



Universidad Nacional Autónoma de México

POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y SOCIALES SOBRE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

ONTOLOGÍA EN LA AMÉRICA INDÍGENA CONTEMPORÁNEA

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA

MARIANA ALEJANDRA FAVELA CALVILLO

DIRECTORA

MARÍA DE LOS ÁNGELES ERAÑA LAGOS





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Pía Bui Sistach
In memoriam

A mis abuelas y abuelos.

Investigación apoyada por el sistema de Becas Nacionales del Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONACYT), de agosto de 2009 a julio de 2011.

ÍNDICE

Introducción	4
1. ¿Cómo se habita el cosmos?	9
1.1. La construcción de la realidad social.....	9
1.1.1. El sentido epistémico y ontológico de la objetividad.....	10
1.1.2. Rasgos del mundo intrínsecos y relativos al observador.....	11
1.1.3. Asignación de función.....	16
1.1.4. Intencionalidad colectiva.....	17
1.1.5. Distinción entre hechos brutos y hechos institucionales.....	18
1.1.6. La creación de hechos institucionales.....	19
1.2. Una lectura antropológica de la ontología amerindia.....	24
1.2.1. Perspectivismo amerindio.....	26
1.2.2. Perspectivismo.....	27
1.2.3. Animismo.....	29
1.2.4. Multinaturalismo.....	31
1.2.5. Contextos relacionales.....	34
1.2.6. No existen hechos naturales autónomos.....	35
2. Existencia en la América indígena contemporánea	39
2.1. Dualidad.....	39
2.2. Complementariedad.....	44
2.3. Proporcionalidad.....	46
2.4. Equilibrio.....	49
2.5. Correspondencia.....	52
2.6. Vincularidad.....	56
2.7. Simultaneidad.....	62
2.8. Imbricación.....	64
2.9. La noción de existencia en la América indígena contemporánea.....	65

3. Reflexiones para la filosofía de la ciencia a partir de la noción de existencia en la América Indígena Contemporánea	67
3.1. La multiplicidad de subjetividades no implica que todos los hechos sean institucionales....	67
<i>Dependencia</i>	69
3.2. Una relación entre otras.....	71
3.3. Antropología relativista.....	74
3.3.1. ¿Cómo es para un murciélago ser un murciélago?	77
3.3.2. ¿Aportan las etnografías evidencia a favor del relativismo?	78
3.3.3 ¿Gente de diferentes culturas vive en mundos diferentes?	79
<i>El universo en cuestión</i>	82
<i>La noción de existencia amerindia no es holista</i>	84
<i>Una nueva metafísica para la ciencia contemporánea</i>	86
3.3.4. ¿Existiría el mundo si nunca hubieran existido representaciones?	90
<i>El pensamiento no sólo proviene del cerebro</i>	91
<i>La mente está en el cuerpo y fuera de él</i>	93
<i>Pensamientos sin cerebro</i>	95
3.3.5. Una noción de existencia común a los pueblos originarios del continente.....	96
<i>La atribución de creencias</i>	96
<i>De cosmovisiones y cosmologías</i>	98
3.4. Distintos pero no distantes.....	105
Conclusiones	110

INTRODUCCIÓN

Pueblos y naciones indígenas del continente americano comparten la noción de que habitamos una existencia pareada que es urdimbre en permanente movimiento. Una noción de raigambre milenaria que no ha permanecido inmutable o estática a lo largo del tiempo y que tampoco es idéntica en todos los casos. Es diversa, como quienes la comparten. Sin embargo, hay una matriz común, un conjunto de principios compartidos que dan forma a una cosmología propia. La inquietud nace del atisbo de semejanzas entre pueblos distintos pero no distantes. Hermanados, urdidos y enlazados por concepciones comunes.

El primer reto fue la escases de trabajos sistematizados sobre el tema. De ahí que subsanar este inconveniente se convirtiera en un objetivo fundamental de la investigación. En filosofía destaca la obra de Rodolfo Kusch, Josef Estermann y Luis Villoro, aunque este último enfocado en las formas de organización política y los dos primeros, limitados al área andina. Eduardo Viveiros de Castro propone una caracterización de lo que él denomina la ontología anímico-perspectivista amerindia, desde una dimensión a la vez filosófica y antropológica. Pero es en la obra de Javier Lajo, filósofo puquina, y Juan López Intzín, filósofo maya tzeltal, donde he encontrado las reflexiones que me han permitido hilvanar, a partir del trabajo de historiadores - principalmente de Alfredo López Austin-, filósofos y antropólogos, una propuesta de sistematización de esa matriz común.

A diferencia de muchos trabajos surgidos de la academia, normalmente enfocados en determinadas áreas o acotados a pueblos, grupos y culturas, existen múltiples comunicados y documentos que recogen la palabra de las naciones y pueblos indígenas organizados en movimientos sociales. En éstos, el alcance continental de las concepciones comunes es explícito. Se nombran Abya Yala, rememorando la forma ancestral en que los kuna llamaban al continente antes de la llegada de los colonizadores. Es una forma más de reafirmar la autenticidad ancestral de estas concepciones y apuntar su vitalidad, contra la negación que se impone como parte fundamental de la colonización continuada y revestida a partir de la independencia formal de las naciones americanas.

El estudio propone una aproximación filosófica de las concepciones amerindias en torno a la existencia. Procura entretener el trabajo de filósofos con intereses antropológicos y la obra de antropólogos e historiadores que han cultivado una perspectiva filosófica. Entre estos últimos destaca Eduardo Viveiros de Castro, cuya obra ha despertado interesantes debates en la antropología, así como entre algunos filósofos sensibles a los temas relacionados con el pensamiento indígena americano. Particularmente, *Perspectivismo y Multinaturalismo* se ha convertido en una referencia obligada en la filosofía de la antropología, tanto en América como en Europa.

Además de ocupar parte fundamental de las discusiones en la antropología contemporánea sobre el continente americano, la obra de Viveiros es relevante para el tema porque es uno de los escasos trabajos dedicados específicamente a la ontología amerindia. El tratamiento que propone el antropólogo brasileño, combina discusiones clásicas en filosofía, por ejemplo la distinción mente-cuerpo o naturaleza-cultura, con una novedosa interpretación de diversos trabajos etnográficos.

El concepto de *multinaturalismo* propuesto por Viveiros de Castro ha convocado interesantes debates entre la antropología y la filosofía contemporáneas. Éste procura dar cuenta de una concepción de la existencia que presupone la multiplicidad de naturalezas y la unidad transespecífica del espíritu, es decir un espíritu que hermana a todo lo existente. Es además, una crítica frontal al multiculturalismo. En términos de Viveiros, el multiculturalismo engloba a aquellas concepciones que conciben la unidad de la naturaleza y la multiplicidad de culturas o representaciones de esa naturaleza. Viveiros de Castro usa el concepto de multinaturalismo, para argumentar en contra las posturas en antropología que han querido ver en las etnografías, evidencia a favor del relativismo, particularmente del relativismo cultural.

Viveiros de Castro considera que de tomarse en serio el multinaturalismo, esto obligaría a una revisión profunda de los presupuestos en torno a la naturaleza, sobre los que se erige la filosofía contemporánea. Por eso incluye en el debate a filósofos como John Searle, quien en *La construcción de la realidad social* se propone explicar cómo encajaría la ontología de los hechos institucionales y de la realidad social, en la ontología de los rasgos extrínsecos o físicos del mundo. Viveiros debate con Searle la distinción entre naturaleza y cultura, argumentando que la de Searle es una revisión que no rompe con la tradicional asociación entre la naturaleza y lo universal y la cultura como lo particular.

En mi opinión, la caracterización que propone Viveiros de Castro de la ontología amerindia es acertada y da cuenta de algunas características de ésta. Características que con frecuencia son mencionadas en trabajos provenientes de diferentes disciplinas. Por ejemplo en historia, antropología, lingüística, literatura, filosofía, ciencia política, etc. Sin embargo, considero que la lectura que propone Viveiros de Searle es en algunos puntos inadecuada. Específicamente, difiero con Viveiros cuando sostiene que el argumento de Searle implica que lo social o cultural es siempre particular.

Para abordar el problema, en lugar de plantear la distinción entre naturaleza y cultura como un debate entre universales y particulares –a la manera de Viveiros de Castro-, en el segundo capítulo propongo una caracterización de algunos principios de la concepción amerindia sobre la existencia. Tomando como base los trabajos que se han desarrollado en diversas disciplinas. Con el objetivo de formular una sistematización que reúne muchas contribuciones que a pesar de las coincidencias, permanecen dispersas. Se trata de una propuesta que procura dar cuenta de las características del pensamiento amerindio a partir de sí mismo. Hilvanando semejanzas entre pueblos tan distintos, atendiendo a aquello que los reúne sin ignorar sus diferencias, en una raíz a la vez histórica y actual. Fue elaborada a partir de trabajos que muchas veces en el caso de estudios particulares, apuntaban el posible alcance continental de esas semejanzas.

La obra de Viveiros es excepcional tanto por el tema que desarrolla como por el enfoque filosófico que le da sustento. No lo es en la medida en que tiende a caracterizarla en oposición a la tradición “occidental”. Su esfuerzo por vincular la antropología y la filosofía ha tendido puentes pero también ha despertado debates. En el último capítulo recupero el debate de Viveiros con Searle para plantear la cuestión del relativismo en antropología, la pertinencia de utilizar conceptos como intencionalidad o representación en el caso amerindio, así como el problema mente-cuerpo pensado a partir de una noción entre lo interno y lo externo que implica el principio de simultaneidad ontológica y temporal de las partes.

Sirvió como guía la palabra de quienes se reconocen herederos de los primeros habitantes de este continente. Una palabra que pocas veces es tomada como fuente, más allá de las etnografías que con frecuencia se adjudican la capacidad y labor de “descifrarla” o “interpretarla”. Por eso, aunque quizás este sea el objetivo menos logrado a pesar de ser el más procurado, la tesis ha tenido como propósito mostrar la vitalidad una filosofía llamada *insurgente*, porque nace y

brota de las entrañas de la historia de los pueblos indígenas. Cuya floreciente emergencia abre un diálogo que a la vez interpela y nutre discusiones, tanto para la filosofía como para las ciencias sociales en general.

De ahí que el tercer capítulo esté dedicado a una serie de reflexiones para la filosofía de las ciencias sociales y en particular de la antropología, a partir de la noción de existencia de la América Indígena contemporánea. Considero que la noción de existencia americana desborda muchos de los debates que ocupan y han ocupado durante siglos a la filosofía. La extrapolación de discusiones, por ejemplo las relativistas, así como la utilización de algunos términos, cargados de presupuestos ontológicos ajenos a las tradiciones americanas, muchas veces dificultan el debate y poco abonan a la comprensión de estas concepciones.

Si se pretende mantener el uso de esos términos con un nuevo contenido conceptual, como parte de un ejercicio de crítica reflexiva, la explicitación de los presupuestos subyacentes es indispensable para dar pie a un debate dialógico. Esta vía de reflexión, cada vez más explorada en la antropología y con menor énfasis en la filosofía, ha encontrado un importante asidero intelectual en el trabajo y las discusiones provenientes del pensamiento indígena americano.

