

VOCES DE LA TIERRA. LA LINGÜÍSTICA DE LA VIDA

ELIZABETH CORONA PALOMERA*
Investigadora independiente

Resumen: La reivindicación de una lingüística ancestral profundamente ética que acciona y transforma el entorno, que pugna por la vida, manifiesta respeto a los otros y su condición en el mundo, es la capacidad lingüística puesta en práctica por la voz y la palabra que resiste a un sistema capitalista e individualista que la niega con imposiciones culturales y científicas mediante el olvido y la violencia. Ésta es una lingüística de la dignidad y la vida.

PALABRAS CLAVE: ECOLOGÍA, ÉTICA ANCESTRAL, LENGUAJE, RESISTENCIA, VIDA

Abstract: *The reivindication of an ancestral linguistic deeply ethic that actions and transforms the environment and besides battle for life, showed respect for others and their condition in the world. It is the linguistic capacity set in practice for the voice and the word, resisting an individual and capitalist system, being denied through scientific and cultural impositions, oblivion and violence. This is a linguistic of dignity and life.*

KEY WORDS: ECOLOGY, ANCESTRAL ETHIC, LANGUAGE, RESISTANCE, LIFE

* wambleshka@gmail.com

Dicen que quizás no es por amor, sino por la sangre, que se compra la tierra. Dicen que quizás mi gente tuvo que morir para nutrir esta tierra con su verdad. Tu gente no tuvo oídos para oír. Quizás teníamos que regresar a la tierra para poder crecer dentro de tu corazón. Quizás hemos regresado, y llenaremos las colinas y los valles con nuestro canto.

DAN EN NERBURN (1994: 78)

Nos encontramos situados en un contexto social, en un espacio geográfico determinado y en un momento histórico específico. Partiendo de esto, comienzo a formar el contenido de este trabajo. Considero necesario ubicarnos en el tiempo y el espacio para poder delimitar cómo surge nuestro pensamiento, cuáles son las fallas en este sistema dominado por una sociedad hegemónica occidental. Trato de poner luz sobre una parte histórica de gran relevancia para nosotros, pues muestra que el actual sistema no es un proceso natural, sino una imposición violenta que ha causado grandes estragos en los niveles culturales, sociales, lingüísticos, etcétera. Para ello, retomo la visión desde aquel sistema previo que actualmente intenta regirnos.

A 500 años de la llegada de los españoles a esta parte del continente, el hambre, el despojo, la enfermedad y la ignorancia siguen siendo su legado principal para estas tierras. Los cambios socioeconómicos que transformaron al mundo después de las grandes invasiones, siguen repercutiendo fuertemente sobre todos los pueblos originarios, sobre las bases del pensamiento y sobre todas las formas de vida. El continente entero continúa siendo saqueado, las tierras sobre explotadas, los ríos envenenados, las montañas deforestadas o destruidas, las selvas eliminadas en su totalidad y la gente de esas tierras, relegada, humillada o subsumida en la ignorancia.

Me doy cuenta de que la colonización no ha desaparecido; los descendientes de aquellos que llegaron a estas tierras y que, con fuerza y violencia las tomaron para sí, siguen siendo los acaparadores de las riquezas; extranjeros que arrebatan y llevan los bienes acumulados lejos de las manos de sus verdaderos dueños.

Los colonizadores fueron creando mitos alrededor de ellos para justificar sus actos, los cuales persisten y surgen junto con su explotación. Para el colonizador, la pobreza es un estado en el cual se permanece por elección; los

recursos que ofrece la tierra y los estragos producidos sobre ella se deben a *los ignorantes*; catalogando así poblaciones a las cuales no les queda más que tratar de hacer algo para el sustento de sus familias con las pocas zonas naturales restantes.

Para el burgués, el rico merece ser rico y el pobre es merecedor de su pobreza. Este tipo de opresión sigue en aumento, no sólo atacando con la violencia física, las armas, los químicos, etcétera; sino también se ataca con medios de comunicación que aturden y enajenan, desensibilizan, manipulan y atemorizan a la población.

Ante esta situación, tomo conciencia de mi posición como lingüista, es precisamente por estas condiciones tan terribles que asumo una responsabilidad ética ante la vida. En este trabajo intento mostrar que las causas de esta situación tienen un inmenso peso en el poder del lenguaje. Mi fuente principal es, precisamente, ese otro mundo negado, esos pensamientos que luchan y resisten al régimen globalizador y su penumbra industrial. La palabra *autóctona* nos guiará, la que tiene una herencia ancestral, la que es previa a este mundo impuesto, la que nos da la luz necesaria para ver y comprender la construcción de otro mundo posible. Es una lingüística anterior al pensamiento europeo. Por lo tanto, la misma voz de este trabajo se vuelve alternativa, revolucionaria; se transforma en una exigencia ante los desastrosos estragos de esta colonización disfrazada de democracia. Ésta es, por lo tanto, nuestra respuesta ante el sistema productor de muerte.

LINGÜÍSTICA DEL SISTEMA HEGEMÓNICO VIGENTE

La lingüística que pretendo exponer, mira al mundo desde la exterioridad del sistema, por lo tanto, intenta partir de un punto previo a todo lo que dio lugar a la lingüística actual. Busco en la historia de nuestra tierra, en su gente y en sus necesidades, la *otra cara*: la del lenguaje y el pensamiento que parte de los pueblos originarios.

Para salir del sistema mundo de la Modernidad como centro, hay que mirar la forma en la que éste concibe y estudia el lenguaje, es decir, el lenguaje moderno, la lingüística de la modernidad. Esta ciencia constituida en torno de los hechos del lenguaje se ha fundamentado exclusivamente en los griegos. Las

evoluciones que ha tenido el estudio del lenguaje, las corrientes de pensamiento que hasta ahora siguen avanzando y produciendo nuevos aportes para sus propias interrogantes, son de origen helénico, europeo, occidental.

