

Lo nosótrico: una mirada decolonial de la comunicación de grupos

Mgr. Edson Guillermo Montaña Ortiz¹

edson.guillermo.m@gmail.com

Universidad Católica Boliviana "San Pablo"

(La Paz, Bolivia)

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2018

Fecha de aprobación: 24 de octubre de 2018

*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,
nuestro amor es pecado y bajeza,
nuestro andar es arrastrarse,
nuestro tamaño es pequeño,
nuestro físico es feo,
nuestro modo es incomprensible.*

Subcomandante Marcos

Milpa Alta, DF, 9 de marzo de 2001

Resumen

La comunicación es un proceso de intercambio de señales que, cuando es efectivo y afectivo, puede generar sintonía y empatía. Sin embargo, cuando llegó la Colonia, mucha de la sabiduría comunicacional de las naciones y pueblos indígenas se diluyó por causa de la castellanización. Por eso, en el presente documento se plantea repensar a la comunicación desde lo nosótrico, desde lo colectivo, frente al individualismo cada vez más recalcitrante. En el hogar, y más en la escuela, se ha hecho énfasis en la capacidad de expresarnos y en la oralidad, pero poco o nada de "saber escuchar"; capacidad que en muchas ocasiones se reduce a una actitud pasiva y contemplativa.

1 Magíster en Comunicación para el Desarrollo. Posgraduado en Desarrollo Local con Perspectiva de Género (DELNET-OIT), Planeamiento y Formulación de Políticas Educativas (IIPE-Unesco), y en Educación Superior (Universidad Pinar del Río). Licenciado en Ciencias de la Comunicación Social (UCB SP). Actualmente es docente en la Universidad Católica Boliviana "San Pablo" y de otras instituciones de educación superior.

Palabras clave

Comunicación, nosótrico, decolonial, lengua, escucha.

Nosótrico: A decolonial perspective on groups communication

Abstract

Communication is a process of exchange of signals that, when effective and affective, can generate harmony and empathy. However, when the Spanish Colony came, much of the communicational wisdom of the nations and indigenous peoples was diluted because of the castilianization. That is why, in this document, we propose to rethink communication from the nosótrico, from the collective, as opposed to the increasingly recalcitrant individualism. At home, and more at school, emphasis has been placed on the ability to express ourselves and on orality, but little or no “knowing how to listen”; a capacity that in many occasions is reduced to a passive and contemplative attitude.

Keywords

Communication, nosótrico, decolonial, language, listening.

I. Introducción

Para comprender esta lectura es importante partir del constructo denominado “decolonialidad”. Una primera reflexión sobre el concepto sería la referida al proceso crítico de recuperación de los saberes ancestrales para romper con las diferentes hegemonías aún vigentes. Y para ello se debe tener conciencia de que la Colonia no feneció con la liberación de los pueblos, en las fundaciones históricas y en las dignas revoluciones. La colonia pervive y está vigente en la actualidad, y de paso se ha transformado, glocalizado y vigorizado. Si bien la Colonia no fue un paso ligero en la historia, en la actualidad aún se registran sus impactos.

En palabras simples, la colonialidad fue, es y será una invasión (a veces sutil, a veces no) de las formas de comprensión de la realidad, de cómo vivir, de cómo utilizar el tiempo, de las prioridades, de qué aspirar o soñar.

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. Púa (2011) y Lenkersdorf (2005), con un enfoque decolonial, muestran que no hay filosofía sino filosofías, y en la propuesta de Mejía (2011) se asume la idea de cosmovisión con relación a la filosofía. Sin

embargo, esta cosmovisión se ve en clave de *cosmovivencia* (Sobrevilla, 2008): que primero se vive y luego se interpreta dicho vivir.

Este texto, más allá de una crítica a aquellos procesos invasivos, es una mirada alentadora a partir de lo nuestro, de la construcción de saberes y conocimientos y su recuperación para “decolonizar” nuestra forma de ver a la comunicación de grupos.

Para Boaventura de Sousa Santos (2003), son múltiples las formas de dominación y opresión, y muchas de ellas fueron olvidadas irresponsablemente por la teoría crítica moderna. Quizá la única que asumió este desafío fue la teoría crítica feminista. En ella se observan múltiples caras de dominación, múltiples resistencias y diferentes agentes que la protagonizan. Justamente, una de las más evidentes y vigentes es la que se aferra a la lengua.

