smith Stark, "La ortografía del zapoteco en *Vocabvlario* de fray Juan de Córdova", en (coord.),*Escritura zapoteca. 2,500 años de historia,* México, CIESAS/

aunque no se ahonda en ello, no sólo refiere a la luz, sino a lo espiritual, alto, excelso, divino, etc. De modo que *guendabiaani'* es el conjunto de luces que se han producido y siguen produciéndose mediante sus propiedades iluminadoras e iluminadas: sapiencia.

2. Asimismo, *Guendabiiani'* se emplea cuando se requiere aplicar censuras a errores graves. Cuando un individuo comete un error se niega que éste tenga esa facultad y se le considera loco, aunque parcialmente. Cuando el error es demasiado grave, se considera que no tiene la facultad de manera definitiva, lo cual deviene en pena de muerte, aunque esto sea verdaderamente raro. También se emplea en contextos serios o complejos, cuando es necesaria la presencia de *binni*-personas doctas o versadas en su *dxiña*-oficio, arte o *diidxa*-pensamiento. Por lo regular, estas personas son ancianos o gente dotada de gran experiencia e imparcialidad para juzgar y decidir sobre problemas de vida o muerte.[4]

Conaculta, 2005, pp. 173-240.

[4] Para una bibliografía adicional véase Gregorio L. López, "Filosofía zapoteca", *Filosofía y letras*, núms. 57-59, enero-diciembre de 1955; Michel Oudijk, "Vocabvlario en lengva çapoteca", México: *Diccionario zapoteco-español, español-zapoteco* basado en el *Vocabvlario en lengva çapoteca* de fray Juan de Córdova, 1578. Disponible en: http://www.iifilologicas.unam.mx/cordova/index.php; María de los Ángeles Romero Frizzi, *op. cit.* [Nota del editor]

Guendabiaani'

Raúl Peza Salazar

This study was undertaken to better understand the depth of meaning of one of the most abstract concepts in *Binnizá/Zapoteca* thought: *Guendabiaani'*. This concept not only has an abstract character, so too its correlate in community practice and the subject within and through it, or self. Using this concept, the *Binnizá/Zapotecs* designate their set of experiences, science, and wisdom (*sapience*) through a linguistic and philological treatment of the concept in order to establish its *reference*, *meaning*, and *sense*. The concept refers to the being of all light or the being that joins all lights in itself; it means the set of all lights of human beings' faculties and their works. Its sense is oriented to the being or essence of everything produced by the *Binnizá/Zapotecs*. This concern to acquire light or *Guendabiaani'* is demonstrated by *Diidxazá-Zapotec*, i.e., the language of the *Binnizá-Zapotecs*. *Guendabiaani'* is also an attitude. The *Binnizá* always seek the advice of those who know, thus showing their *xpiani-intelligence*. *Guendabiaani'* is only attributed to people who are virtuous in their trades, make firm decisions, are impartial in their judgments, and have clear knowledge about the *Binnizá* as a community. Before something is possible, it is an ideal, and this is due to its luminous aspect

with its high, elevated, exalted, and quasi-divine nature. *Guendabiaani'* is probably one of the most abstract concepts formulated in *Binnizá* or Zapotec thought. What does it refer to, what does it mean, what sense does *Guendabiaani'* have?

Guendabiaani' is the abstraction to designate the set of faculties of the *xpiani*-mind interacting or relating to each other. Likewise, *Guendabiaani'* designates the relationship and interaction between the faculties of the mind and the body as a canvas for manifesting emotions and feelings (body-soul relationship and interaction),[1] individually or personally. This concept designates, in addition, the correct relation and communication of the faculties of the mind and the body to be able to communicate it from person to person or to the whole community. The word therefore is not only an instrument of mediation in communication but is also an extension of the one who transmits it, since it carries his/her affections (feelings-emotions). A dialogue must therefore be done with *Guendabiaani'* as much vis-à-vis one's fellow man as with one's community of origin and extended to the world of humans in general. It also refers to the harmonious relationship of personal faculties (body-soul relationship and interaction) with the natural, animal, human, and divine world. Currently, efforts have been made to approximate it or to give a sense of culture to the concept of *Guendabiaani',* by considering it to be the *Binnizá*'s spiritual productions. *Guendabiani'* is a polysemic concept in the *Binnizá* setting; nevertheless, we can understand it as the reasoned experience that helps guide us to live well on Earth.

How is this abstraction formed? *Guendabiaani'* is composed of two words: *Guenda* and *biaani'*. *Guenda'* is being or essence. It is used as a *prefix* of certain concepts, to join beings with common properties in/under an abstract or ontological category. *Biaani'* or light, refers concretely to light; it has a certain degree of rela-

[1] The Binnizá make a distinction between what is, strictly speaking, production of the mind and that which is linked to it, such as thought, i.e., that which is resolved therein, and the feelings and emotions that besides being reflected in the word, similar to what thought does, are reflected in the body.

tionship with light coming from above. Therefore, *Guendabiaani'* refers to the being of all light or the set of all lights; the purpose of its being is to gather all lights in itself. So what does it mean, other than it is not concerned with concrete lights, but rather with abstract lights? It means the set of all lights of human faculties and their accomplishments. Its meaning is oriented to the being or essence of everything produced by the *Binnizá*-Zapotecs employing all their faculties: it accounts for all that upon which they have cast off, focused the light of their faculties; and, which in turn has been cast off, focusing light upon those faculties. All spiritual production that contributes to forge their reasoned experience which benefits them to endow their lives with meaning.

The lights then are not only all the reasoned experience, science, wisdom of the *Binnizá*-Zapotecs, but also the faculties that allow them to be able to do all this. The *Binnizá* is conscious of his/her own conscience and has even come to question its nature. It is no surprise that he/she has named and categorized it, comprehending both individual and community consciousness. The concern for acquiring reasoned experience or *Guendabiaani'* lends proof to the Diidxazá-Zapotec language of the *Binnizá*-Zapotecs. Diidxazá-Zapotec is the reasoned word of the *Binnizá*; the word has a concrete reference or refers to something in the real world. Each Diidxazá-Zapotec word seems to have been created in a premeditated way to give an answer to an aspect of the real world. When there are no more answers, an active silence is kept, in order to *Hrucaadiaga'*, i.e., to listen or prepare one's ear. One waits for their Xquendabíani' -conscious being- to listen or acquire light from *Guendabiaani'Binnizá*-culture-community- and from *Ca Xquendabiaani'Binnizá*-tradition-common-knowledge-shared, to be able to say something true; otherwise it is better to keep perpetual silence until having certainty that what was said is coherent and adequate. The *Binnizá* do not close in on themselves. They always turn to those who know, have experience, or are endowed with reason and prudence for advice on how to deal with their affairs, thus showing their *xpiani*-intelligence.

Guendabiaani' is attributed only to people who are virtuous in their trades, firm in making decisions, impartial in judging and who have clear knowledge about the *Binnizá* as a community. Before something is possible, it is an ideal, and this is due to its luminous aspect that has character of high, elevated, exalted, quasi-divine. Even from childhood the *Binnizá* are motivated to achieve this ideal, to be carriers of *Guendabiaani'* and in the process of such achievement to forge their judgment, which is a necessary condition for this purpose. It is an ideal that seems to go back to the ancient *Binigulazá*, i.e., ancient *Binnizá*-Zapotecs, as Wilfredo C. Cruz discusses in *Neza* magazine (1936):

> Tradition says that the Binigulaza were not all the ancient Zapotecs; they were the chosen ones of the gods and were scattered among the different groups of people to guide them, to channel their economic, social, and religious life; though they also did so to exploit them. They were the bravest warriors, the most illustrious priests, and their exceptional and privileged character was only revealed to those initiated in the secret destinies of the people.[2]

In conclusion:

1. *Guendabiaani'*: a linguistic and philological work demonstrated that it is composed of two words *guenda-* being and *biaani'*-light. According to de Córdova, Cruz, Toledo, Smith, and Oudijk, the historical, linguistic, and philological study shows that the sense of *quela* or *guenda*, as being and as a prefix retains an ontological property.[3] Without delving into it, it also showed that *biaani'* does not

[2] Wilfredo Cruz, *Vocabulario zapoteco*, Oaxaca, FE/IEEPO, 1936, p. 4.

[3] Fray Juan de Córdova, *Vocabvlario en lengva* çapoteca, Mexico: printed by Pedro Charte and Antonio Ricardo, 1578. Toledo Esteva, Oscar and family, *Familia Toledo*. Mexico: Vocabulario del idioma zapoteco istmeño (*diidxazá*), (1996-2019). http://www.biyubi.com/did_vocabulario.html; *Arte en lengva zapoteca*, Mexico: [printed] in the house of Pedro Balli, 1578; Wilfrido C. Cruz, *op. cit*.; Toledo Esteva, Oscar and family, *op. cit.*; Thomas Smith Stark, "La ortografía del zapoteco en *Vocabvlario* de fray Juan de Córdova", In: María de los Ángeles Romero Frizzi (coord.), *Escritura zapoteca. 2,500 años de historia*, Mexico, CIESAS/Conaculta, 2005.

only refer to light, but to the spiritual, high, lofty, divine, etcetera. So that *Guendabiaani'* is the set of lights that have been produced and continue to be produced through its illuminating and enlightening properties: sapience.

2. *Guendabiiani'* is also used when it is necessary to censure serious errors. When an individual commits an error, [the community] denies that he has that faculty and he is considered insane, albeit partially. When the error is too serious, [the community] considers that he definitely does not have the faculty, which results in the death penalty, even though this is very rare indeed. It is also used in serious or complex contexts that require the presence of *Binni*-persons, learned or versed in their *dxiña*-skill, art, or *diidxa*-thought. Usually, these people are elders or people endowed with great experience and impartiality to judge and decide on problems of life or death.[4]

[4] For additional bibliography: Gregorio L. López, "Filosofía zapoteca", *Filosofía y letras*, núms. 57-59, January-December, 1955); Michel Oudijk, "Vocabvlario en lengva çapoteca", Mexico: *Diccionario zapoteco-español, español-zapoteco* based on the *Vocabvlario en lengva çapoteca* of fray Juan de Córdova, 1578. http://www.iifilologicas.unam.mx/cordova/index.php; María de los Ángeles Romero Frizzi (coord.), *op. cit.* [Editor's note.]

Los tseltaletik a 70 años de la falsa conciencia de Villoro

Francisco J. Sántiz

Yo no quiero ser él
Ni quiero que él sea yo
Se trata de traernos nuestra grandeza
ante ese sí que somos todos
jo´otik-nosotros.

Abuela Tejk´abalch´en

¿Cuál es el ser del indio que se manifiesta en la conciencia mexicana actual?

En 1949 Villoro escribió *Los grandes momentos del indigenismo en México*;[1] en su intento por comprender la historia y la cultura nacionales desde categorías filosóficas propias, se propuso forjar conceptos diferentes, desde los cuales el indígena es comprendido y juzgado (revelado) por el no indígena (revelante). En este proceso, el indígena es dominado y explotado por el no indígena, decía Villoro. La instancia revelante usa al indígena en su beneficio.

En su momento fue el comienzo de la superación de una *conciencia falsa sobre el indio.* Planteaba el inicio de una forma de ver y comprender lo indígena que no distorsionara la realidad. Intentaba superar el aparato conceptual y el sistema de creencias

[1] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1979.

previo, que tergiversan los hechos; sistema que, frecuentemente, como sigue sucediendo hoy en día, disfraza con un aparato conceptual pre-determinado: mistifica, idealiza, de modo parcialmente verdadero.

Ahora bien, pensemos los tseltaletik desde el *k´op-ayej*.[2] ¿Por qué los conceptos empleados ocultan una realidad concreta?, ¿cómo el lenguaje disfraza esa realidad? La respuesta de los *me´-jtatik*,[3] madres-padres, es simple: porque no existió *k´op-ayej*, hablar-escuchando, no hubo *ich´el ta muk´*,[4] es decir, traer la grandeza de sí ante nosotros mismos, sólo *jtukeltabatik*,[5] o sea, unilateralidad en la construcción del conocimiento, *tuybajel*,[6] es decir, superioridad al hablar sobre nosotros sin la voz del nosotros-*jo´otik*.[7] Nunca fue un proceso de construcción del conocimiento desde el sujeto colectivo, en el que la palabra se consensa; solamente traducciones forzadas en que las "situaciones y las relaciones reales quedan traspuestas a un nivel de existencia irreal. La historia se oculta detrás de una metahistoria".[8] Entonces, el *k´op-ayej* está solo, abandonado, cancelado, porque no hay *ich´el ta muk´*, sólo palabras y escuchas con corazón tergiversado, palabras con el corazón vacío, solamente *junax ayotik* sin *jkot´antik*, <estamos en uno mismo sin corazón>.

Sin embargo, si retomamos a Villoro desde el lenguaje de los tseltaletik, instalemos un lenguaje descriptivo de la realidad concreta, es decir, *k´op-ayej*, hablar-escuchando, entre tú, yo y noso-

[2] *K´op*= hablar, *ayej*= palabra sensible, sintiente, que escucha. Es decir, hablar-escuchando sensibles.

[3] *Me´*= madre, *tat*= padre (*j*- prefijo de la primera persona yo-*jo´on*, *tik*-pluralizador). En otras palabras, nuestros madres-padres. *Mío de nosotros.*

[4] *Ich´*= traer, *ta* = transitivizador, *muk´*= grande. Traer la grandeza de sí ante nosotros mismos.

[5] *Tukel*= solo, único, *ta* =transitivizador, *ba*= arriba, encima, *tik*= pluralizador. Hacer las cosas por nosotros mismos.

[6] *Tuy- toyol* = alto, *ba*= arraba, encima de sí mismo, *baj*= cancelar, cerrar, abandonar, *el*= *no finito pasivo. Tuybajel* sentimiento de superioridad sobre los otros.

[7] *Jo´otik* = nosotros.

[8] Luis Villoro, *op. cit*.

tros. En el mundo tseltal no existe la tercera persona, él no puede poseerse a sí mismo, no puede ser un descubrimiento en sí mismo, *sba*; el conocimiento, la palabra y la escucha caerían en un desequilibrio, no estaría completo, no sería armónico, estaría inacabado. El sujeto tseltal, en el intento por encontrar su propio ser de manera autónoma, *stukeltasba*,[9] volverá, necesariamente, sobre el *jo´otik*-nosotros. Se trata de una forma de filosofar en tseltal, *ya snit-sba, ya xchuk-sba*.[10] Es el movimiento del yo por poseerse a sí mismo junto al otro al que permanece atado y con quien se jala, el uno con el otro. Hay algo que complementa a ese yo en cuanto movimiento reflexivo que se enrosca sobre sí mismo, a sí mismo, *sba*, el *jo´otik-nosotros*; es decir, sólo podemos construir juntos *ja´at- jo´on y jo´otik-* tú, yo y nosotros.

Estaríamos hablando, entonces, de un proceso práctico-dialéctico más acá de la conciencia indigenista: más acá del primer postulado de ser ante sí y ser ante la historia (colonialismo interno y externo), los tseltaletik somos sujetos creadores de nuestra propia condición, sujetos políticos, sujetos activos, donde el yo y el otro (la otredad), la realidad social en la que emerge, sólo se sujeta entre todos juntos, *jo´otik*-nosotros. Tendríamos que borrar, desterrar las viejas concepciones en que el indígena aparece como culpable y se juzga necesaria la expiación de su culpa. Sometimiento y dominación política, una conciencia en que el indígena es comprendido y mostrado como sujeto con derecho a ser dominado y explotado; esa falsa conciencia aparece distorsionada.

El retorno del tiempo maya implica ir juntos respetando y poniendo el corazón en el planteamiento filosófico de los *jme´il-tatiletik* <madres-padres>, porque *ya me xk´ot yorail.*[11] Es decir, el retorno del tiempo circular-espiral nos da la posibilidad de re-hacer nuestro mundo, *jchaptik-cha´ jchaptik*,[12] como una oportunidad de re-crear la vida-*jkuxineltik*. El advenimiento del tiempo

[9] *Tukel*= solo, único, *ta*= transitivizador, *sba*= su arriba. Solo sobre sí mismo.

[10] *Nit*= jalar, *chuk*= atar, amarrar, *sba*= sobre sí mismo.

[11] Va a llegar su tiempo.