Nos encontramos en un continente distinto de aquel en el cual las teorías lingüísticas y las teorías de las demás disciplinas de estudio actuales se fundaron, por lo tanto, *poseemos una filosofía propia, una ciencia, un arte y una lingüística diferente*. Si bien, no niego la importancia de los estudios, principalmente rusos y americanos, no pretendo seguir la misma base lingüística que los inspira, sino más bien, mostrar la nuestra, aquella en la cual los conceptos del hablante y del escucha se plantean desde un nivel que trasciende las nociones actuales de la comunicación.

Me parece que el tomar los fundamentos científicos y filosóficos de las culturas originarias de este continente es comenzar a liberarse del sistema de consenso hegemónico: el moderno. Al partir de un punto distinto de concebir el lenguaje, los resultados que se reflejan en los ámbitos social, político y cultural, alcanzan la claridad ética del proceder ante la vida que deseo exponer.

LA IMPOSICIÓN DE LA MODERNIDAD

Una reorganización de los datos históricos actuales, que han sido contruidos con base en la subjetividad de la visión europea abre la pauta para comenzar a ver, desde un panorama más amplio, la constitución del establecimiento de los dogmas culturales y científicos sobre los cuales está contruido el pensamiento hegemónico actual.

Como mi trabajo se basa en el pensamiento y filosofía de América previa a la invasión europea, intentaré abrir camino desde los marcados comienzos de la llamada era Moderna.

La Modernidad es un concepto que se forja de manera diferente para Europa y América. En Europa, la premodernidad se va formando durante el feudalismo, sistema que nunca existió en América. Europa instauró su propia historia, pues América fue invadida por el Renacentismo de España y Portugal. La Modernidad fue naciendo con la apertura de Europa al mundo, cuando mediante la violencia se llegó a la explotación y expropiación de recursos naturales y humanos sobre lo que llamaron el *Nuevo Mundo* (*cfr.*, Dussel, 1994).

La centralidad europea comenzó a partir de 1492; con ello, la llamada Modernidad, que recaería principalmente en América Latina como la imposición de un capitalismo que imitó a Europa o Estados Unidos, dejó a su paso enormes problemas económicos y sociales. Para los cientos de pueblos habitantes de este continente, dichos acontecimientos se marcaron desde *otra perspectiva*, desde *otra realidad*. La de la parte que sufrió las imposiciones de un sistema totalmente ajeno: “Nunca fuimos modernos, siempre sufrimos la Modernidad. No somos *lo irracional*; somos la parte dominada y explotada” (Dussel, 1994: 48).

Dentro de este *Nuevo Mundo descubierto*, las culturas nativas, con su arte, filosofía, lenguaje y organización política y social; con su capacidad de comunicación y de relación con el entorno, jamás superarían el plano de lo salvaje.

La imagen grotesca y loca de esas caras pintarrajeadas “por gala” reaparece cuando las vemos inclinadas vorazmente al suelo: “comen quantas culebras e lagartos e arañas e cuantos gusanos se hallan por el suelo, así que me parece es mayor su bestialidad que de ninguna bestia *del mundo*”. (Gerbi, 1948: 40)

Desde las percepciones europeas, los habitantes de América eran considerados *semejantes a humanos*, pues *aquellos europeos identificaban europeidad con humanidad, europeidad con evolución y racionalidad*.

Esto demuestra que todo aquello que no fuera comprensible por el europeo, lo colocaría en el ámbito de lo *irracional*, por lo que es de esperarse que formas comunicativas tan distintas a las europeas fueran desechadas o ignoradas.

CIENCIA, LA RACIONALIDAD Y EL CONTEXTO

Al irse configurando la ciencia y el lenguaje en torno a una filosofía heleno-céntrica, los márgenes de aceptación para otras formas de pensamiento se volvieron casi completamente cerrados.

De acuerdo con las ideas de Jürgen Habermas (1987: 18), dentro de las ciencias sociales, es la sociología la que mejor conecta en sus conceptos básicos

con la problemática de la racionalidad. Sin embargo, surge como una disciplina que se hace cargo de los problemas que la política y la economía iban dejando. Su tema son las transformaciones de la integración social provocadas, en el armazón de las sociedades viejas europeas, por el nacimiento de los estados modernos y la diferenciación de un sistema que se autorregula por medio del mercado; se ocupa de los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos. Por lo tanto, surge como ciencia de la sociedad burguesa.

La racionalidad es un concepto en la perspectiva evolutiva del nacimiento de la comprensión moderna del mundo. El intento de Habermas es mostrar que se necesita una teoría de la acción comunicativa si se quiere abordar de forma adecuada el proceso de la racionalización. La racionalidad la extiende en dos posiciones: una realista y otra fenomenológica. Esta última es la que sirve como hilo conductor de las acciones encaminadas a la consecución de un propósito o resolutorias de problemas. No parte simplemente del presupuesto ontológico de un mundo objetivo, sino que se convierte en problema preguntándose bajo qué se constituye, para los miembros de una comunidad de comunicación, la unidad de un mundo objetivo. “El mundo solo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción” (Habermas, 1987: 30).

El concepto abstracto de *mundo* es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí respecto a lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en él. Con esta práctica comunicativa se aseguran, a la vez, del contexto común de sus vidas, del *mundo de la vida* que intersubjetivamente comparten. Para poder aclarar el concepto de racionalidad, el fenomenólogo tiene que estudiar las condiciones que han de cumplirse para que se pueda alcanzar comunicativamente un consenso.