Una convicción que ha motivado esta investigación es que la caracterización del pensamiento indígena americano, como opuesto o contrario a la tradición "occidental", muchas veces no permite apreciar con claridad sus características. De hecho, fomenta una concepción esencialista y homogeneizante, tanto de las tradiciones "occidentales" como de las indígenas americanas.

En el último capítulo el lector encontrará una serie de reflexiones inacabadas que rondan los problemas mente-cuerpo, naturaleza-cultura, subjetividad-objetividad, etc. Inacabadas pues el objetivo no es abordar cada uno contraponiéndolos a la perspectiva americana, sino mostrar por qué los debates, como muchos de los conceptos, no pueden simplemente exportarse e imponerse. Sirve como pretexto la revisión de algunos presupuestos de la antropología relativista, específicamente del relativismo cultural.

La duda sobre cómo dar cuenta de la diversidad convoca a varios cuyos trabajos sirven como referencia de esta investigación, de manera más clara en el último capítulo pero también en los anteriores. Por eso la parte final está dedicada a este tema. Elegí como método para la investigación la atención a las semejanzas; en el camino, por supuesto, no ha habido espacio para

nombrar cada énfasis, cada aspecto de la diversidad que reúne a tantas naciones, durante tanto tiempo.

Accepté este límite motivada por la incomodidad con aquellos esfuerzos que en ocasiones han querido mirar en la diversidad, identidades distintas y cerradas, inconexas entre ellas y también con su propia historia. Además de la sistematización de los principios, la aportación más importante que se ha propuesto esta tesis, es una opción para mirar la diversidad, como se mira la existencia en la América indígena contemporánea. Donde la diferencia es a la vez el amarre y sostén que hilvana nuestra pertenencia común, una diversidad que permite ver la diferencia como la posibilidad en que yace la fertilidad y no como riesgo o accidente. La diferencia como aquello que imprime la dimensión del cambio y el movimiento en la existencia.

1. ¿CÓMO SE PUEBLA EL COSMOS?

En este capítulo se presentan dos teorías ontológicas, la primera expuesta por John Searle en *La construcción de la realidad social*, pretende dar cuenta de la realidad social en el marco de la ontología científica global.¹ La segunda teoría que se expone es la que Viveiros de Castro denomina anímico-perspectiva amerindia. Cada una constituye un acabado esfuerzo de síntesis de los presupuestos ontológicos de cosmologías distintas. El objetivo no es decidir sobre una u otra, sino argumentar que cada una constituye una forma de responder a la pregunta fundamental sobre la existencia, sobre cómo se puebla el cosmos.

1. 1. La construcción de la realidad social

John Searle es un filósofo estadounidense que durante treinta años ha desarrollado y elaborado una teoría unificada del lenguaje y la mente.² *La construcción de la realidad social*³, obra que sirve para esta exposición, apunta a un desplazamiento de los intereses intelectuales del profesor de filosofía de la Universidad de California, Berkley.⁴ El desplazamiento involucra su atención en ciertos rasgos estructurales generales de la cultura humana, en aquellas “porciones del mundo real, hechos objetivos en el mundo, que son hechos sólo merced al acuerdo humano.”⁵ En contraste con quienes han argumentado que toda realidad es una creación humana y que no hay hechos brutos sino sólo hechos dependientes de la mente humana, Searle defiende “la idea de que hay una realidad totalmente independiente de nosotros.”⁶ Propone la distinción entre “hechos brutos” y “hechos institucionales” a partir de la cual elabora “una refinada teoría sobre la estructura lógica de la construcción social de estos últimos.”⁷

Contra quienes afirman que todos los hechos, también los brutos, son institucionales, Searle aclara que no se deben confundir las descripciones lingüísticas de un hecho bruto, con el hecho bruto mismo. La construcción de la realidad social “procede de acuerdo con una lógica de

¹ John R. Searle; *La construcción de la realidad social*. Paidós, 1ª Edición, Barcelona, 1997, Trad. Antoni Domènech, .p. 32

² Ernest, Lepore y Van Gulick Robert (Eds.); *John Searle and his critics*. Blackwell, Gran Bretaña, 1993, p.xi.

³ El título del original en inglés es *The construction of social reality*; Lane, Penguin, Londres, 1995, 241pp.

⁴ Antoni, Domènech; “Prólogo”, en John R. Searle; *La construcción de la realidad social*. Paidós, 1ª Edición, Barcelona, 1997, Trad. Antoni Domènech, p. 11.

⁵ John R. Searle; *La construcción de la realidad social. op.cit.*, p. 21.

⁶ *Ídem.*, p. 22.

⁷ Antoni, Domènech; “Prólogo”, en John R. Searle; *La construcción de la realidad social. ídem.*, p. 12.

atribución colectiva de funciones en orden ascendente, cuyo basamento último tiene que ser necesariamente algún hecho bruto.”⁸ En los capítulos dedicados a la discusión del realismo explica cómo el uso mismo del lenguaje, al que muchos buscan reducir toda forma de realidad, presupone la existencia de un mundo exterior independiente de las representaciones humanas.

El continuo entre hechos brutos y hechos institucionales se explica por la imposición colectiva de un status reconocido al que se asigna una función, función que nunca es intrínseca a la naturaleza. El objetivo de Searle es dar cuenta de la realidad social en el marco de la ontología científica global que deriva de la física y otras ciencias naturales, su exposición nos sirve para iniciar esta discusión por varias razones. La primera es que al proponer una exposición alternativa al dualismo mente y cuerpo, naturaleza y sociedad, que ha caracterizado las discusiones en la tradición intelectual que parte con la Ilustración, Searle aporta interesantes argumentos del por qué la distinción entre los rasgos intrínsecos y extrínsecos está lejos de ser obvia y cómo la asignación de función no por pasar inadvertida deja de ser una imposición. Imposición que en todo caso nos abre la posibilidad de pensar en explicaciones y formulaciones alternativas sobre la noción de existencia. Si como propone Searle, la metafísica contemporánea en gran medida deriva de la ontología científica global eso nos permite preguntarnos si otras cosmologías implicarían nociones sobre la existencia también distintas. Si la propuesta de Searle nos sirve o no para dar cuenta de esas otras cosmologías es un debate que dejamos para el último capítulo de esta investigación.

1.1.1. El sentido epistémico y ontológico de la objetividad

De acuerdo con Searle, buena parte de nuestra visión del mundo depende del concepto de objetividad y de la distinción entre subjetivo y objetivo. La distinción tiene varios sentidos diferentes pero para su discusión resultan cruciales dos: “un sentido *epistémico* de la distinción objetivo-subjetivo y un sentido *ontológico*.”⁹

En el sentido epistémico, lo objetivo y lo subjetivo se refiere a predicados de juicios. Los juicios son subjetivos cuando se refieren a hechos que dependen de las actitudes o sentimientos de los sujetos, cuando su verdad o falsedad no se puede fijar “objetivamente” porque no es una

⁸ *Ídem.*, p. 13.

⁹ John Searle; *Op. cit.*, p. 27.

simple cuestión de hecho. En cambio, son epistémicamente objetivos aquellos juicios cuya verdad o falsedad no depende de las actitudes o sentimientos de quienes los albergan. “En este sentido epistémico, no sólo podemos hablar de *juicio objetivos*, sino de *hechos objetivos*.”¹⁰ Los juicios objetivamente verdaderos son aquellos que se corresponden con hechos objetivos. Los hechos objetivos son los que convierten en verdaderos o falsos a los juicios, independientemente de las actitudes humanas hacia ellos.

En el sentido ontológico lo objetivo y subjetivo “se refiere[n] a predicados de entidades y tipos de entidades, e imputan modos de existencia.”¹¹ En este sentido las entidades subjetivas son aquellas cuya existencia depende de los sujetos. Son ontológicamente objetivas aquellas entidades cuya existencia “es independiente de cualesquiera perceptores o de cualquier estado mental.”¹² El dolor, por ejemplo, es una entidad subjetiva porque depende de la experiencia sensorial de los sujetos, mientras las montañas son ontológicamente objetivas pues su existencia es independiente de cualquier estado mental.

Se pueden formular enunciados epistémicamente subjetivos sobre entidades ontológicamente objetivas. Por ejemplo, juicios sobre la belleza de entidades objetivas como las montañas. Como se pueden formular enunciados epistémicamente objetivos sobre entidades ontológicamente subjetivas. Por ejemplo, que determinado sujeto padece un dolor. El dolor, sin embargo, tiene un modo subjetivo de existencia pues existe sólo en relación con el sujeto.

1.1.2. Rasgos del mundo intrínsecos y relativos al observador

Para introducir la distinción entre rasgos del mundo intrínsecos y rasgos del mundo relativos al observador, Searle comienza por recordar que históricamente en su tradición intelectual se han hecho grandes distinciones entre mente y cuerpo, entre naturaleza y cultura.¹³ Sugiere abandonar la concepción tradicionalmente dualista de la relación entre la mente y el cuerpo concibiendo a la mente como “un conjunto de rasgos de nivel superior del cerebro, un conjunto de rasgos que son

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ídem.*, p. 28

a la vez <<mentales>> y <<físicos>>.”¹⁴ Desde esa consideración se propone usar “lo <<mental>>, así construido, para mostrar cómo la <<cultura>> es construida a partir de la <<naturaleza>>”.¹⁵

Existen rasgos del mundo que podemos llamar *intrínsecos* pues existen independientemente de nosotros y de nuestras representaciones sobre ellos, como las moléculas o las montañas. Sin embargo, también hay rasgos que existen “en relación con la intencionalidad de los observadores, usuarios, etc.”¹⁶ Searle denomina rasgos relativos al observador aquellos rasgos que para su existencia dependen de nosotros. Un rasgo relativo al observador es, por ejemplo, que un objeto de una masa o composición química determinadas (rasgos intrínsecos), sea además, un desatornillador, pues es un desatornillador sólo con relación a quienes lo usan o perciben como tal. Algo central en la distinción entre los rasgos del mundo intrínsecos y relativos al observador es que la

existencia de rasgos del mundo que son relativos al observador no añade nuevos objetos materiales a la realidad, pero puede añadir rasgos *epistémicamente* objetivos a la realidad cuando los rasgos en cuestión existen en relación con los observadores y los usuarios.¹⁷

De tal modo que hay rasgos que existen sólo con relación a los observadores pero son, en un sentido epistémico, objetivos. La distinción entre los rasgos epistémicamente objetivos y los rasgos ontológicamente objetivos sirve para aclarar el “modo en que la realidad social encaja en una ontología más amplia”.¹⁸

Los rasgos de esa “ontología más amplia”, en gran medida, derivan de la física (incluyendo en ella otras ciencias naturales). Si bien muchos rasgos de la ciencia natural contemporánea siguen abiertos a disputa, de acuerdo con Searle hay dos que “no admiten dudas”,¹⁹ la teoría atómica de la materia y la teoría biológica evolutiva. La imagen del mundo que deriva de esas dos teorías grosso modo es el siguiente:

El mundo consiste exclusivamente en entidades que, por comodidad y conveniencia, aunque no sea exacto, describimos como partículas. Esas partículas existen en campos de fuerza, y están organizadas en sistemas. Las fronteras de esos sistemas están fijadas por relaciones

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ídem.*, p. 29

¹⁸ *Idem.*, p. 25.

