

El 'vivir nosotros' amerindio vs 'decir nosotros' de la globalización*

El 'vivir nosotros' amerindio vs 'decir nosotros'
de la globalización

O 'viver-nós' ameríndio vs 'dizer-nós' da globalização

Fecha de entrega: 5 de septiembre de 2015
Fecha de evaluación: 15 de diciembre de 2015
Fecha de aprobación: 15 de enero de 2016

*Guillermo Meza Salcedo***

Resumen

Vivimos cotidianamente con otros en un mismo y único mundo, pero desde mundos diametralmente opuestos; porque para unos, desde el nostrismo de la globalidad imperial, con unas relaciones nacidas del ego, de posesión, de conquista y de dominación, impera el individualismo, así la cosmovisión se diga englobante, mientras que para otros —los pueblos ancestrales—, viven bajo la lógica del nosotros, de la nosotridad o la comunalidad, relaciones no de sujeto a objeto, sino de sujeto a sujeto, relaciones de reciprocidad y complementariedad. Así pues, en este artículo de investigación, desde una mirada

* Artículo de investigación. Hace parte del proyecto Filosofía Latinoamericana Actual del grupo de investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Una primera versión de este trabajo fue presentada en el marco del XVI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Lecturas actuales de filosofía latinoamericana: género, cultura y poscolonialidad. DOI: <http://dx.doi.org/10.15332/s0120-8462.2016.0114.07>

** Licenciado Canónico en Teología Pastoral, magister en Filosofía Latinoamericana, Docente investigador en la Corporación Universitaria Minuto de Dios (Ibagué). Correo electrónico: guillermo.meza@uniminuto.edu; memomeza@yahoo.com

interdisciplinaria, se pondrán frente a frente estas dos cosmovisiones del nosotros; el nostrismo en el mundo de la globalidad imperial y la nosotridad entre los pueblos amerindios.

Palabras clave: filosofía amerindia, nosotridad, cosmovisión, América Latina.

Abstract

We live daily with others in the same and unique world, but from diametrically opposed worlds. Some people, from the nostrismo of the imperial globality, with relations of ego, possession, conquest and domination, where individualism prevails and it is worldview is encompassing. Others, native peoples, living under the logic of us, the nosotridad and / or commonality, no subject-object relationships but from subject to subject, relations of reciprocity and complementarity. So in this research article, from an interdisciplinary view, these two worldviews of us will be faced; the nostrismo in the world of imperial globality and nosotridad among amerindian peoples.

Keywords: Amerindian philosophy, nosotridad, worldview, Latin America.

Resumo

Vivemos quotidianamente com outros em um mesmo e único mundo, mas a partir de mundos diametralmente opostos; porque para alguns, a partir do nostrismo da globalidade imperial, com umas relações nascidas do ego, de posseção, de conquista e de dominação, prevalece o individualismo, assim a cosmovisão se diga abrangente, enquanto para outros —os povos ancestrais—, vivem sob a lógica do nós, da nostridade ou a comunalidade, relações não de sujeito para objeto, mas de sujeito para sujeito, relações de reciprocidade e complementaridade. Assim então, neste artigo de pesquisa, a partir de um olhar interdisciplinar, vão ficar enfrentadas estas duas cosmovisões do nós; o nostrismo no mundo da globalidade imperial e a nostridade entre os povos ameríndios.

Palavras-chave: filosofia ameríndia, nostridade, cosmovisão, América Latina.

Introducción

El recorrido de estas indagaciones se detendrá en tres tópicos, con la intención de presentar dos cosmovisiones encontradas del nosotros que conviven y se enfrentan de manera cotidiana en vastos territorios latinoamericanos. Como telón de fondo, se presenta en un primer momento, la cuestión de los lenguajes y las visiones del mundo, en plural y no en singular, como en la actualidad se quiere imponer desde un modelo económico monocultural. Luego, se aborda el nostrismo en el mundo de la globalidad imperial, donde el nosotros es una falacia, porque solamente se dice, se cree o se piensa que somos un todo unido, que estamos próximos e interconectados unos con otros, que no hay distancias ni barreras entre pueblos y culturas, pero la realidad es otra, se vive desde el 'egoísmo', excluyendo a los otros o excluyéndose de la comunidad, donde el individualismo, la soledad, la exclusión, incluso la negación del otro, están a la orden del día, pues son más importantes las relaciones entre ausentes que las relaciones entre presentes, cara a cara.