[12] *Chapel* =arreglar, *ch´a*= dos, *cha´chapel*, arreglar dos veces.

pasado de nuestras madres-padres, y con ello la posibilidad de juntar nuestras palabras hablando, consultando entre sí y meditando entre nosotros juntos *jo´otik*; para ponernos de acuerdo, *jun jk´optik-jun jkayetik*,[13] tu palabra, la mía y la de nuestros madres-padres, para que volvamos a ser como antes, *junax jkot´antik* <un solo corazón>.

Sin embargo, aceptemos las encomiendas de Villoro, asumamos el reto de los retos, ver al indígena como una posibilidad para comprendernos desde otro enfoque, desde otra realidad, otra mirada: otro modo posible de filosofar. A 70 años de la falsa conciencia del indigenismo, su proceso histórico ha conducido a una toma de conciencia sobre el indígena y la cultura mexicana en la que el no indígena (revelante) asume como algo propio el mundo indígena (revelado), es decir, "un constitutivo de mi propio espíritu y mi propio yo". En otras palabras, conecta con algo profundo, misterioso, cercano, la añoranza del pasado, provocando que lo ancestral se ligue a lo indígena, como un legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón, lo que muchas veces conduce a un indigenismo ideológico, romántico y esencialista. En palabras de Villoro: "el indigenismo aparece como expresión de un momento histórico del espíritu mexicano, en que éste vuelve la mirada sobre sí mismo para conocerse y descubre en su interior la inestabilidad y la contradicción".[14]

Hay que recuperar al indigenismo como expresión de un momento del espíritu mexicano en que éste vuelve la mirada sobre sí mismo para conocerse y descubrir en su interior el yo indígena. asumiendo al indígena como una dimensión más de lo no indígena. En este proceso no hay por qué expiar culpas y tampoco por qué convertirse en sujeto revelado ni revelante. Lo que sí necesitamos es someter nuestro *sí mismo* al *jo´otik*-nosotros y asimilar que es parte de nuestra condición como pueblos tseltaletik, es y sólo puede ser entre *jo´otik*-nosotros.

[13] Una palabra, una escucha.

[14] Luis Villoro, *op. cit.*, p. 227.

Entonces, volvamos otra vez, ¿cuál es el ser del tseltal que se manifiesta en la conciencia mexicana? ¿Cómo el *kaxlan* concibe al tseltal? El texto mismo de Villoro es un ejemplo de la conciencia indigenista, esa conciencia falsa de lo indio, lo indígena, la indiada, tantas veces repetido y por ello legitimado. Tampoco asume una lucha, probablemente escudado en la neutralidad de la ciencia.

Finalmente, sobre la cultura del indio, su vida, su mentalidad, su comportamiento, en otras palabras, su mundo histórico, debemos decir que la conciencia que explique la concepción y conciencia indigenista, indigenismo, debe ser más que un conjunto de concepciones teóricas y procesos concienciales que manifiestan lo indígena.

Ya desde Hernán Cortés se reveló el secreto del nuevo mundo. Se comenzó a revelar el secreto a aquel conquistador: fenómenos naturales extraños, maravilloso, secretos. Se enamora profundamente de sus descubrimientos, de su tierra. No es extraño, entonces, que desde aquellos años de la conquista, numerosos investigadores, arrasados por el afán de dar cuenta de aquella vida extraordinaria, sienten ambición por <*la vida buena de los tseltaletik*>. Más allá de lo que efectivamente está a su alcance; limitándose a describir y explicar cómo se define lo tseltal; qué elementos, valores, pautas y normas constituyen su ser; cómo se transmite, de qué forma se apropia y se manifiesta en la vida; así como cuáles son las características configuradoras del *bats'il-winik*.[15]

Conocer, descubrir, dominar; hasta hoy sustentan un concepto de ciencia centrado en la recolección de evidencias instrumentalistas que conducen, irremediablemente, a la liquidación del sujeto tseltal, eliminando con ello la posibilidad de concebirlo como sujeto político, sujeto activo, constructor de su propia condición. Sujeto que no tienen el más mínimo interés de parecerse

[15] *Bats´il*= verdadero (*bats´*=verdad, *il*= sufijo, atributivo, es decir, que así es, de por sí). Hombre verdadero.

al *kaxlán*.[16] Así lo afirma la abuela Tejk´abalch´en: "Yo no quiero ser él ni quiero que él sea yo, se trata de traernos nuestra grandeza ante ese sí que somos todos *jo´otik*-nosotros".

> Rason me xbo´on mayuk nopjun ku´un, janax ya jolin, mame xjelawat ta k´op, rason ayej, xut´me mala jnak´anba ta nop jun. Snopibalnax jku´un, pensarnax jku´un, jichnax ya x-jul ta jkot´an, jelawel k´op, lelawel ayej, má lekuk, pek´el mexa wak´aba, rason winik.
>
> Me guío por el saber, yo no aprendí del libro, sólo mi pensamiento, no debes hablar de más, hablar con razón, en ningún momento me senté a aprender de un libro. Sólo mi pensamiento, así nomás llega a mi corazón, hablar de más, escuchar de más, no es bueno, sé humilde, sé hombre de sabiduría.[17]

[16] *Kaxlan* es una palabra compuesta entre *Kax*= pasar, *lan*, sufijo de kaxtelan. El que viene de paso de las tierras de Castilla.

[17] Abuela Tejk´abalch´en (Margarita Gómez Méndez), entrevista realizada el 24 de febrero de 2018, Oxchuc, Chiapas.

The Tseltaletik 70 Years After the False Consciousness of Villoro

Francisco J. Sántiz

I don't want to be him
Nor do I want him to be me
It's about placing our greatness before that affirmation
that we are all jo'otik-us.

Grandmother Tejk´abalch´en

What is the Indian being that manifests itself in the current Mexican consciousness?

In 1949, Luis Villoro wrote *Los grandes momentos del indigenismo en México*[1] [The Great Moments of Indigenism in Mexico], in his attempt to understand national history and culture based on his own philosophical categories that he set out to forge different concepts, from which the indigenous is understood and judged (revealed) by the non-indigenous (revealing). In this process, the indigenous is dominated and exploited by the non-indigenous, Villoro said. The revealing party uses the indigenous to its benefit.

At the time, it was the beginning of the overcoming of a *false consciousness about the Indian*. It was the beginning of a way of seeing and understanding the indigenous that did not distort reality. It tried to overcome the previous conceptual apparatus and

[1] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1979.

system of beliefs that distorted the facts; a system that frequently (still today) disguises with a pre-determined conceptual apparatus: It mystifies and idealizes in a way that is only partially true.

Let us now think as *k'op-ayej*[2] the Tseltaletik do: Why do the concepts used conceal a concrete reality, and how does language disguise that reality? The answer of the *me´-jtatik*,[3] mothers-father, is simple: Because there was no *k'op-ayej*, speaking-listening, there was no *ich´el ta muk´*,[4] in other words, to bring the greatness of oneself before oneself, only *jtukeltabatik*,[5] i.e. one-sidedness in the construction of knowledge, *tuybajel*,[6] i.e., superiority in speaking about us without our voice-*jo´otik*.[7] It was never a process of knowledge construction from the collective subject, where the word is consensual; only forced translations where "real situations and relationships are transposed to an unreal level of existence. History is hidden behind a meta-history."[8] Then, the *k'op-ayej* is alone, abandoned, cancelled, because there is no *ich'el ta muk'*, only words and listening with a distorted heart, words with an empty heart, only *junax ayotik* without *jkot'antik*, "we are in oneself without a heart."

However, if we return to Villoro based on the language of the Tseltaletik, then, let us employ a descriptive language of concrete reality, that is, *k'op-ayej*, speaking-listening, between you, me, and us. In the Tseltal world there is no third person, i.e., he cannot possess himself, he cannot be a discovery in himself *sba*;

[2] *K´op*= speak, *ayej*= sensitive, sentient, listening word. That is to say, sensitive speaking-listening.

[3] *Me´*= mother, *tat*= father (*j-* first person prefix *I-jo´on*, *tik* – plural form). In other words, our mothers-fathers. *My of our.*

[4] *Ich´*= bring, *ta* = transitive form, *muk´*= big. Bringing the greatness of ourselves before us.

[5] *Tukel*= only, unique, *ta* =transitive form, *ba*= up, on top, *tik*= plural form. Doing things by ourselves.

[6] *Tuy- toyol* = high, *ba*= up, on top of itself, *baj*= cancel, close, abandon, *he*= *no passive finite. Tuybajel* feeling of superiority over others.

[7] *Jo´otik* = we.

[8] Luis Villoro, *op. cit.*

knowledge, speaking, and listening would fall into an imbalance, it would not be complete, it would not be harmonious, it would be unfinished. In an attempt to find his own being in an autonomous manner, *stukeltasba*,[9] the Tseltal subject will necessarily come back to *jo'otik*-us. It is a form of philosophizing in Tseltal, either *snit-sba* or *xchuk-sba*.[10] It is the movement of the self to possess itself together with the other to whom it remains tied and with whom, together, they pull jointly. To this "I" as a reflexive movement that coils around itself, to itself, *sba*, there is something that complements it, the *jo'otik*-we, that is, that we can only build together *ja'at- jo'on* and *jo'otik*-you, me, and we.

We would be speaking then of a practical-dialectical process closer to the indigenist consciousness: Closer to the first postulate of being before oneself and being before history (internal and external colonialism), we, the Tseltaletik, are creative subjects of our own condition, political subjects, active subjects, where the self and the other (the otherness), the social reality in which we emerge, is only subject to all of us together *jo'otik*-we. We would have to erase or banish the old conceptions, where the indigenous is judged guilty and where the expiation of his guilt is judged necessary. Subjugation and political domination, consciousness where the indigenous is understood and shown as a subject with the right to be dominated and exploited, that false consciousness, appears distorted.

The return of Mayan time implies going together respecting and putting one's heart in the philosophical approach of the *jme'il-tatiletik* "mothers-fathers", because *ya me xk'ot yorail*.[11] In other words the return of circular-spiral time gives us a possibility to re-make our world, *jchaptik-cha´ jchaptik*,[12] as an opportunity to re-create life-*jkuxineltik*. The advent of the past time of our mothers-fathers and with it the possibility of joining our words

[9] *Tukel*= alone, unique, *ta*= transitive form, *sba*= up. Alone above oneself.

[10] *Nit*= pull, *chuk*= tie up, tie, *sba*= on oneself.

[11] His time will come.

[12] *Chapel* =to fix, *ch´a*= two, *cha´chapel*, fix twice.

by talking, consulting with each other, and meditating with each other together *jo'otik*; to come to agreement, *jun jk´optik-jun jkayetik,*[13] your word, mine, and that of our mother-fathers, so that we may return to being as we were before, *junax jkot'antik* "just one heart".

However, let us accept Villoro's recommendations; let us face the challenge of all challenges and see the indigenous as a possibility of understanding ourselves from another angle, another reality, another perspective: another possible way of philosophizing. Seventy years after the false consciousness of indigenism, its historical process led to an awareness of the indigenous and of Mexican culture, where the non-indigenous (revealing), accepts the indigenous world (revealed) as his own, that is, "a constituent of my own spirit and my own self." In other words, it connects with something deep, mysterious, close, a longing for the past. This provokes the linking of the indigenous with the ancestral, as a legacy that is in our blood more than in our reason, often leading to an ideological, romantic, and essentialist indigenism. In Villoro's words, "Indigenism appears as an expression of an historical moment of the Mexican spirit, in which it turns its gaze on itself to know itself, and discovers within itself instability and contradiction."[14]

We need to revive indigenism, as an expression of a moment of the Mexican spirit, in which it turns its gaze on itself to know itself and discover within itself the indigenous self. To don the indigenous as another dimension of the non-indigenous. In this process, there is no need to atone for guilt and become either a revealed or a revealing subject. What we do need is to submit *ourselves* to the *jo'otik*-us and accept that it is part of our condition as Tseltaletik peoples: It is and can only be between *jo'otik*-us.

So, let us start over again: What is the being of the "Tseltal" that manifests itself in the Mexican consciousness? How does the

[13] One Word, a single hearing.

[14] Luis Villoro, *op. cit.,* p. 227.

Kaxlan conceive of the Tseltal? Villoro's text itself is an example of the indigenist consciousness, that false consciousness of the Indian, the indigenous, the indigenous riffraff; repeated so many times and thus legitimized. He does not take on a struggle, probably shielded by the neutrality of science.

Finally, regarding the culture of the Indian (his life, his mentality, his behavior, in other words, his historical world), the consciousness that explains the indigenist conception and consciousness, indigenism, must be more than a set of theoretical conceptions and conscience-based processes that manifest the indigenous.

The secret of the new world was revealed as early as Hernán Cortés. The secret began to be revealed to Cortés the conqueror: strange, marvelous, secret natural phenomena. He fell deeply in love with his discoveries, with his land. It is not strange, then, that since the years of the conquest, numerous researchers, overwhelmed by the desire to give an account of that extraordinary life, have been drawn to "the good life of the Tseltaletik." Beyond what is effectively within their reach; limiting themselves to describe and explain how the Tseltal is defined; what elements, values, guidelines, and norms constitute their being; how it is transmitted, how it is appropriated and manifested in life; and what are the configuring characteristics of the *bats'il-winik*.[15]

To know, to discover, to dominate. Until today they sustain a concept of science grounded in the collection of instrumentalist evidences that lead, irremediably, to the liquidation of the Tseltal subject, thus eliminating the possibility of conceiving him as a political subject, an active subject, a builder of his own condition. A subject that does not have the slightest interest in resembling the *Kaxlán*.[16]This is what Grandmother Tejk'abalch'en reaffirms: "I do not want to be him nor do I want him to be me; it's a matter

[15] *Bats´il*= true (*bats´*=truth, *il*= attributive suffix, i.e., per se, that's how it is). True man.

[16] *Kaxlan* is a compound word, made up of *Kax*= to pass, *lan*, suffix of *kaxtelan*. He who is passing through from the lands of Castille.

of bringing our greatness before that affirmation that we are all *jo'otik*-we".

> Rason me xbo´on mayuk nopjun ku´un, janax ya jolin, mame xjelawat ta k´op, rason ayej, xut´me mala jnak´anba ta nop jun. Snopibalnax jku´un, pensarnax jku´un, jichnax ya x-jul ta jkot´an, jelawel k´op, lelawel ayej, má lekuk, pek´el mexa wak´aba, rason winik.
>
> I am guided by knowledge, I did not learn from a book, only my thoughts, you should not talk too much, talk with reason, at no time did I sit down to learn from a book. Only my thoughts, that's how they reach my heart, to talk too much, to listen too much, is not good, be humble, be a man of wisdom.[17]

[17] Grandmother Tejk´abalch´en (Margarita Gómez Méndez), interviewed on February 28, 2018, Oxchuc, Chiapas.

Maíz y *ch'ulel*

Manuel Bolom

En la casa de don Nicolás y doña Antonia es común observar mazorcas de distintos colores colgadas en las vigas de su casa, cerca del fogón. Cuando llega el tiempo de la siembra, comienzan a seleccionar las mazorcas de maíz que les servirán de semilla para este año. Las observan y saben que tal o cual mazorca sirve para dar continuidad a la vida (*kuxul, oy yol*). *Kuxul* indica que la semilla está viva, tiene luz, es la esperanza; *oy yol* indica que es apta para la germinación, es decir, que tiene hijo (germen es la única parte viviente del maíz, ahí está el sabor del maíz, ahí está la posibilidad de crecer o no). Por lo tanto, indica que la semilla les provoca el *muyubajel o'ntonal, nichimal o'ntonal, chmuk'ub o'ntonal*.

Llegado el momento de sembrar las mazorcas que escogieron por tamaño, brillo, apariencia, color y madurez de sus semillas, se las desgrana. Durante el proceso van cuidando o seleccionando las mejores semillas. Las que muestran que el hijo está muerto y tienen un color oscuro las apartan (esa semilla oscura no debe tirarse ni darse a que la consuman los pollos, cerdos u otros animales, porque se estaría incitando a que las semillas buenas sean arrancadas por los animales del monte).

