

DOI: 10.21057/10.21057/repamv%vn%i.%Y.25711

Recibido: 18-05-2017

Aprovado: 03-07-2017

Tambos de Filosofías Indígenas: la perspectiva de la *nosotridad**

Guillermo Meza Salcedo¹

Resumen

La existencia de una filosofía al interior de las culturas ancestrales en América Latina ha sido una cuestión hasta hoy debatida, desde que se planteó la interrogante sobre el filosofar de estos pueblos originarios. La colonización epistemológica de la cultura occidental ha llevado a invisibilizar y/o negar la existencia de otros saberes y formas de vivir la vida de diferentes comunidades indígenas. La filosofía como ejercicio racional para responder a los grandes interrogantes de la vida, no es sólo una, no tiene patria, ni época, sino que son múltiples, multiculturales, y algunas de ellas comunales. Entre los indígenas hay una *cosmovivencia* y un pensamiento *nosótrico* que puede mejorar la calidad de vida en todos los ámbitos de la misma, que en esencia son relacionales. Dos tópicos darán la pauta en este trabajo: primero el de las cosmovisiones y filosofías amerindias y en segundo lugar el de la *nosotridad* entre los incas y mayas-tojolabales.

Palabras clave: filosofía indígena, *nosotridad*, cosmovisión, América Latina.

Tambos das Filosofias Indígena: a perspectiva da *nosotridad*

Resumo

A existência de uma filosofia dentro das culturas ancestrais da América Latina tem sido uma questão amplamente discutida até os últimos dias, desde que a questão sobre o filosofar dessas populações aumentou. A colonização epistemológica da cultura ocidental levou à negação da existência de outros meios de conhecimento e formas diferentes de viver a vida nas comunidades indígenas. Filosofia como exercício racional para responder a grandes questões na vida, não é apenas uma, não tem pátria ou tempo, mas são múltiplas, multiculturais e algumas delas são comunais. Entre a população indígena há uma experiência da cosmo -*cosmovivencia*- e um pensamento *nosotrico* que podem melhorar a qualidade de vida em todos os aspectos, que em essência são relacionais.. Dois tópicos principais são o ponto de partida deste trabalho: o primeiro é sobre filosofias indígenas e cosmo-visões e o segundo falará

respeito a *nosotridad* dentro das comunidades Incas e Maias-tojolabales.

Palavras-chave: filosofia indígena, *nosotridad*, visão de mundo, América Latina.

Tambos of Indigenous Philosophies: the perspective of the *nosotridad*

Abstract

The existence of a philosophy within the ancestral cultures of Latin America has been a widely debated matter until the recent days, ever since the question about the philosophizing of these populations rose. The epistemological colonization of the western culture has led to the denial the existence of other means of knowledge and different ways to live life of several indigenous communities. Philosophy as rational exercise for answering big questions in life, is not just one, it does not have a homeland, or time, but they are multiple, multicultural, and some of them are communal. Among indigenous population there is a Cosmo-experience (the way towns adapt the plural visions of the world to their daily living experience) and a “pensamiento nosotrico” (a Spanish term related to those elements that can identify a specific population) that can improve life quality in every single aspect of it, that in essence are relational. Two main topics are the starting point of this work. The first is about American – indigenous philosophies and Cosmo-visions and the second will talk about the “*nosotridad*” between Incas and Mayas-tojolabales.

Key words: indigenous philosophy, *nosotridad*, world-view, Latin America.

Introducción

La pregunta constante por el sentido y oficio de la filosofía ha resultado en un tipo de exigencia que la ha conducido a repensar su origen, su posición y su apuesta en las sociedades actuales. Hablar de su localización, de su especialidad y hasta de su misma posibilidad, ha sido un ejercicio discutido dentro de círculos académicos donde se cuestiona su aporte, pertinencia y actualización, generando posturas encontradas.

El interrogante sobre si existe algo llamado “filosofía latinoamericana” o quiénes hacen este tipo de filosofía, incluso, a quiénes se les puede llamar filósofos latinoamericanos (Salazar Bondy, 2006; Dussel, 1994; Beorlegui, 2010). Y más aún,

*Este artículo es resultado de la investigación sobre “Filosofías Amerindias” desarrollado para obtener el grado de Magister en Filosofía Latinoamericana (2015).

¹Licenciado en Teología, Magister en Filosofía Latinoamericana, Doctorando en Comunicación. Coordinador del Grupo de Investigación EDUCORES, Corporación Universitaria Minuto de Dios. Colombia. Email: memomeza@yahoo.com

si existe una filosofía auténtica o propia de los pueblos originarios, es un debate aun abierto que implica filosofar (Púa, 2011; Johansson, 2005)². Implica la búsqueda de claridad sobre lo que puede ser una filosofía indígena, aun cuando hay autores que argumentan su inexistencia. Sin embargo, la filosofía como ejercicio racional para responder a los grandes interrogantes de la vida, no puede ser sólo una, así como tampoco tener patria de origen. No es sólo griega ni occidental, sino que son múltiples, multiculturales y algunas, comunales y/o *nosótricas*.

Esta investigación estuvo orientada a la reivindicación del pensamiento amerindio desde una de las características propias del modo de ser de los pueblos indígenas, su vida comunitaria, abordada en este trabajo como “filosofías de la *nosotridad*”. Desde la analogía de los *tambos*, esas casas ancestrales de reposo e intercambio donde los incas guardaban las reservas para tiempos difíciles, se expone un camino de reflexión bajo la premisa de pensar la categoría de la *nosotridad* a partir de su relación con su lengua y con la *cosmovivencia* comunal de algunos pueblos indígenas.

Con este cometido, en un primer momento se aborda el punto sobre cosmovisiones y filosofías amerindias, destacando la relación que hay entre ambos conceptos dentro de las culturas de los pueblos originarios, donde su pensar surge

necesariamente de una manera de estar en el mundo. Una filosofía como amor a la vida más que al conocimiento por sí mismo, por tanto, una filosofía que asume una *pluriversidad* de saberes, de contextos, de significados y, sobre todo, que surge de la conciencia comunitaria de la condición humana.

Así pues, desde Púa (2011), Estermann (1998, 2008, 2016), Lenkersdorf (2005), y otros con un enfoque decolonial, se muestra que no hay filosofía sino filosofías, y desde la propuesta de Mejía (2011) se asume la idea de cosmovisión en relación con la filosofía. Sin embargo, esta cosmovisión se ve en clave de *cosmovivencia* (Estermann, 1998), en cuanto que primero se vive y luego se interpreta dicho vivir.