Se vive no el nosotros, sino una cosmovisión egológica que fragmentariza, descontextualiza, deslocaliza al ser humano para vivir desde un 'ego' que rivaliza y compete, y que además, frente a los gritos de los otros, es sordo y ciego. Finalmente, la cosmovisión del nosotros de los pueblos amerindios, la cual implica 'ser comunidad', 'vivir en comunidad', 'trabajar en comunidad', su cosmovivencia tiene un carácter complementario, solidario, cooperativo, de ayuda mutua, de horizontalización de las familias y del trabajo. Son pueblos que aún se organizan sobre la base de su sabiduría, manteniendo la diversidad de sus lenguas y conservando una cosmovisión centrada en el sentimiento de identidad colectiva con la *Pachamama*. Así pues, para los pueblos amerindios hay una fuerte vivencia de nosotridad, de comunalidad, y no de individualidad, de territorio comunal, mas no de propiedad privada, de *competencia*, más allá de competencia, de politeísmo, y no de monoteísmo. Viven bajo la lógica del intercambio, mas no del negocio, de la diversidad, y no de la uniformidad, de la interdependencia, más que desde la libertad. El hombre amerindio no se piensa así como un sujeto desprendido del cosmos ni de sus semejantes, sino que define su identidad en y a través de relaciones, su identidad es justamente 'relacionalidad' entre 'heterogeneidades': es persona en 'sí misma' en la medida en que se relaciona con el otro como aquel con quien en nosotridad han de buscar juntos vivir y convivir en el mundo como hábitat común.

1. Lenguajes y cosmovisiones

Argumentando sobre el binomio 'lenguaje-cosmovisión', Mejía (2011) manifiesta que es inconcebible una visión del mundo de manera unívoca dado que no existe un lenguaje universal para expresar el mundo, es decir que la coexistencia de múltiples idiomas ha de llevar a reconocer y aceptar también distintas visiones del mundo. Por ejemplo, haciendo alusión conceptual desde la cultura griega y latina en lo referente a la noción palabra: *logos* —griego, que comprende tanto palabra como razón— y *verbo y ratio* —latinos, palabra y razón respectivamente—, señala que si bien, hay una diferencia conceptual en ambas culturas, en los dos saberes la palabra significa expresión. Una palabra que es simbólica, y como tal, oculta o enmascara la realidad objetiva que requiere ser develada, pero como simbólica, también despierta o evoca sentimientos, deseos y pensamientos diversos. Así entonces, “las palabras no surgen de manera independiente al mundo sino, que son el fruto de la aceptación de los usuarios” (p. 29); quienes están ubicados siempre en un contexto determinado por factores espacio-temporales, razón por la cual:

La comprensión que los hombres tenemos del mundo no puede ser única, ya que estos viven en tiempos y espacios distintos. La palabra y la razón, tampoco serían únicas e idénticas; consecuentemente, las visiones y concepciones del mundo serían diferentes (p. 33).

Entretejido con lo anterior, en el libro *Filosofar en clave tojolabal* (2005) del teólogo y filósofo Lenkersdorf, se observa que el estudio de las lenguas son un horizonte prometedor de comprensión de otras lógicas, de otras formas de mirar y vivir el mundo, no es simplemente un acercamiento a la fonología, morfología y sintaxis del idioma de un pueblo, sino un contacto con su misma 'cosmovivencia' de comunidad, es decir, con la misma forma no solo de ver el mundo sino de vivirlo. Así pues, Lenkersdorf citando a Humboldt señala que:

Por la dependencia recíproca del pensamiento y de la palabra, se hace evidente que las lenguas, propiamente dicho, no son medios para presentar la verdad ya conocida, sino que son mucho más, a saber (existen) para descubrir la verdad [verdades] antes desconocida. La diferencia de los idiomas no es la de sonidos y señales, sino que es la diferencia de visiones del mundo mismo (p. 101).

Por consiguiente, adentrarse en otro idioma, pisar tierra en otro país, más aún, entrar en otros mundos culturales, transforman la percepción del mundo, o al menos interpelan a la propia cosmovisión, puede también, si se quiere, transformar la manera de vivirse en el mundo. El mundo maya —tojolabal— y el mundo inca —quechua—, mundos aún desconocidos por muchos, tienen una cosmovisión, y por ende, una vivencia del mundo que se puede encontrar en su idioma aún vigente, pero sobre todo en su mismo vivir, una cosmovisión muy diferente a la cosmovisión monocultural que se conoce y se propone como paradigma por los procesos actuales de globalización.