¹⁹ *Ibidem.*

causales. (...) Algunos de esos sistemas son sistemas vivos; y sobre nuestra pequeña Tierra, los sistemas vivos (...) Tipos de sistemas vivos evolucionan a través de la selección natural; y algunos de ellos han llegado a generar evolucionariamente (sic) ciertas clases de estructuras cerebrales –específicamente: sistemas nerviosos- capaces de causar y sostener la consciencia.²⁰

Habitamos un universo formado por partículas físicas, algunas de ellas organizadas en sistemas. Algunos de esos sistemas son sistemas vivos y se conforman de moléculas basadas en el carbono, hidrógeno, nitrógeno y oxígeno. La evolución de algunos de éstos ha permitido la formación de sistemas nerviosos y cerebros capaces de “causar y sostener” la consciencia. La consciencia es un

rasgo biológico, y por consecuencia, físico, pero, evidentemente, también mental de ciertos sistemas nerviosos de nivel superior tales como los cerebros humanos y un buen número de diferentes tipos de cerebros animales.

De la mano de la consciencia viene la intencionalidad, la **capacidad de la mente para representar** objetos y estados de cosas mundanos distintos de sí mismos.²¹

Al afirmar que la consciencia es un rasgo físico y mental Searle dice abandonar la concepción tradicionalmente dualista de la relación mente cuerpo, “la mente no es sino un conjunto de rasgos de nivel superior del cerebro, un conjunto de rasgos que son a la vez «mentales» y «físicos».”²² Lo mental y lo físico, en estos términos, no son opuestos.

Con la consciencia viene la intencionalidad²³ que se refiere a “la capacidad de la mente para representar objetos y estados de cosas mundanos distintos de uno mismo.”²⁴ Sin embargo, no toda consciencia es intencional ni toda intencionalidad es consciente. No toda consciencia es intencional porque hay formas de consciencia que no “representan” nada, como la ansiedad extrema. Además pueden haber formas de intencionalidad inconsciente. Ahora bien, “hay un importante vínculo necesario entre ambas cosas (la consciencia y la intencionalidad) en la medida en que cualquier estado intencional que es inconsciente es al menos accesible a la consciencia. Es la clase de cosas que podría llegar a ser consciente. Un estado intencional inconsciente tiene que

²⁰ *Idem.*, p. 26

²¹ *Ibidem.* Las negritas son mías.

²² *Idem.*, p. 28.

²³ La intencionalidad es “un término técnico que refiere a aquel **rasgo de la representación** en virtud de la cual esas representaciones son *acerca de* algo, están *dirigidas* a algo.” Las creencias y deseos, por ejemplo, son intencionales. *Idem.*, p. 26. (las negritas son mías)

²⁴ *Ibidem.*

ser en principio accesible a la consciencia.”²⁵ Lo que no quiere decir que un estado intencional en un momento dado tenga que ser consciente deba serlo aquí y ahora. La intencionalidad es indispensable para comprender la definición de representación propuesta por Searle.

Los seres humanos disponen de una variedad de modos interconectados de acceder al, y de representarse a sí mismos rasgos del mundo. Entre esos modos se hallan la percepción, el pensamiento, el lenguaje, las creencias y los deseos, así como las imágenes, los mapas, los diagramas, etc. Sólo a efectos de disponer de un término general, llamaré al conjunto de todos esos modos «representaciones». Un rasgo de las representaciones así definidas es que todas poseen intencionalidad, tanto intencionalidad *intrínseca*, como las creencias y las percepciones, cuanto intencionalidad *derivada*, como los mapas y los enunciados.²⁶

Las representaciones no se restringen al lenguaje aunque lo incluyen. También son modos de acceder al mundo el pensamiento, la percepción, las creencias, etc. La tesis de Searle es “que la realidad no depende de la intencionalidad en forma alguna.”²⁷ Una cosa son las representaciones, otra la realidad representada. La realidad es independiente de las representaciones.

Volviendo a la distinción entre rasgos del mundo intrínsecos y rasgos relativos al observador, la existencia de los objetos físicos no depende las actitudes que los observadores o usuarios tengan respecto de ellos. Esos rasgos independientes de la actitud de los usuarios son los rasgos intrínsecos, por ejemplo la masa o la composición química. Por otro lado, los rasgos relativos al observador son aquellos que existen exclusivamente en relación con la intencionalidad de los agentes y por eso son ontológicamente subjetivos. Algunos de esos rasgos ontológicamente subjetivos son epistémicamente objetivos cuando se trata de juicios que corresponden con hechos objetivos pues no dependen de opiniones o evaluaciones pues son “cuestión de hecho, de un hecho objetivamente apreciable”.

La distinción entre rasgos intrínsecos y relativos al observador no siempre es obvia. Una forma de proceder es preguntarse si “¿podría el rasgo existir si no hubiera habido nunca seres humanos u otras clases de seres sintientes?”²⁸ Mientras los rasgos relativos sólo pueden existir con relación a la actitud de los observadores, los intrínsecos existen independientemente de ellos. Pero los estados mentales son ellos mismos rasgos intrínsecos del mundo. Por ejemplo, ser un

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ John Searle; *La construcción de la realidad social. op.cit.*, p. 160

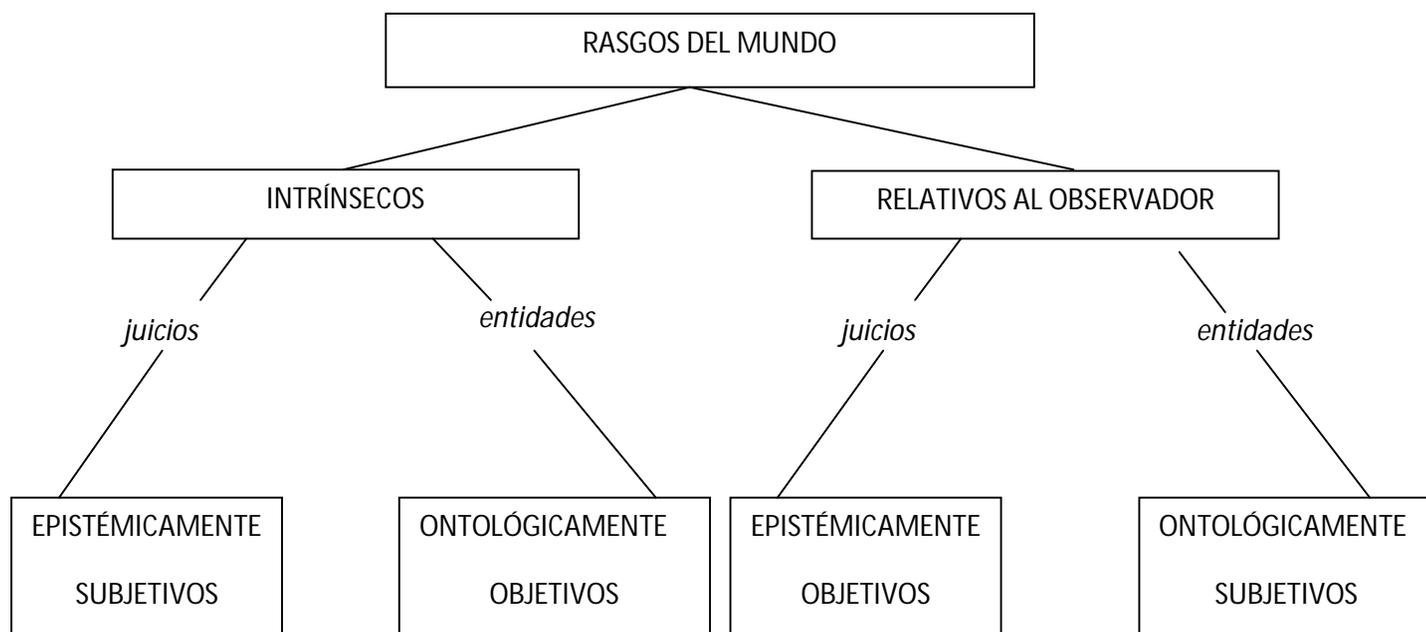
²⁷ *Ídem.*, p. 163.

²⁸ *Ídem.*, p.30

desatornillador es relativo al observador pero “el rasgo de pensar que algo es un desatornillador (de tratarlo como un desatornillador, de usarlo como un desatornillador, etc.) es intrínseco a los que así piensan (tratan, usan, etc.).”²⁹ Los estados mentales que les permiten a los observadores crear los rasgos del mundo relativos al observador son intrínsecos, “las acciones de observar y usar son ellas mismas intrínsecas.”³⁰ Por eso se dice que los rasgos intrínsecos de la realidad existen independientemente de todos los estados mentales, salvo los estados mentales mismos.

Todos los rasgos relativos al observador son creados por fenómenos mentales intrínsecos y todos los fenómenos mentales son ontológicamente subjetivos, por eso los rasgos relativos al observador “heredan” esa subjetividad ontológica, lo que no impide que los juicios acerca de esos rasgos relativos al observador sean epistémicamente objetivos. Por ejemplo, es ontológicamente subjetiva y epistémicamente objetiva una afirmación como “Este objeto es un pisapapeles.” El siguiente diagrama es una forma de esquematizar las distinciones referidas:

DIAGRAMA 1



²⁹ *Idem.*, pp. 30-31.

³⁰ *Íbidem.*

1.1.3. Asignación de función

El primer rasgo que destaca Searle sobre la capacidad de los agentes conscientes para crear hechos sociales es la asignación de funciones a objetos y a otros fenómenos. La asignación o imposición de la función es un rasgo de la intencionalidad que se refiere a criterios de evaluación que se imponen a los objetos, naturales o creados. Las funciones no son intrínsecas a la física de los fenómenos, sino asignadas por observadores y usuarios conscientes. Por ejemplo, cuando en lugar de decir que “el corazón bombea sangre” decimos que “la función del corazón es bombear sangre”, disponemos de los hechos con relación a un sistema de valores.³¹ Cuando *descubrimos* en la naturaleza una función, descubrimos procesos causales pero el descubrimiento sólo es posible “en el marco de un conjunto de *asignaciones* previas de valor (incluyendo propósitos, teleología y otras funciones).”³²

En la naturaleza no hay hechos funcionales más allá de los causales³³ pero si definimos las funciones en términos de causas no hay nada intrínsecamente funcional en las funciones, serían sólo eso, meras causas. Si definimos a las funciones en términos de la promoción de valores, entonces, son relativas al observador y no intrínsecas a la naturaleza. Son asignadas según los intereses de los observadores. La asignación de funciones se da dentro de un sistema definido generalmente por propósitos, objetivos y valores.³⁴

Aunque todas las funciones son impuestas y no intrínsecas a la naturaleza, algunas necesitan para mantenerse del concurso de una continuada intencionalidad por parte de los usuarios. A éstas, Searle las denomina funciones *agentivas*. La función agentiva asigna “el uso que intencionalmente reservamos”³⁵ para los objetos, incluso cuando sean usados para cumplir una función diferente para la que fueron creados. Por ejemplo, que algo sea una silla se refiere al uso que se le da a determinado objeto, la función es asignada en razón de intereses prácticos, el sentarse, incluso cuando el usuario decida usarla de un modo distinto.