La esencia relacional de los pueblos indígenas como esa filosofía *nosótrica* se presenta en el segundo *tambo* donde se aborda de manera concreta el ‘nosotros’ entre los incas a partir del pensamiento de Mejía (2005, 2011) y Estermann (1998, 2008) al indagar aspectos del idioma quechua como son *runa, ayllu noqayku/nanaka, pacha, minká, wayca, llanka’ay*, términos relacionados con su conciencia colectiva: *hombre, colectividad, nosotros, naturaleza, trabajo*. Y en cuanto al ‘nosotros’ del pueblo maya *tojolabal*, las investigaciones de Lenkersdorf (2005) dieron la pauta para hacer dicho acercamiento citando algunos ejemplos en particular.

En efecto, la analogía de los *tambos*, como ‘lugar de referencia-descanso-relevo’, del camino inca que recorrían los *chaskiq* -mensajeros- para cumplir con su cometido de transmitir el mensaje, nos sirve ahora de ejemplo para expresar que estas

² En torno a la polémica por la filosofía indígena Estermann (2016) señala que hasta la fecha el debate aún no ha concluido. Hablar con todo derecho de filosofía de los pueblos indígena de *Abya Yala*, sea ésta precolonial, colonial o poscolonial, sigue en la mesa del debate, pues hay quienes la asumen únicamente como sabiduría, cosmovisión o etno-filosofía, entre otras.

indagaciones sobre las filosofías de la *nosotridad* y/o comunalidad más que llegar a estaciones definitivas, arriban a puntos de referencia cardinales para futuros encuentros con similares y prometedores senderos.

Metodología

La investigación que originó los análisis aquí planteados se realizó a partir de un estudio de carácter cualitativo que se enmarca, primero en una investigación de tipo hermenéutica, y en un segundo momento, de tipo exploratoria-analítica. En primer lugar, se hizo un acercamiento hermenéutico al contenido total del trabajo *Filosofías amerindias* de Púa (2011), así como al libro *La Cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina* de Mejía (2011). A partir de este acercamiento, se eligió de forma cualitativa la categoría del “nosotros” y se le hizo una hermenéutica textual al libro *Filosofar en clave tojolabal* de Lenkersdorf (2005), el cual desde el estudio del lenguaje abordó el “tik”, desinencia utilizada por los tojolabales para referirse al “nosotros”. Después se realizó la búsqueda bibliográfica en bases de datos online sobre las categorías: filosofía indígena, pensamiento indígena, *nosotridad*, comunalidad, filosofía del nosotros, cosmovisión y filosofía indígena, y se seleccionaron cualitativamente los documentos pertinentes para su análisis en torno a la tesis de las filosofías de la *nosotridad*.

El análisis se hizo teniendo en cuenta las categorías que se acaban de enunciar, las cuales se pensaron distinguiendo los sentidos de la filosofía

que han estado en debate -filosofía en sentido amplio y filosofía en sentido estricto-. También se hizo el análisis tomando la relación entre cosmovisiones y filosofías, asumiendo la complejidad y diversidad de las mismas comunidades y de sus formas de vivirse comunidad.

Cosmovisiones y Filosofías Amerindias

Al indagar sobre el origen de la filosofía que tuvo lugar en Grecia como cuna de Occidente, Púa (2011) menciona que se puede rescatar el elemento mitológico y poético de la filosofía en algunos pensadores clásicos, así como la influencia del pensamiento Oriental, para sembrar la inquietud respecto al ‘milagro griego’ como paso del mito al *logos* y como un milagro de pensamiento que es helénico y nada más.

Por ejemplo, aludiendo a Platón y su recurso al mito para presentar su “teoría de las ideas”, se cuestiona si se dio un rompimiento con el mito en el pensamiento griego, como algunos investigadores creyeron. Otro ejemplo es la alusión al poema de Parménides, donde expresa su teoría ontológica describiendo que fue raptado y llevado a los cielos por un carruaje donde una diosa le reveló la “vía de la verdad” y así encontrar el ser³. Cabe preguntarse si se trata sólo de un recurso literario o se podría entender también como un “vuelo chamánico” (Púa, 2011).

En efecto, la continuidad con el mito y la influencia oriental son dos elementos ante los

³ Para ahondar en estos análisis sobre la cuestión del mito en relación con la filosofía puede verse el trabajo de Rojas (1991), *La América indígena y la filosofía*.

cuales no se puede cerrar los ojos a la hora de hacer un recuento del origen del pensamiento filosófico. Una mirada reduccionista o simplificada no corresponde con la riqueza que se encuentra en la “aurora filosófica” y en el origen mismo del filosofar indígena, de los cuales somos herederos. Decía Ortega y Gasset citado por Rojas (1999, p. 21) “tenemos ideas, pero en las creencias [mitos] vivimos, nos movemos y existimos”. En este mismo sentido Johansson (2005, p. 71) afirma respecto a la filosofía indígena: “Si consideramos la filosofía únicamente como una mayéutica reflexiva sobre distintos aspectos del conocimiento, entonces podemos decir que no hubo tal práctica cognitiva en Mesoamérica sino hasta después de la Conquista”.

Por otro lado, si nos aproximamos a hacer un recorrido histórico sobre el sentido de la filosofía, en sus significados y contextos, desde los clásicos griegos como Platón y Aristóteles hasta la actualidad, asumiendo las diferentes escuelas y/o corrientes filosóficas, nos daremos cuenta de que la filosofía en “sentido amplio” (Estermann, 1998), no se ha dado en singular sino en plural. Filosofías que han buscado responder de alguna forma a aquellos interrogantes cuyo calibre excede tanto lo cotidiano como lo particular de muchos saberes específicos, en un determinado tiempo y espacio de la historia:

La filosofía a través de toda la historia de Occidente, no ha sido algo ni mucho menos homogéneo, ni en sus significados ni en sus métodos. Ha estado ligada estrechamente con diversos campos: arte, ciencia, religión, política, literatura, psicología, mitología, etcétera, y para momentos diferentes, con inquietudes que varían de acuerdo con las condiciones en que se desenvuelve su

desarrollo, su capacidad para buscar respuestas o solamente para plantear preguntas necesarias a una situación (Púa, 2011, p. 26).

Desde esta perspectiva, el pensamiento filosófico no puede dejar de lado todo lo que acompaña al ser humano particular: su contexto, su cosmovisión, su “acondicionamiento ambiental” (Lenkersdorf, 2005, p. 68), generando desde ellos aportes para el conocimiento universal, y por qué no, para el comportamiento universal, abriendo así la posibilidad de respuesta al cuestionamiento sobre si las tradiciones filosóficas de cuño no occidental tienen aportes para la filosofía en general sobre problemas o enfoques que se han ignorado o pasado por alto, o cuestiones que simplemente por desconocerse no se han asumido. Por eso como señala Santos, (2010a, p. 91), “en el ‘estar’ de una manera determinada en este mundo subyace una interpretación del mismo”, subyace una filosofía.