En esta mirada, y en el camino del conocimiento emancipatorio, se debe considerar la transición del *monoculturalismo* al *multiculturalismo*, que consiste en el reconocimiento del *otro* como productor de conocimiento. Por tanto, urge un acercamiento y diálogo multicultural con aquellas naciones y pueblos que fueron silenciados en sus formas de entender y comprender el mundo y el cosmos. Es un desafío dialógico en el que la lengua hegemónica y aprehendida dé paso a otras formas de conocimiento y sabiduría contrahegemónicas, de lo inteligible o de lo inconmensurable que, en palabras de Santos (2003, p. 32) es la *hermenéutica diatópica*.

II. La lengua, como habla y escucha

Las lenguas se componen de palabras que se hablan y que se escuchan. Si no se habla, no escuchamos nada. Y si en cambio se habla y no escuchamos, las palabras se dirigen al aire. Por eso, las lenguas se componen de dos realidades: el hablar y el escuchar. Ambas se complementan y se requieren mutuamente. Surge, sin embargo, un problema que se inicia con el término “lengua”. Esta noción tiene una larga historia en Occidente. Tanto en el griego antiguo como en el latín, la lengua es el órgano lengua, en griego *glossayen*, en latín *lingua*. Es decir, lengua es lo que se produce al hablar. El escuchar ni se menciona (Ministerio de Educación, 2014).

Sucede que en las concepciones occidentales del término que genera la comunicación en los seres humanos, la capacidad de saber escuchar se ha escindido y dejó de lado el gran componente de un proceso comunicacional: la escucha; que no es ni pasiva ni tonta, ni ausente ni obvia.

A diferencia de la comprensión unilateral de la lengua, las naciones indígenas de Latinoamérica han desarrollado sus relaciones humanas a partir de la “escucha”, en la que la oralidad (habla y lengua) ha generado sus acciones de sociabilidad, de entendimiento y de relación.

Para las naciones indígenas, “escuchar y hablar” tienen el mismo nivel de importancia en la comunicación de grupos. Por eso, muchas naciones indígenas tienen lenguas *diádicas*, por no decir dialógicas.

Un caso concreto de lo mencionado se encuentra en la lengua de los mayas, y particularmente de los tojolabales, quienes han desarrollado su cosmoaudición y pervivido a la vorágine occidental. Son un caso preciso de lengua hablada y lengua escuchada, una *díada* a la cual (‘ab’al: yo dije/ k’umal: tú escuchaste) los hablantes de lenguas occidentales no estamos acostumbrados (Lenkersdorf, 2009).

A diferencia de ellos, en nuestros espacios occidentales de sociabilidad se ha hecho énfasis en la capacidad de expresarnos y en la oralidad, pero poco o nada en “saber escuchar”. Esta capacidad en muchas ocasiones se reduce a una actitud pasiva y contemplativa. Empero, hace referencia a la capacidad de entendimiento, a la empatía, al respeto y a lo emotivo (Lenkersdorf, 2006).

Quienes aprendimos con el castellano, el inglés u otra lengua occidental hemos sido entrenados, instruidos y capacitados para obedecer, para que otros nos hablen, pero no para generar diálogo o exponer nuestros pensamientos y mucho menos los sentimientos.

III. La cosmoaudición de los pueblos frente a las teorías funcionalistas de la comunicación

Diferentes teorías de la comunicación han centrado su atención en la unidireccionalidad de los mensajes, en la que los diferentes componentes del proceso comunicacional tienen una descripción de su importancia o relevancia.

Uno de los que aprendemos es el modelo matemático de comunicación de Shannon y Weaver, de 1948, en el que el mensaje es lo importante, independientemente de su significación o de quién lo diga, o quién lo escuche. Su pretensión se reduce a la capacidad de los canales de comunicación o a la velocidad en la creación y transmisión de mensajes (López, 2018).

Asimismo, la fórmula funcionalista de Lasswell, considerado por muchos como uno de los padres de la comunicación, hace un perfil de las relaciones y mediaciones que se dan en la comunicación colectiva. En su propuesta considera a los sujetos y a sus intenciones, con lo que perfecciona el modelo de Aristóteles.

Muchos recordamos también el modelo de la “aguja hipodérmica”, que empezó como una investigación de la comunicación de masas, después de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), y que postulaba que los medios “inyectaban” una información con un contenido que buscaba una reacción en el emisor.