Las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de comunicación. La anticipada unanimidad de la experiencia presupone una comunidad con otros que se están observando en el mismo mundo, que poseen una constitución física que les permite tener una verdadera experiencia, que tienen una motivación que los lleva a hablar sinceramente de su experiencia, y que hablan de acuerdo con esquemas de expresión compartidos y reconocibles.

Lo anterior nos deja situados sobre las nociones de consenso y, por ende, sobre las clasificaciones formadas en torno a lo que correspondiera como científico. Si esto lo acercáramos hacia el rubro específico del lenguaje que nos interesa exponer aquí, nos encontraríamos de frente con las clasificaciones hechas para determinar qué sujetos son capaces de una acción comunicativa.

Con este paso, se aclara el horizonte científico europeo, es decir, las clasificaciones no pueden girar únicamente en torno a sus bases o sus consensos previos de lo científico, pues entonces se estaría delimitando el campo de aplicación al puro consenso previo de una comunidad, en este caso, la europea.

Para Richard Rorty, la ciencia no tiene un objeto determinado, si así fuera, ello implicaría algo que hemos de rechazar de modo enérgico: la división de los objetos en idóneos y no idóneos para la ciencia; lo que significaría, en primer lugar, atribuirle a algunos objetos una propiedad tal como la de ser *cientificables*, y a otros la de no poseerla; en segundo lugar, entrañaría una división de los procesos de realidad en aquellos que pueden ser susceptibles de conocimiento científico y los que no lo son, por lo tanto, la postura recaería en que todo puede ser objeto de la ciencia, porque todo lo que ocurre deviene en objeto, es decir, en realidad.

Por mi parte, prefiero profundizar en esta definición y establecer, con base en mi trabajo, y como mostraré más adelante, que *todo lo que ocurre deviene en sujeto, en realidad*.

INTERSUBJETIVIDAD Y LENGUAJE

El mundo social es un mundo intersubjetivo. Los seres humanos nunca tienen experiencias idénticas, pero suponen que lo son, no ven los objetos de la misma manera, no tienen los mismos puntos de observación, ni las mismas motivaciones, como tampoco los mismos fines ni las mismas intenciones al mirarlos. No obstante, pueden tener un interés empírico idéntico, esto es algo que se conoce como *la tesis general de la reciprocidad de las perspectivas*, que marca el carácter social de la estructura del mundo de la vida de cada uno.

Vemos volar el mismo pájaro, a pesar de nuestras diferentes posiciones en el espacio, de las diferencias de sexo, edad, y del hecho de que mien-

tras usted tiene la intención de cazarlo, yo sólo quiero admirarlo.
(Coulon, 1988: 16)

Debido a esta diferencia de perspectivas, explicada en estas dos idealizaciones, los actores que llegan a disipar sus divergencias de percepción del mundo. *La actitud natural encierra una extraordinaria capacidad para tratar los objetos y, más generalmente, las acciones y los acontecimientos de la vida social con vistas a conservar un mundo común.* Igualmente, implica tal capacidad de interpretación que el mundo está ya descrito por los miembros de la comunidad específica a la que pertenecen.

La remisión al contexto, exigiendo la presencia de emisor y oyente suponen, en última instancia, la introducción del sujeto en el análisis del lenguaje, si es que la investigación debe apegarse al punto de partida inicial, a saber, que *el habla es de alguien para alguien.* Si se atiende el lenguaje, en cuanto proceso vivo, actual, en ejercicio, no es posible la abstracción y segregación del sujeto.

Una reflexión detenida nos muestra que el lenguaje es, ante todo, expresión, es decir, proyección del sujeto hablante. Cuando se ha dicho que el lenguaje es también información, no se ha referido en el hecho de que el mensaje —lo que se informa— no pueda aislarse porque compone una parte de la expresión, incluso en aquella situación en las que se da el mensaje sin sujeto ostensible, como es el caso de un disco. *La diferenciación entre un lenguaje puramente expresivo y otro puramente informativo resulta falsa, porque en la comunicación de un mensaje, aún con independencia de su contenido, se expresa el sujeto.* Incluso en los lenguajes más formalizados se contiene siempre el componente expresivo. El lenguaje científico, la jerga de un matemático, por ejemplo, parece decir poco del sujeto que la usa. Pero no por ello deja de ser susceptible de análisis desde una *consideración ideológica*, y ello remite a las consideraciones objetivas y subjetivas del sujeto hablante.

Este tipo de enfoque metodológico corresponde al campo de la *etnometodología* y a las propuestas hechas dentro de los presupuestos básicos del *interaccionismo simbólico*. La clave para nosotros se encuentra precisamente detrás de los consensos creados por las comunidades de comunicación acerca de los sujetos. Es decir, quiénes son, según su comunidad, considerados sujetos capaces de un diálogo o de algún proceso comunicativo, y según los criterios y sus consideraciones ideológicas de fondo.

FILOSOFÍA DE LA EXTERIORIDAD

Como ya mencioné, el poder colonizador creó su *sistema mundo* que se sustenta con la Modernidad, por lo tanto, todo aquello que no entre en sus principios se vuelve exterioridad; así, el mundo fuera de países altamente industrializados como Europa occidental, Estados Unidos y Japón son la periferia del sistema mundo. Para los que se encuentran dentro del sistema, *los otros*, los de la exterioridad, se vuelven la negatividad del sistema, pues sus filosofías y formas de vida son contrarias. El pobre, el marginado, el indio, etcétera, son la negatividad, algo para ser domesticado dentro del sistema, apartado o eliminado (Dussel, 2000).

La no consideración *del otro* es la constitución del *yo* moderno, y es aquí donde recae la necesidad de un contradiscurso. Uno que parte de la exterioridad para la crítica del *sistema mundo* impuesto. Estamos ante la necesidad de un reconocimiento de la dignidad de otros discursos. Pero ¿cuáles son esos otros discursos? Para nuestro caso, se trata del discurso de las culturas originarias y su filosofía milenaria aún presente.