Esta filosofía se encuentra presente en los pueblos ancestrales de América Latina coexistiendo con la cultura y pensamiento occidental desde la conquista y colonización hasta nuestros días, negándose a extinguirse en estas complejas y ricas regiones culturales amerindias donde aún permanecen indemnes, porque son

Mundos culturales que han entendido en su indefensión que la única manera de permanecer en el mundo es defendiendo la cosmovisión y la lengua, que en sí encierran y reflejan un modo de pensar propio acerca del universo y la existencia humana (Ortiz, 2006, p. 68).

Por otro lado, siguiendo el planteamiento intercultural de Fonet-Betancourt (1994), Santos (2010a), Púa (2011), entre otros, se puede observar que más la filosofía que se encuentran en estrecha

relación con las cosmovisiones, con las maneras de vivirse comunidad en múltiples interrelaciones. En estos autores se puede reconocer que acepción ‘filosofía’ es la nominación específica que recibe una profunda experiencia humana común a todas las culturas y épocas, cuyo contenido asumido por los antiguos griegos no acoge el mismo nombre en todos los idiomas. Además, no ha sido practicada siempre por filósofos profesionales desde un mimetismo helénico, así como tampoco puede quedar reducida necesariamente a lo conceptual o escrito.

La filosofía no es únicamente interpretación de textos, o sólo amor por el conocimiento en sí mismo, o solamente filosofía conceptual del mundo, por lo que necesariamente requeriría de escritura, de ‘grafía’, de categorías conceptuales. Se infiere, que la filosofía es mucho más que eso, ya que desde el contexto amerindio se puede afirmar que es también “pensamiento sentiente” (Cepeda, 2014) con una actitud práctica ante los acontecimientos sociales. Es ‘interpretación de la experiencia vivida’ la cual requiere de memoria viva: tradición oral, costumbres, canciones, rituales, proverbios, entre otros.

Estermann (1998) refiere que lo primero es la experiencia concreta y colectiva del amerindio dentro de su universo, sus concepciones filosóficas en esta vivencia son “practo-lógicas” e implícitas más que “logo-lógicas”, pues después, en un segundo momento, viene la reflexión sistemática y metódica como explicitación y conceptualización de dicha experiencia colectiva. Esta sabiduría popular implícita y pre-conceptual se encuentra

presente en el quehacer y la cosmovisión indígena, como también señala Romero (2007, p. 20):

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.

La filosofía es inherente al ser humano por el hecho de estar vivo: de ver, de sentir y de pensar el mundo, de vivirse desde una cosmovisión específica. En este sentido son significativas las siguientes palabras de filósofo alemán:

No estamos en absoluto fuera de la filosofía, y ello no porque acaso contemos ya con ciertos conocimientos de filosofía. Aun cuando no sepamos nada de filosofía, estamos ya en la filosofía, porque la filosofía está en nosotros y nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre. Filosofamos incluso cuando no tenemos idea de ello, incluso cuando «no hacemos» filosofía. No es que filosofemos en este momento o aquél, sino que filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres. Existir como hombres, ser ahí como hombres, *da sein* como hombres, significa filosofar (Heidegger 2001, p. 19).

En efecto, la filosofía en ese sentido que se viene abordando, es consubstancial al ser humano, y además está en estrecha unión con su cosmovisión, con su manera de concebir la vida y concebir el mundo, de valorar y ordenar tanto lo humano como lo no humano. Vaya por donde vaya la filosofía siempre recaerá en el ser humano situado y relacionado, porque después de todo, es él quien de manera natural filosofa, porque “no se

puede vivir sin interpretar la vida, no se puede justificar las decisiones sino se tiene una concepción determinada, teórica o ingenua, reflexiva o espontánea, de lo que son nuestros semejantes y de lo que somos nosotros mismos” (Miró Quesada, 1983, p. 50).

Al respecto señala Mejía (2011) que para este amaute peruano toda persona y todo pueblo tienen una concepción del mundo, la cual implica una forma de pensamiento que denomina “filosofía inculturada”, aunque la posición personal, para este autor, es que no existe en los pueblos originarios de América una filosofía en sentido estricto - porque para los amerindios, eso es irrelevante, su estar en el mundo es una relación sujeto a sujeto y no sujeto a objeto, esta última necesaria para dicho quehacer filosófico occidental-, por lo que infiere acerca de la cosmovisión y la filosofía como dos cosas distintas:

A pesar de todos los cambios posteriores al nacimiento del término filosofía, ésta, no ha renunciado a su racionalidad, y continúa siendo tan racional como lo fue en un principio, esto es, la razón como vía de explicación, diferente a la vía mítica y religiosa. [...] la racionalidad lógica es distinta a la racionalidad mítica y religiosa; la mítica conduce a la poética y la religiosa, conduce al misticismo, sólo la racionalidad lógica, clásica, para diferenciarla de las lógicas heterodoxas, es la que conduce a la filosofía (Mejía, 2005, p. 95).

Ahora bien, aludiendo al término ‘cosmovisión’, hay que reconocer que es una palabra compuesta de dos términos, mundo y visión, introducida por Dilthey (1974) en su obra *Teoría de la concepción del mundo*, dicho término se puede entender como la ‘visión del mundo’ como una totalidad, es decir una concepción que es, en forma mítica, mágica, religiosa, artística,

racional, científica y filosófica, al mismo tiempo. Por esta razón es lógico pensar que la humanidad no ha tenido una misma visión e interpretación del mundo, no ha tenido un mismo lenguaje y una misma racionalidad, como tampoco ha habido una sola cultura, un mismo vivirse, sentirse y pensarse en el mundo, no ha habido ni hay una cosmovisión universal. Este mismo postulado también es abordado por Mejía (2011) cuando argumenta sobre el binomio “lenguaje-cosmovisión”, así como por Lenkersdorf (2005, p. 12) cuando manifiesta que los idiomas o lenguas en el mundo son un indicador de que existen diversas cosmovisiones y filosofías respondiendo a mundos desconocidos e inéditos: “la presencia de la cosmovisión en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua conforma de manera diferente el filosofar de una nación o cultura determinada”.

Así pues, diferentes *pachas*, distintos pasados históricos, geografías, diversos modos de producción, múltiples lenguajes y formas de cultivar el saber, diferentes razas y culturas, han de llevarnos a reconocer que no existe un hombre universal, trascendente al espacio y al tiempo, como tampoco existe una cosmovisión única, aunque hoy con los procesos de globalización, quiera imponerse una absoluta manera de ver y vivir el mundo (Mejía, 2011, p. 43-45).