³¹ *Idem.*, p. 33.

³² *Idem.*, p. 34.

³³ “En lo que atañe a la naturaleza, intrínsecamente considerada, no hay hechos funcionales más allá de los hechos causales. El añadido de la asignación de función es relativo al observador.” *Ibidem.*

³⁴ “O bien las funciones se definen en términos de causas, en cuyo caso no hay nada intrínsecamente funcional en las funciones, son meras causas como tantas otras; o bien se define a las funciones en términos de promoción de un conjunto de valores que albergamos –vida, supervivencia, salud-, en cuyo caso son relativas al observador.” *Idem.*, pp. 34-35.

³⁵ *Idem.*, p. 38.

Las funciones *no agentivas* son aquellas que “siguen cumpliendo su función sin requerir para ello el menor esfuerzo de nuestra parte.”³⁶ Ocurren independientemente de las intenciones prácticas y de las actividades de los humanos. Pueden, por ejemplo, imponerse funciones para explicar fenómenos que ocurren, como que el corazón bombee sangre. El corazón bombea sangre independientemente de las intenciones prácticas y de las actividades de los agentes humanos, sin embargo, la “teleología que valora la supervivencia y la reproducción”³⁷ que procura dar cuenta del hecho y a partir de la cual se asigna la función, es relativa a los agentes humanos.

Una clase especial dentro de las funciones agentivas son aquellas que asignan a un objeto la función de valer o representar alguna otra cosa. El resultado de esa imposición de función son los significados o simbolismos. Una forma de intencionalidad que es “intencionalidad impuesta intencionalmente sobre objetos y estados de cosas que no son intrínsecamente intencionales.”³⁸ Es decir, que la función asignada es la de la intencionalidad. Por ejemplo, cuando un trozo de papel vale como dinero.

Las funciones se imponen muchas veces de modo inconsciente y una vez impuestas a menudo pasan inadvertidas. Las funciones agentivas tienen que ver con el uso y el interés práctico de los agentes conscientes. Las no agentivas se refieren a procesos causales que se dan de manera natural e independiente de los agentes, procesos causales a los que imponemos o asignamos un propósito que no es intrínseco a los fenómenos, una categoría especial dentro de las funciones agentivas es la de simbolizar, representar o valer por, es decir, significar una y otra cosa.³⁹

1.1.3. Intencionalidad colectiva

La intencionalidad colectiva es fundamental para comprender los hechos sociales. Ésta se refiere a la capacidad que tienen los humanos y otras especies para, además de tener conductas cooperativas, compartir “estados tales como creencias, deseos e intenciones.”⁴⁰ Es un fenómeno

³⁶ *Ídem.*, p. 39.

³⁷ *Ídem.*, p. 38.

³⁸ *Ídem.*, p. 39.

³⁹ *Ídem.*, p. 41.

⁴⁰ *Ibidem.*

biológico primitivo cuyo elemento crucial es “un sentido del hacer (desear, creer, etc) algo juntos...”⁴¹

La intencionalidad colectiva es irreductible a la intencionalidad individual. La intencionalidad individual de cada persona deriva del sentido del hacer (desear, creer, etc) juntos, es decir, de la intencionalidad colectiva que comparten los sujetos. Si bien toda intencionalidad existe en las cabezas de los seres humano individuales, ésta tiene la forma <<nosotros intentamos>>.⁴² No es un conjunto de intencionalidades individuales agregadas pues de ello no derivaría un sentido de *colectividad*. Tampoco se trata de una supermente flotante por encima de las mentes individuales como el espíritu hegeliano del mundo o una consciencia colectiva. Del hecho de que toda la vida mental esté dentro de los cerebros no se sigue que ésta tenga que ser expresada en una forma nominal singular referida a cada uno. La intencionalidad colectiva toma, en cada cabeza individual la forma <<nosotros intentamos>>. Searle utiliza la expresión <<hecho social>> para referirse a cualquier hecho que entrañe intencionalidad colectiva.

1.1.4. Distinción entre hechos brutos y hechos institucionales

Son hechos brutos aquellos rasgos del mundo que existen con independencia de cualquier institución humana, por ejemplo los asuntos físicos y biológicos. Son hechos institucionales aquellos que sólo pueden existir dentro de las instituciones humanas. El lenguaje es una de esas instituciones. Si bien los hechos brutos necesitan del lenguaje para poder ser enunciados, éstos existen independientemente del lenguaje.

Para responder a la cuestión de qué es una institución Searle introduce la distinción entre reglas regulativas y reglas constitutivas. Las reglas regulativas son aquellas que regulan actividades previamente existentes. Las reglas constitutivas, por su parte, crean la posibilidad misma de ciertas actividades. Las reglas vienen en sistemas. Ya sea por separado o bien el sistema en su conjunto, adoptan la siguiente forma:

<<X cuenta como Y>>, o <<X cuenta como Y en el contexto C>>⁴³

⁴¹ *Idem.*, p. 42.

⁴² *Idem.*, p. 43.

⁴³ *Idem.*, p. 46.

Los hechos institucionales sólo existen dentro de sistemas de reglas constitutivas que crean la posibilidad de hechos de este tipo.⁴⁴ Un ejemplo de reglas constitutivas son las reglas del ajedrez o las reglas para elegir presidente. Se trata, de acuerdo con el autor, de reglas y no de convenciones. Es una regla que se gane el ajedrez haciendo jaque mate al rey pero es una convención que la figura del rey sea mayor que la del peón. En ese sentido, las convenciones son arbitrarias y las reglas constitutivas no.

1.1.5. La creación de hechos institucionales

Los hechos institucionales son creados cuando a través de la intencionalidad colectiva los observadores o usuarios imponen o asignan funciones agentivas sobre los hechos brutos. Las funciones agentivas son generadas por la intencionalidad colectiva. Si bien existen muchos ejemplos de actitudes cooperativas entre diversas formas de vida, la "ruptura verdaderamente radical"⁴⁵ se da cuando

los humanos imponen funciones a fenómenos en circunstancias en que la función no puede cumplirse merced a meras propiedades físicas o químicas, sino que requiere la cooperación humana continua en las formas específicas de apercebimiento, adaptación y reconocimiento de un nuevo *status* al que se asigna una *función*.⁴⁶

Parte fundamental del trecho que va de la física a la sociedad está constituido por la intencionalidad colectiva y el "tránsito decisivo" para la creación de la realidad social se da con la imposición colectiva de función a entidades que no cumplirían la función sin esa imposición, en otras palabras, la creación de los hechos institucionales se da gracias a la imposición de un *status colectivamente reconocido* al que se vincula una función.

En la forma de la regla constitutiva <<X cuenta como Y en C>>, la locución "cuenta como" se refiere justamente a la asignación del *status* al que se vincula la función. De modo que el término Y se refiere a un nuevo *status* que el objeto o entidad X no posee en sí mismo. La asignación se da gracias a la aceptación o reconocimiento de ese *status*. La intencionalidad colectiva asigna o impone un *status* que el término X no satisface en virtud de los rasgos

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ídem.*, p. 58

⁴⁶ *Ibidem*.

puramente físicos o intrínsecos del fenómeno o la entidad. “Esa asignación crea un nuevo hecho, un hecho institucional, un hecho nuevo creado por acuerdo humano.”

Este proceso de creación de hechos institucionales puede transcurrir sin que los participantes sean conscientes. Una razón de ello es que somos educados en una cultura en que la institución es dada por sentado. La aceptación y reconocimiento se da de tal modo que muchas veces no es necesario que los participantes sean conscientes o tengan presente la forma de la intencionalidad colectiva a través de la cual se imponen funciones a objetos. Los participantes pueden reconocer una función de *status* incluso cuando ésta está emparentada con alguna teoría o creencia falsa. Cuando la función de *status* se convierte en asunto de política general la fórmula adquiere un *status* normativo. La regla general crea la posibilidad de “abusos” pues podría reconocerse el *status* en casos en que no cumple la función determinada o asignada, por ejemplo, cuando alguien ostenta el título de doctor sin poseer las habilidades, conocimientos o capacidades de un médico. Sin embargo, “el acuerdo colectivo respecto de la posesión del *status* es constitutivo de la posesión del *status*, y poseer el *status* es esencial para cumplir la función asignada a ese *status*.”⁴⁷

Una característica de los hechos institucionales es que la actitud que adoptamos con respecto a ellos es parcialmente constitutiva del fenómeno,⁴⁸ algo que no sucede con los hechos brutos. Algunos hechos institucionales pueden ser creados mediante expresiones performativas explícitas, declaraciones. Por ejemplo declaraciones formales que implican la constitución de hechos institucionales, como en el caso de los nombramientos. En esos casos la función de *status* puede ser impuesta mediante una declaración, por ejemplo, cuando el término X de la fórmula general es un acto de habla.⁴⁹

Los hechos sociales en general y los institucionales especialmente, están jerárquicamente estructurados,⁵⁰ es decir, que los hechos institucionales requieren, de un modo y otro, a los

⁴⁷ *Ídem.*, p. 67.

⁴⁸ *Ídem.*, p. 51.

⁴⁹ A pesar de que un gran número de hechos institucionales pueden ser creados por expresiones performativas explícitas, de acuerdo con Searle, sólo en algunos casos la función se impone por medio de un acto de habla, un caso de ello son las declaraciones. “Las expresiones performativas son miembros de la clase de actos de habla que (...) llamo «declaraciones». En las declaraciones, el estado de cosas representado por el contenido proposicional del acto de habla es llevado a la existencia por la ejecución exitosa de ese mismo acto de habla.” *Ídem.*, pp.51-52.

⁵⁰ En el apartado titulado “La jerarquía de hechos: de los hechos brutos a los hechos institucionales” Searle escribe que: “Hay una taxonomía jerárquica implícita en la descripción que he avanzado. Trataré ahora de

hechos brutos, lo que no sucede a la inversa. En la base de la jerarquía están aquellos hechos o fenómenos que no dependen del acuerdo humano a los que se impone una función de *status*. Incluso cuando esto no parece obvio o inmediato, necesariamente, en algún punto, los hechos institucionales descansan sobre hechos brutos, de ahí la primacía de los hechos brutos sobre los hechos institucionales. "No hay, pues, hechos institucionales sin hechos brutos."⁵¹

Los hechos institucionales no pueden existir de forma aislada, requieren un conjunto de relaciones sistemáticas, de modo que cualquier situación es un complejo de realidades institucionales imbricadas. Están imbricados, entre otras cosas, por los propósitos para que son creados los hechos institucionales, propósitos que abarcan diversos aspectos de la vida, por ejemplo el dinero o los gobiernos.