Una vez colocadas en un canasto las semillas buenas, don Nicolás hace el siguiente ritual, *ya spuj ta ja'*, les sopla agua o aguardiente. Algunos les dan de beber agua natural o con ajo, por si llega a tardar en caer la lluvia. Simbólicamente, les han dado aliento, para que crezcan bien. Los granos están preparados para ser enterrados, medidos en la oscuridad, para ir al inframundo para nacer su *ch´ulel*. Entonces el maíz resurgirá desde la entraña oscura o vientre del *ch´ul lumk´inal*; es decir, es entregado al sagrado cosmos-tierra, mundo, universo para que pueda contemplar el *sne, tsek*, *xonob ch'ul k'anal*, *sat jch'ulme'tik*, *sbe sik*, *muk'ta k'anal, sme' ste' vakax* (cometa, el camino de la estrella, rostro lunar, estrella mayor y el arado).

Éste es el inicio del proceso de educación en la siembra (cuando uno siembra, le habla a los granos para que no sean arrancados por los animales terrestres, o los pájaros, y nazcan con ganas a la vida). Después de que emergen de la tierra, se les habla a los animales para que no los vayan a molestar. Si algunas matas no nacieron, entonces vuelven a sembrar en su lugar nuevas semillas. Cuando cumplen una edad o tienen el tamaño de una palma de la mano, las limpian.[1] Después, cuando la planta alcanza la altura o la edad de una rodilla o pierna de adulto, otra limpia. Cuando alcanza la altura o edad del hombro o cabeza comienza la etapa de florecimiento (*oy sts'utujal*, que puede ser ombligo o cordón) y simboliza la etapa del jilote.[2] No obstante, el florecimiento no siempre indica que la planta salvará su fruto, pues depende de las condiciones climáticas u otros factores. Las plantas que sí logran desarrollar bien sus frutos deben ser cuidadas; por ejemplo, cuando una mata produjo bien, puede presentarse hasta con tres jilotes. Ahí es cuando se cosecha uno de ellos. Para que los que quedan sean alimentados muy bien por la tierra y los granos sean de calidad cuando maduren.

[1] Limpiar la planta significa arrancar la yerba que está alrededor para que la planta se nutra más y mejor de la tierra y poder crecer.

[2] Mazorca de maíz aún tierna y lechosa, en la que los granos no han cuajado todavía.

Una vez que los frutos maduran y alcanzan a ser elotes, don Nicolás y doña Antonia mandan a sus pequeños hijos a ahuyentar a los pájaros que, pendientes, quieren comer los primeros granos tiernos. Sus hijos, en la mañana y por la tarde, hacen fogatas en cada esquina de la milpa para que los pájaros, o los animales del monte, no molesten a los elotes.

Pasado el tiempo, y habiendo cuidado muy bien la milpa, los hijos de don Nicolás y doña Antonia irán a traer los primeros elotes. Éstos serán los que probarán primero el calor del fuego. Para incitar a los que quedan en la milpa a que puedan llegar a su plena madurez (*ak'o ya'i jutuk k'ok' yu'un xu' lek xch'i ti yantike*). De esta manera, la familia disfruta sentada alrededor del fogón la segunda cosecha después del jilote. Alrededor del fogón es donde emergen las narraciones acerca del respeto. Por ejemplo, si uno de los hijos eligió el elote más grande, más aún si tiene las *orejas de conejo*, los padres le dicen "si trabajaste y sabes que mereces eso, agárralo; pero si no, escoge de acuerdo a la medida de tu esfuerzo y trabajo". La recomendación se hace para que el *ch'ulel* del maíz no persiga a los niños en sus sueños o caminos cuando anden solos. En caso de que uno de los hijos no quiera cambiar su elote y quiera quedarse con el elote más grande, deberá golpearse tres veces en la espalda como señal de que se incorpora en nuestro cuerpo el *ch'ulel* del maíz y no sea perseguido por él. Con esas enseñanzas uno aprende que para cultivar el maíz no hay un inicio ni un final, es como la vida de las semillas, cada año retorna y retornamos a ella con nuestro cuerpo y pensamiento.

A la hora de cosechar los frutos maduros o el maíz en los meses de noviembre y diciembre, entonces ya ha pasado un año y también los dueños de la milpa habrán madurado. Hasta aquí comienza un nuevo ciclo: cosechar las mazorcas, seleccionar las mejores, llevarlas a la casa, colgarlas en las vigas de la cocina, para que queden las mazorcas en curación, para que los animalitos no las coman ni les nazca gorgojo.[3] El humo del fogón tiene una

[3] Escarabajo de la familia Curculionidae que suele reproducirse rápida y profusamente en las cosechas. Es una plaga muy común.

función importante: impermeabilizar los granos, es decir, curar al maíz con el humo.

De esta manera se simboliza la maduración, el saber, el tiempo, la recolección, la vida y la muerte, ya que la cosecha misma simboliza la muerte y el renacimiento. La muerte es el cierre para colocar la ofrenda en el altar junto a la madre del maíz, ahí está la lectura del presente y del futuro.

Hablar del maíz y del *ch'ulel* implica hablar del movimiento cósmico y el movimiento del sentir-pensar. Se concreta al observar el cielo, leer el tiempo, hablar y rezar a los guardianes de la vida. Son de las cosas que se van aprendiendo desde la niñez, de la tradición oral, en las pláticas del fogón, con los abuelos, en el camino, con los vecinos, con la comunidad, todos ellos nos cuentan lo que ellos sueñan y viven. En este caminar se aprende la vida misma, la formación de un sujeto que camina con los otros, ese otro puede ser él mismo. En silencio se contestan las preguntas que emergen de la vida. Cada grano es otro y no se tira, no se desperdicia, solamente se comparte, es un modo de compartir los conocimientos mediante las semillas.

El maíz implica agruparse en el trabajo. El *yomel,* por ejemplo, es un método de curación para el ser humano. Pasa lo mismo con las semillas: soplar y sembrar. Cuando una semilla está cambiada, alterada, transformada, se dice que son incompletas, no son plenas, no tienen *ch'ulel*. Todo esto es lo que se transforma en *lo'il a'yej, lo'il* como plática, conversación, diálogo; *a'yej*, es la escucha, sentido. Todo esto es parte del *chanubtasel p'ijubtasel*.

Corn and *ch'ulel*

Manuel Bolom

At the home of Don Nicolás and Doña Antonia it is common to see the different colored ears of corn hanging from the rafters of their house near the wood stove. When planting time arrives, they begin to select the ears of corn that will become this year's seed. They observe the coencobs and know that this or that one will give continuity to life (*kuxul, oy yol*). *Kuxul* indicates that the seed is alive, has light, represents hope; *oy yol* means that it is apt for germination, i.e., that it has an offshoot (germ is the only living part of corn; this gives it the flavor of corn, showing how likely it will grow or not). Therefore, it indicates that the seed conjures up in them *muyubajel o'ntonal, nichimal o'ntonal, chmuk'ub o'ntonal.*

When the time comes to sow the cobs chosen for their size, brightness, appearance, color, and maturity of their seeds, they cut the kernels off. During the process they take care to select the best seeds. Those that have a dead offshoot or a dark color are set aside (dark seeds should not be thrown away or given as feed to chickens, pigs, or other animals, because it would lead them to seek out and uproot the good seeds planted in the fields).

Once the good seeds have been placed in a basket, Don Nicolás performs the *ya spuj ta ja'* ritual, blowing water or liquor on them. Some people give him natural water or water with garlic to drink, in case the rains fail to come on time. Symbolically he has given the seeds encouragement, so that they will grow well. The kernels are prepared to be buried, placed in darkness, sent to the underworld to give birth to their *ch'ulel*. Then the corn will resurface from the dark womb or belly of the *ch'ul lumk'inal*: It is delivered to the sacred cosmos-earth, world, universe, and the *sne, tsek, xonob ch'ul k'anal, sat jch'ulme'tik, sbe sik, muk'ta k'anal, sme' ste' vakax* can be contemplated (comet, the path of the star, lunar face, shining star, and the plow).

This is the beginning of the process of education in sowing (when a person sows, he or she speaks to the grains so that they are not uprooted by land animals or birds and are born with an eagerness to live). After they emerge from the earth, animals are admonished to not disturb the seedlings. If some stalks failed to sprout, then new seeds are sown in their place. When they reach a certain age or are the size of a palm of the hand, they are cleaned.[1] Then when the plant reaches the height of an adult knee or leg, they are cleaned once again. When stalks reach the height of a person's shoulder or head, the flowering stage (*oy sts'utujal*, i.e., navel or cord) begins and symbolizes the *jilote* [young corn] stage.[2] However, flowering is not always a sign that the plant will bear fruit, since it depends on the weather or other factors. Plants that do grow well-developed fruit must be cared for; for example, when a stalk matures successfully, it can have up to three *jilotes*. At that point one of them is harvested so that those remaining will be well nourished by the soil and their grains will be of good quality when they ripen.

Once the fruit ripens and becomes corn, Don Nicolás and Doña Antonia send their young children to chase away the birds

[1] Cleaning the plant means weeding around it so that the plant obtains more and better nourishment from the soil and can grow.

[2] Corncob still tender and milky, when its kernels have not yet matured.

that want to eat the first tender kernels. In the morning and in the afternoon, their children build bonfires in every corner of the cornfield so that the birds and bush animals do not harm the corn.

After some time and having taken good care of the cornfield, Don Nicolás and Doña Antonia's children will harvest the first corn. These initial ears of corn will be the first to feel the heat of the fire. Those that remain in the cornfield are encouraged to reach full maturity (*ak'o ya'i jutuk k'ok' yu'un xu' lek xch'i ti yantike*). Sitting around the stove, the family enjoys this second harvest after the *jilote*. Around the hearth, the narratives about respect emerge. For example, if one of the children chooses the biggest corncob, all the more if it has so-called "rabbit ears", the parents say, "If you worked and you know you deserve it, take it; but if not, choose according to how much effort and work you contributed." The recommendation is given so that the corn *ch'ulel* will not chase the children in their dreams or when they walk the trails alone. If the children do not want to change their corncob and want to keep the bigger one, they are beseeched to hit themselves three times on their back as a sign that the corn *ch'ulel* is merged in the body and will not give chase. With these teachings one learns that cultivating corn means there is no beginning or end; it is like the life of the seeds: each year it returns and together, with our body and our thoughts, we return with it.

When it is time to harvest the ripened corn in November and December, a year will have passed and the owners of the cornfield will also have matured. A new cycle begins: harvesting the corncobs, selecting the best ones, taking them home, hanging them on the kitchen beams to cure, so that wildlife will not eat them nor will they harbor weevils.[3] The smoke from the stove has an important function: to waterproof the grains by curing the corn with smoke.

[3] A beetle of the Curculionidae family that usually reproduces rapidly and profusely in crops. It is a very common pest.

This process symbolizes maturation, knowledge, time, harvest, life, and death, since the harvest itself symbolizes death and rebirth. Death is the closure that involves placing the offering on the altar together with the mother of the corn. There one can read the present and the future.

To speak of corn and *ch'ulel* implies talking about the cosmic movement and the movement of feeling-thinking. It becomes real by observing the sky, reading the weather, speaking and praying to the guardians of life. These are things that are learned from childhood, from the oral tradition, during talks around the hearth, with grandparents, on the road, with neighbors, with the community, all of them tell us what they dream and experience. During this journey we learn about life itself, the shaping of a subject that walks with others; those others can be oneself. In silence we answer the questions that emerge from life. Each grain is yet another, not to be thrown away. It is not wasted, only shared; it is a way of sharing knowledge through seeds.

Maize involves coming together at work. The *yomel*, for example, is a method of healing for human beings. It is the same with seeds: blowing and sowing. When seeds are changed, altered, or transformed, popular wisdom says that they are incomplete, not fully fledged, lacking *ch'ulel*. All this is what is transformed into *lo'il a'yej, lo'il* as talk, conversation, dialogue; *a'yej* is listening, sense. All this is part of the *chanubtasel p'ijubtasel*.

*Svu'el, sjam smelol xchi'uk o'ntoni*l: poder, sabiduría y esencia

Roberto Pérez Sántiz

El ejercicio del *svu'el*, poder, supone tres principios fundamentales, el *smelol* y el *mantal* para acceder al *ochel ta rason*, este último como el entrar en armonía. El *smelol* implica sabiduría, reflexión, razonamiento; el *mantal* es la ejecución de ese *smelol*, en caso de un desvío en la manera de proceder, el *mantal* es la reorientación de ese actuar; en otras palabras, el *mantal* es la materialización del *smelol*. El *smelol*, como principio, tiene como fundamento dos conceptos ético-epistémicos: la *ch'ulel*, como conciencia o conocimiento y el *o'nton* u *o'ntonil*, como corazón o esencia.

En primera instancia, podemos considerar la *ch'ulel* como episteme, conocimiento o racionalidad. Esta línea nos permite comprender de dicha episteme que su origen no está sólo en alguna idea o materia, sino en ambas; en su "llegada" participan en mayor medida los sentidos y la experiencia. Pero la *ch'ulel*, en tanto conocimiento, es incompleta. La *ch'ulel* precisa un desdoblamiento que toma forma en una conciencia moral.

La *ch'ulel* como conciencia moral es una ética basada en la colaboración, el servicio y el agradecimiento, sobre los cuales se

construye todo el sistema de valores mayenses. La *ch'ulel*, conciencia moral, solamente es posible en la medida en que el mayense pueda comprender y entender su realidad. La manifestación inmediata de la *ch'ulel* en la conducta del *bats'i vinik/ants* es mediante el *ich'el ta muk'*, dignificación o engrandecimiento de todos los seres, y el *ich'el ta k'ux*, la valoración de todos los seres. Ya que, desde la mirada mayense, no existen objetos en el contexto, solamente sujetos.

La noción ética de *ch'ulel*, conciencia moral, solamente la tienen los seres humanos, si bien, el universo, la naturaleza y los animales tienen una *ch'ulel*, es en el sentido espiritual o cósmico, es decir, que existen desde siempre; por otra parte, la naturaleza y el universo no necesitan que les "llegue" la *ch'ulel* porque ya se encuentran en equilibrio, en armonía, en orden. En todo caso, la posibilidad del desequilibrio es por obra humana, por lo que la labor de "llegada" es en el mayense y no en el entorno. Cuando se dice que "llega" quiere decir que no estaba ahí, sino que "ocurre" con el transcurso de la vida desde el momento de la gestación. "Llegada" implica un constante movimiento, porque esa "llegada" también puede no ser o bien ser incompleta.

La *ch'ulel*, conciencia, tiene diversas manifestaciones; en primera instancia, la encontramos en el desarrollo de los sentidos, la visualización e identificación de las personas que nos rodean, el hablar, respetar a los mayores, obedecer los consejos.

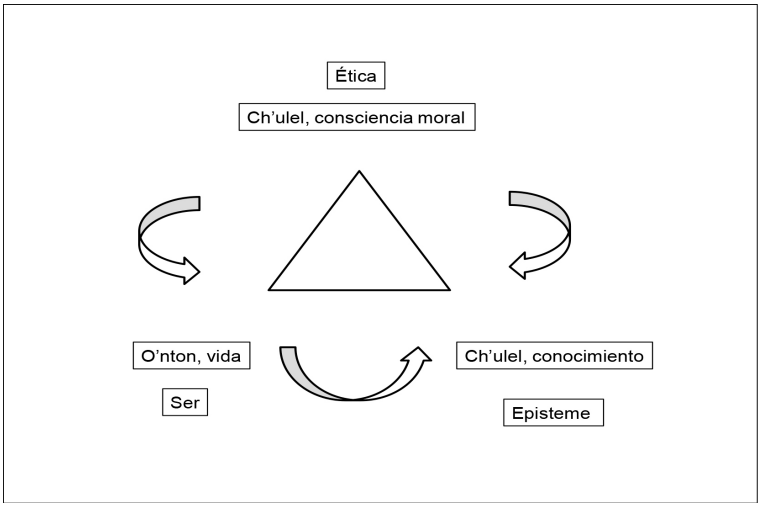
Una segunda noción mayense de vital importancia es el *o'nton* u *o'ntonil*, que se puede considerar como el centro, esencia del ser, o bien, la vida misma. Todos los seres vivos tienen *o'nton*. Para el hombre mayense lo que tiene *o'nton* es digno de respeto, ya que es un semejante. La naturaleza es sujeto.