Cabe señalar que el pensamiento amerindio ha sido desconocido o ignorado por la cultura dominante⁴, subvalorando la riqueza indígena al

⁴ Una crítica a la forma como algunos en occidente asumen el conocimiento es presentada por Romero (2007, p. 20) quien señala que mientras “el conocimiento occidental engendra odio, envidia, ociosidad, rivalidad, competencia, acreditación, profesionalismo, mentira y todas las demás

tema agrario, artesanal, folklórico, de museos, ruinas y pirámides. Desde la conquista con el “encubrimiento del otro”, es decir, de los pueblos amerindios, inicia el devenir de una cosmovisión monológica no sólo como colonialidad del poder, sino también como colonialidad del saber que negó la praxis de sabiduría milenaria de las grandes civilizaciones amerindias, la azteca, la inca, la maya... muy articuladas a la *pachamama*, con su religión, sus saberes -percibidos hoy de alto avance tecnológico y grandes construcciones-, su escritura y organización política de su territorio y de su población (Arroyo, 2010, p. 160).

Dicha subvaloración puede ser vista como una constante universal de dar por hecho que la cultura del conquistado es inferior a la del conquistador, al grado incluso de no considerar a los indígenas conquistados como seres humanos, pensando que no tenían alma, como hoy se sabe por el debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda (Púa, 2011, p. 38-41). Esta misma realidad de subvaloración y/o negación es manifestada en la voz *nosótrica* de algunos pueblos indígenas que reza así: “para ellos, nuestras historias son mitos, nuestras doctrinas son leyendas, nuestra ciencia es magia, nuestras creencias son supersticiones, nuestro arte es artesanía, nuestros juegos, danzas y vestidos son folklore, nuestro gobierno es anarquía, nuestra lengua es dialecto, [...] Para ellos, nuestro filosofar no lo hay” (Subcomandante Marcos citado por Lenkersdorf, 2005, p. 23).

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*”.

Desde esta misma perspectiva son sugerentes los aportes de Cepeda (2014, p. 5) sobre la Ontología Indígena en relación su pensamiento sentiente, donde también plantea que la lógica del pensar indígena no debe pensarse desde nuestra lógica racional silogista:

La lógica del pensamiento aborígen no debe subvalorarse solamente por el hecho de que no concuerde con la lógica silogística y racional desde la que se evalúa. Lo que se debe exigir es adentrarse en su propia lógica [de pensamiento sentiente] en busca de desentrañar su horizonte de comprensión desde el cual todas sus expresiones tienen sentido. Se debe comprender «hasta qué punto las sensaciones, emociones e intuiciones pueden determinar una selección adecuada, capaz de correr parejas con el llamado análisis racional», para sí sopesar justamente los procesos mentales del pensamiento primitivo.

Así pues, frente a las posturas de subvaloración que miran unidireccionalmente la filosofía bajo el paradigma del *logos* griego y del endiosamiento de la razón, surgen propuestas que abogan por el sentido lato del filosofar humano desde diversos campos, entre ellas, las expuestas por Boaventura de Sousa de *Epistemologías del sur* y la del grupo Modernidad-Colonialidad “mundos y conocimientos de otro modo” (Escobar, 2005, p. 63), propuestas como potencialidad crítica de resignificación, revalorización, apropiación y discusión alrededor de los saberes propios y de las identidades insabidas, así como su giro decolonial, en cuanto asunción de áreas de saber ‘inexistentes’ desde la institucionalidad epistémica y visibilización de modos coloniales de asumir la realidad a través de esquemas epistémicos que se asumen como dados sin más. “La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la

colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados” (Castro-Gómez, 2007, p. 20).

Indagando en esta perspectiva de las filosofías de la *nosotridad* está el trabajo, *La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos* (Aquino, 2013), donde se presenta el potencial teórico y emancipatorio de la comunalidad, así como los retos que ésta plantea y se le plantean frente a la lógica de mercado mundial. Así pues, en este sentido, es asumible la posibilidad del rescate de los “saberes otros” -otredad epistémica- como propuesta concreta de reflexión y construcción de conocimiento, entendida no como algo que irrumpe de fuera, sino que se ubica en la intersección entre lo tradicional y lo moderno:

El reconocimiento de este pluralismo epistémico lleva a forjar las posibilidades de práctica decolonial en términos de diálogo, y no como imposición de una clase iluminada. El rompimiento con la lógica monológica de la Modernidad se constituye así como requisito prometedor de una vasta posibilidad de problemas de investigación relacionados con las ‘Filosofías no occidentales’ de cuño amerindio (Púa, 2011, p. 122).

Pluralidad de saberes, ‘ecología de saberes’ u otredad epistémica nos ha de llevar a una pluralidad de cosmovisiones y de filosofías, o como dice Santos (2010b, p. 42-43) en torno a su idea de epistemologías del sur: “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo, [...] la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres

humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio”.

Dando el paso -como preámbulo- a las filosofías de la *nosotridad*, son sugerentes las palabras de Quintanilla (2009, p. 133): “La libertad de la razón del ‘yo-académico de racionalidad moderna’ debe terminar ahí donde empieza la libertad de la razón comunitaria del ‘nosotros’ de las culturas indígenas originarias”. O como señala Ortiz (2006, p. 69) refiriéndose a una cosmovisión de la comunalidad entre los indígenas:

Las cosmovisiones están relacionadas con el sentir, pensar y actuar de la gente, con su comportamiento, porque éste generalmente está regulado por esa particular *cosmovisión* a la que se pertenece, dándose así una *cosmovivencia*; en otras palabras, un pueblo que posee un idioma desarrollado tiene, reitero, simultáneamente, su peculiar modo de filosofar inherente a su lengua. Para el caso de la tradición mixteca y andina, podemos hablar de una cosmovisión de *comunalidad* o del *nosotros* como comunalidad y, si es preciso darle momentáneamente un nombre, le llamaría ya desde el enfoque filosófico: *Filosofía nosótrica* [de la nosotridad] o *de la comunalidad*.

Así pues, mirando la filosofía en clave decolonial y cultural a la vez, es necesario tomarla como amor a la vida más que al conocimiento, abrir el horizonte del conocimiento y atreverse a andarlo desde otros paradigmas que no se quedan con la propuesta logocéntrica, sino que asumen ‘otros saberes’, unos conocimientos desde el lugar de la *nosotridad*. Conocimientos que parten desde una *cosmovivencia* y un saber filosófico que es ético, estético, sensible, fundado en la reciprocidad y complementariedad de las culturas amerindias. Filosofías que se desprenden como consecuencia

inmediata de estar vivos, de comprender el mundo de vida al que se pertenece, un mundo donde todos integramos una comunidad dentro de una misma *pachamama* (Quintanilla, 2009, p. 136).

Haciendo una estación en este primer *tambo*, se infiere que las cosmovisiones y filosofías amerindias van entrelazadas, que una reflexión filosófica tiene su fundamento en una *cosmovivencia*.