Podríamos seguir con otros modelos comunicacionales, como el de Wilbur Schramm, quien consideraba que en la comunicación colectiva se envían mensajes idénticos que son recibidos por receptores inmersos en grupos sociales. Estos fijan los parámetros para interpretar los mensajes y dentro de ellos actúan los líderes de opinión. Otro caso es el modelo de Hovland, de quien se dice que hizo una extensión de la teoría de la aguja hipodérmica, pero sumando el concepto de comportamiento de los destinatarios (Aguado, 2004).

A diferencia de los modelos tradicionales de comunicación, los pueblos originarios o naciones indígenas originarias han desarrollado sus saberes a partir de sus formas de comprender su vida y la naturaleza, y sobre todo a escuchar a esta. Sí, a poner atención a lo que sucedía, pero escuchando, porque así aprendieron de sus abuelos: a través de cuentos, historias de vida, leyendas y mitos, y gracias a su capacidad de atención.

Por esta razón, las teorías comunicacionales que hacen énfasis en la linealidad (incluida la que promueve la horizontalidad) han difundido entre sus esquemas más básicos y complejos que el benefactor del mensaje es un “receptor” pasivo y poco protagónico del proceso comunicacional, cuyo beneficio humano queda en la nebulosa de la incertidumbre.

Por sí mismo, el concepto de “receptor” no suma. Por ello, otros autores han añadido a su análisis la capacidad de “percibir”, señalando que esta es una actitud, una acción, una forma de comprensión que va más allá de la simple aceptación, menos que humana, de captar un mensaje. Sin embargo, la percepción, aún permanece inerte: sucede entre las sinapsis neuronales y solo Dios sabe si el mensaje habrá generado una comprensión, incomprensión o decodificación arbitraria de lo que se dice.

Por esta razón, la cosmoaudición de los pueblos va más allá de los esquemas básicos de las teorías comunicacionales. Porque las naciones indígenas han desarrollado una serie de capacidades (habilidades, conocimientos y destrezas) para pensar y actuar a partir de la escucha y porque esta no solo se reduce a una actividad humana, sino que integra naturaleza y cosmos como áreas de aprendizaje y convivencia.

Es aquí donde se forma una comunidad dialógica, pensada y construida desde los pueblos, que se la puede recuperar y aprender de ella. No solo se escucha a un interlocutor, se escucha a las plantas, a los animales y a la naturaleza. Los pueblos indígenas aprendieron y desarrollaron sus saberes a partir de escuchar todo lo que los rodea y, a partir de ello, dar soluciones a sus necesidades y problemas.

Al aprender a escuchar, existe una relación de comunidad donde todos somos necesarios, donde todos somos importantes. En las sociedades con tradición y aprendizajes occidentales, la soledad es un mecanismo de defensa o resguardo que a veces deriva en un individualismo que, como advertía Durkheim en *El suicidio*, es origen de la autolesión o eliminación. Sin embargo, en los pueblos indígenas ocurre algo diferente. En el mundo aymara alguien que está *ch’ulla* está incompleto; o en el contexto tojolabal los que están solos están *stuch’ij*, es decir, desarraigados o abandonados (Lenkersdorf, 2006). Para los pueblos indígenas de América Latina, la soledad no significa un “privilegio” que deriva en el aislamiento, significa que nuestro corazón está triste (nótese que se dice “nuestro”, porque la soledad no es atribución individual, sino comunitaria).

Por tanto, las palabras por sí mismas, no tienen un significado único. Depende quién las dice y dependerá quién las escuche. Un ejemplo, coloquial, es cuando Doña Florinda (personaje de la laureada serie televisiva mexicana “El Chavo del 8”) llama a su hijo “Federico”, lo que provoca que este se acongoje y reclame

solemnemente a su madre por qué lo llamó de esa manera; que más allá de que sea su nombre de pila, es la forma en que ella expresa su descontento con alguna actitud de su hijo. Es decir, una misma palabra dicha de una forma, escuchada de otra y con una comprensión comunitaria.