Si bien a todas las personas es posible que les "llegue" el *ch'ulel*, éste tiene que ser en el *o'nton*. Ya que decir una mentira, por ejemplo, implica el ejercicio de esa *ch'ulel*, pero está orientado hacia el desequilibrio. No obstante, alguien que no tiene un buen *o'nton*, es posible enderezarlo, para ello se recurre al *J-ilol*, el que mira más allá, y el constante *mantal* de los padres y los ancianos; por

supuesto, también la persona de "*o'nton* pequeño", es decir, muy sensible, también tiene que dar de su parte. Lo importante de esto es la posibilidad del movimiento, es decir, que no se viene al mundo con un cierto destino, sino que éste va tomando forma en el transcurso de la vida. El *o'nton* puede ser "enderezado", "corregido".

Solamente cuando la *ch'ulel* "llega" al *o'nton*, puede señalarse que la persona ha alcanzado una *ch'ulel*, conciencia moral, vinculando ética y episteme. En esto, son muy pocos los *bats'i vinik/ antsetik* que pueden conseguirlo; quienes lo hacen ya son mayenses con *sjam smelol*, sabiduría. "Llegada" de la *ch'ulel* significa equilibrar, armonizar la existencia, hacerla una con la naturaleza, el universo y la comunidad. Una forma de esquematizar esta idea lo encontramos en la siguiente figura:

"Llegada" de la *ch'ulel* en el *o'nton*



Vinculemos la práctica del *svu'el* con los sistemas de cargo. Existen el *Abtel Patan*, Trabajo Servicio y el *Abtel Nichim*, Trabajo

Florido. El primero está conformado por los distintos cargos constitucionales y tradicionales; dichos servicios son para arreglar los problemas y atender las necesidades del pueblo. El presidente municipal es su máximo representante.

Continuando, este sistema tiene puestos menores como *mayol* o vocal, que son empleados como una forma para hacer llegar la *ch'ulel*, conciencia, esto es, un medio de educación para ser humildes y respetuosos, para aprender el *smelol* y el *mantal*, la verdad y el consejo.

El segundo son los cargos religiosos, destinados a servir y glorificar a las deidades. El Paxon, Pasión, es su máximo representante.

Los ancianos dicen que los cargos lo otorgan las deidades, es decir, que se viene elegido para ello. Ese *svu'el* se complementa con el reconocimiento que el pueblo da a las personas que viven y practican la ética *bats'i vinik/ants*, hombres y mujeres verdaderos, a través de tres cualidades: el *ich'bel smelol*, recibir juicio, razonamiento, verdad, el sentido de la vida, saber comportarse o actuar con conciencia en la vida; el *ich'el ta muk'*, recibir en grande, respetar, dignificar a todos los seres; el *ich'el ta k'ux*, recibir con dolor, cuidar, valorar todo lo existente.

El *svu'el* es fragilidad y ciclicidad. Fragilidad porque cualquier palabra mal dicha o actitud incorrecta asumida, inmediatamente deviene en desequilibrio, desarmonía y desorden. Por eso, hay que saber hablar y saber escuchar, saber mandar y saber obedecer. Es cíclica porque el *svu'el* no puede estancarse en una persona, tiene que moverse a otra. A las personas que hayan ejercido el *svu'el* les queda el prestigio si supieron actuar con sabiduría, el desprestigio si hicieron lo contrario. Los primeros llevarán la investidura hasta su muerte, se tornan "pasaros", es decir, quienes ejercieron el mando, el arreglo de los pueblos, los que supieron dar consejos; se vuelven *yajuatikiletik*, asesores de los nuevos servidores. Al morir, se tornan *Totil-me'iletik*, Padres-madres, *Kuchom-petometik*, Cargadores-sostenedores; seres espirituales que seguirán caminando entre nosotros, cuidándonos

y protegiéndonos de los *Bainom-satinometik*, Adelantados, Miratodo. Así, vemos que el *svu'el* es punto de llegada y de inicio. La trascendencia como personas será en la medida en que "llegue" nuestro *ch'ulel* y alcancemos esa dimensión sagrada.

Concluyendo, la noción de *svu'el* es un ideal de perfección del *ch'ulel*, pero como ésta, decíamos, es siempre incompleta, inalcanzable, el *svuel* es la balanza, el punto intermedio entre el equilibrio-desequilibrio, la armonía-desarmonía, el orden-desorden. El *svu'el*, poder, es el ejercicio del *sjam smelol*, sabiduría, saber de la vida. Es la práctica de la sacralidad, del prestigio, del servicio, de la unidad.

Svu'el, sjam smelol xchi'uk o'ntonil: Power, Wisdom, and Essence

Roberto Pérez Sántiz

The exercise of *svu'el*, power, involves three fundamental principles, *smelol* and *mantal* to access *ochel ta rason*, the latter indicating when someone or something achieves harmony. The principle of *smelol* implies wisdom, reflection, reasoning; *mantal* is the execution of *smelol*. Should there be a deviation in the way of proceeding, *mantal* is the reorientation of that behavior; in other words, *mantal* is the materialization of *smelol*. As a principle, *smelol* is based on two ethical-epistemic concepts: *ch'ulel*, consciousness or knowledge, and *o'nton* or *o'ntonil*, heart or essence.

Initially we can consider *ch'ulel* as episteme, knowledge, or rationality. This approach helps us understand that the origin of this episteme is not only in some idea or matter, but rather in both. In its "arrival," the senses and experience participate to a greater extent. But *ch'ulel*, as knowledge, is incomplete. *Ch'ulel* requires a decoupling that takes the form of a moral consciousness.

Ch'ulel as moral consciousness is an ethic based on collaboration, service, and gratitude, on which the entire Mayan value system is built. *Ch'ulel*, moral consciousness, is

only possible to the extent that the Mayas can understand and comprehend their reality. The immediate manifestation of *ch'ulel* in the behavior of the *bats'i vinik/ants* is through *ich'el ta muk'*, dignification or aggrandizement of all beings, and *ich'el ta k'ux*, the valuation of all beings. This is because, from the Mayan point of view, there are no objects in the context, only subjects.

The ethical notion of *ch'ulel*, moral consciousness, is only manifested by human beings, although the universe, nature, and animals have a *ch'ulel* in the spiritual or cosmic sense, i.e., they have always existed. Further, nature and the universe do not need the "arrival" of the *ch'ulel* because they are already in balance, in harmony, in order. In any case, any possible imbalance is due to human intervention, so the work of "arrival" rest with the Mayas, not with the environment. When *ch'ulel* "arrives," this means that it was not there, but that it "happens" over a lifetime from the moment of gestation. "Arrival" implies a constant movement, because, in addition, "arrival" may not occur or may be incomplete.

Ch'ulel, consciousness, has various manifestations: We find it in the development of the senses, visualization, and identification of the people around us, speaking, respecting the elders, obeying advice.

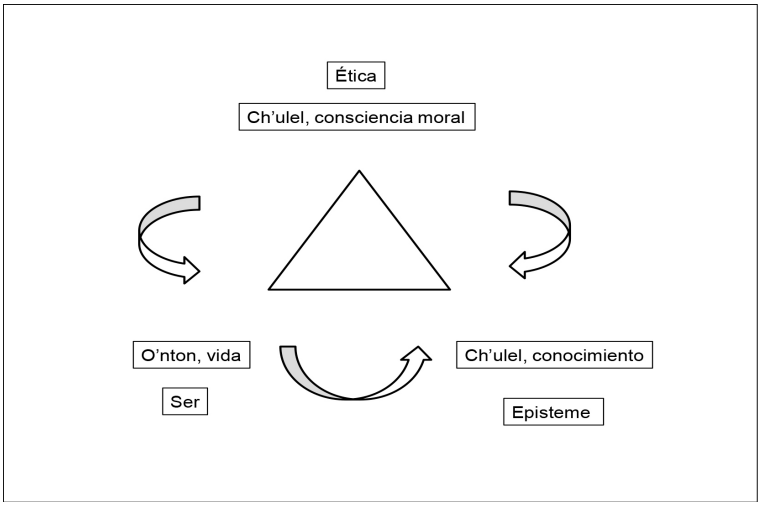
Another Mayan notion of vital importance is *o'nton* or *o'ntonil*, which can be considered the center, the essence of being, or life itself. All living beings have *o'nton*. The Mayan man who has *o'nton* is worthy of respect since he is a fellow being. Nature is subject.

While it is possible that *ch'ulel* will "arrive" for everyone, it has to be in the *o'nton*. Telling a lie, for example, implies the exercise of *ch'ulel*, yet it is oriented towards imbalance. Nevertheless, for someone who lacks a good *o'nton*, it is possible to straighten it out by using the *J-ilol*, i.e., he who looks beyond and the constant *mantal* of parents and elders. Naturally, the person with "small *o'nton*", i.e., very sensitive, also has to participate. The important thing here is the possibility of movement, i.e., one does not come

into the world with a certain destiny; rather, it takes shape during one's life. *O'nton* can be "straightened", "corrected".

Only when *ch'ulel* "arrives" at *o'nton* can it be said that a person has reached *ch'ulel*, moral consciousness, linking ethics and episteme. Very few *bats'i vinik/antsetik* can achieve this; those who do are already Mayas with *sjam smelol*, wisdom. "Arrival" of *ch'ulel* means balancing, harmonizing existence, being one with nature, the universe, and the community. A way to diagram this idea follows:

"Arrival" of *ch'ulel* in *o'nton*



The practice of *svu'el* can be linked to positions of community responsibility. There is the *Abtel Patan*, service work, and the *Abtel Nichim*, flowery work. The former consists of different constitutional and traditional offices, whose objective is to address community problems and people's needs. The municipal president is its highest representative.

This system has minor positions such as *mayol* or vocal, who are employed in order to bring *ch'ulel*, consciousness, i.e., a way of educating people to be humble and respectful and learn *smelol* and *mantal*, truth and advice.

The latter, flowery work positions, are religious offices that aim to serve and glorify the deities. The *Paxon*, passion, is its highest representative.

The elders say that the offices are granted by the deities, in other words, one is chosen for a post. This *svu'el* is complemented with the recognition that people give to the persons who live and practice *bats'i vinik/ants*, i.e., the ethics of true men and women through three qualities: *ich'bel smelol*, to receive judgment, reasoning, truth, the meaning of life, to know how to behave or act with conscience in life; *ich'el ta muk'*, to receive heartily, to respect, to dignify all beings; *ich'el ta k'ux*, to receive with pain, to care, to value everything that exists.

Svu'el is fragility and cyclicity. Fragility because any wrong word or incorrect attitude immediately leads to imbalance, disharmony, and disorder. Therefore, a person needs to know how to speak and how to listen, to command, and to obey. It is cyclical because *svu'el* cannot stagnate in one person; it has to move to another. The people who have exercised *svu'el* have prestige if they knew how to act wisely; if they did the opposite they are discredited. The former will carry the investiture until death, they become "pasaros," those who exercised their command, improved the community, and knew how to give advice; they become *yajuatikiletik*, advisors of the new servants. When they die, they become *Totil-me'iletik*, fathers-mothers, *Kuchom-petometik*, carriers-bearers; spiritual beings who will continue to walk among us, taking care and protecting us from the *Bainom-satinometik*, those who have gone before, seers of everything. Thus, we see that *svu'el* is the point of arrival and beginning. Transcendence as people will happen to the extent that our *ch'ulel* "arrives" and we reach that sacred dimension.

In conclusion, the notion of *svu'el* is an ideal of perfection of *ch'ulel*, but since the latter, as we have said, is always incomplete and unattainable, *svu'el* is balance, the intermediate point between balance-imbalance, harmony-disharmony, order-disorder. *Svu'el*, power, is the exercise of *sjam smelol*, wisdom, knowledge of life. It is the practice of sacredness, of prestige, of service, of unity.

Filosofía migrante: traducción perspectivista y errante

Obed Frausto

En 2016 comencé a ser profesor en Ball State University, en el estado de Indiana, Estados Unidos, y fue para mí una transformación filosófica. Ya había terminado el doctorado en filosofía de la ciencia —un posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)— con el apoyo de mi tutor, Ambrosio Velasco, y tenía experiencia como profesor de sociología, pues durante cinco años había dado clases en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Sin embargo, los temas, las lecturas y las discusiones con mis estudiantes en Ball State University me llevaron a otros terrenos. Juntos hemos estudiado el concepto del extranjero, las identidades, la teoría crítica racial y las teorías poscoloniales. En el salón de clases, yo era un extranjero para mis alumnos y todos mis alumnos también lo eran para mí. De modo que esta experiencia ha sido valiosa y me ha permitido conocer otro tipo de debates y perspectivas.

En 2019 realicé mi primer *study abroad*, un curso para estudiar la cultura y la historia de México con el propósito de comprender el movimiento zapatista, y planifiqué un viaje a San Cristóbal de las Casas, Chiapas, con mis alumnos. Un año antes,

en el verano de 2018, haciendo los preparativos del viaje tuve la oportunidad de conocer a Raúl Trejo Villalobos y conversamos en el centro de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. En ese momento platicamos sobre la posibilidad de un encuentro entre estudiantes de la Universidad Autónoma de Chiapas y de la Ball State University. Además, comentamos la posibilidad de reunirnos con filósofos y pensadores de pueblos originarios.

En marzo de 2019 realizamos ese proyecto; se decidió que la reunión fuera una plataforma de diálogo para discutir el texto de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, y este libro es producto de tal intercambio. En este pequeño capítulo explicaré brevemente tres ideas de la filosofía migrante que he aprendido durante mi estancia en Estados Unidos; después, analizaré la idea central del texto sobre indigenismo de Villoro y haré una crítica a su propuesta desde las categorías del perspectivismo y de la traducción del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro.

Tres ideas de la filosofía migrante que he aprendido durante mi estancia en los Estados Unidos:

1. Todos somos migrantes

Según diversos estudios antropológicos, existe el común acuerdo de que el *Homo Sapiens* emergió de África hace unos 200 000 años. Si bien hoy se tiene una acalorada discusión sobre si el *Homo Sapiens* apareció en el valle de río Omo, en Etiopía, o si lo hizo en distintos puntos de África, ambas teorías coinciden en que éste migró hacia distintos lugares.[1] Horacio Etchegoyen, un filósofo argentino, comentó que, si inicialmente los *Homo Sapiens* eran nómadas, entonces, hoy cada uno de nosotros es también extranjero y migrante.[2] Esta idea invita a pensar que nuestra con-

[1] Carolina Martínez Pulido, "Los orígenes del Homo Sapiens revelan una compleja red de supuestos y evidencias", *Mujeres con ciencia*, 31 de marzo de 2020. Disponible en: https://mujeresconciencia.com/2020/03/31/los-origenes-de-homo-sapiens-revelan-una-compleja-red-de-supuestos-y-evidencias/ (acceso 11 de julio de 2020).

[2] Fanny Blank y Pablo Yankelevich, *El otro, el extranjero,* Buenos Aires, Libros de Zorzal, 2003.

dición de nómadas nunca ha desaparecido. Tal vez nos movemos de un lugar a otro en la misma ciudad, en el mismo país, o incluso, hacia cualquier parte del planeta. Es por ello que todos somos migrantes.

2. Ciudadanos del mundo: uníos al pensamiento cosmopolita

El término cosmopolitismo surge con los cínicos, en el siglo IV antes de Cristo, y significa ciudadanos del cosmos. Los cínicos eran escépticos de la lealtad a una sola comunidad con las mismas costumbres y tradiciones. Ellos propugnaban la idea de que cada ciudadano pertenecía a una comunidad de comunidades. En este sentido, el cosmopolitismo asume que los seres humanos somos diferentes y que, por lo tanto, hay mucho que aprender desde nuestras diferencias y esas diferencias nos enriquecen. No es posible converger en una sola forma de vida, en un solo modo de pensar; al contrario, convergemos en muchas expresiones de vida que nos ayudan a respetar el origen, la cultura y las tradiciones de cada uno. Kwame Appiah, en su libro *Cosmopolitanism,* explica que la hermandad humana es mejor evocada cuando damos nuestra amistad hasta a quienes son más distantes y distintos a nosotros.[3]

3. Somos fronterizos

Aunque es muy importante reivindicar de dónde venimos, nuestro origen cultural, étnico y racial, somos un destino permanentemente abierto a otros mundos y a otras personas, y siempre nos quedamos en medio, en la frontera. Por eso considero que nuestras identidades no son únicas ni auténticas ni reafirman el ser, sino que deberían ser siempre híbridas, antagónicas y construidas constantemente en el encuentro con los otros. Gloria Anzaldúa, en su libro *Borderlands/La Frontera,* presenta una metáfora en la

[3] Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitamism. Ethics in a World of Strangers*, Nueva York, Norton and Company, 2006.

que dice que el alma no sólo está entre dos mundos, sino entre tres, cuatro, entre muchos simultáneamente, por lo que el alma se nortea, pero después se encuentra.[4] Del mismo modo, somos producto del encuentro con los otros, somos con los otros y desde la mirada del otro nos encontramos. La filosofía migrante es errante, vive en suspenso, pierde su identidad, se desnuda, se construye y se reconstruye en el horizonte de la esperanza.