VOCES DE LA TIERRA

La concepción del hombre sobre la naturaleza, en los orígenes de la burguesía y del mercantilismo europeo en el siglo xv, era una concepción pasiva; la naturaleza era algo inerte, como una suma de cosas, como algo que existe para beneficio de los seres humanos, como un lugar de conquista y de apropiación. El afán por dominar, poseer y transformar la naturaleza por parte del hombre occidental y el capitalismo, ha creado cada vez más instrumentos técnicos que han alejado progresivamente al ser humano de la naturaleza, hasta el punto de hacerlo sentir totalmente ajeno a ella. Lo natural se va a definir como lo *salvaje*, lo *rural* o lo *ingenuo*; conceptos que aún persisten y que abarcan tanto la esfera de lo ecológico, como de lo social. Esto da por resultado la idea de que un ser humano, mientras tenga mayor contacto con la naturaleza, debe ser considerado un ignorante, un salvaje: un irracional.

Las relaciones que mantenían los pueblos originarios con el medio natural iban más allá de la simple relación física, se trataba de una relación directa,

matemática y dialéctica con la naturaleza y el cosmos. Todo proceso histórico proveniente de las culturas originarias de América fue relegado y subsumido por la necesidad del colono de establecer su superioridad; sin embargo, podemos deconstruir y elevar su posición a la de ser sujeto perteneciente y heredero de las altas culturas que han surgido en la historia de la humanidad, donde el arte, la ciencia, la matemática, la política, la arquitectura, la agricultura, la medicina, etcétera, alcanzaron los rangos más elevados de creación y organización. Nos corresponde ahora plasmar el reflejo de sus formas lingüísticas, de su filosofía del lenguaje, de su cosmovisión.

Existe una parte dentro de las expresiones lingüísticas que ha sido imperceptible por las corrientes europeas. En América, la comunicación y el diálogo van más allá de lo que se refiere puramente a la interacción social humana, es decir, el lenguaje originario permite la posibilidad de dialogar con todo aquello que rodea al ser humano, todo lo que siente y percibe, todo lo existente en su medio, su entorno natural. Por mucho tiempo estas formas lingüísticas no vistas a profundidad, se han dejado rezagadas bajo el rubro de pequeños detalles antropológicos, ejemplos metafóricos, míticos, o en la más común de las acepciones: lo supersticioso. Esto hace que quede fuera de todo análisis del lenguaje, pero partiendo de una visión no europea, abrimos una perspectiva diferente, en donde desde pequeño, al ser humano se le sitúa en su entorno natural, se le enseña a observarlo, a sentirlo, a conversar con él y a realizar con estas experiencias gran parte de la interacción social que lo vinculan con el mundo. Son estas vinculaciones las que van abriendo camino al diálogo y que, como resultado, forman *comunidades de comunicación que se rigen con base en criterios de vida*. La carta del gran jefe de los Duwamish y Suquamish Noah Seattle (1786-1866) es una muestra importante para la comprensión de dichos criterios:

Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestro modo de vida. Para él un lote de terreno es igual al otro, porque es un forastero que llega en el silencio de la noche y arrebata de la tierra todo lo que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemiga. Y después de conquistarla se marcha. Deja tras de sí las tumbas de sus antepasados y no le importa. Arrebata la tierra de las manos de sus hijos y no le importa. Olvida la sepultura de sus padres y el derecho de sus hijos a la heren-

cia. Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el cielo, como cosas que se pueden comprar, saquear, vender como ovejas o quincallería reluciente. Su voracidad arruinará la tierra, dejando tras de sí sólo desierto. No sé. Nuestros modos de proceder difieren de los tuyos. La visión de tus ciudades causa tormento a los ojos del hombre rojo. Pero tal vez sea así porque el hombre rojo es un salvaje que no entiende nada. (Seattle, 2005: 58)

La negación sistemática *del otro* es privarlo de todo carácter de humanidad. El gran jefe Seattle busca definirse con los términos que el colonizador utiliza: un salvaje, por lo tanto, un irracional. Al hacer esto, a su vez niega el mundo del europeo colonizador, pues todo concepto de vida es contrario al suyo, es la falta de ética, es el rompimiento de las relaciones con todo ser. El jefe Seattle, dentro de su racionalidad e interpretación del mundo, concibe el entorno como una totalidad armónica, con la cual se puede hablar y, por lo tanto, escuchar. Recordamos que el lenguaje es expresión y que, ante las comunidades originarias, el agua se expresa, el viento se expresa y, por lo tanto, se trata de la comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. Dañar a otro sujeto es lo irracional para la filosofía práctica del pensamiento no europeo. Para la filosofía de los pueblos originarios, el papel que desempeña la flora y la fauna, los astros, la tierra y todo cuanto exista en ella, queda entendido en la comunidad como la parte de un todo. El concepto de racionalidad, como lo marca el europeo, con su exaltación hacia el potencial del ser humano como único ser consciente, no tiene cabida. Todo cuanto existe puede tener la capacidad de expresarse, de percibir, de dialogar. Así, resulta de gran importancia el poder percibir a los otros sujetos que comparten la comunidad de vida, pues con base en ello, se crean las relaciones.

La tierra es profunda, y su sabiduría es grande. Escucha a las piedras, y escucha al viento. Haz lo que tengas que hacer para encontrar las voces que habrán de hablarte. Ahí están. Están llamando. Haz lo que tengas que hacer para encontrarlas, y comparte sus palabras.¹ (Nerburn, 1994: 63)

¹ Filosofía lakota.