Pues bien, los hispanoamericanos tenemos cerca de 500 mil palabras que la Real Academia Española (RAE) atina a definir, aunque cada una de ellas puede llegar a ser un profundo y complejo constructo psico y sociolingüístico en las naciones y pueblos indígenas. Es así que los pueblos no solo tienen formas diferentes de decir y hablar (tonos, matices y colores), sino también de escuchar, porque la capacidad de escuchar y escucharnos es una herencia fundamental de cosmoaudición. Pero cada vez vamos perdiendo más esa capacidad debido a la frenética invasión de mensajes visuales, paradójicamente sobresaturados, que también tienen a ser más simples y básicos, con lo que se elude la capacidad humana de decir y expresar lo que se piensa o se siente, y la gran necesidad de ser escuchados.

IV. El Nosotros frente al Yo

Recordemos nuestros primeros años de primaria, cuando nuestras maestras o maestros se esforzaban por enseñarnos cómo debíamos conjugar los verbos. En ese momento fue, de manera muy sutil, que la realidad lingüística y la imposición colonial de la lengua calaban mucho más que una simple repetición del verbo “amar” en sus accidentes gramaticales de persona, cantidad tiempo y modo.

En palabras más sencillas, siempre nos enseñaron a conjugar con el ‘yo’: “yo amo...”, “yo odio...”, “yo escribo...”, “yo...”. Y es aquí donde empieza la crítica, porque más allá de una coincidencia casual de cómo debemos hacer el ejercicio gramatical, repetitivo y monótono de la lengua, lo que sucedía era una forma de adoctrinamiento que llevaba cientos de años. Porque la lengua es fundamentalmente la herramienta para comprender la realidad y la que nos permite sociabilizar en ella. Es posible que los lectores no crean que por este pequeño ejercicio escolar el comportamiento humano hubiera cambiado hacia el individualismo; sin embargo, no debemos olvidar que la lengua es la forma en que nos comunicamos (con eficiencia o sin ella).

Pero hagamos el análisis a partir de las lenguas de los pueblos indígenas. Por ejemplo, para los aymaras, la primera persona es *jiwasa* que significa “nosotros”;

y esta no es una simple coincidencia, es parte de toda su cosmovisión, cosmoaudición, principios y filosofía de vida. Así, no es difícil comprender por qué aún perviven los *mink'a*, los *ayni*, los *aphtapi*, etc., que son sencillamente y complejamente (al mismo tiempo) formas de convivencia y comunicación grupal efectiva y afectiva.

Del otro lado, se pueden encontrar desde las olimpiadas de Grecia cómo se enfatiza a los ganadores individuales, tal y como sucede hasta hoy en día en la política, la educación, el comercio y la sociedad.

Las publicaciones científicas, políticas y sociológicas sobre otras culturas pueden tener juicios muy académicos sobre ellas, pueden ser juicios muy eruditos, pero a menudo no tocan el meollo de su filosofía comunitaria. Recordamos que la Real Academia de Española (RAE, 2014) define a 'oír' como "percibir con el oído los sonidos" y 'escuchar', en cambio, es "prestar atención a lo que se oye". Pero, ¿qué nos dicen los sonidos que oímos y a los cuales prestamos atención? Las palabras oídas y escuchadas implican toda la historia de una cultura. Las explicaciones o definiciones de la Real Academia por su generalidad, en cambio, se ubican en el contexto del español u otros idiomas dominantes europeos.

De alguna manera las lenguas aymara y quechua también utilizan las anteriores lenguas para su escritura y esa es la razón por la que se usan casi los mismos símbolos. En la década de los años 70 había más de una veintena de abecedarios diferentes en Perú y Bolivia para escribir el aymara, y cada persona optaba por una signografía propia: algunos incluían tres vocales y otros cinco. Esto generó una guerra de alfabetos hasta que en 1982 se proclamó la alfabetización de lenguas indígenas con la elaboración de cartillas con los signos lingüísticos definitivos de cada lengua (Cancino, 2007).

V. La violencia simbólica del lenguaje

Violencia simbólica es un concepto instituido por el sociólogo francés Pierre Bourdieu en la década de los 70. En las ciencias sociales se utiliza para describir una acción racional en la que el "dominador" ejerce un modo de violencia indirecta y no físicamente directa en contra de los "dominados". Estos no la evidencian o son inconscientes de esa práctica en su contra, por lo cual son "cómplices de la dominación a la que están sometidos" (Bourdieu, 1994, p. 63).

La violencia simbólica se caracteriza por ser una violencia invisible, soterrada, subyacente, implícita o subterránea. Haciendo alusión a Michel Foucault, “el poder está en todas partes”. Solo debemos “hacer visible lo invisible” (Molina, 2009).