No es pues una filosofía académica conceptual en sentido estricto, sino cordial - filosofía corazonada-, una filosofía para la vida que configura su mundo comunitario. Por eso como señala Púa (2011, p. 71): “Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosofía”.

La Nosotridad en el Corazón Indígena

Se acaba de mencionar que para hablar de filosofía hay que tener en cuenta lo que configura al ser humano como sujeto de dicho quehacer filosófico. Hay que tener en cuenta su contexto, su cosmovisión y el “acondicionamiento ambiental”, entendido éste como el corazón donde se forma el carácter de la persona que se reflejará en sus múltiples vivencias en el día a día de su existir.

Tal acondicionamiento ambiental se inicia por la educación que recibe el niño y la niña desde el nacimiento y se da también por la múltiple influencia comunitaria vivencial que va estructurando su lengua, su realidad y sobre todo su actuar, en suma, va conformando su identidad

nosótrica como principio rector, el cual orienta la vida de las comunidades ancestrales camino a la realidad del “nosotros”⁵.

La *nosotridad* muestra que la especificidad amerindia es su ser nosotros, con unas raíces históricas y culturales muy arraigadas en los miembros de los pueblos indígenas, incluso desde antes del encuentro con los europeos en el siglo XVI, como da cuenta el documento de Juan de Lerma que le escribe al Rey Carlos I:

Mayas, Citas 1534
Carta al rey de Juan de Lerma
Ciudad Real [de Chichón Itzá], a 1o. de junio
de 1534 Hablando de toda Yucatán:

...esta tierra desde Puerto de Términos, que es diez leguas del río Grijalva, hasta Chetumal, que es un pueblo que está en la boca de un río, que hay de un cabo a otro por costa de mar 150 leguas... [es] la gente más guerrera que se ha hallado en estas partes y toda una lengua y gente; que si dice uno que se alcen, todos se alzan y si dice que sirvan, todos sirven. Y esto cáusalo ser todos unos, porque no se ha visto entre ellos ninguna división sino mucha conformidad contra nosotros (Lenkersdorf, 2005, p. 91).

Esta *nosotridad* histórica de los pueblos mayas como vivencia del nosotros “está constituida por tres elementos: una estructura, una forma de organización social y una mentalidad. La estructura es la comunidad, la forma de organización es lo que inicialmente se ha llamado comunalidad (expresada en el poder [autoridad], el trabajo, el territorio y la fiesta) y la mentalidad colectivista es el elemento a partir del cual las

⁵ Para ampliar este aspecto se puede ver el artículo de Meza (2016) *El vivir nosotros amerindio vs decir nosotros de la globalización*, donde hace una crítica al fenómeno de la globalización desde la vivencia del nosotros de los pueblos indígenas que implica “‘ser comunidad’, ‘vivir en comunidad’, ‘trabajar en comunidad’, donde su cosmovivencia tiene un carácter complementario, de ayuda mutua y de una identidad colectiva con la *Pachamama*”.

diferentes sociedades originarias han dado forma a su estructura y organización en los distintos momentos de su historia” (Maldonado, 2013, p. 22).

La inserción en la comunidad *nosótrica* ‘ob-liga’ a cada uno, a que aporte su pensar a la comunidad, a fin de que se llegue a una decisión y vivencia comunitaria, realidad que se vio marchitada, precisamente a raíz del encuentro egológico con la cultura europea de aquellos siglos como se puede inferir en este poema Maya de la época de la colonia:

Entonces todo era bueno y entonces fueron abatidos. Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado. . . No había entonces enfermedad, no había dolores de huesos... Rectamente erguido iba su cuerpo entonces. No fue así que hicieron los extranjeros cuando llegaron aquí. Ellos enseñaron el miedo, vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese dañaron y sorbieron la flor de[] *nosotros* (Ardiles, 1973, p. 7).

El Nosotros en la Cosmovisión Andina

En su libro *La Cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamento para una filosofía peruana y de América Latina*, Mejía (2011) enuncia algunos elementos que se pueden relacionar con la temática aquí abordada, descubriendo en dicha visión del mundo quechua una manera de vivir nosotros -de *nosotridad*- en relación con lo que configura toda la *pacha*, sea esto humano o no humano: la naturaleza, los otros, la familia, el trabajo, la fiesta, el rito, la educación, la sexualidad, la resolución de problemas, entre otras.

El nosotros con la *pacha*. En cuanto a la concepción del hombre en torno a la *pachamama*,

Mejía (2011) expresa que a diferencia de la dualidad antropológica vigente para la Europa del siglo XVI, donde el ser humano, compuesto de cuerpo y alma, era un simple peregrino hacia una vida más allá de la muerte, una vida manchada por el pecado original e inclinada hacia el mal, por lo que había que sacrificarse, resignarse y sufrir injusticias para salvar su alma, ‘vivir en un valle de lágrimas’ era su destino, la vida del andino era diametralmente opuesta.

Para ellos ese mito occidental de la expulsión del paraíso no existía; para los quechuas su vida “era vivir en un *willka qheswa* -valle sagrado-, en un lugar en que, gracias al trabajo y a la unión de los hombres [seres humanos], todo podía realizarse” (Mejía, 2011, p. 49). Además, los seres humanos han sido creados como parte de la naturaleza, creados por *Pachakamaq* -creador de la naturaleza- y no por *Runakamaq* -creador de la humanidad-, por consiguiente, los incas piensan su origen del subsuelo, de las cuevas o manantiales, a los que consideran *paqarina*, una visión más auténtica por ser más antigua sin influencia de los conquistadores:

creado el hombre en la concepción andina, se concibe como un enviado a emerger de *paqarinas* en distintas latitudes del mundo andino, [...] La *paqarina* es representación del útero materno y la vagina donde brota la vida: por eso la existencia de palabras en lengua quechua que alude[n] a la madre tierra o «Pacha mama» a quien hay que adorar y rendir pleitesía... en la vida cotidiana con su saludo que se expresa en el *t'inkay* (Mejía, 2011, p. 53).

El origen, la vida y el destino del ser humano se asienta en relación con la *pacha*, somos naturaleza, es decir, somos conjunto de relaciones

naturales con todo lo existente, más que artificiales o virtuales, y por supuesto, más que relaciones de posesión o dominación. En este sentido es esencial el aporte del término *pacha* que no alude únicamente a mundo o tierra, sino que tiene un significado mayor en cuanto espacio y tiempo. Como espacio refiere principalmente a naturaleza que no se agota en lo que es natural, por eso *pachamama* traduce ‘madre de la naturaleza’ sin limitarse a decir mundo o planeta tierra.