Dentro de las categorizaciones europeas, estas expresiones lingüísticas se circunscribieron dentro de panoramas teológicos, sin tener en cuenta que siempre los humanos se sitúan en el mismo plano, es decir, como hermanos de cualquier especie o forma existente.

En la cultura wirarika o huichol, el venado gigantesco es llamado: *Tam'ats P'alike Tamoaja'eke*, que significa “hermano mayor que camina al amanecer por todos lados”. Este ejemplo muestra que sólo reconociendo *al otro* se puede establecer un acercamiento, un diálogo de manera directa, verbalizando las ideas y sentimientos que se pretenden transmitir.

Para los tojolabales no hay cosa alguna que no tenga *corazón (altzil)*, que corresponde también al *alma o principio de vida*, es decir, todos vivimos y compartimos la vida con todo lo que haya en el cosmos. No hay materia muerta y de ahí nos encontramos con la comunidad cósmica de los hijos de Nuestras Madres Tierra y Luna. Es decir, la cosmovisión de la cultura intersubjetiva tojolabal se expresa de la siguiente manera: todos somos sujetos que nos necesitamos los unos a los otros y nos complementamos a nivel cósmico. *La no utilización de objetos y la ascensión de todo a sujetos para formar una comunidad o colectivo de iguales es la característica intersubjetiva con que se relacionan los tojolabales a nivel lingüístico y extralingüístico*. Esta filosofía y usos lingüísticos se encuentran prácticamente en todas las culturas aborígenes, no sólo en la tojolabal. Para una inmensa cantidad de culturas, los animales tienen la capacidad para expresarse con los seres humanos; así mismo, las plantas e incluso aquellas cosas que podrían considerarse como inertes: las piedras o las montañas, la casa en la cual se habita y los instrumentos de trabajo, ya sean ollas, machetes, martillos o cualquier otra herramienta de trabajo.

Las culturas pertenecientes a los diversos pueblos *sioux*, también conocidos como *Los siete fuegos del consejo (Otchenti Chacowin)*, consideran que existen otros pueblos con los que compartimos la tierra, estos pueblos son: *el pueblo de los cuadrúpedos, el pueblo de los alados y el pueblo de los que siempre permanecen de pie*. Este último, admirable y noble, pues da sustento y abrigo a otros pueblos, no sólo al de los alados, sino también al de los insectos y al nuestro: *el pueblo de dos pies*.

Los ancianos nos recordaron que el lenguaje es Wakan, muy poderoso. Lo usamos para comunicarnos con otras naciones: la nación venado, la nación águila, la nación búfalo y demás. Hablamos con los wamakaskan,

“los seres vivos de la tierra” a través de comunicaciones espirituales. El lenguaje debe ser enseñado con esto en mente. (Black Elk, 1993: 43)

La transmisión de este conocimiento, de estas formas lingüísticas con las cuales se puede entablar un diálogo con todo lo que nos rodea, se van desarrollando de forma natural, de padres o abuelos a hijos. La transmisión de este conocimiento se da de forma natural, no cabe la idea de lo absurdo, lo fantasioso, lo metafísico, o lo metafórico. Se enseña a escuchar y a percibir las cosas más sutiles que puedan manifestarse. Se enseña a expresarse con los demás de forma verbal, en forma de vibración y también en las formas del corazón, pues todos los que comparten nuestro espacio vital, al ser vistos con los ojos del corazón, como hermanos, se pueden considerar pueblos e incluso naciones con las cuales se debe mantener una paz y armonía, al mismo tiempo que se aprende de ellos. “Es el lobo quien nos enseñó a cuidar a nuestros hijos, a protegerlos y entenderlos, a no pegarles y ser pacientes. A mantenernos unidos dentro de la familia y hacer sólidas las relaciones”.²

Las comunidades de comunicación construidas con base en la aceptación de los otros en un nivel de diferencia pero con equidad, es la manera en que se va dando la apertura a los niveles sociales, políticos y éticos. Aquí es donde comienza a verse con más claridad lo que refiere una comunidad cósmica, de pensamiento cósmico, donde se encuentran interrelacionados cada uno de los aspectos de la vida: los participantes, las relaciones, los lenguajes, el pensamiento, la corporalidad, la temporalidad, etcétera. “Recuerda todo mientras caminas; los *grizzlies* así lo han dicho” (Hill, 1980: 104).

La enseñanza de los osos *grizzlies* al ser humano es que no se debe caminar sin conciencia, sin responsabilidad, sin filosofía y sin una ética ante la vida. Se trata de caminar plenos para estar en armonía y en equilibrio. *Esto también marca la importancia de tener una conciencia histórica, para que de esta forma exista una conciencia ideológica coherente que nos vincule con el mundo.*

² Durante la ceremonia para la bienvenida al otoño, uno de los saludos que se realizan a los cuatro rumbos va dirigido al que guarda el lobo. Éstas son algunas de las palabras expresadas durante una ceremonia para el recibimiento del otoño realizada por la comunidad Ojibway, Toronto, Ontario, 2006.

Otra forma contundente que refleja la cosmovisión filosófica y de vida de los pueblos originarios es la música y el canto. El poder de la música es infinito, es una fuerza que se expande y que sirve para comunicarse con otros seres, con los más tímidos o con los más poderosos, pues la fuerza y la energía que brinda el cuerpo a través del canto y del corazón, llevan nuestro lenguaje a los oídos de todo lo que habita en la tierra. El canto es el reflejo de la ideología, la expresión pura. *El canto, así como la danza, es la realidad que hace referencia al origen de la vida, es la fuerza vital expresada mediante la voz y el cuerpo. Es la fiesta, el carnaval que festeja a la vida misma, aquello que armoniza con el universo.*

Fabien Eboussi-Boulaga como filósofo crítico de la periferia africana, expresa su propia filosofía, una filosofía igualmente negada y oprimida por occidente. En *La crise du Muntu* se refiere al *yo pienso* de Descartes, cuando comenta: “Je pense, donc je suis (Descartes) es la causa del crimen contra el Je dance, donc je vie” (1997: 56).