A partir de lo señalado por Bourdieu y Foucault, se puede inferir que, por siglos, la castellanización fue un instrumento de violencia subyacente sobre las comunidades indígenas. Esto se evidencia en las escuelas de varias comunidades de nuestro país, donde niños y niñas se deleitan en tiempos de descanso (recreo) hablando su lengua originaria, pero al ingresar de nuevo al aula deben cambiar su modo de comunicación al castellano, esforzándose por incorporar términos y frases que no necesariamente han sido parte de sus primeros años de vida. Aquí no solo hay una necesidad de aprendizaje en su lengua materna, sino de revalorización de sus saberes ancestrales.

VI. La filosofía detrás de lo nosótrico

En este preciso instante, mientras redacto estas líneas, el término “nosótrico” está siendo marcado con una línea roja, acanalada por el corrector del Word. Si bien puede considerarse un neologismo, es decir, un término nuevo para el corrector del computador, en el fondo, es un vocablo que lleva en esencia una filosofía comunitaria.

Partamos de la idea de que el *Nosotros* no excluye al individuo, sino que lo incluye, lo contiene. Un caso paradigmático de inculturación profunda en el mundo nosótrico fue el discurso dado por los ancianos tojolabales al subcomandante Marcos –antes de iniciar la “Marcha de la Dignidad” (Nurío, 3 de marzo de 2001) hacia la ciudad de México– para que él hablara con los legisladores: “Vuelve a ser de nosotros la palabra. Ya no serás tú, ahora eres nosotros. Toma ya nuestra voz, nuestra mirada anda. Hazte oído nuestro para escuchar del otro la palabra. Ya no serás tú, ahora eres nosotros” (Lenkersdorf, 2009, p. 99).

En el diálogo grupal, cada uno de los participantes individuales no habla en nombre de sí mismo, sino en nombre del *nosotros*. Al parecer, la individualidad se sabe incorporada en el todo *nosótrico* que, por consiguiente, no es la suma de tantas individualidades o partes, sino que representa una entidad cualitativamente distinta. Es una sola cosa, un todo, en el cual todos los constituyentes forman

una unidad *organísmica*. De este modo no se niega la individualidad de ninguno de los constituyentes. Cada uno es necesario *organísmicamente*. La pertenencia al todo *organísmico* conforma el pensamiento y el actuar de cada individuo. Por ello, cada uno habla en el nombre del *nosotros* (Lenkersdorf, 2009).

Lo *nosótrico*, por tanto, es una palabra-clave que está en las mismas estructuras sociolingüísticas de los pueblos indígenas de América Latina, tanto de los guaraníes, quechuas, aymaras, tzeltales, mayas o tojolabales.

Para una mejor comprensión de este vital concepto se debe superar la idea básica de la individualización de cada ser. Descartes y Freud, que se cuentan entre los pensadores más influyentes de la civilización occidental, hacen énfasis en el Yo y, por tanto, en la dificultad para captar el Nosotros. Por supuesto, otros pensadores también incluyeron la relación del Yo y el Tú, como Federico Schiller o Martín Buber, sin embargo, no plantearon aún equivalencia con el Nosotros.

En los científicos sociales occidentales escasean los que abordan lo nosótrico. Uno de los referentes es el sacerdote jesuita Miguel Manzanera, quien hace referencia a la “nosotridad” como una invitación a la convivencia y donde el Nosotros es el eje de la vida social. El proceso de “nosotrificación” busca la consolidación del Nosotros organísmico, que está relacionado con la capacidad de vivir en comunidad.

VII. Lo nosótrico en el aprendizaje de la lengua

En muchas de las universidades bolivianas (al menos en todas las públicas), se exige la aprobación de una lengua originaria. En ellas sucede que varios aprendemos lo básico, incluso partiendo de preguntar lo más sencillo, tal y como se ejemplifica acá:

Kuna sutimax = ¿Cuál es tu nombre?

Sin embargo, cuando nos toca recorrer el país, particularmente en zonas donde la lengua materna es el aymara, el aprendizaje queda inconcluso, porque la comunidad te enseña la verdadera forma de realizar la pregunta, tal como está a continuación:

Kuna sutisax = ¿Qué es nuestro nombre?

Así es como entre los aymaras preguntan el nombre de una persona; porque son inclusivos. El referirse a “cuál es tu nombre” es discriminatorio. El aymara, como otras lenguas originarias, es inclusivo. Por ejemplo, cuando dicen *manqa siñani*, significa “comeremos”. La persona, la individualidad, se incluye a sí misma en la comunidad (Ajacopa, 2018).