Los actos sociales tienen primacía sobre los hechos sociales porque los objetos están pensados para servir a funciones agentivas, más que objetos son "reservas de plaza para ubicar patrones de *actividades*".⁵² Los objetos sociales son creados con el fin de servir a funciones que se manifiestan en los procesos y acontecimientos.⁵³

Los hechos institucionales contienen algunos elementos simbólicos que atribuyen a las entidades propiedades que no les son intrínsecas. El lenguaje es constitutivo de la realidad institucional porque posee esos elementos simbólicos que permiten representar o significar de forma públicamente comprensible. A diferencia de los hechos brutos, los hechos institucionales son dependientes del lenguaje pues requieren de elementos lingüísticos, o de simbolización, para su existencia. Necesitan representaciones mentales, como los pensamientos, representaciones que además son parcialmente constitutivas del hecho. Un hecho institucional sólo puede existir si

hacerla explícita. (...) Uno de los objetivos de este libro es mostrar cómo es posible, cómo el mundo de las instituciones es parte del mundo «físico». Una taxonomía jerárquica nos enseñará el lugar de la realidad social, institucional y mental dentro de una única realidad física." *Ídem.*, p 132. Ver Searle, *op.cit.*, p. 131-137.

⁵¹ *Ídem.*, p. 72.

⁵² *Ídem.*, p. 73.

⁵³ "La explicación de la aparente primacía de los actos sociales sobre los objetos sociales es que los «objetos» están realmente diseñados para servir a funciones agentivas; fuera de éstas, revisten un interés muy menguado para nosotros. Lo que entendemos como *objetos* sociales, gobiernos, dinero y universidades, por ejemplo, son de hecho meras reservas de plaza para ubicar patrones de *actividades*." *Ibidem.*

es representado como existente,⁵⁴ si las personas tienen creencias o actitudes mentales sobre ellos.

Los símbolos lingüísticos tienen tres rasgos esenciales, simbolizan algo más allá de los hechos brutos en sí mismos, lo hacen por convención y son públicos. El desplazamiento de X a Y que crea los hechos institucionales y que es el tránsito del nivel bruto al nivel institucional, es un paso simbolizador. El lenguaje es el modo de representar el nuevo *status*, *status* que añade rasgos a un término X que por sí mismo no tendría. En la fórmula general, Y no tiene existencia aparte de su representación. Para dar el tránsito de X a Y se necesitan medios lingüísticos de representación. Los símbolos no crean entidades ontológicamente objetivas pero la simbolización sí crea categorías ontológicas como el dinero o la propiedad, es decir, objetos institucionales, donde las funciones de *status* están parcialmente constituidas por pensamientos y representaciones.

La estructura de las instituciones humanas es una estructura de reglas constitutivas.⁵⁵ Los sujetos, sin embargo, pueden no ser conscientes de las reglas. Imposiciones explícitas de función que se asignan por actos intencionales colectivos, con el tiempo pasan a formar parte del trasfondo, es decir, del conjunto de capacidades que no consisten en fenómenos intencionales en sí mismos pero que permiten el funcionamiento de los estados intencionales.⁵⁶ El trasfondo es aquello que permite la interpretación, se trata de un conjunto de capacidades que permiten "embragar con el mundo".⁵⁷ Es aquello que nos permite "ver ciertas cosas como tales cosas".⁵⁸

El trasfondo permite que se dé la interpretación lingüística así como la interpretación perceptiva. Es necesario, incluso, para la comprensión apropiada y la experiencia de los estados conscientes.⁵⁹ Facilita ciertas clases de predisposición y dispone ciertos tipos de conducta. Gracias al trasfondo es que las reglas de la institución desempeñan su papel incluso cuando no las observamos conscientemente.

⁵⁴ *Ídem.*, p. 83.

⁵⁵ *Ídem.*, p. 135.

⁵⁶ "...los estados intencionales sólo funcionan dado un conjunto de capacidades del trasfondo, capacidades que no consisten ellas mismas en fenómenos intencionales. (...) Así, he definido el concepto de «trasfondo» como el conjunto de capacidades no intencionales o preintencionales que hacen posibles los estados intencionales de función." *Ídem.*, p. 141.

⁵⁷ *Ídem.*, p. 143.

⁵⁸ *Ídem.*, p. 144.

⁵⁹ *Ídem.*, p. 145.

Son parte del trasfondo aquellas capacidades sensibles y reactivas a estructuras específicas de intencionalidad, un tipo de saber práctico. De modo que sin necesidad de contener creencias, deseos o representaciones de las reglas, esas habilidades cognitivas son causalmente sensibles a las reglas de la estructura institucional.

En síntesis, existen dos tipos de hechos, los hechos brutos y los institucionales. Los primeros se distinguen porque su existencia es independiente de cualquier institución humana; los segundos se refieren a aquellos hechos cuya existencia depende de los afectos e intenciones humanas, así, las actitudes que adoptamos en torno a ellos, son parcialmente constitutivos de los mismos.

Así es como encajaría la ontología de los hechos institucionales y de la realidad social en una ontología más amplia, aquella que se refiere a los rasgos extrínsecos del mundo. Sin embargo, la distinción entre rasgos intrínsecos y extrínsecos como propone Searle, está lejos de ser obvia. Plantear que entre la física y la sociedad media un continuo y que no se trata de dimensiones excluyentes es una sugerencia que desafía la forma convencional en que se ha distinguido entre mente y cuerpo o entre cultura y naturaleza, en la tradición que arranca con la Ilustración y de la que Searle se dice parte. La reformulación que propone el filósofo estadounidense en la distinción entre rasgos intrínsecos y extrínsecos, descansa a su vez en una concepción de la objetividad que en el sentido ontológico se refiere a la existencia de rasgos del mundo independientes de nuestras representaciones. ¿Qué pasaría si una visión del mundo no dependiera del concepto de objetividad y de la distinción entre subjetivo y objetivo como, de acuerdo con Searle, hace la tradición que arranca con la Ilustración? ¿Podría descansar sobre otras concepciones?

El siguiente apartado explora una teoría ontológica distinta, que no parte de la física moderna y otras ciencias naturales ni pertenece a la tradición que arranca con la Ilustración. Viveiros de Castro procura dar cuenta de algunos retos que las cosmologías amerindias⁶⁰ plantean a los fundamentos ontológicos de occidente. Toda vez que el objetivo de este trabajo no es un contraste entre tradiciones o cosmologías, se desatacan aquellas características que Viveiros considera propias de la ontología amerindia anímico-perspectivista, dejando para el último capítulo algunas reflexiones sobre la pertinencia de servirnos de la distinción entre rasgos

⁶⁰ El término amerindio muchas veces remite a la literatura anglosajona sobre el tema. Toda vez que las referencias centrales de esta tesis provienen fundamentalmente de la filosofía latinoamericana, lo uso sin más intención que para referirme al pensamiento indígena americano.

intrínsecos y extrínsecos del mundo, en los términos que propone Searle, para dar cuenta de la noción de existencia en la América indígena contemporánea.

1.2. Una lectura antropológica de la ontología amerindia

En "Perspectivismo y multinaturalismo"⁶¹ el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, fuertemente influido por la perspectiva fenomenológica de Tim Ingold, confronta la filosofía y la antropología en un trabajo de ontología comparada, entre la ontología occidental⁶² y las ontologías amerindias, fundamentado principalmente en su trabajo etnográfico en la amazonia. En 1992 Ingold había discutido contra la división cartesiana entre humanidad y naturaleza, tomando como fuente las etnografías de grupos no occidentales y la fenomenología, "según la cual la vida sucede en el encuentro con el mundo en el cual moramos; antes de cualquier objetivación, percibimos el mundo porque actuamos en él, y similarmente descubrimos objetos significativos en el ambiente al movernos alrededor de él."⁶³ De modo que la realidad ni naturalmente dada ni socialmente construida, resulta de un proceso de co-construcción. La percepción es un modo de involucramiento, no una construcción desapegada. En consonancia con algunas posiciones postconstructivistas, la perspectiva fenomenológica en antropología, implica un regreso al realismo, pero asumiendo una realidad eminentemente relacional. La investigación etnográfica es fundamental para comprender el sentido específico de formas diversas de relacionalidad toda vez que la capacidad imaginativa que la antropología aprende de los pueblos es la que permite reconsiderar "las particiones ontológicas englobantes de nuestra tradición intelectual."⁶⁴

Viveiros usa el trabajo de Árhem, Ingold, Strathern, Deleuze y Descola para proponer una crítica etnográfica de algunos presupuestos de la ontología occidental, a partir de comprensiones no occidentales sobre la naturaleza y la humanidad, llegando a la conclusión de que existe una

⁶¹ El artículo procura dar cuenta de parte sustancial de la antropología brasileña de los treinta años anteriores, pero sobre todo de la obra de Viveiros que para entonces había abarcado el estudio del lenguaje, de las relaciones de parentesco, el cuerpo y la sociabilidad en la Amazonia. La pretensión es desarrollar una teoría ontológica que englobe esferas y temas que hasta entonces permanecían aislados o inconexos.

⁶² Un aspecto que rebasa en mucho los alcances de este estudio es un desarrollo cuidadoso o detallado de aquello que comprende el término occidental. Muchas de las fuentes citadas lo usan en sentidos diferentes, abarcando distintos periodos históricos y tradiciones muy diversas. Considero, como Walter Benjamin lo hace respecto a etiquetas como Humanismo y Renacimiento, que muchas veces éstas son arbitrarias y en algunos casos erróneas "porque dan a esta vida de múltiples fuentes, figuras y espíritus la falsa apariencia de una real esencialidad." Walter, Benjamin; "El origen del *Trauerspiel* alemán" en Walter Benjamin; *Obras completas*. Libro 1, vol.1, Abada, Madrid, 2010, p. 237.

⁶³ Arturo Escobar, *Ecologías políticas postconstructivistas*. p. 4

⁶⁴ Eduardo Viveiros de Castro; *Metafísicas caníbales*. Katz, Buenos Aires, p. 22.

ontología común entre los pueblos indígenas del continente americano. La antropología ontológicamente enfocada de Viveiros, ha influido enormemente a la antropología tanto por los resultados de las interpretaciones del trabajo etnográfico, como por los planteamientos que derivan de sus reflexiones para la filosofía de la antropología. En un texto más reciente, Viveiros afirmará con contundencia que la tarea de la antropología es “la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento.”⁶⁵ La antropología como ontología comparativa⁶⁶ debe nutrirse de una lectura cruzada con la filosofía. El problema para la filosofía de la antropología a partir de la reconsideración de la oposición cultura y naturaleza, a la luz de las etnografías sobre ontologías no occidentales, debe ser un ejercicio constante de descolonización del pensamiento y debe servir para poder, de acuerdo con Viveiros, crear conceptos de un modo distinto.