Mientras para Descartes, la vida y la humanidad se contemplan dentro de un pensamiento individualista, el *yo danzo, por ello yo vivo* es la alegría manifiesta por la vida, es el orden del universo. Son las relaciones comunitarias que también se forjan con el trabajo y el canto.

LA RESPONSABILIDAD ANTE LOS OTROS

Hemos visto cómo, para la perspectiva filosófica de las culturas originarias, la vida y sus manifestaciones son el eje principal que rige los comportamientos éticos. Se trata de un respeto total por la vida.

La responsabilidad de las culturas originarias refiere una conciencia ética de la responsabilidad por *el otro*. Esta conciencia surge de escuchar la *voz del otro*, aceptar su palabra interpelativa para, a su vez, poder *tomarlo a cargo*, poder ser responsable por su vida. Esta idea se puede entender como una responsabilidad *a priori*, pues primero se escucha *al otro y porque lo escucho lo tomo en cuenta*.

El filósofo latinoamericano Enrique Dussel, plantea tres principios o criterios fundamentales. El primero es el principio de vida que es el criterio de verdad, un momento material en el sentido de la corporalidad de la vida humana. Su contenido fundamental es el de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. El segundo principio es el formal, es el criterio de validez, un

momento formal práctico discursivo. Se debe alcanzar validez por la participación pública, efectiva, libre y simétrica de toda la comunidad. El tercer principio es el de factibilidad. Éste debe obrar teniendo en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, ecológicas, económicas, sociales, históricas, etcétera, de la posibilidad real de realización concreta de una máxima, norma, ley, acto, institución o sistema político.

Con las muestras anteriores de las culturas originarias, vemos cómo se cumplen estos tres principios de vida, incluso podemos ver cómo se extiende la percepción sobre la cual las culturas originarias trascienden su proyección del entorno, pues si bien plantea Dussel la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana dentro de lo que hasta ahora hemos manejado, se trata de la vida no sólo del ser humano, sino la vida de todos, donde la comunidad es una comunidad cósmica. Resulta claro que esta cosmovisión es distinta, o incluso contraria a toda corriente europea. La percepción de la vida y la noción de una comunidad cósmica resultan inalcanzables para occidente.

Las formas de respeto por *el otro* no quedan en un sólo nivel. Me atrevo a incluir las siguientes dos perspectivas con las cuales puede ampliarse la filosofía de vida que estoy reivindicando.

La primera tiene que ver con la proyección del pensamiento hacia *el otro*, pero no el otro que comparte nuestro espacio vital actual, sino *el otro* que aún no nace y que gozará de la vida y la tierra. *Este otro* se hace mención cuando el Gran jefe Seattle habla de cómo el hombre blanco olvida la sepultura de sus padres y el derecho de sus hijos a la herencia. Esta herencia, por supuesto, no es la herencia capitalista de un bien material, sino la herencia de la tierra, de la cultura, del agua, del cielo, etcétera. La herencia de una vida plena y limpia.

Hehaka Sapa hace hincapié en tomar conciencia de nuestros actos y de la capacidad de transformación que posee el ser humano. Si se va caminando por el bosque, y se rompe una rama, el mundo ya no es el mismo, lo hemos transformado. Esta idea no refiere sólo una rama en el bosque; el romperla es romper con los criterios de vida. Un acto hecho sin conciencia altera de forma sistemática el medio natural y humano. Toda transformación debe girar en torno a los principios de vida, para fomentar y acrecentar las cualidades del ser humano sin perjudicar a *los otros* que posteriormente será utilizada por estos *otros* que vendrán. Es decir, la conciencia de los actos siempre irá en miras de las afectaciones en todos los planos temporales.

La siguiente perspectiva tiene que ver con la concepción de la muerte dentro la cosmovisión que estamos tratando: la muerte es sólo un cambio, una transición. La presencia de los parientes permanece, *se les reconoce, se habla con ellos e incluso se les comparte el alimento*. El ejemplo se encuentra dentro de las palabras del abuelo de Archie Fire Lane Deer: “el abuelo tomaba una parte del animal para ofrecerlo al mundo espiritual como comida para aquellos que se han ido al ‘sur’”.

La esencia de los que vivieron son parte de la comunidad de sujetos, capaces de lenguaje y de acción. Por ello se les habla y se les guarda respeto.

Mi interés por resaltar estas dos perspectivas es porque nos dirigen hacia la idea de un desenvolvimiento de la vida dentro de una conciencia profunda, una conciencia que se desenvuelve dentro del diálogo cotidiano con todo cuanto existe y se percibe. *Nos encontramos ante una comunidad concreta universal, que toma una conciencia de tiempo y espacio manifiesta a través del lenguaje, y que la proyecta por medio de sus actos sobre las afectaciones hacia los otros.*

Debo mencionar que todo forma parte de una unidad concreta que es la vida bajo un techo cosmogónico, por tanto, no podemos caer en una separación y dividir los aspectos vistos en rubros religiosos o espirituales. Estamos hablando de un todo, dentro del cual nunca deja de manifestarse el lenguaje.

COMUNICACIÓN Y DISTORSIÓN

Me parece relevante exponer las consecuencias que se han manifestado con el rompimiento del balance con el entorno y el reconocimiento de *los otros*.

Es el lenguaje lo que debe tenerse en gran consideración como elemento principal de la praxis humana, pues es precisamente del lenguaje de donde parten los elementos que constituyen la formación del ser humano y la transformación de sus entornos con base en la ética y la cultura de la vida; éstos deben ser criterios de partida que den luz sobre las actuales distorsiones en las sociedades del mundo.