Por otro lado, el dios *Pachakamaq*, no es solo el creador de la tierra o el mundo sino de todo lo existente, tanto lo material como lo espiritual, es creador de la naturaleza toda (Mejía, 2011, p. 149-153). Al respecto Estermann (2008, p. 76) alude que el término *pacha* refiere a la relacionalidad como la característica esencial de la racionalidad andina. Todo el cosmos está relacionado. “[...] podemos traducir *pacha* como ‘cosmos interrelacionado’ o ‘relacionalidad cósmica’”.

El nosotros en el *ayllu* y en el *llank’ay*. El andino no se puede entender sólo en relación con la *pachamama* sino en una multiplicidad de relaciones, entre ellas las sociales, ya sean políticas, económicas, éticas, religiosas, entre otras. Señalando algunas de estas relaciones sociales Mejía (2011, p. 241) hace unas reflexiones en torno al andino como un ‘ser para sí’ y un ‘ser para los demás’, siguiendo el planteamiento de Carlos Marx que alude a lo que es el hombre en el conjunto de sus relaciones sociales:

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].

El andino es un ‘ser para la vida’ y no un ser para morir; 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 de las armas (Mejía, 2011, p. 245).

Por otro lado, lo que corresponde a su concepción del trabajo, no comporta la idea de castigo y maldición de Dios, acompañados de dolor, sacrificio como se asume en la cultura occidental a partir de la cita bíblica de Génesis 3, 17-19. El trabajo para el andino es motivo de fiesta, integración, colaboración, seguridad y realización tanto personal como colectiva. Al respecto dice Mejía (2011, p. 59): “El análisis lingüístico del término quechua trabajar: *llank’ay*, nos muestra que esa actividad no debe tomarse en sentido doloroso o maldito, sino como una actividad de realización individual y colectiva. [...] una actividad que hace del hombre un *ser para el otro*, antes que un *ser para sí mismo*”.

Enfatizando el nosotros traemos al respecto que el trabajo es “una actividad que permite el reforzamiento del colectivismo y la

intersubjetividad, del nosotros” (Mejía, 2005, p. 164). Por otro lado, a diferencia de la visión occidental del trabajo respecto a su ideal de ‘jubilación’ que llevaría a considerar el ocio como un estado virtuoso, para el andino eso es inconcebible, pues el trabajo es parte esencial de su vida mientras que se tengan las fuerzas para desarrollarlo, incluso después de la muerte, como se puede ver en algunos fardos funerarios donde la persona es enterrada con instrumentos de trabajo.

En efecto, la *cosmovivencia* del trabajo como invitación *-minká-*, como colaboración con cargo a retribución *-ayni-* y el trabajo colectivo para resolver los problemas comunales *-wayka-*, son una muestra de la conciencia colectiva y del ‘alma manual’ que tienen los incas donde no hay lugar para la mendicidad, ya que esta sería una contradicción en sus vidas. En este sentido Mejía (2011, p. 63) expresa:

Se trata de un estado de cosas en el cual no existen indigentes, como tampoco ricos. Las fuentes del bienestar son el hombre y la naturaleza, unidos por la actividad del trabajo. En el mundo andino el trabajo hace del hombre un ser transformador, reordenador de la naturaleza, mantiene unidos a los hombres, haciendo del individuo un *ser para el otro* y a la colectividad un *ser al servicio de los individuos*. El trabajo, principalmente el agrícola, hizo del Tawantisuyo una alta cultura. El *llank'ay* (trabajo), y el *llank'ay kay* (ser-trabajador), son los conceptos que mejor definen la esencia del hombre andino).

Hasta ahora se han puntualizar algunos rasgos esenciales de esta *cosmovivencia* nosótrica del pueblo andino, como es su ser en relación con sus semejantes, en el trabajo, en la fiesta, en la celebración ritual, en su relación con la *pachamama* y todo ser que la habita. “El hombre es ‘co-laborador’ cósmico o pachasófico, con una

determinada ‘función’ o tarea en el conjunto de relaciones. [...] Ser ‘sujeto’ significa ser relacionador, o en términos más andinos: ser *chakana* o ‘puente’” (Estermann, 2008, p. 79-80).

El nosotros en la sexualidad. Pasando ahora a la cuestión de la sexualidad en la cosmovisión Tawantisuya en los Andes agrícolas, se descubre que Dios vive en el corazón del *ayllu* relacionándose con todos como uno más. Allí los *apus* y *awkis*, son los esposos símbolo y, la *Pachamama*, es también la mujer ideal, la diosa de la fertilidad, madre del *llank'ay runa* -hombre trabajador-. Lo sexual y el sexo no es ni tabú ni algo pecaminoso, sino que hace parte de su carácter de producción y reproducción como un elemento indispensable de amor y trabajo que está ligado a su esencia como hombre trabajador:

La producción de la tierra y la reproducción de los animales, garantizan la vida feliz de los *ayllus* sobre la tierra, el trabajo productivo eleva cada vez más la esencia y la dignidad del *runa*. Mediante el trabajo el hombre crea a la diosa de la bondad, a la diosa de la fertilidad y se afilia a los *apus* y *awkis*. La procreación de los hombres garantiza la abundancia de las fuerzas de trabajo y su riqueza (*qhapaq kay*), para el mundo andino prehispánico y aún en la actualidad, ser rico significa tener una familia numerosa, tener muchos parientes, amigos; contrariamente ser pobre significa, ser huérfano, no tener parientes ni amigos (Mejía, 2011, p. 93).

El nosotros en la ética. Finalmente, en lo que respecta a las normas morales en la cosmovisión andina, hay cinco reglas morales: prohibido mentir o ser mentiroso, la ociosidad o ser ocioso, robar o ser ladrón, matar o ser asesino, ser adultero. Estas normas regulan la vida de los andinos teniendo en cuenta su vida colectiva de producción desde el sentido del trabajo. Esta moral

surge de la convivencia y sentido colectivo en cuanto necesarios para enfrentar las dificultades y satisfacer las necesidades, tanto vitales como espirituales, así como también de la necesidad de hacer posible la producción. De manera consecuente a la enunciación de dichas normas morales, Mejía (2011, p. 135-147) argumenta que para el andino es fundamental no mentir porque la comunicación es un elemento básico de la vida grupal; por otro lado, en el *ayllu* -grupo- no hay lugar para el ocioso pues no tendrá como sustentarse. Posteriormente con la aparición de una forma de propiedad privada, aparecieron las otras tres normas morales. Para preservar la fidelidad conyugal, se imponía no ser adúltero, pero también con esto se garantizaba la sucesión de los bienes a los hijos propios como herederos específicos.

Estas normas principales como otras más, nacidas con el surgimiento y desarrollo del Estado Inka, emergen de los intereses sociales, así como de la voluntad e intereses del gobernador como muestra que no es posible que los pueblos andinos del Tawantisuyo hayan vivido sin unas reglas morales que regularan su vida individual y colectiva.