Mencionando un primer ejemplo como corolario, no es lo mismo decir 'uno de nosotros cometió un delito' a decir *june ja ke'nitiki jta'atik jmul* —uno de nosotros cometimos el delito—, pues si bien ambas frases se refieren al mismo acontecimiento, la vivencia de ambas es muy distinta, dado que en la primera hay un único sujeto responsable que por el hecho de delinquir rompe la vinculación con el nosotros; ese nosotros lo excluye y no lo respalda, ya no pertenece al grupo, hay un énfasis en el individuo más que en la comunidad. En cambio en el segundo *june ja ke'nitiki jta'atik jmul*, el énfasis está en la comunidad como sujeto responsable que asume el hecho de uno de sus miembros de la comunidad, no se niega la falta del individuo por su comportamiento, sin embargo no se rompe la vinculación con el nosotros, pues a pesar de su conducta el malhechor sigue siendo un hermano del 'nosotros' (Lenkersdorf, 2005).

Un autor conocedor del *runasimi* —idioma quechua— aludiendo al término '*suti*'— nombre, realidad evidencia—, expresa que para los andinos con solo nombrar algo se afirma al mismo tiempo su existencia ya sea real o ideal, además, la simple nominación lo haría no solo verdadero sino también evidente. O refiriéndose al término *kay* dice que también tiene la acepción de 'haber' y no solo de 'ser', por eso en el mundo andino lo que es necesariamente tiene que haber, razón por la cual en su cosmovisión es impensable que se den situaciones contradictorias como cantar su himno nacional cuando se está preso; o como dicen los andinos *mana kaqtaqa, ama rimaychu* —no hables lo que no es— (Mejía, 2011, pp. 217-235). Si bien no se está abordando aún ningún término relacionado con el nosotros, se puede inferir que para los amerindios lo que se dice coincide con la realidad, su lenguaje oral expresado a través de diversas narraciones y sobre todo como tradición generacional es fundamental para su vivencia en el cosmos. Por eso como se verá más adelante —en el tercer apartado—, al referirse al trabajo colectivo o al hombre como *runa* y

ayllu, entre otras cosas, su decir nosotros equivale a ‘vivir nosotros’, realidad que no sucede en la mayor parte del mundo donde desde nuestro lenguaje es ambiguo decir nosotros, pues este mundo “obliga al perpetuo desencuentro de la palabra y el acto, vacía a la realidad de su memoria, y hace a cada persona competidora y enemiga de las demás” (Galeano, 2004, p. 216).

Siguiendo esta perspectiva del lenguaje, en su obra *Comunidad* (2009), Bauman manifiesta que además de los significados, las palabras pueden producir en las personas ‘buenas sensaciones’. Una de estas palabras es comunidad, la cual en expresiones como ‘ser comunidad’, ‘vivir en comunidad’, ‘trabajar en comunidad’, son dicentes por sí mismas y avalan a sus miembros, pero cuando alguien se descarría, se explica su conducta diciendo que ‘anda en malas compañías’ mas no que está cambiando de comunidad, incluso se acusa a la sociedad que carece de una organización capaz de brindar los elementos para llevar una vida digna o humana como tal. Refiriéndose a la ‘comunidad elusiva’ y a la ‘comunidad realmente existente’ se puede descubrir en ellas la brecha entre el decir nosotros y el vivir nosotros. En la primera, la comunidad elusiva es el lugar cálido, acogedor y comfortable que brinda seguridad, es el adentro de la comunidad donde podemos relajarnos y sentirnos seguros porque no somos extraños sino cercanos, nos entendemos y confiamos en lo que oímos, si discutimos es para mejorar la vida común buscando las mejores soluciones, además nadie se burlará de nosotros o se alegrará de nuestras desgracias, nos escucharán con simpatía, incluso, si damos un mal paso y expresamos las disculpas, el perdón mantendrá la puerta abierta de la comunidad. Esta comunidad elusiva o paraíso perdido, no está tan perdido, pues entre muchos pueblos amerindios es su forma cotidiana de vivir en comunidad. La segunda, la comunidad realmente existente, es donde, desde la perspectiva de este trabajo, se refiere únicamente al decir nosotros y no al vivir nosotros, dado que la seguridad anula la libertad, la confianza pide exclusividad, el entendimiento mutuo exige exclusión, la sensación acogedora-hogareña impone alarmas, muros y guardias, la calidez implica asfixia personal (pp. 5-8). Este tipo de comunidad se vive desde el nostrismo, es decir, una comunidad centrada sobre sí misma, la cual incluso no debiera ser llamada comunidad sino gueto. Por eso son significativas estas palabras:

Somos [nosotridad] comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos *compartencia*, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad,

no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. (Martínez, 2010, p. 17).

2. El nostrismo: la falsedad de decir nosotros

Desde hace unas décadas el mundo está viviendo una época signada por una 'conciencia de globalización' como un acelerado proceso de cambios que aquejan a todos los pueblos de la tierra en sus múltiples ámbitos: la economía, el trabajo, el comercio, las comunicaciones, la educación, la cultura, la religión, etcétera.

Vivimos en un mundo de transformaciones que afectan casi a cualquier aspecto de lo que hacemos. Para bien o para mal nos vemos propulsados a un orden global que nadie comprende del todo, pero que hace que todos sintamos sus efectos (Giddens, 2000, p. 19).

Las sociedades han dejado de ser islas para convertirse en realidades sociales interdependientes mucho más complejas que antes, para hacer parte de la llamada 'sociedad global', en la cual se generalizan las relaciones, los procesos y las estructuras de dominación y apropiación, antagonismo e integración. Sociedad global en la que se modifica la vida misma, la vida de los individuos, de las comunidades, de las instituciones, se modifican las formas culturales, los significados de las cosas y las ideas mismas (Ianni, 1996, p. 158).

Es innegable que el creciente desarrollo de relaciones internacionales y transnacionales cada vez más planetarias y abarcadoras tiende a interconectar a los pueblos del mundo, sus instituciones y sus culturas, pero de manera parcial polarizada, mejor aún, de manera colonizadora, desde una 'globalidad imperial' o desde una 'colonialidad global' (Escobar, 2005, pp. 28-33). Un mundo volátil, frágil, desechable, efímero, incierto, riesgoso, desbocado, hostil, pero sobre todo 'egoísta', inscrito en el denominado y criticado 'mito de la modernidad' que como tal, se presenta en una vorágine de novedades en equipos electrónicos y digitales de informática y comunicaciones, en biogenética, en mercados financieros globales, en urbanización del planeta, en conciencia universal sobre ecología y derechos humanos, así como una

serie de transformaciones en curso que vienen gestándose en todos los campos de la vida humana pero desde una cosmovisión egológica.

La visión del mundo desde la lógica del 'ego' que excluye al 'alter' y es indiferente ante el 'nosotros', que bien puede rezar ahora así: somos individualidad no nosotridad, somos propiedad privada no territorio ejidal o comunal, somos competencia no *compartencia*, somos igualdad no diversidad, somos libres no interdependientes, somos exclusión no inclusión, somos negocio no intercambio, somos egoísmo-altruismo no egoidad-alteridad.

En perspectiva dusseliana se puede observar este devenir 'ego-ismo' del sistema-mundo en estos términos: '*ego conquiro*', '*ego cogitans*', '*ego consumans*', '*ego sum*', '*alter ego*', pero siempre sin abandonar el 'ego', se trata de un sistema-mundo regido unívocamente desde la lógica o monólogo del poder, de la monocultura del consumo, desde un monismo colonizador, donde, como se cuestiona Cortina (2006), "ciertamente estamos conectados, informados pero no comunicados" (p. 73), más bien, estamos siendo homogenizados, igualados, uniformados, perdiendo así la vasta riqueza humana de la diversidad. Como crítica Galeano (2004), la realidad del mundo que vive al revés en la cual se pueden inferir elementos de esta falacia de decir nosotros:

La maquinaria de la igualación compulsiva actúa contra la más linda energía del género humano, que se reconoce en sus diferencias y desde ellas se vincula. Lo mejor que el mundo tiene está en los muchos mundos que el mundo contiene, las distintas músicas de la vida, sus dolores y colores: las mil y una maneras de vivir y decir, creer y crear, comer, trabajar, bailar, jugar, amar, sufrir y celebrar, que hemos ido descubriendo a lo largo de miles y miles de años. La igualación, que nos uniformiza y nos emboba, no se puede medir. No hay computadora capaz de registrar los crímenes cotidianos que la industria de la cultura de masas comete contra el arcoíris humano y el humano derecho a la identidad. Pero sus demoledores progresos rompen los ojos. El tiempo se va vaciando de historia y el espacio ya no reconoce la asombrosa diversidad de sus partes. A través de los medios masivos de comunicación, los dueños del mundo nos comunican la obligación que todos tenemos de contemplarnos en un espejo único, que refleja los valores de la cultura de consumo (pp. 25-26).