Otro ejemplo de nosotricación es lo que sucede con los niños y niñas tzotziles cuando adquieren su lengua materna: usan formas verbales y no sustantivas para las primeras palabras. Esta forma de empezar la adquisición de la lengua materna contrasta con lo que sucede con la educación de niños del contexto norteamericano: primero les enseñan a sustantivar. A los dos años, los niños y niñas tzotziles ya empiezan a utilizar el *-tik* (un sufijo que acompaña a cada forma verbal y que significa “nosotros”), lo cual corresponde con un proceso de educación convivencial (Lenkersdorf, 2006)

VIII. El individualismo versus lo nosótrico

El proceso de sociabilidad y educación de los seres humanos surge desde el nacimiento, por la influencia comunitaria y la vivencia diaria. Estas son parte del acondicionamiento ambiental que funciona como sistema orientador y que explica las cosmovisiones diferentes. En otras palabras, desde una visión política, determinan un pensar y un comportamiento antimonista (rechazo a un poder único) y complementario.

El monismo (en su comprensión política) está presente en la mayoría de los pueblos occidentales (por no decir todos): tienen una sola forma de gobierno económico, gobierno político, dirección social, etc. El rechazo del presumir, del destacarse, del lucirse, individual o grupalmente conduce a la humildad. La sabiduría humilde o la humildad con sabiduría, que, a su vez, es nosótrica, no espera a un líder para la solución de problemas políticos, o de otra índole.

IX. La intersubjetividad de lo nosótrico

Yo te dije (español).

Yo dije. Tú escuchaste (tojolabal).

La frase en español es unidireccional. Del sujeto agencial Yo se procede mediante el verbo Decir hacia el objeto indirecto Te, que recibe pasivamente la acción.

La unidireccionalidad, además, es vertical desde el sujeto determinante hacia el objeto determinado. En este sentido, el acontecimiento de comunicación sucede desde arriba hacia abajo. En el ejemplo tojolabal, en cambio, tenemos dos frases en lugar de una sola. Cada oración tiene su sujeto, Yo o Tú, con el verbo correspondiente que, sin embargo, no procede hacia ningún objeto. Por lo tanto, la estructura de las dos frases es bidireccional, dos sujetos agenciales se encuentran como iguales y se complementan al nivel horizontal para realizar el acontecimiento de la comunicación. Mejor dicho, el accionar de los dos sujetos tiene que complementarse. La comunicación, pues, no es impositiva como en la frase española, sino complementaria. Si uno de los sujetos no corresponde, la comunicación no se puede realizar (Lenkersdorf, 2009).

Por tanto, la intersubjetividad es otra manifestación del *nosotros*, dentro del cual se da el encuentro de una pluralidad de iguales que se complementan y que no excluyen a los desiguales o desprivilegiados, sin negar la diversidad de las funciones de cada uno. La intersubjetividad, en efecto, nos amplía la concepción del *nosotros* al señalar las ramificaciones del *conjunto orgánico* que se mantiene por las relaciones horizontales de sus componentes. La intersubjetividad conduce a una *pluralidad* de sujetos que corresponden a la pluralidad implícita en el *nosotros*. Por ende, el filosofar intersubjetivo y nosótrico excluye las formas variadas del monismo. Los sujetos diferentes, sin embargo, no se contraponen, sino que *se complementan* para la realización de los acontecimientos, así como los miembros del *nosotros* buscan el consenso. Tanto la complementariedad como el consenso manifiestan que se trata de conjuntos orgánicos que se distinguen cualitativamente de la suma de sus componentes.

X. Componentes del Nosotros

- **Pluralidad.** Bajo este concepto se entiende que los niños que crecen en un ambiente nosótrico se sienten acogidos, amados, contenidos e incorporados al contexto social; siempre son abrazados, cargados y acogidos. Esta es una característica del crecimiento de los niños y niñas en los pueblos indígenas de América Latina. En cambio, los niños que crecen en la visión occidental están aislados y atraviesan varios periodos de ausencia familiar, muchas veces recomendados por “especialistas” psicólogos con visión eurocéntrica. El niño crece en una cuna o cama solo, sin compañía, aislado en una propia habitación. Así se genera una

forma de monismo en la criatura. El pretexto de los parientes es que así se forja el carácter, que supuestamente eso hace más fuerte al niño, que así tendrá confianza en sí mismo..., y así progresivamente hacia al individualismo, el cual al final de cuentas llega a ser –para los promotores de esta actitud– el menor de los problemas.