En esta parte me gustaría comentar el texto de Luis Villoro que animó nuestro encuentro en Tuxtla Gutiérrez: *Los cinco momentos del indigenismo en México*. Es un escrito de talante filosófico e histórico, que comprende, desde una veta hegeliana, que hay una lucha de reconocimiento entre las concepciones culturales del mundo, pero también que, evidentemente, existen concepciones prominentes y éstas asfixian y se imponen a las demás. Villoro decidió estudiar la conciencia histórica del mundo indígena como un encuentro con los europeos en diferentes momentos históricos. El texto intenta comprender de qué manera los indígenas se integraron o no a la sociedad y la cultura mexicana. Villoro considera que existe, al mismo tiempo, admiración y desprecio por lo indígena. La admiración proviene de la misma civilización amerindia y de la visión demoníaca y bárbara de los conquistadores. En general, existe una deuda de reconocimiento hacia los pueblos originarios. Lo indígena, entonces, se presenta como un proceso histórico de su propia conciencia en desarrollo y también como una concepción externa y extranjera en sí misma visto desde lo europeo, criollo y mestizo.

Villoro afirma que hay un proceso llamado *indigenismo,* que refiere a la aceptación de los elementos indígenas en la conciencia mexicana, y señala que este proceso es histórico y dialéctico, y consiste en tres momentos distintos. En el primer momento, la esencia indígena es negada y rechazada. A pesar de esta negación, lo indígena se resiste a través de lo religioso, en el que no se convierte del todo al cristianismo, sino que lo hace desde un

[4] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*. The New Mestiza, San Francisco Aunt lute Books, [1987] 2007.

sincretismo —una forma idólatra, a los ojos cristianos europeos—. Villoro considera que, en ese momento, lo indígena aparece como cercano y negativo;[5] debido a la resistencia cultural indígena, la cultura dominante europea ha intentado que lo indígena sea negado y destruido. En el segundo momento, lo indígena se vuelve distante, y el individuo aleja todo lo que es indígena de sí mismo. Es otra forma de negación. Sin embargo, Villoro cree que este distanciamiento es útil para purificar los prejuicios del "ser indígena". Este momento, entonces, se convierte en un proceso de contenido autóctono que se vuelve positivo y objetivo. El tercer momento es la síntesis, la etapa final de la dialéctica, en la que la reconciliación es posible. Lo que una vez fue un distanciamiento del elemento indígena, ahora se convierte en una aceptación y cercanía. Aquí, en este espacio de síntesis, la posibilidad de la conciliación entre las diferentes tradiciones culturales se hace tangible y accesible.

Si bien es una concepción interesante, encuentro problemático el enfoque de Villoro sobre la cuestión de la conciencia indígena, ya que no entiende la historia o la cultura nacional desde la perspectiva de los indígenas, sino desde una perspectiva no indígena. Villoro es español, nació en Barcelona, y desde su posición de exterioridad quiere comprender la conciencia del "yo indígena". No estoy diciendo que si no naces y creces en una tradición es imposible ser parte de ella, sólo trato de enmarcar su condición de exterioridad. Además, existe otro problema, pues Villoro intenta capturar una sola realidad concreta de lo indígena, que va más allá de la falsa conciencia producida desde lo no indígena y distorsiona y eclipsa lo indígena. Sin embargo, la perspectiva indígena está llena de contradicciones y visiones distintas que se mezclan con formas de resistencia como respuesta al repudio o, al contrario, a la admiración o indiferencia de la mirada no indígena hacia ella. Villoro cae en la trampa de narrar

[5] Luis Villoro, "Moments of Indigenism in Mexico", en Carlos Alberto Sánchez y Robert Eli Jr. Sanchez (eds.), *Mexican Philosophy in the 20th Century*, Nueva York, Oxford University Press, 2017, p. 156.

para los indígenas lo que es indígena y también falla al simplificar el acceso a la experiencia indígena.

En la introducción a la obra de Villoro, *Ensayos sobre indigenismo,* Ambrosio Velasco muestra que el propio Villoro se da cuenta de su equivocación. En la última etapa, Villoro hizo una transición radical a favor de la emancipación indígena y su filosofía se inspiró en la insurrección del movimiento zapatista. Casi 40 años después de la publicación original de *Los momentos del indigenismo en México,* Villoro escribió en su libro *Estado plural, pluralidad de culturas*: "La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo…"[6] Finalmente, Villoro se da cuenta de la importancia de las poblaciones indígenas en la escritura de su propia narrativa, de su capacidad para restaurar su propio hablar y de nuestra capacidad de aprender a escuchar y permitirles encontrar su manera de transformar la historia.

La pregunta que asalta mi reflexión es si sólo bastaría con dejarlos hablar y saberlos escuchar. No considero que eso sea suficiente, sería un buen comienzo, pero se requiere hacer algo más. Algo que mueva las bases y los fundamentos de la injusticia epistémica que han sufrido los pueblos originarios por siglos. El menosprecio al pensamiento de los pueblos originarios tiene un lastre histórico desde la Conquista y la Colonia, en el que el *yo auténtico indígena* se ha convertido en otra cosa. La Colonia es una dimensión del tiempo y el espacio en la que el *yo de los pueblos originarios* ha sido robado y remplazado por una identidad que se ha impuesto desde el exterior, desde el conquistador. Es un error pensar que se puede hacer una síntesis entre los europeos y los pueblos originarios, y ésta es la equivocación del mestizaje, en el que, a la luz de la síntesis, lo distinto se borra, se excluye y se elimina.

[6] Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998.

Considero necesario seguir pensando en términos de la diferenciación, pero no de una diferenciación que integre, sino que enmarque la diferencia. Creo que la categoría del perspectivismo podría ser de gran ayuda para entender la idea de una diferenciación que diferencia con el propósito de cuestionar y romper con la injusticia epistémica histórica. La diferenciación que diferencia tiene que considerar una nueva noción de traducción, una que no haga equivalente las diferencias, sino que desequilibre las diferencias, pero que con un diálogo político se equilibren un poco más, aunque vuelvan a desequilibrarse. Por eso, concuerdo con la noción de traducción de Viveiros de Castro, pues es concebida como una forma de traición al mensaje original y como una forma creativa de transformarlo. Finalmente, considero importante que los que no pertenezcan a los pueblos originarios —como yo— estudien su filosofía con el propósito de cuestionar la tradición occidental, no con la intención de hacer una síntesis, sino de hacer posible una diferenciación que diferencie a las tradiciones para enriquecer el pensamiento humano.

En su libro *Cannibal Metaphysics*, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro sostiene que el perspectivismo nos ayuda a concluir que el otro no es exactamente lo mismo que lo mismo del otro. A partir de esta idea, el antropólogo narra de forma única y distinta el encuentro entre los europeos y los amerindios en la Conquista. Viveiros de Castro considera que, desde el etnocentrismo, ambas culturas juzgan al otro a partir de las diferencias que tienen en su interpretación del cuerpo y el espíritu. Mientras que los europeos hacían énfasis en el espíritu, los amerindios lo hacían en el cuerpo. Ambos objetaron desde su visión etnocéntrica lo siguiente: en el caso de los europeos, cuestionaron de los amerindios si tenían espíritu y, en el caso de los amerindios, cuestionaron de los europeos si tenían cuerpo. Los europeos siempre vieron a los amerindios como cercanos a la naturaleza o "salvajes", como si fuesen híbridos animalísticos y humanos; los amerindios, en cambio, consideraban que quizá los europeos eran como los dioses, que sólo tenían espíritu y carecían

de cuerpos como los humanos y los animales. De modo que, desde la cosmovisión europea, el cuerpo tiene una connotación negativa, pues está atado a los deseos y es contrario al orden del espíritu, y desde la cosmovisión amerindia, el espíritu es experimentado como una manifestación del orden convencional del todo. El cuerpo, en cambio, está dentro del ámbito de la responsabilidad de los agentes construidos desde la humanidad inmanente que atañe a los flujos orgánicos, la codificación material, las multiplicidades sensibles y la virtud de volverse como los animales. Para los amerindios, los agentes y actuantes son humanos y no humanos, tales como animales, plantas, fenómenos meteorológicos, objetos y artefactos. La concepción amerindia concibe la unidad de la mente y la diversidad de los cuerpos y la multiplicidad de la naturaleza. En ese sentido, los amerindios en vez de encontrar su forma de política pública en el multiculturalismo —como un encuentro que acepta diversas concepciones culturales, todas unidas e integradas bajo un principio de convivencia—, la encuentran en el multinaturalismo, es decir, los amerindios consideran que no sólo lo humano tiene que ser contemplado en este espacio de convivencia, sino que lo no humano también participa.

Con respecto al conocimiento, en la tradición occidental la forma de conocer está basada en la objetividad que devela al objeto, distinguiendo entre lo que es intrínseco al objeto y lo que pertenece al sujeto que conoce —sin considerar que el mismo sujeto siempre se proyecta en el objeto—. En el chamanismo amerindio, el conocer se basa en una idea inversa, saber es personalizar, es decir, colocarse en el punto de vista del otro para realmente saber o, en otros términos, colocarse en el otro que quiere ser conocido. El verdadero conocimiento es, entonces, aquel que logra revelar la intencionalidad del otro a través de un proceso de abducción; de modo que este tipo de conocimiento refiere a una forma de arte política en la que se logra conciliar y discutir escuchando y aprendiendo un curso de acción. El chamanismo amerindio propone, como ya lo comenté, un multinaturalismo, donde no sólo

lo humano es agente, también lo son los animales, la naturaleza, todo lo que tenga una constitución física. Por eso, mientras la tradición occidental considera que para comprender al mundo se tiene que elaborar una representación —siempre situada desde el sujeto para observar como una lente lo que es exterior—, el perspectivismo se transforma en el otro, ocupa el espacio de lo otro. Así, los no humanos son sujetos que, hasta cierto punto, también tienen mente e intenciones. Sí existen diferencias y se basan en que los no humanos tienen un cuerpo distinto; el cuerpo es una combinación entre la subjetividad de las almas y la materialidad sustancial de los organismos.

La traducción no es encontrar sinónimos, es decir, equivalencias co-referenciales o representaciones que expresen lo mismo desde un punto de vista a otro. La traducción es un proceso en el que nos reconocemos como diferentes. De acuerdo con Viveiros de Castro, inspirado indirectamente en Benjamin, la traducción es siempre un acto de traición. En este sentido, una buena traducción es una que deforma y traiciona la lengua de origen y crea algo distinto. La traducción es traición y también transformación; es un proceso en el que hay un error controlado que posibilita la falla constante, donde la falla es una virtud que posibilita el aprendizaje y la empatía entre tradiciones. El perspectivismo amerindio es una doctrina de equivocación de la alteridad referencial entre conceptos homónimos; Viveiros explica: "La teoría indígena del perspectivismo emerge de la comparación implícita entre las maneras diferentes de la experiencia corporal del mundo como una multiplicidad afectiva".[7]

A modo de conclusión, la filosofía migrante nos ayuda a reconocer la importancia de la diversidad de modos de pensamiento y formas de vida. Si somos migrantes, si somos una comunidad de comunidades que invitan a lo diferente y lo diverso, y si somos fronterizos construidos siempre en un andar errante —donde nuestras identidades están en constante

[7] Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics. For a Post-Structural Anthropology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, [2014] 2017, p. 87.

transformación—, entonces es posible acercarnos con más ánimo y deseo de aprender de las cosmovisiones de los pueblos originarios. En este sentido, el perspectivismo es un intento radical de mirar el mundo desde la posición de los pueblos originarios y es una invitación a cuestionar al eurocentrismo y al antropocentrismo. De ahí que la traducción —que es un intento imperfecto de comunicarnos— se base en el error, la traición, la transformación y la creación con el propósito de situarnos en la frontera del entendimiento y desentendimiento, no para volvernos uno, sino para volvernos distintos. Esto es lo que intento.

The Philosophy of a Migrant: Perspectivist and Wandering Translations

Obed Frausto

In 2016, I began teaching as a professor at Ball State University, in Indiana, the United States. This academic experience has been a philosophical transformation for me. I had already finished my Ph.D. in Philosophy of Science —a postgraduate degree from the National Autonomous University of Mexico (UNAM)— with the help of my tutor and advisor Ambrosio Velasco. I also had experience as a sociology professor, because during the five years I was at the UNAM, I taught classes at the College of Political and Social Sciences. However, the themes, lectures, and discussions with faculty and students at Ball State University have taken me into completely uncharted territory as we studied concepts including the foreigner, identity, and critical theories of race and postcolonialism. In the classroom, I was the foreigner to my students and my students were foreigners to me. This dialectical experience has been incredibly valuable in that it allowed me to participate in other types of discussions and understand other perspectives.

In 2019, I undertook my first study abroad experience involving a course which focused on the study of Mexican culture and history with the purpose of understanding the Zapatista movement. Thus, with my students we planned a trip to San Cristóbal de las Casas, Chiapas. A year prior, in the summer of 2018, while making preparations for the trip, I had the opportunity to meet Raúl Trejo Villalobos in Tuxtla Gutiérrez, the state capital of Chiapas. At that time, we discussed arranging a meeting between students from both the National Autonomous University of Chiapas and Ball State University. Moreover, we weighed the possibility of meeting with philosophers and thinkers of indigenous communities.

In March of 2019, we finally carried out our plans and decided that the meeting would be a platform to discuss Luis Villoro's work *Los grandes momentos del indigenismo.*[1] The exchanges between students and indigenous leaders led to the compilation of papers in this book. In this short chapter, I explain in three concise ideas the philosophy of the migrant that I have come to understand during my time in the United States. Later, I analyze the Villoro's central ideas regarding indigenism, and I critique his proposal based on the categories of perspectivism and the translation of studies undertaken by Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro.

The following three ideas are central to the philosophy of the migrant that I have come to understand during my stay in the United States:

1. We are all migrants

Most anthropological studies agree that *Homo sapiens* emerged from Africa around 200 000 years ago. While there is now a rather heated debate about whether these *Homo sapiens* arose around the Omo river in Ethiopia or if they emerged in different parts of Africa, both theories consider *Homo sapiens* to be migrants from

[1] *Los grandes momentos del indigenismo* can be translated as *The Major Moments of Indigenism in Mexico.*

and to various geographical areas.[2] Argentinian philosopher Horacio Etchegoyen has said that if *Homo sapiens* were initially nomads, then today every single one of us is also necessarily a foreigner and a migrant.[3] Thus, our status as nomads has never actually disappeared. Perhaps we move from place to place within the same city, in the same country, or, maybe, to different parts of the planet. Whatever the case, we are all migrants.

2. Citizens of the world: Join the cosmopolitan perspective

The term "cosmopolitanism" originally arose with the cynics of the 4th century BC in Greece, and the term essentially means "citizens of the cosmos". The cynics were skeptical of loyalty to only one community with the same customs and traditions. They posited the idea that every citizen belongs to a community of communities. In this sense, cosmopolitanism assumes that human beings are different and that, therefore, there is much that we can all learn from each other and our differences, and that those differences enrich us. It is not possible, of course, for us to converge on a single way of life or a single way of thinking. On the contrary, we converge on many expressions of life that help us to respect the origins, cultures, and traditions of each one. Kwame Anthony Appiah, in his book *Cosmopolitanism,* explains that human brotherhood is best expressed when we share our friendship to those farthest and most different from ourselves.[4]

[2] Carolina Martínez Pulido, "Los orígenes del Homo Sapiens relevan una compleja red de supuestos y evidencias", *Mujeres con ciencia*, 31 de marzo de 2020. https://mujeresconciencia.com/2020/03/31/los-origenes-de-homo-sapiens-revelan-una-compleja-red-de-supuestos-y-evidencias/ .

[3] Fanny Blank and Pablo Yankelevich, *El otro, el extranjero,* Buenos Aires, Libros de Zorzal, 2003.