La afectación que conlleva el no mantener un respeto por la naturaleza, se vincula plenamente con el desarrollo de los mercados, la homogenización de las culturas con fines consumistas, la mercantilización de la tierra y del trabajo y el aislamiento de los objetos físicos y biológicos respecto a su entorno. Nuevamente pisamos el terreno de la Modernidad, ahora con las consecuencias que arroja hacia los procesos comunicativos.

El uso de las diferentes tecnologías implica cada vez un menor contacto personal, es decir, menos comunicación primaria. Se altera la función socializadora de la comunicación, tanto en función de los sujetos que interactúan, como con el medio natural que es compañero y proveedor. Los paisajes proporcionaban a los seres humanos que los habitaban un sentimiento de identidad, una especie de memoria colectiva. El entorno natural era parte integrante del hogar y parte activa en los procesos dialógicos y sociales de la comunidad.

La privatización y la acelerada comercialización de lugares y espacios, y la retirada de calles y plazas va acompañada de la disolución de los vínculos sociales. La vivienda se convierte en un espacio de retiro, la vida pública se sustituye por la fragmentada vida pública de los medios. El espacio público se presenta como algo peligroso, ocupado por *los otros*, aquellos que por imposición mediática se platean como seres ajenos. Al descontextualizar la realidad, el entorno, al volverlo virtual y ficticio, provoca que la autodeterminación disminuya porque cuesta esfuerzo. De este modo, observamos cómo el ataque permanente a la naturaleza externa, afecta también a la naturaleza interna. La destrucción de los lugares y espacios públicos elimina la diversidad ecológica y cultural, la cual es importante para la confrontación de ideas y la formación de opiniones. El entorno social permite que se lleven a cabo procesos como la crítica y la discusión. Mientras más se aplican las tecnologías con un fin económico, más se reflejan los procesos de descontextualización, de pérdida de lugar, tiempo y sensorialidad en la comunicación y en la experiencia.

De acuerdo con las ideas de Vicente Romano, la índole social del ser humano, la relación comunicativa, la dialógica con *el otro*, es consustancial a su existencia, a su calidad de vida. Podemos decir entonces, que cuando la tecnología y los medios masivos sustituyen las relaciones sociales, se obtiene como resultado una relación parasocial incompleta e insatisfactoria. Atendiendo a un nivel ecológico, la contaminación que va afectando el medio, también reside en la mente. Por ejemplo, en el campo de la comunicación y los medios, cuando se proclaman y difunden informaciones contrarias a la naturaleza humana y al sano desarrollo de la personalidad. Una de las contaminaciones más dañinas de estos medios es la que promueve el individualismo y la competitividad, contrarios a la naturaleza humana, constituida por la solidaridad y la cooperación. Este individualismo en términos geográficos desarraiga al ser humano como

parte de un entorno que provee y que también comparte sus cualidades con el ser humano.

Los procesos de adquisición de conciencia de adquisición y de conocimientos corren de forma paralela, y el grado de conciencia y de conocimiento de la realidad del entorno están inseparablemente unidos. De mano de la conciencia encontramos el lenguaje, las palabras portadoras de experiencia.

Franz Hinkelammer y Henry M. Mora argumentan lo siguiente:

La demanda de la recuperación del sujeto, de la vida humana concreta, de la vida para todos, en las instituciones sociales y las construcciones sociales y las culturales: ciencia, filosofía, teología, arte, tecnología, etc. Resulta la demanda más urgente en el mundo de hoy. Si no puede construirse una nueva sociedad sin imaginarla, la construcción de alternativas pasa por una renovación radical de nuestros actuales marcos categoriales. El punto de partida solo puede ser el ser humano como sujeto, que ahora insiste en sus derechos, en el conflicto con esa lógica propia de los sistemas institucionales. No es sólo el conflicto de clases, sino el conflicto de la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de los sistemas. *Y la vida real siempre es la vida del otro, que es la condición de mi propia vida. Este es el conflicto fundamental.* (2001: 326)

Siguiendo a Hinkelammert y a Mora, la relación mercantil, al totalizarse, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan esta vida. Ciertamente, experimentamos el hecho de que el ser humano es un ser natural con necesidades que van más allá de simples propensiones a consumir. La satisfacción de estas necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte del ser humano. La relación mercantil totalizadora (mercado-céntrica), en cambio, no puede discernir entre la vida y la muerte. Es precisamente esta visión la que conlleva lo que debemos considerar como *actos de muerte*. El panorama geográfico que resulta devastado por las urgencias del mercado es de la total y absoluta miseria.

Si *antropocentrismo* significa que el ser humano se encuentra en el centro, esta última determinación tiene que ser entendida en la perspectiva amplia en la que se sitúa desde la filosofía de los pueblos originarios. El ser humano se encuentra en el centro, en tanto es capaz de transformar el mundo; cuando

se coloca en el centro, tiene que descubrir, en este mismo acto, que él es *el otro* o *esos otros* y que, por tanto, él es el mundo. Si destruye el mundo, se destruye a sí mismo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Encontramos que las causas de muerte que han instaurado los sistemas de dominación y explotación tienen que ver con el control de la información, el lenguaje y los medios comunicativos de un dominio del lenguaje con fines mercantilistas.

La lingüística también puede abrir caminos al señalar las causas del dolor y la negación de la corporalidad de los sujetos. He tratado de ser tanto explicativa como crítica. Encuentro que las palabras (o cualquier forma de comunicación) deben ser dirigidas para sustentar la vida; para la mente y el corazón de los pueblos deben ser un reflejo del equilibrio con el universo, no un reflejo del mercado. Debemos retomar las enseñanzas ancestrales que nos lleven a un verdadero equilibrio armónico con todas nuestras relaciones sociales humanas, animales, vegetales, minerales: cósmicas.