- **Antimonismo.** La cercanía con la familia, para los niños que viven en lo nosótrico, permite que no sean autoritarios, egoístas o individualistas. No buscan la forma de salirse con la suya o compensar la soledad. Nótese que la relación con la familia es fundamental porque sus intercambios se dan con personas, no con juguetes o teléfonos inteligentes (relación virtual). La relación entre hermanos es continua y permanente.
- **Diversidad.** Cada miembro de la familia y la comunidad es diferente, y ello lo hace particularmente esencial y especial para comprender la multirrelación. En el caso de los niños, no se los considera una carga o un óbice para que la madre o el padre alcancen sus objetivos personales (profesionales, formativos, etc.). Los niños son fundamentales en el nosotros orgánico de una familia, porque son fundamentales en el logro de objetivos comunes.
- **Complementariedad.** Sean niños, jóvenes o adultos, todos se complementan y son fundamentales para la unidad y el crecimiento orgánico.

XI. “Ya no serás tú, ahora eres nosotros”

Esta es una expresión de los pueblos indígenas mayas que suelen utilizar para expresar la pluralidad cohesionada, en la que todos son importantes. La individualidad deja de ser una necesidad personal de protagonismo, y la democracia participativa rebasa a la democracia representativa. Una referencia precisa de esta expresión es la que se expone en las primeras líneas de este documento, aludiendo a las palabras revolucionarias del subcomandante Marcos.

Incluso va más allá. Lo nosótrico no solo incluye a los seres humanos. Las naciones indígenas consideran que los seres humanos son parte de la naturaleza y que también pueden y deben escucharla para tomar decisiones de cómo vivir y aprender de ella, pero sobre todo, de cómo convivir con ella.

En castellano decimos, por ejemplo, “uno de nosotros cometió un delito”. La frase correspondiente en tojolabal, en cambio, dice: “uno de nosotros cometimos un

delito”. Se evidencia de inmediato la diferencia de las dos frases. En español el sujeto es “uno”, es decir, la persona que por su comportamiento se apartó del grupo, del *nosotros*. Por ello, el verbo está determinado por el sujeto particular y ya no por el *nosotros*. Todo lo contrario observamos en la frase tojolabal: el *nosotros* sigue siendo el sujeto del grupo comunitario, independientemente del comportamiento del “uno”. Enfatizamos que el *nosotros* sigue siendo el sujeto, porque el comportamiento diferente del “uno” no disuelve la unidad del sujeto nosótrico. El “uno”, pues, sigue perteneciendo al grupo nosótrico. Las estructuras sintácticas de las dos frases muestran una diferencia de fondo (Lenkersdorf, 2009).

XII. Lo nosótrico en el *ayllu* y el *llank'ay*

Los quechuas han desarrollado una cosmovisión y cosmoaudición que involucra lo nosótrico, que se configura en la *pacha*, sea humano o no: la naturaleza, los otros, la familia, el trabajo, la fiesta, el rito, la educación, la sexualidad y la resolución de problemas, entre otros (Meza, 2017). 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).

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 proveniente del subsuelo, de las cuevas o manantiales, a los que consideran *paqarina*.

Por otro lado, el dios *Pachakamaq* no es solo el creador de la tierra o el mundo, sino de todo lo existente, tanto material como espiritual; es creador de la naturaleza toda (Mejía, 2011, pp. 149-153). Al respecto, Estermann (2008, p. 76) afirma que el término *pacha* se 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’” (Meza, 2017).

Por un lado, el andino no se puede entender solo en relación con la *pachamama*, sino en una multiplicidad de relaciones; entre ellas, las sociales, políticas, económicas, éticas y religiosas, entre otras (Mejía, 2011, p. 241).

Por otro lado, a diferencia de la visión occidental del trabajo con miras al ideal de “jubilación”, que llevaría a considerar al ocio como un estado virtuoso, para el andino eso es inconcebible, pues el trabajo es parte esencial de su vida mientras 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.

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. (Mejía, 2011, p. 59).