[4] Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism, Ethics in a World of Strangers*, New York, Norton and Company, 2006.

3. We are between borders

It is, of course, important to proclaim where we are from, our cultural, ethnic, and racial origins. However, we also have a permanently open destiny, open to other worlds and other people. Thus, we are always in the middle, on the border. For this reason, I believe that our identities are not unique or authentic, nor do they reaffirm our own being. Rather, they should be conceptualized as always being a hybrid, antagonistic mix that is constructed and reconstructed constantly by and through our encounters with others. Gloria Anzaldúa, in her book *Borderlands/La frontera*, expresses this idea metaphorically: the soul is not just between two worlds, but between three, four, and many other worlds simultaneously, which causes the soul to be lost, but also to be found.[5] Similarly, we are the product of our encounters others, and we are at one with others, based on the perspectives of those we encounter.

The philosophy of the migrant consists of wandering, living in suspension, lost without identity, naked, constructed, and reconstructed with a horizon of hope.

In the following section I comment on Luis Villoro's text, which we discussed in Tuxtla Gutiérrez: *Los cinco momentos del indigenismo en México.* This philosophical and historical treatise proposes, with a Hegelian influence, that there is a struggle for recognition between opposing cultural conceptions of the world, but that, evidently, there are certain concepts that are more prominent, often +stifle, and are imposed on all others. Villoro studied the historical conscience of the indigenous world in Mexico as an encounter with Europeans at different historical moments. The text endeavors to understand the ways in which the indigenous have, and have not, integrated into Mexican culture and society. Villoro argues that both an admiration and a disdain for the indigenous exist simultaneously. There is admiration

[5] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera.* The New Mestiza, San Francisco, Aunt Lute Books, [1987] 2007.

stemming from indigenous civilization; those who disdain it consider the indigenous to be demonic and barbaric, a legacy that dates from the conquistadores. In general, there is a dualism between these two kinds of recognition of the indigenous peoples of Mexico. Being indigenous, then, is portrayed as a historical process of its own consciousness, in the process of development, as well as an external and foreign concept according to the perspectives of Europeans, *criollos*, and mestizos alike.

Villoro suggests that there is a process called *indigenismo*, which refers to the acceptance of those indigenous elements of the Mexican consciousness; he also points out that this process is historical and dialectical and consists of three distinct moments. In the first, the indigenous essence is negated and rejected. Despite its negation, the indigenous resist based on their religion and do not completely convert to Christianity, developing instead a kind of syncretism (a form of idolatry, in the eyes of the Christian Europeans). Here, Villoro believes that the indigenous is considered both close and negative.[6] Due to indigenous cultural resistance, the dominant European culture tried to negate and to destroy all that is indigenous. During the second moment, indigenous tradition becomes distant, and the indigenous individual then rejects all that is indigenous. This is another form of negation. However, Villoro believes that this distancing is useful because it provides some space in which the prejudices against "being indigenous" are purified. At this moment, then, a process of restrained indigenism unfolds, slowly becoming positive and objective. The third moment is the synthesis, i.e., the final chapter of this dialectical drama in which reconciliation is finally possible. What once was a distancing from indigenous elements becomes acceptance and integration. Here, in this space of synthesis, the possibility of reconciliation between

[6] Luis Villoro, "Moments of Indigenism in Mexico", In Carlos Alberto Sánchez and Robert Eli Jr. Sanchez. *Mexican Philosophy in the 20th Century*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 156.

the different cultural traditions of indigenous versus European becomes tangible and accessible.

Clearly, while this is an interesting conceptualization, I find it problematic that Villoro focuses on the question of indigenous consciousness without understanding the history or national culture from the perspective of the indigenous peoples themselves, but rather from the perspective of those who are not indigenous. Born in Barcelona, Villoro is Spanish; yet, from his position of exteriority, he seeks to understand the consciousness of "the indigenous". I do not say that if one is born and raised outside a particular tradition that it is impossible to be part of it. I only wish to point out his condition of exteriority. Further, there is another problem. Villoro attempts to apprehend only one concrete reality of indigenism and suggests that beyond it there is a false consciousness produced by those who are non-indigenous, which distorts and eclipses all indigenous thought and identity. However, the indigenous perspective is full of contradictions and distinctive perspectives that blend with forms of resistance as a response to the condemnation, or conversely, to the admiration or indifference of the non-indigenous toward them. Villoro falls into the trap of narrating for the indigenous that which is indigenous, but ultimately fails by simplifying the access to the indigenous experience.

In his introduction to Villoro's work, *Ensayos sobre indigenismo,* Ambrosio Velasco asserts that Villoro realized his mistake. In the final section, Villoro undertakes a radical transition in favor of indigenous emancipation; his philosophy reflects an inspiration stemming from the 1994 Zapatista uprising. Almost forty years after the publication of the original work *Los momentos del indigenismo en México,* Villoro wrote in his book *Estado plural, pluralidad de culturas,* "The true liberation of the Indian is to recognize him as a subject, whose fate is in his own hands; a subject capable of judging us by our own values, as we have judged them; a subject capable of exercising his freedom without restrictions, as we ourselves exercise them. To be a full subject is to

be autonomous…"[7] Utimately, Villoro realizes the importance of the indigenous populations in the writing of their own narratives, their capacity to restore and develop their own voices, and our own capacity to learn from and listen to them, to allow them to discover their own ways of transforming history.

The question that beleaguers my reflection is whether it would be sufficient to let the indigenous speak for themselves and if we would know how to listen. I do not believe this would be enough. It would be a good start, but we have to do more. We need something that moves the foundations of epistemic injustice that the indigenous peoples have suffered for centuries. The dominant culture's contempt for indigenous peoples has a long history that dates from the conquest and colonization of Mexico, during which the *authentic indigenous self* has become something else entirely. The colonization, or the colonial period, is a temporal and special dimension in which the sense of self of the indigenous, or of *los pueblos originarios* [original peoples], was stolen and replaced with an identity imposed from outside, by the conqueror. It is an error to believe that a synthesis can be established between Europeans and the indigenous peoples of Mexico. This is the error underlying *mestizaje*, because in attempting to achieve this synthesis, differences are erased, excluded, and eliminated.

I believe it is necessary to continue thinking in terms of differentiation, but not a differentiation that integrates, but rather demarcates differences. The category of perspectivism might prove useful in helping us understand the idea of a differentiation that questions and breaks the foundations of historical epistemic injustice. This differentiation must consider new modes of translation, i.e., one that does not conflate differences, but works to unbalance them. With political dialogue, these differences may become more balanced, even if they ultimately become unbalanced once again. For this reason, I concur with Viveiros de Castro's notion of translation, because it is conceived as a form of betrayal of the original message and also as a form of creative

[7] Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998.

transformation. Finally, I consider it of utmost importance that those of us who do not belong to the *pueblos originarios* study their philosophy in order to question western European tradition, but not to create a synthesis. Rather, the intention should involve making it possible for distinction to differentiate the traditions in order to enrich human thought.

In his book *Cannibal Metaphysics,* Viveiros de Castro contends that perspectivism helps us to conclude that the other is not exactly "the same as the same of the other."[8] Based on this idea, Viveiros de Castro narrates the unique and distinctive encounter between Europeans and indigenous peoples during the conquest of Mexico. He suggests, with underlying ethnocentrism, that both cultures judge each other based on the differences vis-à-vis the other, and their own interpretations with respect to the body and the spirit. While the European tradition emphasized the spirit, the indigenous emphasized the body. Given their ethnocentric perspectives, both groups objected to the beliefs of the other. The Europeans questioned whether the indigenous had souls or spirits. The indigenous questioned whether the Europeans had bodies. The Europeans always compared the indigenous peoples to creatures connected to nature, or "savages," as if they were some kind of hybrid between animal and human. The indigenous, on the other hand, wondered whether the Europeans were gods who had spirits but lacked bodies like humans or animals. From the European worldview, the body has a negative connotation given its ties to its desires and is thus considered to be contrary to the demands of the spirit. From the indigenous worldview, the spirit is experienced as a manifestation of the conventional order of all things. The body, on the other hand, falls within the realm of responsibility of the agents built by immanent humanity that is concerned with organic flow, material coding, sensitive multiplicity, and the virtue of becoming more like animals. For the indigenous, agents and actors are both human and non-

[8] Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics. For a Post-Structural Anthropology*, Minneapolis, University of Minnesota Press [2014] 2017, p. 51.

human, just like animals, plants, meteorological phenomenon, objects, and artifacts. The indigenous conception recognizes a unity between the mind and the diversity of bodies and the multiplicity of nature. In this sense, instead of finding their conception of public policy in multiculturalism —a perspective that accepts diverse cultural conceptions, all united and integrated under one principle of coexistence— the indigenous find it in multinaturalism, i.e., a belief that the natural and animal world, not only the human world, needs to be contemplated in a space of coexistence.

With regard to knowledge, in the Western tradition ways of knowing are based in objectivity, which reveals an object distinguishing that which is intrinsic to it and that which belongs to the subject that knows about it, without considering that the same subject is always projected onto the object. In Amerindian shamanism, knowing is based on an inverse idea: To know is to personalize, in other words, to place oneself within the other's point of view and to really know, or in other words, to place oneself in the position of the other who wishes to be known. True knowledge, then, is one that manages to reveal the intentionality of the other through a process of abduction. So, this kind of knowledge refers to a form of political art in which it is possible to reconcile and discuss by listening to and learning from a course of action. Amerindian shamanism proposes, as I have mentioned, a multinaturalism, wherein not only humans are considered agents, but animals and the whole of nature itself, everything that has a physical constitution, is an active agent. Therefore, while Western tradition maintains that to understand the world one has to develop a representation, always situated from the subject to observe via a lens that which is external, the other tradition, perspectivism, relies upon transcending that lens and belonging to the other, occupying the space of the other. Thus, nonhumans are also subjects that, to some extent, have minds and intentions. There are differences based on the fact that nonhumans have a different body; the body is a combination between the subjectivity of the soul and the material substance of living organisms.

To translate does not involve synonymous meanings, or co-reference equivalencies. or representations of ideas that express the same meaning from one point of view to another. Rather, translation is a process of recognizing ourselves as different. According to Viveiros de Castro, inspired indirectly by Benjamin, translation is always an act of betrayal. In this sense, a good translation is one that deforms and betrays the original language and creates something distinctive. Translation is betrayal as well as transformation. It is a process in which there is controlled error that enables constant failure, but that failure is a virtue that begets learning and empathy between different traditions. The indigenous perspectivism is a doctrine of misremembrance of the referential alterity between namesake concepts. Viveiros explains, "[t]he indigenous theory of perspectivism emerges from the implicit comparison between the different ways of bodily experience in the world as an effective multiplicity."[9]

To conclude, the philosophy of the migrant helps us to recognize the importance of diversity in modes of thought and ways of life. If we are all migrants, we are all a community of communities that invite and welcome that which is different and diverse. If we are all between borders, always made up by our errant wanderings between traditions, where our identities are constantly changing, then it is possible to lean in closer, to learn and to listen with more encouragement and desire to learn from the worldviews of indigenous peoples (pueblos originarios). In this sense, perspectivism is the radical intention of looking at the world from the position of the indigenous. It is an invitation to question eurocentrism and anthropocentrism. Of course, translation is an imperfect attempt at communication and based on error, betrayal, transformation, and creation. However, it functions with the purpose of placing ourselves on the frontier of understanding and misunderstanding and does not take us on a journey of becoming one, but of becoming different. This is what we must seek to do.

[9] *Ibid.,* p. 87.

Habla un *Kashlan*

Rodrigo Díaz Cadenas

> Tengamos en cuenta que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América […] Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. *La mayor parte del indígena se ha aniquilado*; el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio.[1]

Es de ese *casi aniquilado* indígena del cual este libro hablará mayormente. Ha llegado el momento en la historia de nuestro país en el cual las minorías hablarán por sí mismas, en vez de estar sentadas mientras otros hablan por ellas. Ya no necesitamos a representantes. Entre aquellos que han vivido una vida de sujetos sujetados y que están dispuestos a terminar esa situación están aquellos quienes escriben en este libro. La mayoría de ellos pertenecen a un grupo étnico del sur de México. Han pasado décadas desde que México les ha negado la posibilidad de hablar: ahora podemos ver y leer, al menos en este libro, a algunos de los primeros en poder hablar sobre *sus* vidas. Es decir: su idioma,

[1] Simón Bolívar, en *Congreso de Angostura (1819)*, citado por Roberto Fernández Retamar en *Todo Caliban*, La Habana, Clasco, 2005.

dinámicas, pensamiento, cultura y su particular modo de *ser en el mundo*. Representan el inicio de una voz pública en la historia de este país, también representan algunas de las primeras generaciones de hombres con doctorado de sus comunidades. Nos están traduciendo, más que describir, su filosofía, su entendimiento del mundo. Al hacerlo, podemos acceder a un México que, no importa cuánto tratemos de negarlo, no entendemos. Estos hombres de academia están encontrando sus voces y esto es importante. Es increíblemente sorprendente con cuanta facilidad, como Ramón Grosfoguel señala,[2] países colonizados como el nuestro pueden, y lo hacen de hecho sistemáticamente, reproducir estructuras racistas: hay zonas de ser y zonas de no ser. En las regiones de no ser en la sociedad racista de México, algunos hombres y mujeres han luchado para escribir su propia historia y pensamiento decolonial. Así que, cuando Fernández Retamar, el pensador cubano, escribió las siguientes palabras para hablar sobre la relación entre países latinoamericanos y Estados Unidos-Europa, la verdad es que también puede perfectamente ser el caso para los pueblos originarios y el resto de México: "Un periodista europeo […] me ha preguntado hace unos días: '¿Existe una cultura latinoamericana?'"[3] y uno puede perfectamente pensarla de otro modo: *algunos pensadores mexicanos, incluso filósofos, han preguntado frecuentemente:* "¿Existe una cultura-pensamiento-filosofía de los pueblos originarios?" Uno podría también atreverse a intentar responder como lo hace Retamar:

> La pregunta […] podría enunciarse también de esta otra manera: "¿Existen ustedes?" Pues poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma, y por lo tanto estar dispuestos a tomar partido en favor de nuestra irremediable condición colonial, ya que se sospecha que no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucede en otra parte.[4]

[2] Ramón Grosfoguel*: ¿Qué entendemos por racismo? Una visión decolonial* [Archivo de video], ESOMI, 2 de junio de 2014. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=zvBO6aDrLmI

[3] Roberto Fernández Retamar, *op. cit.*.

[4] *Idem*.

Manuel Bolom, Raúl Peza Salazar, Francisco J. Sántiz, Roberto Pérez Sántiz, todos ellos —"ellos" significa cada uno de ellos y sus comunidades— nos darán una idea general de cómo caminan este mundo. De la mayoría de ellos, aunque con más intensidad de Francisco J. Sántiz, podría decirse que encarnan el personaje de *Calibán,* debido a que ahora él puede discutir con la cultura que lo rodea y quiere homogeneizarlo (homogeneizarlos), pero también porque lo hace de una manera única: aunque él tiene su herramienta más perfecta, su idioma, está haciendo un lugar para su cultura a través del mismo idioma que representa la cultura de *los otros.* Retamar dice en su *Calibán:*

> En *La tempestad* […] el deforme Calibán, a quien Próspero robara su isla, esclavizara y enseñara el lenguaje, lo increpa: […] "Me enseñaron su lengua, y de ello obtuve/ El saber maldecir. ¡La roja plaga/ Caiga en ustedes, por esa enseñanza!"[5]

Esta expansión de sus idiomas y culturas a través de la academia, hacia otros espacios y foros, en tanto representa y es la expansión de *los límites de su lenguaje, se vuelve, entonces, la expansión de su mundo,* como suele decir la frase tan popular de Wittgenstein. Aunque hay más colaboradores en este texto, quienes han estudiado aspectos relacionados con el tema principal del cual habla este libro, es correcto decir que el *meollo,* el tuétano del hueso, son los antes mencionados. Finalmente, sobre la importancia de hablar sobre el pensamiento o filosofía de los pueblos originarios, e incluso más, de hombres hablando directamente desde esos grupos étnicos a los cuales ellos pertenecen, uno puede fácilmente recordar aquellas palabras del escritor afroamericano James Balwin (aunque él las escribió para hablar sobre la experiencia afroamericana y el idioma, las tomaremos esta vez para nuestros propósitos) sobre la importancia de producir o renovar un idioma para nosotros mismos, uno que pueda ser útil a nuestros fines políticos, es decir, existenciales:

[5] *Idem.*

> Para los horrores de la vida de los negros americanos casi no ha habido lenguaje. *Lo íntimo de su experiencia, la cual apenas está empezando a ser reconocida en el idioma, y la cual es negada o ignorada en el discurso oficial y popular* […] le confiere credibilidad a cualquier sistema que pretenda clarificarla.[6]

[6] James Baldwin, *The Fire Next Time*, Nueva York, Knopf Doubleday Publishing Group, 1998. La traducción y las cursivas son mías.