Otro de los elementos de la falacia del decir nosotros, se puede observar en uno de los rasgos básicos de esta sociedad moderna, como es la “descontextualización de la vida social del contexto local y el distanciamiento espacio/tiempo, dado que relaciones entre ‘ausentes otros’ devienen más importantes que la interacción cara a cara” (Escobar, 2005, p. 26). La realidad virtual se vuelve nuestro refugio y las ciudades se transforman en desiertos llenos de individuos metidos en su propia burbuja, velando para sí mismo y luchando o defendiéndose del otro.

Vivimos tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua, cuando la gente que nos rodea parece ocultarnos todas sus caretas y pocas personas parecen tener prisa alguna por ayudarnos, cuando en contestación a nuestros gritos de auxilio escuchamos exhortaciones a cuidar de nosotros mismos (Bauman, 2009, p. 7).

Esta cosmovisión de desarrollo globalizador lo único que está desarrollando es el desvinculo entre los seres humanos y de estos con su hábitat, con la *Pachamama*. Falazmente hace creer que estamos súper comunicados unos con otros y que los grandes problemas que aquejan a la humanidad cada vez más están en la mente y el corazón de todos para resolverlos, porque la realidad es que nuestro mundo “comunicadísimo se está pareciendo a un reino de solos y de mudos” (Galeano, 2004, p. 282). O como refiere J. Antonio Guerrero (2007), citando al escritor Ernesto Sábato:

Cuando multitudes de seres humanos pululan por las calles de las grandes ciudades sin que nadie los llame por su nombre, sin saber de qué historia son parte, o hacia dónde se dirigen, el hombre pierde el vínculo ante el cual sucede su existencia. Ya no vive delante de la gente de su pueblo, de sus vecinos, de su Dios, sino angustiosamente perdido entre multitudes cuyos valores no conoce, o cuya historia apenas comparte (p. 69).

El antiguo proverbio *‘divide et impera’* se puede hoy expresar como ‘globaliza y vencerás’, el cual encierra un ‘deslocaliza, fragmentariza o des-nosotrifica e imperarás’. Esta cosmovisión *egológica* hace creer al ser humano que en realidad se encuentra en común unión con todo y con todos, que a pesar de las distancias de tiempo y espacio se puede estar en todas partes cuando se quiera. Pero desde el enfoque del nosotros podemos preguntarnos: ¿en este mundo globalizado nos sentimos contemporáneos de la ‘otredad’, nos sentimos vecinos, amigos, compañeros en redes sociales y culturales

defendiendo lo que nos es común a todos? ¿No estaremos viviendo más bien la realidad expuesta por José Martí (1891) en su discurso *Nuestra América*?:

Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormidos engullendo mundos (p. 1).

Por consiguiente, mientras que en las regiones amerindias donde la vida florece con fuerza, esfuerzo y alegría, el problema desde una cosmovisión occidental es la pobreza o el subdesarrollo. En las latitudes nuestras donde la vida se marchita y casi no se reproduce parece que el problema es cuestión de egoísmo, la ‘egoidad’ —tendencia natural y espontánea a buscar el propio bienestar y supervivencia— (Manzanera, 2002) ha degenerado en ‘ego-ismo’ y se vive en individualismo y soledad, excluyéndose de la comunidad o excluyendo a la comunidad. Así pues, a diferencia de las comunidades amerindias la sociedad capitalista es excluyente, tiene una malicia intrínseca que se evidencia en

Modos abusivos o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados (Ellacuría, 1989, p. 151).