En efecto, la *cosmovivencia* del trabajo como invitación (*minká*), como colaboración con cargo a retribución (*ayni*) y como actividad colectiva para resolver los problemas comunales (*wayka*) es 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) señala que 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* (p. 63).

Entre los quechuas se infiere también que la relacionalidad es constitutiva de su ser-nosotros (*noqayku/nanaka*). Esta 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 y celebran ritualmente en torno a la naturaleza para sembrar, para cosechar, para recibir las estaciones en los solsticios y 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 (Sobrevilla, 2008).

En el quechua hay dos formas verbales y pronominales para la primera persona del plural (‘nosotros’): *Noqayku/nanaka* (respectivamente, con el sufijo *-yku* o *-naka*), que se refieren al sujeto exclusivo en el sentido del grupo que habla, actúa o celebra. Mientras, el sujeto inclusivo *noqanchis/jiwasanaka* (respectivamente, con el sufijo *-nchis* o *-sa*) se refiere tanto al grupo ‘emitente’

como al grupo 'recipiente', y en un sentido más universal a todos los seres humanos (Cancino, 2007).

XIII. A manera de provocación

Este es un acercamiento, una mirada (como diría el subtítulo) para cuestionarnos qué es lo que aprendimos y cómo lo hicimos. Es fácil, pues, quedarse en un mundo globalizado y glocalizado, con sus histrionismos y falacias de lo que es importante y lo que es trascendente, pero aquí, al menos en estas cuantas líneas se intenta recuperar no solo una forma de entender la comunicación humana, sino de reconstruirla en su resignificación.

El camino es arduo, porque son siglos y miles de "referentes" científicos que se han dedicado sistemáticamente a menospreciar y desconocer los saberes ancestrales de las naciones y pueblos indígenas; sin embargo, hay una pléyade de investigadores que están en el flanco de una batalla histórica de recuperación de conocimientos en favor de la liberación de los pueblos; hacia una decolonialidad de los saberes.

NOSOTROS podemos ser una sola comunidad de aprendizaje, si lo creemos y si nos valoramos como pueblo latinoamericano.

Referencias

- Aguado, J. (2004). *Introducción a las teorías de la información y comunicación*. Recuperado de [https://www.um.es/tic/Txtguia/Introduccion%20a%20las%20Teorias%20de%20la%20Informa%20\(20\)/TIC%20texto%20guia%20completo.pdf](https://www.um.es/tic/Txtguia/Introduccion%20a%20las%20Teorias%20de%20la%20Informa%20(20)/TIC%20texto%20guia%20completo.pdf)
- Ajacopa, S. (2018). *Aymara: El aymara inclusivo*. La Paz, Bolivia: s. e.
- Bourdieu, P. (1994). *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Cancino, R. (2007). La descolonización lingüística de Bolivia. *Sociedad y Discurso*, (12), 22-37. <https://doi.org/10.5278/ojs.v0i12.832>

- Estermann, J. (2008). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la filosofía intercultural. *Polis, Revista Latinoamericana*, 13(38).
- Lenkersdorf, C. (2006). *Aprender a escuchar*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Lenkersdorf, C. (2009). *Filosofar en clave tojolabal*. México DF: Porrúa.
- López, R. (2018). Crítica de la teoría de la información: Integración y fragmentación en el estudio de la comunicación. *Cinta de Moebio*, 3. Recuperado de <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/download/26453/27746>
- Ministerio de Educación. (2014). *Comunicación y lenguajes. Comunicación y educación en comunidad*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Educación del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Mejía, M. (2011). *La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*. Lima: Universitaria.
- Meza, G. (2017). Tambos de filosofías indígenas: La perspectiva de la nosotridad. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 11(2), 109-126. <http://dx.doi.org/10.21057/10.21057/repamv11n2.2017.25711>
- Molina, Y. (2009). La violencia simbólica en el lenguaje. *Almiar*. Recuperado de https://www.margencero.es/articulos/new02/violencia_lenguaje.html
- Púa, F. (2011). *Filosofías amerindias: búsquedas de lo propio en América Latina*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura.
- Real Academia Española. (2014). Escuchar. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=GLkff9P>
- Real Academia Española. (2014). Oír. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=QxCw3RS>

Sobrevilla, D. (2008). La filosofía andina del P. Josef Estermann: Quito: Abya-Yala, 1998; 359 pp. *Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana*, (4), 231-247. Recuperado de <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2016/04/Solar-4.pdf>

Santos, B. de S. (2003). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.