El nosotros como sujeto colectivo. De manera particular, aludiendo al término quechua del sujeto colectivo *noqayku/nanaka* ‘nosotros’, se observa que este hace alusión al *runa* que es en sí mismo una *chakana*, un puente o un ‘nudo’ de múltiples conexiones y relaciones que se dan en el *ayllu* que es la entidad colectiva cardinal, y la vez necesaria para la identidad. El andino dentro del *ayllu* tiene su identidad, pertenece a ese pueblo,

desde el nacimiento vive en el *marka* -aldea- que aglutina las casas de las familias nucleares-simples. Cuando por alguna razón alguien es expulsado del *ayllu* o se marcha voluntariamente, pierde su identidad que es relacionalidad y se transforma en un ‘nada’ socioeconómico. Su salida del *ayllu* desfigura el orden social, económico, ritual y celebrativo y, por tanto, el orden cósmico con la *pacha*.

Así pues, siguiendo a Estermann (2008) se infiere que la relacionalidad es constitutiva de su ser nosotros -*noqayku/nanaka*- la cual se manifiesta primordialmente en la celebración, dado que sus actividades tienen una esencia sagrada, festiva y ritual y no solo de esparcimiento; por eso cantan, danzan, celebran ritualmente en torno a la naturaleza, para sembrar, para cosechar, para recibir las estaciones en los solsticios, en los cambios de luna, celebran cuando van a cazar, cuando van construir caminos, puentes o locales públicos, celebran el nacimiento, el matrimonio, la muerte. Dándole otro sentido a aquella máxima de Descartes “pienso luego existo” para los indígenas es “*celebramus ergo sumus*”.

El *runa* se refiere a los miembros del *ayllu* por medio de la forma pronominal del sujeto exclusivo *noqayku* (‘nosotros’), para diferenciarles de los miembros de otros *ayllus*, de los *mistis* (mestizos) y hasta de los *wiraqochas* (blancos). En el quechua hay dos formas verbales y pronominales para la primera persona del plural (‘nosotros’): *Noqayku/nanaka* (respectivamente el sufijo -*yku* o -*naka*) se refiere al sujeto exclusivo en el sentido del grupo que habla, actúa o celebra, mientras que el sujeto inclusivo *noqanchis/jiwasanaka* (respectivamente el sufijo -*nchis* o -*sa*) se refiere tanto al grupo ‘emite’ como al grupo ‘recipiente’, y en un sentido más universal a todos los seres humanos (Estermann, 2008, p. 84).

El Nosotros en la *Cosmovivencia* Tojolabal

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 tojolabal, el autor expresa que el *-tik-* ‘nosotros’ es una desinencia distintiva de la lengua tzeltal, el cual todos los días es utilizado en todos los ámbitos de su vida como colectividad.

El “nosotros” configura su vida entera, prevalece no sólo 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 sólo 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. Es esta ‘NOSOTRIFICACIÓN’ de los hablantes, la que representa, por un lado, un reto metodológico para los investigadores

lingüistas y otros, y, por otro, presenta un camino desconocido para la investigación socio-científica y filosófica (Lenkersdorf, 2005, p. 34).

La vivencia del nosotros no se da al modo cartesiano porque no se encierra en sí mismo como el ‘yo’ que se enclaustra en sí mismo excluyendo/se para encontrar seguridad indubitable de algo que exista, el yo pensante. El *nosotros* está integrado como un todo, como una unidad orgánica formada cualitativamente por las individualidades de todos los que constituyen ese todo *nosótrico*.

En el nosotros no se niega la individualidad de ninguno y, además se reconoce la necesidad de cada uno de sus miembros, quienes hablan y actúan en nombre del nosotros y no de sí mismo. Esto requiere una disposición diferente desde la raíz de cada uno de los participantes en función del fortalecimiento del organismo, el cual es el que da sentido de ser a cada uno, porque la separación del nosotros sería un suicidio.

En este sentido el mismo autor afirma que “el predominio del NOSOTROS excluye, a nuestro juicio, la preponderancia del individuo, independientemente de que sea YO, TÚ, ÉL O ELLA” (Lenkersdorf, 2005, p. 33). No hay cuestión de estatus social porque el “nosotros” nivela las relaciones al interior de la comunidad.

Otro de los ejemplos que comparte sobre la vivencia *nosótrica* es el hecho de la resolución de un examen al interior de la comunidad tojolabal, donde incluso, la misma palabra examen es inexistente en su idioma. Menciona que durante un curso algunos estudiantes le pidieron un examen y él les propuso un problema; acto seguido los

estudiantes se juntaron todos para resolver dicho examen, con la mentalidad de pasarlo en grupo -lo que para nosotros hoy en día sería desconcertante, en nuestros ambientes académicos-, frente a las razones para hacer el examen individual y demostrar sus conocimientos, así el problema sea ficticio, los estudiantes manifestaron:

Aquí somos veinticinco cabezas que, por supuesto, pensamos mejor que una sola. Así también tenemos cincuenta ojos con los que vemos mejor que con sólo dos, ¿Qué solución de problema se produciría si cada comunero se separase de sus vecinos y compañeros y fuera a su casa para resolver el problema a solas? NOSOTROS no entramos en competencia los unos con los otros. Los problemas en la vida real son tales que requieren la mejor solución y para ésta se recomienda la presencia de la comunidad reunida y no al individuo aislado. ¿No es así? (Lenkersdorf, 2005, p. 61-62).

Entre el pueblo tojolabal, la aparición repentina de un problema conduce necesariamente a la presencia del nosotros como principio organizativo de solución, a una especie de 'inteligencia colectiva', que no se agota únicamente en la inteligencia, sino que asume tanto el cuerpo como sus sentimientos. Por eso todos se movilizan espontáneamente en forma *nosótrica*, desde cuatro principios fundamentales como son la pluralidad, la diversidad, la complementariedad y el antimonismo, configurando desde ellos todo su comportamiento al interior de la comunidad, y desde la comunidad hacia otras comunidades.

Todos sienten y ven reflejado su pensar en la voz *nosotros*, como algo que nace no de uno solo sino de todos, de la diversidad, aunque esta pueda ser desordenada incluso caótica. Parten de un principio comunal y no de uno monista: en el nosotros, los demás no son competidores, sino

colaboradores, compañeros y hermanos. Así siendo múltiples y diversos se complementan dentro del nosotros siendo útiles para los demás (Lenkersdorf, 2005).

Conclusiones a Manera de *Tambos*

Al final del camino trazado como *chaskiq-mensajero* de las filosofías de la *nosotridad*, se puede señalar que la realidad del nosotros es una constante entre los pueblos indígenas. Acercarse a esta realidad es encontrarse con una red de nosotros extendida por todo el cosmos, pues el *nosotros* es el principio organizador de todos los vivientes a lo largo y ancho de la realidad que es *nosótrica*, que es *pacha*, en cuanto relacionalidad.