El perspectivismo ha cobrado un renovado auge en la filosofía y otras áreas del conocimiento, muchas veces a partir de la obra de Ortega y Gasset. La variedad de enfoques que comparten el mote hace difícil considerarlos a todos como una corriente y mucho menos a Viveiros como representante de ella, aunque su influencia en la antropología es clara y sin duda debe considerarse, junto con Ârhem, Taylor, Gray y Lima como uno de los principales exponentes y precursores de la antropología perspectivista, que recientemente se ha consolidado como una teoría privilegiada en esta disciplina. La orientación del trabajo de Viveiros se puede enmarcar en lo que él ha llamado la economía simbólica de la alteridad.⁶⁷ Viveiros de Castro llama perspectivismo a esta teoría en virtud de sus analogías con las teorías filosóficas asociadas con esa etiqueta en Leibniz, Nietzsche, Whitehead y Deleuze.⁶⁸

Trabajos más recientes se enfocan en demostrar que la misma metafísica subyace a fenómenos tan distintos como el canibalismo, el chamanismo, la morfología social y las formas de

⁶⁵ *Ídem.*, p. 14.

⁶⁶ Aquí Viveiros recupera a Martin Holbraad, quien desarrolla las implicaciones metodológicas y analíticas de la alteridad del animismo para la arqueología y cómo esos fenómenos son desafiantes porque transgreden las coordenadas conceptuales de los repertorios interpretativos habituales de los arqueólogos, por ejemplo, mente vs. materia, materialidad vs. cultura, etc. El trabajo de Holbraad, como el de Viveiros, procura tender un puente entre antropólogos y filósofos sobre asuntos comunes. *Cfr.* Martin Holbraad; “Ontology, Ethnography, archaeology; an Afterword on the Ontography of things”

⁶⁷ Eduardo Viveiros de Castro; “Images of nature and society in Amazonia ethnology” Estudio que versa sobre la alteridad como operador sociocosmológico, como base constitutiva de las sociedades amazónicas, antes que la identidad.

⁶⁸ Eduardo, Viveiros de Castro; *Metafísicas caníbales... op.cit.*, p. 33.

matrimonio.⁶⁹ En esa metafísica, cuya base común es continental, poco de lo que realmente importa es visible. Lo esencial, sostiene el antropólogo brasileño, se da en otro lugar, en otra escena. La exposición de su trabajo sirve, en primer lugar, porque su propuesta entrecruza la filosofía y la antropología, desarrollando una crítica etnográfica de los presupuestos ontológicos que subyacen a ambas, informado en el pensamiento amerindio. Se presentan, sin embargo, sólo los argumentos de Viveiros en torno la ontología amerindia y su lectura de la base continental común, con el objetivo de apuntar hacia una caracterización de los presupuestos ontológicos de los pueblos indígenas del continente a partir de sí mismos, no ya en su contraste con otras tradiciones. En segundo lugar, la exposición recupera la crítica de Viveiros a Searle en torno a la irreductibilidad del perspectivismo amerindio a la forma general de las reglas constitutivas propuesta por el filósofo estadounidense.

1.2.1. Perspectivismo amerindio

De acuerdo con Eduardo Viveiros de Castro existe una idea común a las cosmologías amerindias “según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos y personas, humanas y no humanas, que lo aprehenden según puntos de vista distintos.”⁷⁰ Los presupuestos y consecuencias de esas ideas impiden la “extrapolación de las divisiones ontológicas que los sustentan”⁷¹ que alimentan los debates epistemológicos tradicionales en filosofía, exigiendo la reconsideración de algunas oposiciones, entre otras, la oposición entre cultura y naturaleza.⁷² Sin embargo, dada la función metodológica de la distinción entre naturaleza y cultura, el filósofo brasileño propone la redefinición de estas categorías a partir de una rigurosa crítica etnográfica⁷³, basado en el concepto de *perspectiva* o *punto de vista*.

⁶⁹ Eduardo, Viveiros de Castro; *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Catherine V. Howard (trad). University of Chicago, Chicago, 1992. 407pp.

⁷⁰ Eduardo Viveiros de Castro. “Perspectivismo y multinaturalismo en América indígena”. En Alexandre Surrallés, Pedro García Hierro (eds.); *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Trads. Rosa Álvarez y Roger Sansi, IWGIA, Copenhague, 2004, p. 37.

⁷¹ *Idem.*, p. 37

⁷² De acuerdo con Viveiros de Castro la crítica exigiría la disociación y redistribución de algunos predicados subsumidos en dos series paradigmáticas que tradicionalmente se oponen bajo las etiquetas de naturaleza y cultura, entre otros: universal y particular, objetivo y subjetivo, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad, dado y construido, universal y particular, etc.

⁷³ Eduardo Viveiros de Castro. *Cosmological Deixis and amerindian perspectivism*.

Viveiros de Castro parte de un contraste entre las cosmologías amerindias y la occidental. La diferencia entre ambas puede resumirse en la siguiente cita:

“...(las cosmologías ‘multiculturalistas’ modernas) se apoyan en la implicación mutua entre unidad de la naturaleza y multiplicidad de las culturas –la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda generada por la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado⁷⁴-, la concepción amerindia supondría lo contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal; la naturaleza o el objeto, la forma de lo particular.”⁷⁵

Los contextos que se podrían llamar naturaleza y cultura, en el pensamiento amerindio “no señalan regiones del ser, sino configuraciones relacionadas, perspectivas móviles, en suma, puntos de vista.”⁷⁶ El perspectivismo se refiere a las formas de aprehensión y de existencia o de aprehensión de la existencia, es decir, a las subjetividades que pueblan el cosmos. Más que conceptos, el “ver como” se refiere a preceptos.⁷⁷

1.2.2. Perspectivismo

Es común a las narrativas míticas del continente la idea de que en el origen “cada especie de ser aparece a los otros seres como aparece para sí misma –como humana-, y entre tanto actúa como si ya manifestara su naturaleza distintiva y definitiva de animal, planta o espíritu.”⁷⁸ Dichas narrativas se ocupan, entre otras cosas, de explicar el fin de ese estado originario, de la

The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1998), p. 469. (Aunque he cotejado las versiones en inglés y español del mismo artículo, a menos de que se indique lo contrario, las referencias corresponden a la traducción de Rosa Álvarez y Roger Sansi.) La crítica exige una redistribución de los predicados subsumidos en los dos grupos paradigmáticos que tradicionalmente se oponen bajo los títulos de “naturaleza” y “cultura”⁷³. Algunas de las oposiciones son: “universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hechos y valor, dado y construido, necesidad y espontaneidad, inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad...” Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multiculturalismo... *op. cit.*, p. 2.

⁷⁴ “Tal es la lógica de un discurso, comúnmente conocido como ‘occidental’, cuyo fundamento ontológico reside en una separación de los dominios subjetivo y objetivo, el primero concebido como un mundo interior de la mente y del significado, el segundo, el mundo exterior de la materia y de la sustancia” (Ingold 1991: 356)” Citado por Viveiros de Castro, *Idem.*, p., 68.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Idem.*, p. 38.

⁷⁷ “la ‘personalidad’ y la ‘perspectividad’ –la capacidad de asumir un punto de vista- son una cuestión de grado y de situación, más que propiedades diacríticas fijas de esta o aquella especie.” *Idem.*, p. 40

⁷⁸ *Idem.*, p. 41.

diferenciación de los animales de un vernáculo estado de humanidad.⁷⁹ A pesar de la diferenciación, la humanidad se mantiene pero deja de ser evidente. Evidenciarla de hecho, es parte de conocer.

Distinguir entre la especie y la condición humana es fundamental para entender el perspectivismo amerindio. La humanidad, en este caso, no se refiere a la especie sino a una condición general. Decir que los animales son gente no es proyectar la humanidad sobre ellos sino *personificarlos*, es decir, reconocer en ellos una capacidad de intencionalidad, semejante a la humana. Los jaguares, por ejemplo, ven a los jaguares como gente y no como jaguares, así como los humanos vemos a los humanos como humanos. Debajo de las formas animales existe una forma interna humana, "el universo está poblado de intencionalidades extra humanas dotadas de perspectivas propias."⁸⁰

Viveiros de Castro recupera de la filosofía de la mente la noción de intencionalidad para explicar las relaciones de alteridad y subjetividad en las cosmologías amerindias,⁸¹ para argumentar que en la cosmología amerindia el "alcance" de esa intencionalidad abarca a sujetos humanos y no humanos, lo cual necesariamente obliga a reconsiderar las nociones de naturaleza y sociedad, de modo que la noción de colectividad incluya perspectivas no humanas. En otras palabras, la intencionalidad en este caso implica consentir la subjetividad de perspectivas no humanas.

El hecho de que "lo que unos llaman (...) 'naturaleza' puede bien ser la 'cultura' de los otros", provoca una "ontología interesantemente ambigua".⁸² Ambigua porque depende siempre de un punto de vista o perspectiva concreta. Lo que para unos podrían parecer objetos son siempre sujetos. Se parte del presupuesto de que no hay nada que en realidad sea un objeto. Parecen objetos aquellas subjetividades cuya perspectiva no comprendemos.⁸³

⁷⁹ "El desarrollo del universo, por tanto, fue un proceso de diversificación, y la humanidad es la sustancia primera a partir de la cual emergieron muchas, si no es que todas las categorías de seres y cosas en el universo...(Weiss 1972: 169-70)" *Idem.*, p. 42

⁸⁰ *Idem.*, p. 42

⁸¹ "Para usar un vocabulario en boga, yo diría que la personificación o subjetivación chamánicas reflejan una propensión a universalizar la 'actitud intencional' destacada por Dennett (1978) y otros filósofos modernos de la mente (o filósofos de la mente moderna)." *Idem.*, p. 43.

⁸² *Idem.*, p. 12.

⁸³ Un argumento interesante pero que rebasa el alcance de este estudio, es que en un sentido epistémico en la América indígena contemporánea sólo parecen objetos aquellos aspectos del mundo que permanecen

Las intencionalidades extrahumanas que pueblan el universo, “se perciben a sí mismos y a su comportamiento bajo la forma de la cultura humana...”.⁸⁴ Más que extrapolar la cultura humana a otras formas de intencionalidad se la piensa como una entre otras, con las que comparte, no la perspectiva, pero sí la intencionalidad en tanto capacidad consciente de compartir deseos o creencias.

1.2.3. Animismo

En la antropología, afirmaciones de este tipo tradicionalmente se han asociado con la idea del *animismo*.⁸⁵ El antropólogo brasileño contrasta el animismo y el naturalismo para plantear la diferencia característica del perspectivismo amerindio. Para esto parte de la redefinición de animismo⁸⁶ propuesta por Philippe Descola, quien “sostiene que todas las entidades son similares en términos de sus rasgos espirituales, pero radicalmente diferentes en virtud del tipo de cuerpo del que son dotados”.⁸⁷

Si bien Descola ha destacado la influencia que el concepto de perspectivismo propuesto por Viveiros ha tenido en su obra, y por su parte, el antropólogo brasileño reconoce la utilidad de la definición del animismo elaborada por Descola, ambos discrepan en algunos puntos. Esas diferencias dieron pie a un debate entre ambos, celebrado en el Collège de France en 2009 y reseñado por Bruno Latour.⁸⁸ Diferencias que por ahora son irrelevantes para la exposición.

incompletamente comprendidos. Sólo son objetos en la medida en que no somos capaces de comprender su subjetividad, de ahí que conocer sea personificar, es decir, reconocer las características propias de aquellas subjetividades.