Conversation with a *Kashlan*

Rodrigo Díaz Cadenas

> Note that our people are not European, nor North American. Rather, we are a blend of African and American […] it is impossible to designate us as a particular human familial lineage. *Most indigenous people have been wiped out*; the European has mingled with the American and the African, and the African has mingled with the Indian.[1]

It is this idea of the almost annihilated indigenous peoples that this book intends to discuss. The time has come in the history of Mexico for minorities to speak for themselves, rather than, immobile, let others speak for them. We don't need representatives anymore. The individuals who have lived a life of subjection and are willing to end the oppression are the authors of this book. Most of them belong to one of a number of ethnic groups in southern Mexico. Decades have passed since Mexico first denied them the opportunity to speak. Now, however, they can see and read, and, at least in this book, they have the power to talk about *their own* lives. In other words, they can finally share their language, dynamics, thoughts, culture, and particular way of *being in the*

[1] Simón Bolívar, in *Congreso de Angostura (1819)*, cited by Roberto Fernández Retamar in *Todo Caliban,* La Habana, Clasco, 2005.

world. They are the beginning of an indigenous public voice in the history of Mexico and belong to the first generations of men with PhDs in their indigenous communities. Beyond just describing, they are translating their philosophy, their understanding of the world for us. In doing so, we can access a Mexico that, no matter how much we try to deny it, we don't understand. These scholars are finding their voices, and that is what matters. It's incredibly surprising how easily, as Ramón Grosfoguel points out,[2] colonized countries like ours can, and do, in fact, systematically reproduce racist structures: There are areas of being and areas of not being. In the regions of "not being" in the racist society of Mexico, some men and women have struggled to write their own decolonial histories and modes of thinking. Fernando Retamar, a Cuban thinker, wrote the following words about the relationship between Latin American countries and the U.S. and Europe (analogous to the indigenous and the rest of Mexico), "A few days ago a European journalist… asked me, 'Is there a Latin American culture?'"[3] One can just as well think of this question another way —*some Mexican thinkers, including philosophers, have frequently asked, "Is there a consistent culture-thought-philosophy among the indigenous peoples?"* One might endeavor to respond as Retamar does:

> The question… can be asked another way: Do you even exist? To question our culture is to question our very existence, our human reality, and therefore be willing to take sides in favor of our irrevocable colonial condition, since it is suspected that we would be just a disfigured echo of what is happening elsewhere.[4]

In their articles, Manuel Bolom, Raúl Peza Salazar, Francisco J. Santiz, and Roberto Pérez Santiz, all of them, ("them" meaning each of them individually and in their communities) give us a

[2] Ramón Grosfoguel, *¿Qué entendemos por racismo? Una visión decolonial* [Video archive], ESOMI, 2014, June 2. Available at https://www.youtube.com/watch?v=z-vBO6aDrLmI.

[3] Roberto Fernández Retamar, *op. cit,*

[4] *Idem*.

general idea of how they navigate this world. Most of them, and more intensely so in Francisco J. Santiz's narrative, could be said to emulate the character *Caliban,* because now he can argue with the culture that surrounds and wants to standardize him (standardize them), but also because he does so in a unique way: Although he has the most perfect tool, his language, he is making a place for his culture through the same language that represents the culture *of the others.* Retamar says in his *Caliban:*

> In *The Tempest*… the deformed Caliban, from whom Prospero stole an island, enslaved and taught language to, rebuked, "You taught me your language, and what I got from it / was knowing how to curse. May the red plague / fall upon you all for that teaching!"

This expansion of their languages and cultures, throughout academia, into other spaces and forums, insofar as it represents and is the expansion of the *limits of their language, becomes, then, the expansion of their world,* as Wittgenstein's popular phrase goes. Although many contributors were involved in this book, those who have studied aspects related to its principal topic, the *core,* the true marrow of the bone, so to speak, are the authors mentioned above. Finally, regarding the importance of discussing the ways of thinking, or the philosophy of the indigenous, or first peoples, or the men speaking from the bedrock of those ethnic groups to which they belong, one is easily reminded of the words of Afro-American writer James Baldwin. Although he wrote to speak about the African-American experience and language, we will use his words now for our own purposes. He addressed the importance of producing and reviving a language for ourselves, one that can be used for our political purposes, i.e., existential purposes:

> [To describe] the horrors of the lives of black Americans there has been almost no language. *The intimateness of our experience, which is only beginning to be recognized in the*

> *language, and which is denied or ignored in popular and official discourse…*gives credibility to any system that seeks to clarify it.[5]

[5] James Baldwin, *The Fire Next Time*, New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1998.

Lenguaje como epistemología: el corpus del conocimiento

Dorien Scheets

Conocer es necesariamente un acto subjetivo. Conocer, pensar, o tener conciencia de, requiere el funcionamiento de la conciencia o experiencia mediada por el *self*. Esto es, episteme, tradicionalmente interpretada como conocimiento o naturaleza del conocimiento, internalizada mediante el involucramiento del *self* con una situación determinada. El involucramiento con una situación determinada, objeto o noción es subjetiva, porque ésta es interpretada a través de la autoconciencia que uno sostiene con esa situación u objeto.[1] Hay, en otras palabras, una relación entre ser y la mediación que formula el propio sentido de conocer, por el hecho de que el sujeto siempre está involucrado con la realidad de la situación. Es importante anotar, de cualquier modo, que nunca podremos conocer la realidad, debido a que el modo en que el mundo es entendido o "conocido" está constituido por las propiedades internas de la mente, lo cual intensifica el modo en el cual el mundo está representado para el *self*.[2] El *self*

[1] Soren Kierkegaard, Howard V. Hong y Edna H. Hong, Kierkehaard's Writings, XII, Volume I: Concluding Unscientific Postscript to Philosophica I Fragments, Princeton, Princeton University Press, 1992.

[2] Brian Loar, Subjective Intentionality, Fayetteville, University of Arkansas Press,

o la subjetividad es moldeado y cambiado constantemente por nuestras interacciones con el entorno, la cultura, la religión y otros factores externos. Además, el modo en que uno procesa, entiende y gana conocimiento o episteme es tan cambiante y plástico como nuestro propio cerebro, precisamente, porque las interacciones con nuestro entorno están siempre cambiando. Por lo tanto, ya que el conocimiento es flexible y no es consistente, es, entonces, subjetivo. No puede haber conocimiento objetivo sin conocedor, una persona subjetivamente conocedora.[3] Sin embargo, es importante señalar que el modo en que uno internaliza el conocimiento o desarrolla una sensación de conocer está mediada, en gran medida, por el lenguaje.

Los fundamentos de todo lo que conocemos, creemos que conocemos y hemos de conocer están incorporados y funcionan a través del lenguaje. El lenguaje, definido de manera general, puede ser entendido como el sistema local de comunicación establecido que es convencionalmente usado y puede incluir un sistema de símbolos que se usan para promover dicha comunicación.[4] Este sistema de comunicación, el lenguaje, es ese vehículo por el cual se describen y formulan los modos en los que el sujeto mantiene y procesa sus interacciones con el mundo. De esta manera, la episteme y el conocer están mediados por el lenguaje. En tanto seres humanos que funcionan en el mundo, las personas usan el lenguaje para hacer declaraciones sobre sus experiencias. Por ejemplo, el sujeto observará un fenómeno como un asunto que entiende necesita explicación. Teniendo esto en mente, propondrá una hipótesis explicativa, mediada por un sistema determinista conocido como lenguaje. Incluso en esta etapa, el análisis consciente de esta hipótesis está mediado por el lenguaje. Así, cada sistema lingüístico ofrece sus propios modos de explicación, ideales sobre el self, la relación con su ambiente

1987.

[3] Jan Koster. On Language and Epistemology, Tenk, Groningen Papers in Theoretical and Applied Linguistics, 1988.

[4] Humberto R. Maturana. Biology of Language: The Epistemology of Reality, Nueva York, Academic Press, 1978.

y más. Por ejemplo, algunos idiomas no tienen género, incluidos aquellos idiomas indoeuropeos como el armenio, el persa y el kurdo central, así como la lengua urálica y el turco, mientras que otros idiomas dentro de la familia de lenguas indoeuropeas, como el español, el portugués y el finlandés, sí lo tienen.[5] Ya sea que un idioma tenga género o no lo tenga, y dependiendo de la medida en que ese léxico de género aborde los términos y expresiones idiomáticas, entre otras características, la función dentro de ese idioma impacta directamente los estereotipos sociales de género, las inequidades y las nociones de feminidad y masculinidad para los hablantes de esa lengua. Estas nociones sucederían bajo una luz totalmente diferente para los hablantes de un idioma sin género; existe incluso la posibilidad de que el idioma sin género predique una sociedad en la cual el género no es "conocido" o visto como una posibilidad epistémica. Por lo que, parece muy evidente que el idioma forma muchos discursos sociales y culturales, como también epistemes.

No se puede saber o tratar el conocimiento como una creencia verdadera inherentemente justificada, porque el conocimiento nunca puede abarcar posibilidades infinitas, experiencias y perspectivas que existan y estén por existir a la vez. Lo que se "sabe" es simplemente el dominio de lo que ha sido arbitrariamente especificado por las operaciones epistémicas del sujeto; dichas perspectivas varían a través de las culturas, tiempo, espacio y sobre el curso individual de una vida. Debido a que un análisis epistemológico del lenguaje muestra que el lenguaje existe sólo dentro de su dominio consensualmente afirmado, el cual ha sido generado por las interacciones de sistemas cerrados, y que siempre implica una interacción entre una situación dada y un sistema que describe, se vuelve más claro que es necesariamente dependiente del sujeto y, por lo tanto, subjetivo. En consecuencia, la epistemología, como las matemáticas, que también suponen un lenguaje, cae dentro del

[5] Jennifer Prewitt-Freilino, T. Andrew Caswell y Emmi Laakso, "The Gendering of Language: A Comparison of Gender Equality in Countries with Gendered, Natural Gender, and Genderless Languages", Sex Roles. A Journal of Research, vol. 66, núms. 3-4, pp. 268-281.

dominio en el cual está firmemente establecida la subjetividad e incompletitud: el teorema de incompletitud. El teorema de incompletitud de Kurt Gödel afirma que "Ningún sistema consistente de axiomas cuyos teoremas puedan ser demostrados es capaz de producir todas las verdades posibles dentro de un sistema. Y tal sistema no puede nunca demostrar su propia consistencia".[6] Esta prueba sugiere, en última instancia, que hay ciertas verdades y posibilidades de verdad que nunca pueden ser probadas o desmentidas mientras funcionen dentro de un marco dado. Por ende, este marco o sistema nunca puede ser simultáneamente consistente y estar completo.

Así que, como un sistema matemático, la epistemología, al funcionar dentro de un sistema dado, siendo ese sistema el lenguaje, necesariamente nunca estará completa, nunca será consistente y nunca será capaz de explicar completamente o de entender las posibles ideas fuera de ese lenguaje. Se vuelve evidente, entonces, que el lenguaje y la epistemología son ambos igualmente hermosos y retadores, porque plantean un problema sobre la exterioridad. Esto es, aquellos que son nativos de un sistema lingüístico o funcionan dentro de él están privados de las epistemologías inherentemente enlazadas en la fabricación de ese lenguaje, minucias del legado histórico heredadas a través del lenguaje y más. Quienes no son hablantes nativos de ese idioma o no lo hablan en absoluto están abandonados en esta posición de exterioridad, porque no están funcionando dentro del sistema lingüístico. Como sugiere Gödel, es probable que el lenguaje en sí mismo nunca pueda expresar o desentrañar completamente todas las verdades posibles o dadas mientras funciona dentro de ese marco. Nunca podrá estar completo.

Esta situación engendra una especie de encrucijada. Un sistema lingüístico nunca puede, consistente y completamente, explorar todas las posibilidades y verdades debido a las limitaciones epistémicas definidas por los parámetros de un idioma. A la vez,

[6] Kurt Gödel, On Formally Undedicable Propositions in Principial Mathematica and Related Systems, trad. B. Metzer, Nueva York, Dover Publications, 1992.

están los temas de la interioridad y la exterioridad. El tema de la interioridad implica que quienes están dentro de un sistema lingüístico dado se vean limitados en su acceso a la completa amplitud del conocimiento epistémico debido a la incompletitud inherente al lenguaje. Dicho de otro modo, hay ciertas "verdades" o modos de conocer que son necesariamente incomprensibles para los hablantes de un idioma determinado, pues ese idioma es incapaz de producir todas las posibles verdades que existen, no sólo dentro de ese idioma, sino también las que son exteriores a él. Estamos epistemológicamente limitados por las funciones de nuestro sistema lingüístico dado. Intrínsecamente estamos restringidos a saber sólo aquello que es conocible de acuerdo a los idiomas que hablamos. Por otro lado, está el asunto de la exterioridad, que supone que quienes son ajenos a ese sistema lingüístico tampoco pueden entender completamente las verdades epistémicas expresadas en ese sistema lingüístico no-nativo, pues ellos también delinean epistemologías facilitadas lingüísticamente que existen fuera de su propio sistema lingüístico. A los lectores de este libro esto nos deja en una especie de situación tipo "Catch 22".[7] Las epistemologías de los pueblos originarios, creemos, son transmitidas con integridad y completa consistencia por quienes no hablan español, náhuatl, zapoteco, tseltal, tsotsil u otros idiomas. Pero con el lenguaje, debemos entender que siempre hay puntos epistémicos ciegos en el idioma traducido, del cual no podemos describir completamente algunas ideologías, connotaciones, historias y herencias que son parte del idioma original. Es imperativo entender este punto, porque nos permite cuestionar no sólo nuestro propio idioma, sino también considerar modos alternativos de pensar, conocer y ser.

Se dice frecuentemente que a través de la academia el autor está situado fuera de aquello que investiga, escribe y trabaja por

[7] Una situación "Catch 22" hace referencia a un término acuñado por el escritor Joseph Heller, en la novela del mismo nombre. Hace referencia a una situación paradójica de la cual una persona no puede escaparse por las reglas contradictorias inherentes a la situación. El sujeto no tiene control sobre las reglas que lo ponen en un predicamento.

entender. De cualquier modo, está claro que el lenguaje, que crea, influencia y moldea nuestros contextos educacionales, identidades, experiencias y verdades internalizadas sobre lo que vemos como epistemológicamente viable, verdadero o posible, está constantemente influenciando aquello que elegimos estudiar, cómo evaluamos y percibimos, los trabajos intelectuales y de cualquier otro tipo, y cómo vemos o no vemos la realidad lógica de las epistemologías de otros, independientemente de si hacemos referencia directa a nosotros mismos, nuestras experiencias o nuestras opiniones. Inherentemente, nuestras epistemologías están atadas a todo lo que somos y han sido formuladas por nuestras experiencias; éstas son moldeadas por nuestras identidades y circunstancias sociales, dadas a nosotros de acuerdo con esas identidades. Todas estas minucias están incorporadas e incluidas en esa red más amplia que es el lenguaje.

Sabemos por el habitus de Bourdieu que las maneras en que las personas perciben e interactúan con el mundo social están directamente influidas por el contexto y son adquiridas por imitación. El habitus representa el modo en que la persona o grupo de personas son formados por su campo de experiencia.[8] Éste se encuentra constante e incesantemente mediado por el lenguaje. Nuestras interacciones, nuestras posiciones sociales y cómo somos percibidos y, por lo tanto, recibidos en el mundo funciona a través y por el lenguaje. Por tanto, se sigue que lo mismo es verdadero para los modos de conocer, la epistemología, pues nuestros recursos cognitivos, creencias, perspectivas, heurísticas, etc. están fundamentadas por nuestro mundo social y lingüístico tanto como el habitus.