In Lak'ech Yelir es una expresión maya que significa *yo soy tú mismo*. Es decir, que somos el agua, el aire; somos la flor que perfuma y el ave que canta; somos nuestros compañeros, nuestro pueblo, tenemos la capacidad para expresarnos, para comunicarnos y dialogar, *siempre poniéndonos en lugar del otro*. Es éste el lenguaje en acción y en transformación constante. Es un lenguaje armónico que equilibra al ser humano con la naturaleza, de ahí su fuerza, su alcance y su potencialidad; y es precisamente este pensamiento en praxis lo que el actual sistema suprime: el poder escuchar *al otro* y ser solidario con él. Es por estas relaciones que el lenguaje se desenvuelve en un mundo de sujetos, no de objetos, así, todo lo que ocurre deviene en sujeto en la realidad.

No se trata de volver a un pasado, ni de proponer horizontes inalcanzables en su sentido de regresión, se trata de retomar la conciencia y de forjar un futuro ético, concreto y posible. Los indígenas mayas tojolabales ponen el ejemplo al decir que no se nace tojolabal, sino que se hace. Son los principios de vida, el respeto y el lenguaje los que se asimilan de forma consciente para poder ser un *hombre verdadero*.

Las luchas contra la muerte y contra el sistema que la produce no cesan. No somos ajenos al sufrimiento y a la lucha de otras culturas del planeta que son igualmente parte de la periferia del *sistema mundo*. Somos compañeros, somos la resistencia, somos la propuesta consciente a través de la reivindicación del lenguaje.

Basándome en el ejemplo hecho práctica, debemos escuchar las voces de los que pensaron en nosotros, voces que quedaron plasmadas en el humo y el viento. Escuchar, guardar silencio y actuar con fuerza contra el voraz sistema que le roba el sentido a la existencia.

¡Aún no se apaga la voz ni la luz de los hijos del sol, florezcamos entonces en voz de los demás! Ésta es la lingüística que escucha, ésta es la lingüística de los otros, la lingüística de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Ado, Andrei (1978), "La ecología del hombre y el problema de la mediatización de lo biológico por lo social", *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 1, pp. 51-62.
- Alce Negro y Joseph Epes Brown (1993), *La pipa sagrada. Siete ritos secretos de los indios sioux*, Madrid, España, Miraguano Ediciones.
- Al'perovich, Moiseĭ Samuilovich (1967), *Historia de la Independencia de México, 1810-1824*, traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, México, México, Grijalbo.
- Antolinez, Gilberto (Xuhe) (1946), *Hacia el indio y su mundo*, Caracas, Venezuela, Librería y Editorial del Maestro.
- Apel, Karl-Otto, Enrique Dussel y Raúl Fornet B. (1992), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Siglo XXI.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1988), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina*, México, México, Nueva Imagen.
- Burgos, Elizabeth (1992), *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*, México, México, Siglo XXI.
- Coulon, Alain (1998), *La etnometodología*, Madrid, España, Cátedra.

- Descola, Philipe (1988), *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Lima, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos/Ediciones Abya-Yala.
- Dussel, Enrique (2000), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, España, Trotta.
- Dussel, Enrique (1994), *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México, México, Cambio XXI.
- Eboussi-Boulaga, Fabien (1997), *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie: essai*, París, Francia, Présence Africaine.
- Grieder, Terence (1971), *Ecología precolombina*, Austin, Estados Unidos, The University of Texas at Austin.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, España, Taurus.
- Herman J., Tillman (1997), *Las estrellas no mienten. Agricultura y ecología campesina andina en Jauja (Perú)*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- Hill Beebe, Ruth (1980), *Hanta Yo. An American Saga*, Nueva York, Estados Unidos, Warner Books.
- Hinkelammert, Franz y Henry M. Mora (2001), *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José, Costa Rica, Colección Economía-Teología.
- Kinsley, David (1995), *Ecology and Religion. Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspectives*, Nueva Jersey, Estados Unidos, Prentice Hall.
- Lame Deer, Archie Fire (1992), *Gift of Power. The Life and Teachings of Lakota Medicine Man*, Nuevo México, Estados Unidos, Bear and Company Publishing.
- Lenkersdorf, Carlos (2005), *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, México, México, Plaza y Valdés.
- Lupo, Alessandro (1995), *La tierra nos escucha*, traducción de Stella Mastrangelo, México, México, Dirección General de Publicaciones-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
- Melgarejo Vivanco, José Luis (1980), *Antigua ecología indígena en Veracruz, Veracruz*, México, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1936), *Revolution for Nature. From the Environment to the Connatural World*, Cambridge/Denton, Inglaterra/Estados Unidos, The White Horse Press/University of North Texas Press.

- Nerburn, Kent (1994), *Neither Wolf nor Dog. On Forgotten Roads with an Indian Elder*, California, Estados Unidos, New World Library.
- Powers, William K. (1992), *Sacred Language. The Nature of Supernatural Discourse in Lakota*, Oklahoma, Estados Unidos, University of Oklahoma Press.
- Seattle, Chief (2005), "Ted Perry's version of the speech", en Elli Gifford, R. Michael Cook y Warren Jefferson (eds.), *How Can One Sell the Air?: Chief Seattle's Vision*, Tennessee, Estados Unidos, Native Voices, pp. 49-62.
- Witold, Robert y Juan Artemio López Hernández (1998), "La tierra sagrada de los Tzotziles: un estudio sobre ecología indígena", *Cuicuilco*, vol. 5, pp. 13-45.
- Westra, Laura (1994), *Environmental Proposal for Ethics. The Principle of Integrity*, Lanham, Estados Unidos, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.