⁸⁴ *Idem.*, p. 44.

⁸⁵ Latour sostiene que Descola ha explicado “como esta nueva definición de animismo puede ser usada para distinguir el ‘naturalismo’ –la visión frecuentemente tomada por descuido en el pensamiento occidental

⁸⁶ Redefinición que a su vez toma como base el trabajo de Lévi Strauss.

⁸⁷ Mi traducción. Bruno Latour; “Perspectivism: ‘Type’ or ‘bomb’?” *Anthropology today*. Abril 2009-vol 25-no 2. p.1. Para Latour la definición de animismo que propone Descola sirve para distinguirlo del naturalismo que ha sido la visión comúnmente adoptada en el pensamiento occidental. “While ‘naturalists’ draw similarities between entities on the basis of physical traits and distinguish them on the basis of mental or spiritual characteristics, ‘animism’ takes the opposite position (...)” *Ibidem*.

⁸⁸ ‘Perspectivism and animism’ Debate between Philippe Descola (Collège de France) and Eduardo Viveiros de Castro (National Museum of Rio de Janeiro). Maison Suger, Institute of Advanced Studies, Paris, 30 January 2009. En Bruno Latour; “Perspectivism: ‘Type’ or ‘bomb’”... *op.cit.* Para Viveiros su obra se distingue de la Descola pues éste es un “analogista”, alguien que “está poseído por la cuidadosa y casi obsesiva acumulación y clasificación de pequeñas diferencias para retener un sentido cósmico del orden, de cara a la constante invasión de diferencias amenazantes.” Viveiros defiende que el perspectivismo y el animismo no deben ser tomados como una nueva categoría en la tipología propuesta por Descola, pues se trata de una “bomba con el potencial de explotar la filosofía dominante implícita en gran parte de las interpretaciones

De acuerdo con Viveiros, mientras el animismo considera a todos los seres como parte de una sociabilidad englobante, de un mismo medio sociocósmico, la ontología naturalista ve a la sociedad humana como un fenómeno natural entre otros. En el animismo la dimensión de lo universal sería la sociedad, mientras para el naturalismo sería la naturaleza⁸⁹. El punto, entonces, es diferenciar una naturaleza fuera de la sociabilidad universal.⁹⁰ La noción de la sociabilidad universal está ligada a la afirmación de que los animales, y espíritus, son personas:

“Decir (...) que los animales y los espíritus son gente es decir que son personas, es atribuir a los no humanos las capacidades de intencionalidad consciente y de acción que facultan la ocupación de la posición enunciativa del sujeto. Tales capacidades son reificadas en el alma o espíritu de que esos no-humanos son dotados. Es sujeto quien tiene alma, y tiene alma quien es capaz de (tener) un punto de vista”⁹¹

La “posición” o perspectiva es la que faculta o “agencia” al sujeto, “allí donde esté el punto de vista, también estará la posición sujeto”⁹². Los atributos como los esquematismos reflexivos o perceptivos son inmanentes al punto de vista y es mediante ellos que el sujeto se aprehende. “Cualquier ser que ocupe el punto de vista de referencia de otro, estando en la posición del sujeto, se ve a sí mismo como miembro de la especie humana.”⁹³ Siendo la humanidad la forma general del sujeto, puede decirse que “*la cultura es la naturaleza del sujeto.*”⁹⁴ Los animales, por ejemplo, no son sujetos porque son humanos, más bien, son humanos porque son sujetos, porque son capaces de ocupar una perspectiva.⁹⁵

que hacen los etnógrafos de su material.” En lugar de ensanchar las tipologías, conceptos como el de animismo y perspectivismo deben servir para reconsiderar los fundamentos de la antropología y la filosofía, fundamentalmente las nociones de naturaleza y cultura. Para Latour el debate evidencia en qué medida la “cultura”, ha pasado de ser un recurso explicativo a ser un tema altamente controversial.

⁸⁹ *Idem.*, p. 16 Por eso ambas ontologías son “estructuras asimétricas y metonímicas.” *Idem.*, p. 17

⁹⁰ Viveiros de Castro; *Cosmological Deixis and amerindian perspectivism.*, *op.cit.*, p. 474.

⁹¹ Viveiros de Castro; *Perspectivismo...* *op.cit.*, p. 49.

⁹² “Todo ser al que se le atribuye un punto de vista será entonces sujeto, espíritu; o mejor, allí donde esté el punto de vista, también estará la posición del sujeto.” *Idem.*, p. 51

⁹³ *Cosmological Deixis and amerindian perspectivism.*, *op.cit.*, p. 47.

⁹⁴ Viveiros de Castro; *Perspectivismo...* *op.cit.*, p. 52.

⁹⁵ -“... lo que el animismo afirma (...), no es tanto la idea de que los animales son *semejantes a los humanos*, sino que ellos –como nosotros– son *diferentes de sí mismos*: la diferencia es interna o intensiva, no externa o extensiva. Si todos tienen alma, ninguno es idéntico a sí. Si todo puede ser humano, entonces nada es humano inequívocamente. La humanidad de contenido vuelve problemática a la humanidad de forma.” Pp-54.

Ello supone “una equivalencia real entre las relaciones que humanos y no humanos mantienen consigo mismos.”⁹⁶. Esta es la noción que subyace a la idea, bastante extendida en el continente, de que los animales y otras subjetividades, como “dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos y artefactos”⁹⁷ son gente y están, como nosotros, inmersos en una sociabilidad de alcance cósmico. Viveiros entiende por animismo la descripción de “la equivalencia lógica de las referencias reflexivas que cada especie, la humana inclusive, tiene de sí misma.”⁹⁸ Algo que sólo tangencialmente menciona es que dicha sociabilidad no necesariamente se da en los mismos planos espacio-temporales, la capacidad de transitar entre ellos, que es normalmente una actividad muy riesgosa, es una prerrogativa de los chamanes.

1.2.4. Multinaturalismo

No hay algo como una perspectiva absoluta o independiente de toda ‘especificidad’. Aunque el tránsito entre perspectivas es posible también está restringido. En términos generales los contextos deben permanecer diferenciados. Por ejemplo, los chamanes pueden ocupar otras posiciones subjetivas y comunicar entre ellas pero sólo temporalmente y en condiciones especiales.

La multiplicidad de posiciones subjetivas muchas veces se interpreta como una forma de relativismo en las descripciones de las cosmologías amerindias. Viveiros argumenta que los presupuestos y consecuencias de la idea de que el mundo este habitado por diferentes especies de sujetos y personas, humanas y no humanas, que lo aprehenden según puntos de vista distintos, es irreductible al concepto corriente del relativismo.⁹⁹

La multiplicidad de posiciones subjetivas no implica la multiplicidad de representaciones sobre el mismo mundo. Tampoco implica que cualquier representación sea igualmente verdadera o válida. De acuerdo con Viveiros, “todos los seres ven (‘representan’) el mundo de la *misma* manera –lo que cambia es el *mundo* que ellos ven-.”¹⁰⁰ Lo ven de la misma manera porque sus

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ *Idem.*, p. 38.

⁹⁸ *Idem.*, p. 53

⁹⁹ *Idem.*, p. 37

¹⁰⁰ *Idem.*, p. 54.

mundos, como el nuestro, giran en torno a la caza y la cocina, la pesca y las bebidas fermentadas, o por ejemplo, los ritos de iniciación. Sin embargo, ven de la misma forma cosas distintas. Lo que para nosotros es sangre, es cerveza para el jaguar. Lo que para las almas de los muertos es un cadáver podrido, para nosotros es comida.

Gerald Weiss describe el mundo de los Campa como “un mundo de apariencias relativas, en el que diferentes tipos de seres ven las mismas cosas diferentemente’.”¹⁰¹ La afirmación según Viveiros es imprecisa. No es que las apariencias relativas hagan que los seres vean las mismas cosas de modo diferente, más bien, “diferentes tipos de seres ven cosas diferentes de la misma manera”.¹⁰² En todo caso, el sentido de “las mismas cosas” en la expresión de Weiss cobra relevancia pues lo importante es en relación a quién contarían como “las mismas cosas”.

La antropología relativista ha usado “evidencia etnográfica” para demostrar que los seres ven las mismas cosas de modo diferente. Sin embargo, al apuntar la precisión antes referida usando como pretexto las ideas de Weiss, lo que Viveiros procura destacar es que si bien eso es cierto, es consecuencia de que seres distintos ven cosas diferentes del mismo modo. Por ejemplo, yo y un jaguar vemos cosas diferentes, la sangre y la cerveza, del mismo modo, como bebidas.

El argumento le permite proponer que seres diferentes podemos compartir una sociabilidad de alcance cósmico, gracias a que compartimos formas de ver las cosas, incluso cuando se trata de cosas distintas. En el pensamiento amerindio, a diferencia de lo que algunas posturas relativistas quieren ver, gracias a que hay una “cultura” común, seres diferentes pueden compartir perspectivas e incluso comunicarse. La oposición con el multiculturalismo moderno funciona para aclarar su tesis:

El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, incidentes en una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente a una diversidad real. Una única ‘cultura’, múltiples ‘naturalezas’; epistemología constante, ontología variable –el perspectivismo no es un multiculturalismo, pues una perspectiva no es una representación.¹⁰³

¹⁰¹ Gerald Weiss; 1970, p. 170. Citado por Viveiros de Castro; *Perspectivismo*. p. 55

¹⁰² Viveiros de Castro; *Perspectivismo... ibidem*.

¹⁰³ *Idem.*, p. 55.

Si lo común es la cultura podría afirmarse que diferentes seres representan del mismo modo distintas cosas, sin embargo, la perspectiva no es una representación. No es una representación porque las representaciones son una propiedad de la mente o el espíritu y la perspectiva no proviene de la mente, sino del cuerpo, no de un cuerpo en el sentido orgánico y biológico sino del cuerpo entendido en un sentido afectivo y ligado con los hábitos de los seres. Las perspectivas emergen del cuerpo. El cuerpo es el elemento singularizante entre perspectivas. Éste es más que la fisiología, pues si bien “los amerindios reconocen una uniformidad básica de los cuerpos”, la noción de cuerpo, en este caso, se refiere a:

(...) los afectos, afecciones o capacidades que singularizan cada especie de cuerpo: lo que éste come, cómo se mueve, cómo se comunica, donde vive, si es gregario o solitario... La morfología corporal es un signo poderoso de esas diferencias de afección, incluso podrían ser engañosas, pues una figura de humano, por ejemplo, puede estar ocultando una afección jaguar. Lo que estoy llamando cuerpo, por lo tanto, no es sinónimo de fisiología distinta o de anatomía característica; es un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen *habitus*. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, existe ese plano central que es el cuerpo como eje de afecciones y capacidades, y que es el origen de las perspectivas (...)¹⁰⁴

Si los cuerpos son la forma de aprehensión de la alteridad, la ‘naturaleza’ es el punto de vista de una forma de cuerpo-afección sobre otras. Los cuerpos unen a los seres del mismo tipo y los diferencian de otros.¹⁰⁵ La diferencia sólo se percibe desde el exterior, desde perspectivas ajenas. La naturaleza es como distinguimos al otro y a nosotros mismos en tanto especie. Una de las implicaciones de que sujetos extrahumanos sean “gente” o “personas, es decir, capaces de ocupar un punto de vista, no es tanto que sean como nosotros los humanos, sino, que como nosotros, entre ellos son distintos.