De acuerdo con Wolf-Michael Roth, de la Universidad de Victoria, Canadá, en su artículo "'Enculturation': acquisition of conceptual blind spots and epistemological prejudices" (2001), se observa que "adquirir habitus está asociado con adquirir puntos ciegos, ideologías y prejuicios en el campo". Y, si éste es el caso, la

[8] Pierre Bordieu, Physical Space, Social Space and Habitus, Oslo, University of Oslo, 1996.

epistemología, los modos en que pensamos o damos por cierto algo, nos interpela "¿Cómo sabemos lo que sabemos?", además de que nuestros puntos cognitivos ciegos y prejuicios epistémicos están directamente fundamentados por lo que se nos enseñó y de quién lo aprendimos. Esta herencia de sesgos cognitivos, puntos ciegos y prejuicios epistémicos impacta no sólo en cómo nosotros los académicos, profesores y estudiantes por igual investigamos, entendemos e interactuamos con los trabajos académicos de otros; también influencia cómo percibimos, validamos y entendemos perspectivas de identidades subrepresentadas. Las perspectivas exploradas en este libro son aquellas que han sido y son sistemáticamente silenciadas a lo largo de la historia. En este sentido, se ha llevado a cabo un genocidio epistémico y ontológico contra los pueblos originarios de México. Por eso, es imperativo que busquemos iluminar, escuchar e internalizar profundamente las filosofías e historias aquí presentadas. Al hacer esto, podemos trabajar para trascender los asuntos de interioridad y exterioridad que definen al lenguaje.

Michael Foucault nos recuerda las maneras en que el sujeto puede ser liberado. En este caso, el sujeto puede ser liberado de los confines del sistema lingüístico y de sus limitaciones epistémicas inherentes. Foucault declaró que las relaciones de poder implican que "estamos en una situación estratégica hacia los otros"; en otras palabras, el sujeto no está totalmente atrapado en el sistema. No siempre estamos atrapados.[9] Más bien, siempre es posible ser libre. En la lógica de la lucha, el sujeto puede influir el comportamiento o la falta de comportamiento de otras personas en un espacio controvertido específico, al cual Foucault nombra "la situación". Siguiendo esta lógica, Foucault cree que los individuos pueden cambiar sus circunstancias y situación social. Por supuesto, los individuos no pueden hacer cambios fuera de la condición social específica, o del marco lingüístico, ya que de éste es imposible escapar. Por ejemplo, no podemos

[9] Michel Foucault, Sex, Power, and the Politics of Identity, Berkeley, University of California, 1984.

deshacernos completamente de la influencia y las restricciones de nuestra lengua materna comenzando a aprender una nueva. Al aprender español, no olvidamos completamente el inglés y todas las experiencias, memorias o epistemologías que vienen con él. Los individuos pueden, de cualquier modo, crear transformaciones desde el interior y expandir su marco epistémico y lingüístico al aprender más allá de su sistema lingüístico. De este modo, al buscar cuestionar los sesgos y limitaciones epistémicas inherentes a nuestro sistema lingüístico, descubrimos nuestra propia capacidad de transformar el sistema que nos mantiene cautivos.

Entonces, es nuestro deber como lectores, pensadores y hablantes de una lengua en cuestión, retarnos y pensar a la vez dentro y fuera de nuestro propio sistema lingüístico, ya que, para escapar de nuestra propia subjetividad, de la inconsistencia epistémica e incompletitud de nuestros idiomas; y para exponernos a epistemologías que sean únicas con relación a la propia, debemos buscar oportunidades para aprender de esos sistemas lingüísticos y epistémicos diferentes del nuestro. Es a través de este proceso, y del reconocimiento de las limitaciones de la traducción y de nuestro propio sistema lingüístico, que llegamos a conocer la ambigüedad y el sinfín de verdades que existen simultáneamente en las culturas, sociedades y la experiencia vivida de los individuos. Conscientes de las limitaciones que conlleva la traducción, podemos acoger no sólo las ideas que son comunicadas, sino también las que no se mencionan. En otras palabras, podemos ponderar las ideas e historias no manifestadas o no expresadas directamente mediante las epistemologías traducidas, presentes en este libro. Al ponderar aquello que no es comunicado, los modos de conocer que no pueden ser transmitidos por el idioma, aprendemos más sobre nosotros y nuestras limitaciones, abordando así el tema de la interioridad; al tiempo que consideramos epistemologías exteriores, permitiéndonos, al menos, comenzar a confrontar la exterioridad como un obstáculo lingüístico. Mediante este proceso, comenzamos a hacernos conscientes de nuestra propia incapacidad para conocer algo como verdad objetiva y crecemos

gracias a ese conocimiento. Llegamos a sentirnos cómodos con la ambigüedad. Expandimos nuestra capacidad de adoptar otros horizontes epistémicos. Creemos y sabemos que sólo sabemos que no sabemos, al menos no completamente.

Language as Epistemology: The Corpus of Knowing

Dorien Scheets

Knowing is necessarily a subjective act. To know, to think, or to have consciousness of, requires the functioning of consciousness or experience as mediated by the self. That is, *episteme*, being traditionally interpreted as knowledge or the nature of knowledge, is internalized via the involvement of the self with a given situation. Involvement with a given situation, object, or notion is subjective because it is interpreted through the self-consciousness that one holds in relation to that situation or object.[1] There is, in other words, a relationship of being and betweenness that formulates one's sense of knowing in that the subject is always involved with the reality of the situation. It is important to note, however, that we cannot ever truly know reality because the way the world is understood, or "known", is constituted by the internal properties of the mind which augment how the world is represented to the self.[2] Self, or subjectivity, is modeled and changed constantly by one's interactions with the environment, culture, religion, and

[1] Soren Kierkegaard, Howard V. Hong & Edna H. Hong, *Kierkehaard's Writings, XII, Volume I: Concluding Unscientific Postscript to Philosophica I Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

[2] Brian Loar, "Subjective Intentionality", Fayetteville, University of Arkansas Press, 1987.

other external factors. Moreover, the way that one processes, gains, and understands knowledge, or *episteme*, is as mercurial and plastic as one's own brain, precisely because one's interactions with their environment is always changing. Therefore, because knowledge is flexible, it is not consistent, and is therefore subjective. There cannot be objective knowledge without a knower, a subjectively knowing subject.[3] But it is important to note that how one internalizes knowledge or develops a sense of knowing is mediated, in large part, by language.

The foundations of all which we know, think we know, and have yet to know, is embodied and functions through and by language. Language, broadly defined, can be understood as the locally established system of communication that is conventionally used and can include a system of symbols that are used to promote said communication.[4] This system of communication, language, is that vehicle which describes and also formulates the ways in which the subject beholds and processes their interactions with the world. In this way, *episteme* and knowing is mediated by language. As human beings functioning in the world, people use language to formulate statements about their experiences. For instance, the subject will observe a phenomenon that is understood as an issue that requires explanation. With this in mind, the subject will put forth a proposition for an explanatory hypothesis as mediated by the form of a deterministic system known as language. Even in this stage, the thinking through of this hypothesis is mediated by language. For each linguistic system offers its own modes of explanation, ideals about self and the relationship of the self with its environment, and more. For instance, some languages are genderless, including those Indo-European languages like Armenian, Persian, and Central Kurdish, as well as Uralic and Turkic languages, while other languages within the Indo-

[3] Jan Koster. "On Language and Epistemology", Tenk, Groningen Papers in Theoretical and Applied Linguistics, 1988.

[4] Humberto R. Maturana. "Biology of Language: The Epistemology of Reality", New York, Academic Press, 1978.

European language family like Spanish, Portuguese, and Finnish, are gendered.[5] Whether or not a given language is gendered, and in what ways that lexical gender, address terms, idiomatic expressions, among other features, function within that language directly impacts the social gender stereotypes, inequities, and notions of femininity and masculinity for speakers of that language. These notions would be held in a completely different light for those speakers of the genderless language, or there is the possibility that the genderless language predicates a society in which gender is not even "known" or seen as an epistemic possibility. In this way, it becomes readily apparent that language shapes many social and cultural discourses and epistemes.

One cannot know or treat knowledge as an inherently justified true belief because knowledge can never encompass the myriad possibilities, experiences, and perspectives that both exist and have yet to exist. What is "known" is simply that domain which has been arbitrarily specified by the epistemic operations of the subject, perspectives of which vary across cultures, time, place, and over the course of individual lifetimes. Because an epistemological analysis of language shows that language exists only within its consensually affirmed domain which has been generated by the interactions of closed systems, and that language always implies an interaction between a given situation and that system which it describes, it becomes clear that language is necessarily subject-dependent and therefore subjective. Thus, epistemology, like mathematics, for mathematics is also a language, falls within the domain which firmly established its subjectivity and incompleteness: the incompleteness theorem. Kurt Gödel's incompleteness theorem states that "No consistent system of axioms whose theorems can be demonstrated is capable of producing all the truths possible within a system. Such a

[5] Jennifer Prewitt-Freilino, T. Andrew Caswell, & Emmi Laakso."The Gendering of Language: A Comparison of Gender Equality in Countries with Gendered, Natural Gender, and Genderless Languages". Sex Roles. *A Journal of Research*, vol. 66, núms. 3-4, pp. 268-281.

system can never demonstrate its own consistency".[6] This proof ultimately suggests that there are certain truths and possibilities of truths that can never be proved or disproved as they function within a given framework. Thus, this framework, or system, can never be simultaneously consistent and complete.

So, like a mathematical system, epistemology, as it functions within a given system, that system being language, is necessarily never complete, consistent, and never able to fully explain or understand the possible ideas outside of that language. It becomes apparent, then, that language and epistemology are both equally beautiful and challenging because they pose a question of exteriority and of interiority. That is, those who are natives to a linguistic system, or function within it, are privy to the epistemologies inherently interwoven into the fabric of that language, the minutia of historical legacies which are passed on through the language, and more. Those who are not native speakers of that language, or who do not speak it at all, are left in this position of exteriority because they are not functioning within the linguistic system. Like Gödel suggests, too, the language itself can also never fully express or fathom all possible or given truths as they function within that framework. It can never be complete.

This situation begets something of a conundrum. A linguistic system can never consistently and completely explore all possibilities and truths due to the epistemic limitations that are defined by the parameters of a language. Also, there are the issues of both interiority and exteriority. The issue of interiority is that those within a given linguistic system are limited in their access to the full breadth of epistemic knowledge because of the language's inherent incompleteness. Phrased another way, there are certain "truths" or ways of knowing which are necessarily unfathomable to speakers of a given language because that language is incapable of producing all possible truths that exist not only within that language, but also those outside of it. We are epistemically limited

[6] Kurt Gödel, "On Formally Undedicable Propositions in *Principial Mathematica* and Related Systems", 1931.

by the functions of our given linguistic system. Innately, we are restrained to know only that which is knowable according to the languages that we speak. On the other hand, there is the issue of exteriority, in which those from without that linguistic system cannot either fully understand those epistemic truths expressed in that nonnative linguistic system because they also outline linguistically facilitated epistemologies which exist outside of their own linguistic system. For those readers of this book, this leaves something of a "Catch 22". The epistemologies of *los pueblos originarios,* we hope, are conveyed with integrity and with complete consistency for those who do not speak Spanish, or Náhutl, Zapoteco, Tzeltal, Tzotzil, or other languages. But with language, we must understand that there are always epistemic blind spots in the translated language which cannot ever fully describe some of the ideologies, connotations, histories, and heritages that are a part of the original language. It is imperative to understand this issue because it allows us to question not only our own languages, but allows us to consider alternative ways of thinking, knowing, and being.

It is often said that across academia, the author is situated outside of that which they are researching, writing, working to understand. However, it is clear that language, which creates, influences, and shapes our educational backgrounds, identities, experiences, and internalized truths about what we see as epistemologically viable, true, or possible, is constantly influencing that which we choose to study, how we evaluate and perceive works both intellectual and otherwise, and how we see, or don't see, the logical reality of the epistemologies of others, regardless of whether we directly reference ourselves, our experiences, or our opinions. Inherently, our epistemologies are tied to all that we are and have been formulated by our experiences, which are shaped by our identities and social circumstances given to us according to those identities. All of these minutiae are embodied and encompassed by the wider network that is language.

We know from Bordieu's "habitus", that the ways in which people perceive and interact with the social world is directly influenced by background and acquired through imitation. Habitus represents the ways in which people, or a group of people, are shaped by their field of experience[7]. This field of experience is constantly an incessantly mediated by language. Our interactions, our social positions, and how we are perceived and thus received in the world functions through and by language. Thus, it follows that the same is true of ways of knowing, of epistemology, insofar that our cognitive resources, the beliefs, perspectives, heuristics, etcetera, are informed by our social and linguistic world, much like the habitus.

According to author Wolf-Michael Roth from the University of Victoria, Canada, in his paper '*Enculturation*': *acquisition of conceptual blind spots and epistemological prejudices* (2001*),* it is noted that "acquiring habitus is associated with acquiring blind spots, ideologies, and prejudices of the field". If this is the case, epistemology, the ways in which we think or know to be true, wonder to ourselves, "how do we know what we know?", as well as our cognitive blind spots and epistemic prejudices, are directly informed by what we are taught and who we learn it from. This inheritance of cognitive biases, blind spots, and epistemic prejudices impacts not only how we as academics, professors, students alike, research, understand, and how we interact with the scholarly works of others, but also influences how we perceive, validate, and understand perspectives from underrepresented identities. The perspectives that are explored in this book are those that are often systematically silenced, as they have been throughout history. There has been an epistemic and ontological genocide against the *pueblos originarios* of Mexico. That is why it is imperative that we seek to illuminate, to listen, and to deeply internalize the philosophies and histories presented here. By doing this, we

[7] Pierre Bordieu, *Physical Space, Social Space and Habitus*, Oslo, University of Oslo, 1996.

can work to transcend the issues of interiority and exteriority that define language.

Michele Foucault reminds us of the ways in which the subject might be liberated. In this case, the subject can be liberated from the confines of linguistic systems and their inherent epistemic limitations. Foucault declared that power relations entail that "we are in a strategic situation towards each other." [8] In other words, the subject is not completely trapped in the system. It is not that we are always stuck. Rather, it is always possible for us to be *free*. In the logic of struggle, the subject can influence the behavior or lack of behavior of other people in a specific controversial space, which Foucault named, "the situation". Following this logic, Foucault, then, believes that individuals can change their social situations and circumstances. Of course, individuals cannot make changes outside of the specific social condition, or the linguistic framework, for this is impossible to escape. For instance, we cannot completely disinherit the influence and restrictions of my native language by beginning to learn a new one. Upon learning Spanish, we do not completely forget English and all of the experiences, memories, or epistemologies that come with it. Individuals *can*, however, create transformation from the interior, and expand their epistemic and linguistic frameworks by learning beyond our own linguistic systems. In this way, by seeking to question the biases and epistemic limitations inherent to our own linguistic systems, we discover our own capacity to transform the system that holds us captive.

Thus, it is our duty as readers, thinkers, and speakers of language to question, to challenge ourselves, and to think both within and without our own native linguistic systems. For to escape our own subjectivity, the epistemic inconsistency and incompleteness of our own languages, and to expose ourselves to epistemologies unique from our own, we must seek out opportunities to learn from those linguistic and epistemic systems

[8] Michel Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California, 1984.

that are different from our own. It is through this process, as well as acknowledging the limitations of translation and our own linguistic systems, that we become privy to the ambiguity and the myriad truths that exist mutually across cultures, societies, and in the lived experiences of individuals. Aware of the given limitations that translation provides, we can embrace not only those ideas that are communicated, but those left unsaid. In other words, we can ponder those ideas and histories not stated or expressed directly through the translated epistemologies present in this book. In pondering that which is not communicated, those ways of knowing that cannot be carried over in language, we learn more about ourselves and our own limitations, thus addressing the issue of interiority, as well as considering exterior epistemologies, allowing us to at least begin to confront the issue of exteriority as a linguistic roadblock. Through this process, we begin to become aware of our own inability to know anything as objective truth, and we grow because of that knowledge. We become comfortable with ambiguity. We expand our capacity to embrace other epistemic horizons. We think, and we know that we know only that we do not know, not completely.

Filosofía de los pueblos originarios/ Philosophy of the Indigenous Peoples
se terminó de imprimir en julio de 2022
en Impresiones Siglo XXI
con domicilio en República de Perú 72
Col. Centro Ciudad de México
El tiraje consta de 300 ejemplares