En efecto, el contexto, la cosmovisión, el lenguaje y la cultura son piezas clave para asumir la filosofía en el sentido amplio de la misma. Se trata de un pensamiento sentiente con una actitud práctica ante los acontecimientos sociales, como *cosmovivencia* en cuanto interpretación de la experiencia vivida que requiere de memoria viva: tradición oral, costumbres, canciones, rituales, proverbios, etcétera. Las cosmovisiones y filosofías amerindias van entrelazadas, pues una reflexión filosófica tiene su fundamento en una cosmovisión concretizada en un tiempo y espacio determinado, cosmovisiones que primero son *cosmovivencias*, las cuales luego se hacen explícitas en el filosofar del indígena en torno a lo que configura su mundo comunitario.

El origen-vida-destino del indígena se asienta en relación con la *pacha*, es naturaleza, es decir, es un conjunto de relaciones naturales con todo lo existente, más que artificiales o virtuales, y

por supuesto, más que relaciones de posesión o dominación. Y como transformador de la naturaleza, el indígena mediante el trabajo se realiza, celebra, se integra, colabora. El trabajo hace del indígena un ser para el otro, antes que un ser para sí mismo. El *runa* -ser humano- es en sí mismo una *chakana*, un puente o un nudo de múltiples conexiones y relaciones que se dan en el *ayllu* que es la entidad colectiva cardinal, y a la vez necesaria para la identidad.

En cuanto la vivencia del *nosotros* de los tojolabales, este conforma de manera transversal su vida entera, es su manera de ser pueblo, de ser quienes son. La *nosotridad*, dice, somos pluralidad, diversidad, reciprocidad, complementariedad, *compertencia*. Cada yo, tú, él, 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.

La indagación aquí abordada muestra cómo se puede vivir sin creer que una cosmovisión desde el 'yo' sea la única posibilidad situacional, sino que coexisten en nuestro mundo cosmovisiones *nosótricas* donde el "nosotros" asume el acontecer cotidiano. Esta indagación muestra también como lo político, lo cultural, lo económico, lo social puede ser considerado *nosotridad*: comunidad, relacionalidad, intersubjetividad y vínculos que permiten soñar, creer y esperar juntos, con la mirada puesta en que cada uno dentro del nosotros pueda seguir siendo co-sujeto del mundo, en la

reciprocidad, complementariedad y corresponsabilidad dentro de la misma *pacha*. Así la *nosotridad* sería para amerindia -hacia adentro-, una herramienta para reconocer lo propio, revalorarlo y recrearnos en el nosotros, para facilitar -hacia afuera- el encuentro con los otros como sujetos también comunitarios. La *nosotridad* vendrá a ser una *chakana* que une a dos o más horizontes radicalmente distintos; un puente por el que se va y viene, donde no es la comprensión o reconocimiento del otro lo que se persigue, sino la vivencia del nosotros.

Referencias Bibliográficas

ARDILES, Osvaldo. "Bases para una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica". En ARDILES, O., Assmann, H., Casalla, M., Cerutti, H., Cuellen, C., De Zan, J., y et al. *Hacia una filosofía de la liberación Latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, 1973.

ARROYO, Eduardo. "Geopolítica del conocimiento: saberes y civilizaciones en el mundo". *Yuyaykusun*, n. 3, p. 147-182, 2010.

AQUINO, Alejandra. "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos". *Cuadernos del Sur*, n. 34, p. 7-19, 2013.

BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial*. Bogotá, Instituto Pensar-Siglo de Hombre Editores-IESCO, 2007.

CEPEDA, Juan. *¿Ontología Indígena?* Inédito, 2014.

DILTHEY, Wilhelm. *Teorías de las concepciones del mundo*. Madrid, Revista de Occidente, 1974.

DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía y la filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América, 1994.

ESCOBAR, Arturo. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH-Universidad del Cauca, 2005.

ESTERMANN Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Abya-Yala, 1998.

_____. “Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano”. *Revista de Filosofía Afro-Indo-Americana*, v. 5 n. 25, p. 1-18, 2016. Recuperado el 10 de marzo de 2017 de <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/436528>.

_____. *Si el sur fuera el norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito, Abya-Yala, 2008.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2001.

JOHANSSON, Patrick. “Especulación filosófica indígena”. *Revista de la Universidad de México*, n. 21, p. 69-77, 2005.

LENKERSDORF, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. México, Porrúa, 2005.

MALDONADO, Benjamín. “Comunalidad y responsabilidad autogestiva”. *Cuadernos del Sur*, n. 34, p. 21-27, 2013.

MARTÍNEZ, Jaime. *Eso que llamamos comunalidad*. Oaxaca, CONACULTURA, 2010.

MEJÍA, Mario. *La Cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*. Lima, Universitaria, 2011.

_____. *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: www.filosofiaandina.com, 2005.

MEZA, Guillermo. “El vivir nosotros amerindio vs decir nosotros de la globalización”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, v. 37, n. 114, p.151-166, 2016.

MIRÓ QUESADA, Francisco. *Para iniciarse en la filosofía*. Lima, Universidad de Lima, 1983.

ORTIZ, Ignacio. “Comunalidad y ética en los andes de la mixteca”. En HUAMAN, Carlos. *Literatura, memoria e imaginación en América Latina. Algunos derroteros de su representación a través de la oralidad y la escritura*. Lima, Altazor-UNAM, 2006.

PÚA, Franklin G. *Filosofías amerindias: búsquedas de lo propio en América Latina*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2011.

QUINTANILLA, Víctor H. “La descolonización intra-intercultural de la filosofía en “Latinoamérica””. En MORA, David. *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz, Instituto Internacional de Integración, 2009.

ROJAS, Carlos. “La América indígena y la filosofía”. *Revista ABRA*, v. 20, n. 26, p. 16-23, 1991. Recuperado el 10 de febrero de 2017 de <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/373580>.

ROMERO, Gerónimo. *La globalización: una plataforma de exclusión para los pueblos indígenas*. La Paz, Fondo Indígena, 2007.

SALAZAR BONDY, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI Editores, 2006.

SANTOS, Jorge. “¿Filosofías en la aldea multiétnica? *Enfoques*, v. 22, n. 2, p. 85-101, 2010a. Recuperado el 15 de enero de 2017 de <http://www.scielo.org.ar/pdf/enfoques/v22n2/v22n2a06.pdf>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010b.

SOBREVILLE, David. “La filosofía andina de P. Josef Estermann”. *Solar*, n. 4, p. 231-247, 2008. Recuperado el 8 de junio de 2014 de <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/solar/04/solar-004-10.pdf>.