Lógicas distintas, diferentes maneras de ver la realidad, opuestas maneras de vivir la vida en todos los campos de la misma vida incluso en el del conocimiento:

Mientras que el conocimiento occidental engendra odio, envidia, ociosidad, rivalidad, competencia, acreditación, profesionalismo, mentira y todas las demás falacias; los pueblos originarios se resisten a esta formación y luchan por reivindicar su carácter complementario, solidario, cooperativo, de ayuda mutua, horizontalización de las familias, la verdad, el trabajo, el respeto a la *Pachamama*, [...] aún conciben ideas, crean cantos y mitos, eligen a sus

autoridades tradicionales, se organizan sobre la base de su sabiduría, mantienen la diversidad de sus lenguas, conservan una cosmovisión centrada en el sentimiento de la identidad colectiva con la *Pachamama* a la que están ligados por cordones umbilicales, consideran la biodiversidad como sagrada, debido a que la tierra, las plantas y los animales son para ellos seres vivientes, y sus conocimientos tradicionales les permiten vivir en armonía con la naturaleza, recreando así una [su] cosmovisión (Romero, 2007, p. 20).

En efecto, el decir nosotros en el contexto de una globalización que como fenómeno cultural implica la toma de conciencia de que todos los seres humanos que habitamos sobre este globo esférico hemos dejado de constituir conjuntos separados y autosuficientes para convertirnos en un único conjunto, por lo cual sucesos, decisiones y actividades que tienen lugar en un punto del planeta, tienen importantes repercusiones inmediatas sobre los individuos y los grupos que viven muy lejos de allí, en cualquier otro espacio del mismo globo, es una falacia, y lo es, porque los problemas que afectan a poblaciones que residen otros lugares de la *Pacha*, no se ven como problemas de nosotros sino de los 'otros'. Siguiendo el pensamiento de Loring (2004), se puede afirmar que nosotros no somos disyunción sino conjunción: nosotridad. Sin importar que hablemos lenguas diferentes, tengamos costumbres particulares, incluso hasta ideologías contrapuestas, y así el concepto de 'nosotros' haya cambiado, sin embargo, nosotros no somos los españoles, o los portugueses, o los americanos, o los amerindios sino que 'nosotros' somos todos los seres humanos que habitamos este planeta Tierra.

3. La nosotridad amerindia

El trabajo investigativo y vivencial de Lenkersdorf (2005) sobre la lengua y vida tojolabal por más de cuatro décadas lo han llevado a apropiarse de una gama de fuentes sobre la vida y pensamiento del mundo maya tojolabal. Materiales históricos, lingüísticos, literarios, poéticos, autobiográficos, testimonios, experiencias personales lo han motivado a proponer un filosofar en clave del nosotros desde este pueblo en particular. En los capítulos uno y dos de su libro ya citado, desde un acercamiento a algunas vivencias personales, al lenguaje y a la poesía los tojolabales, el autor expresa que el —*tik*— 'nosotros' es una desinencia distintiva de la lengua tzeltal, que como tal, todos los días es utilizado en todos los ámbitos de su vida como colectividad.

El nosotros configura su vida entera, prevalece no solo en su hablar, sino que es la manera de ser pueblo, de ser quienes son; el 'nosotros' es su característica esencial, dado que representa no solo el elemento lingüístico sino toda una cosmovivencia. El nosotros es de esas "palabras-clave", que determina la textura del hablar, del pensar y del actuar de una comunidad, pero también la explican y la explicitan.

El NOSOTROS, palabra-clave que encontramos entre los tzeltales y los tojolabales, la escucharemos de la boca de otros pueblos originarios más adelante. El mismo NOSOTROS representa un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros. Cada uno habla en nombre del NOSOTROS sin perder su individualidad, pero, a la par, cada uno se ha transformado en una voz nosótrica. Es decir, el NOSOTROS habla por la boca de cada uno de sus miembros (Lenkersdorf, 2005, p. 34).

Por otro lado, en la cosmovisión amerindia todos son sujetos, tanto los seres humanos como los no humanos. El hombre y la mujer, son junto con otros seres, parte de la *Pachamama* y todos conviven en una armonía de vida necesaria para vivir. Se puede inferir que lo que define al hombre amerindio es su relacionalidad; de esto da cuenta Sobreville (2008) en sus comentarios a la obra de Estermann sobre la filosofía andina:

El hombre andino no se piensa así como un sujeto desprendido del cosmos sino que 'define' su identidad en y a través de 'relaciones'. La proposición básica de la runasofía andina es —variando la frase cartesiana— *celebramus ergo sumus*. 'La identidad' (*idem*: 'lo mismo') andina es justamente 'relacionalidad' entre 'heterogeneidades' (*heteros*: 'otro', 'ajeno'). Una persona es 'sí misma' en la medida en que se relaciona con 'otra'. Es importante agregar, según el autor, que no es el hombre como individuo el que refleja el universo en la celebración sino el sujeto colectivo: el *ayllu* es la 'célula de la vida', el 'átomo' celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia y trueque interno (pp. 236-237).

El hombre andino es un 'ser para la vida' y no un ser para la muerte; el andino ama la vida, su familia, la tierra, su casa, el campo y frente al peligro de perder la vida, prefiere vivir que morir, sabe que primero debe proteger su vida y su *ayllu*. Por eso, como cualquier hombre tiene la capacidad de adaptarse a la realidad, transformar la naturaleza y crear cultura, pero no es de palo, también sufre y se duele frente a la opresión de la injusticia y frente a lo que ataca su esencia relacional, su vida comunitaria.

Hablar del hombre andino implica describir su vida social, sus relaciones sociales, principalmente sus relaciones de producción, esto es considerar al hombre dentro de la sociedad, como *runa* y *ayllu* (sociedad y familia). Como *runa* es un ser concreto, inmerso entre sus masi (semejantes), con derechos y obligaciones, solidario y transformador de la naturaleza (*Pacha*) y creador de bienes y valores como *Pachamama* (madre naturaleza). Como *runa*, no se pierde en la generalidad [...] y, como *ayllu*, no se diluye en las relaciones sociales, cual gota de agua en el mar, sino, al mismo tiempo conserva su esencia humana y su individualidad para realizarse en el *ayllu* [ser colectivo] (Mejía, 2011, p. 241).

En cambio, el mundo conector-colonizador es un mundo donde, aunque pueda parecer paradójico, hay cada vez menos vida y menos mundo, la vida y el mundo se diluyen para los seres humanos, porque cada vez son más quienes no pueden llevar bien su vida ni cultivar sus mundos. Se trata de un mundo con una cosmovisión de relaciones excluyentes, por tanto, individualistas egoístas y no nosótricas, un mundo de exclusión social como prueba fehaciente de la falacia de la sociedad de bienestar que se quiere construir a nivel mundial negando la solidaridad y la hermandad entre los seres humanos. Es finalmente, un rotundo fracaso de la ética de la alteridad (Tamayo, 2003).

En efecto, la cosmovisión egológica quiere controlar y 'mejorar' la realidad, la naturaleza y la sociedad según la lógica de dominación, porque no ve la naturaleza como una compañera de vida y al pueblo un compañero de camino con el cual se puede dialogar de igual a igual, sino que ambos son adversarios potenciales a los cuales hay que dominar según criterios científico-económicos. Destrucción de la diversidad, erosión del suelo, dependencia del mercado, empeoramiento de la alimentación de la gente y debilitamiento de los lazos nosótricos de la comunidad son el fruto de los procesos unidireccionales de esta cosmovisión económica. Por eso la propuesta de quien entiende la realidad en la multiplicidad de un todo orgánico, en el cual todos los miembros se complementan y conviven (Lenkersdorf, 2005).

Por consiguiente, en la búsqueda de la comunidad humana, la vía de la razón y la vía del 'pensamiento sentiente' se han de complementar. El dualismo de lo mismo —egoísmo— y lo otro —otredad—, de la identidad y la alteridad, se han de romper para abrirse al reconocimiento recíproco, 'un mundo donde quepan otros mundo': el mundo de nosotros, con los otros, el reino de la constitutiva pluralidad humana

—nosotridad—, donde la otredad deja de decirse en ‘singular’ y se dice ahora en ‘plural’. Implicando un cambio fundamental en la perspectiva teórica y práctica, es decir, se requiere transitar de una comprensión especulativa y conceptual de la condición humana a una comprensión esencialmente práctica y vivencial, dirigida por el propósito de construir, de hacer posible, nuevas formas de vida y nuevas formas de organización social. Esta es una cosmovisión donde el ‘otro’ yo no es aquel que me trasciende o enfrenta desde su distancia, el otro es ahora, aquel con quien en nosotridad hemos de buscar juntos convivir, acordar, actuar en el mundo, formar comunidad (Ramírez, 2007). O como sostiene Lenkersdorf (2005) al referirse a la nosotridad del pueblo tojolabal que se puede evidenciar desde el acercamiento a su cosmovivencia hecha desde el lenguaje:

Si nos quieren entender de verdad, si quieren captar la cultura nuestra, decimos la nuestra y no la mía ni la de otro compañero u otra compañera, sino la NUESTRA, NUESTRA, tendrán que aprender el NOSOTROS. ES un DISTINTIVO DE NUESTRA CULTURA, DE NUESTRA IDENTIDAD, DE NUESTRO MODO DE SER. A diferencia de ustedes pensamos y vivimos un todo orgánico y complejo en el cual todos somos hermanas y hermanos y así nos comportamos. Si de veras están interesados, escúchenos; escuchen para inquietarse y para empezar a preguntar, a indagar, a averiguar. Tienen mucho que aprender. A la vez tienen que desaprender la importancia extraordinaria que asignen al YO. No lo negamos, ni lo borramos pero el YO lo mismo que el TÚ solo existen gracias a la existencia del NOSOTROS que les da oportunidades de desarrollarse (p. 34).

Conclusiones

Al final de este recorrido se pone de manifiesto que no se puede negar la realidad co-existencial del ser humano, en cuanto que su existencia se realiza junto con otros humanos y no humanos en el mismo mundo, en la *Pacha*. Sin embargo, esta co-existencia se puede vivir desde diversas maneras de pensar el mundo, se puede vivir desde la lógica del ego o desde la lógica del nosotros, se puede construir un mundo más humano o autodestruirnos con el mismo mundo. El nosotros vivido desde la racionalidad del ‘yo pienso’ anula la relación sujeto a sujeto, anulando al mismo tiempo la alteridad, y por ende, la nosotridad. Amerindia es nosótrica, es nosotros

vivimos y porque lo viven es también nosotros pensamos, si en amerindia se dice nosotros, es porque de antemano se vive nosotros. “La perspectiva individualista no es de ninguna manera universal o global, y es la que tiene más necesidad de aprender de la perspectiva nosótrica, por ignorarla y, a menudo, despreciarla” (Lenkersdorf, 2005, p. 68).

Somos en la nosotridad: pluralidad, diversidad, reciprocidad, complementariedad, compartencia; cada yo, tú, él, ello, ustedes y ellos/ellas se configuran al interior de un nosotros. Así como estamos en el cosmos sin poder llegar a su principio ni final, así estamos dentro de la nosotridad sin llegar a un punto culminante, pues más que un objetivo, la nosotridad es una forma de vivir que cobra sentido y se recrea en el día a día de la vida comunitaria.

Referencias

- Bauman, Z. (2009). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Cortina, A. (2006). Del intercambio infinito al reconocimiento compasivo. *Stromata*, 1(2), 71-84.
- Ellacuría, I. (1989). Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica. *Revista Latinoamericana de Teología*, 17, 141-184.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH- Universidad del Cauca.
- Galeano, E. (2004). *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*. México: Siglo XXI.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Guerrero, J. A. (2007). La ambigüedad de decir nosotros: soledad y exclusión en nuestra cultura. *Sal Terrae: Revista de teología pastoral*, 95(1113), 469-481.
- Ianni, O. (1996). *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.

- Loring, J. (2004). *El ordenamiento político en un mundo globalizado*. INETemas, 28, 11-18.
- Manzanera, M. (2002). La filosofía de la nostridad. Hacia una hermenéutica de la realidad. *Yachay*, 35, 43-69.
- Martí, J. (1891, 30 de enero). *Nuestra América*. CLACSO, Biblioteca Virtual: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>
- Martinez, J. (2010). *Eso que llamamos comunalidad*. Oaxaca: Conacultura.
- Mejía, M. (2011). *La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*. Lima: Universitaria.
- Ramírez, M. (2007). Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro. *Diánoia*, 58, 143-175.
- Romero, G. (2007). *La globalización: una plataforma de exclusión para los pueblos indígenas*. La Paz: Fondo Indígena.
- Sobreville, D. (2008). La filosofía andina de P. Josef Estermann. *Solar: Revista de filosofía Iberoamericana*. Recuperado de <https://www.revistasolar.org/#!nmeros-4-al-6/c1pp>
- Tamayo, J. J. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.