El cuerpo implica las formas de *habitar* de las distintas subjetividades, no se constriñe al aspecto fisiológico. El cuerpo no es un simple vestido o ropa, éste es pensado bajo el modo del *hecho*, “la teoría de la memoria que inscribe está en la ‘carne’”¹⁰⁶ Por eso con la “muerte” lo que sucede es que se pierde el carácter singular que da y se adopta con cada cuerpo. Incluso sin el cuerpo, es decir, sin el eje de afecciones y capacidades que singulariza cada perspectiva, la

¹⁰⁴ *Idem.*, p. 56.

¹⁰⁵ *Idem.*, p. 60.

¹⁰⁶ *Idem.*, p. 62.

perspectiva misma no se pierde. Las almas de los muertos conservan la cualidad común de la 'cultura' aunque han sido desprovistos de su carácter singular, carecen de la 'naturaleza' singular que da el cuerpo-afección.

El animismo se refiere a la continuidad metafísica que posibilita las subjetividades diversas, pensadas a partir de una idea primigenia y común de humanidad de contenido y no de forma. La humanidad no es de forma en el sentido de que no está dada por la naturaleza biológica de los cuerpos y es común pues es compartida por especies de fisiologías muy diversas, e incluso a entidades "inmateriales", o cuya forma material no percibimos.

El perspectivismo se refiere a la discontinuidad física que singulariza y distingue a las formas de existencia. "El espíritu que no es aquí sustancia inmaterial sino forma reflexiva, es lo que integra; el cuerpo, que no es sustancia material sino afección activa, lo que diferencia."¹⁰⁷ El espíritu es lo que integra –la humanidad común- y el cuerpo afectivo lo que distingue. La perspectiva se refiere tanto a lo que es aprehensible como a lo que es aprehendido. A lo aprehensible porque involucra la constitución física y biológica de las entidades, sean materiales o inmateriales. A lo aprehendido porque esa constitución o disposición no está dada por la mera constitución fisiológica sino que depende de los hábitos que caracterizan-singularizan al sujeto. Es en ese sentido que se habla del cuerpo como eje de capacidades y afecciones. Partiendo de esa consideración del animismo y del perspectivismo es que Viveiros de Castro caracteriza a la ontología amerindia como anímico-perspectivista.

1.2.5. Contextos relacionales

La metamorfosis corporal en el perspectivismo, es decir la capacidad de ocupar una perspectiva ajena, está ligada a la idea de la equivalencia subjetiva del espíritu. Una subjetividad, en condiciones especiales puede ocupar una perspectiva ajena gracias a la unidad transespecífica del espíritu. En otras palabras, la permutabilidad objetiva de los cuerpos es posible gracias a la equivalencia subjetiva del espíritu, de la humanidad común. En situaciones "normales", como se afirmó antes, no puede ocuparse indistintamente cualquier punto de vista, pues las perspectivas son parte de contextos relacionales específicos y poseen cualidades fenomenológicas propias. La

¹⁰⁷ *Idem.*, p. 57.

sobrenaturalidad, por ejemplo, es un tipo de contexto relacional que constituye “una tercera categoría de entidades intencionales y abarca a aquellas perspectivas que no son ni humanas ni animales.”¹⁰⁸ Los contextos relacionales se refieren a las condiciones concretas y específicas en que se dan las interacciones entre entidades intencionales semejantes.

No hay que confundir la metamorfosis corporal con la posibilidad irrestricta de tránsito entre perspectivas. Muchas veces se interpreta la posibilidad de la permutabilidad objetiva de los cuerpos con el relativismo toda vez que parecería implicar la posibilidad de ocupar *cualquier* perspectiva. Sin embargo, a las fuertes restricciones al tránsito entre perspectivas se suma la imposibilidad de no ocupar alguna, no hay algo como una perspectiva absoluta y mucho menos una independiente de algún contexto relacional. El sujeto siempre se define con relación a un contexto específico, un contexto que además no puede ser cualquiera y que se gobierna por condiciones concretas.

Un aspecto en el que se aprecia en qué sentido el perspectivismo es un relacionismo y no un relativismo, es el uso de las palabras. Las palabras que nombran sustancias, por ejemplo, funcionan más como relatores que como sustantivos. Son relatores porque “definen algo en términos de su relación con otra cosa.”¹⁰⁹ No se trata de puntos de vista subjetivos sino definiciones con base en las relaciones y vínculos que caracterizan o singularizan a algo. Es semejante a cómo usamos los calendarios o reconocemos los días, no hay nada de subjetivo en que determinado día sea un lunes, pero sólo es un lunes con relación a otros días, en relación a un marcador o punto de referencia.¹¹⁰ No hay nada, sostiene Viveiros, de subjetivo en conceptos como “ayer” o “mi madre”, lo que esas formas de nombrar hacen es designar con relación a algo, un algo que en principio no puede ser cualquier cosa.

Decir que el perspectivismo es un relacionismo quiere decir que para éste, las entidades intencionales sólo son tales con relación a otros, “no hay puntos de vista sobre las cosas –es que las cosas y los seres son puntos de vista.”¹¹¹ A pesar de la multiplicidad de posiciones subjetivas y de la posibilidad de comunicación entre ellas, en condiciones especiales y controladas, éstas nunca dejan de estar en algún contexto relacional cuyas características define las posibilidades de las

¹⁰⁸ *Idem.*, p. 65.

¹⁰⁹ *Idem.*, p. 58

¹¹⁰ Como Searle para explicar la objetividad epistémica.

¹¹¹ Deleuze 1981:203, citado por Eduardo Viveiros de Castro... *op.cit.*, p. 59.

interacciones. Decir que existen múltiples perspectivas no implica que *cualquier* perspectiva sea posible.

1.3. No existen hechos naturales autónomos

Una de las implicaciones de la ontología anímico-perspectiva amerindia, de acuerdo con Viveiros de Castro, es que no existen hechos naturales autónomos pues la naturaleza de unos es la cultura de otros.¹¹² No hay distinción entre cualidades primarias y secundarias. Para recuperar la terminología propuesta por Searle, no habrían “hechos brutos” e “institucionales”. Sin embargo, para Viveiros esto no implica que sea una forma de relativismo, e incluso un relativismo absoluto porque en contrapartida al universalismo natural que propone el multiculturalismo, el “relativismo natural”¹¹³ presupone un *universalismo cultural*. Es pues, una conjugación de la cultura como universal y la naturaleza como particular que Viveiros, recuperando a Latour, denomina *multinaturalismo*.

El perspectivismo amerindio es una teoría ontológica en la cual, las formas individuales o sustanciales no son la realidad última.¹¹⁴ Para aclarar la afirmación, Viveiros de Castro evoca la distinción entre hechos brutos e institucionales que desarrolla Searle en *La construcción de la realidad social*.

Una de las implicaciones de la ontología anímico-perspectiva amerindia, en efecto, es la de que no existen los hechos naturales autónomos, pues la ‘naturaleza’ de uno es la ‘cultura’ de otros (...) Si la fórmula de una regla constitutiva o de hecho institucional es ‘X cuenta como Y en el contexto C’ (Searle 1969: 51-52), entonces los hechos indígenas que nos interesan aquí son, en realidad, de este tipo: [la] ‘Sangre cuenta como Cauim en el contexto Jaguar’. Pero estos hechos institucionales (los ‘Y’ de la fórmula de Searle) son aquí universales, lo que escapa a la alternativa de Searle, donde los hechos brutos son universales, los institucionales particulares.¹¹⁵

De acuerdo con Viveiros, en la versión de Searle “el relativismo cultural valdría para los objetos culturales, al igual que el universalismo natural se aplicaría a los objetos

¹¹² *Ídem.*, p. 60.

¹¹³ Aquí Viveiros retoma la expresión que formula Latour en su obra *Nunca fuimos modernos*.

¹¹⁴ *Ídem.*, p. 59.

¹¹⁵ *Ibidem*.

naturales.”¹¹⁶ Viveiros afirma que si Searle se topara con su exposición del perspectivismo amerindio, probablemente diría que lo que sostiene es que para los indios todos los hechos son de tipo mental o institucional y que toda la realidad se debe a los significados y usos que los humanos les atribuyen. Algo que sería una forma extrema o absoluta de relativismo.

Viveiros argumenta que no se trata de un relativismo porque los hechos englobados en el término Y de la fórmula general de Searle (“X cuenta como Y en C”) son universales, dada la unicidad fenomenológica que caracteriza al espíritu en la forma general de lo humano. Estos hechos que según Viveiros, para Searle son particulares, en el perspectivismo serían universales. De acuerdo con el antropólogo el perspectivismo escapa a la alternativa de Searle porque en el perspectivismo los hechos brutos no son universales, mientras que los hechos englobados en el término Y, sí lo son. De ahí que sea imposible reducir el perspectivismo a una forma de relativismo construccionista.

Además, sostiene Viveiros de Castro, para el perspectivismo las “representaciones” no son culturalmente variables y no son de tipo institucional. Las diferencias y particularidades están dadas por la naturaleza (los hechos del término X en la fórmula de Searle), no por la cultura. Los sujetos tienen las mismas “representaciones” pero sobre objetos distintos. Lo universal es la cultura y lo particular la naturaleza (multinaturalismo).

Ahora bien, la lectura que Viveiros propone de Searle parece problemática por cuando menos dos razones. En primer lugar porque no me parece que el sentido epistémico y ontológico de la objetividad, en los términos que propone Searle, contradiga la posibilidad de la universalidad de lo epistémico¹¹⁷ y por lo tanto, de lo institucional. La afirmación de Searle sobre los hechos institucionales no implica, como supone Viveiros, que esos hechos institucionales no puedan ser universales, al contrario. De acuerdo con Searle existen, por ejemplo, juicios sobre rasgos del mundo que corresponden con hechos epistémicamente objetivos. Esos juicios sobre hechos objetivos son independientes de las actitudes humanas hacia ellos y al serlo, pueden ser universales. Es decir, lo que es epistémicamente objetivo, podría ser universal.

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ Aunque acotado a quienes tienen capacidad intencional.

En segundo lugar, no encuentro en el texto Searle, como afirma Viveiros, argumentos que justifiquen el relativismo cultural con respecto a los objetos culturales. Creo que la distinción que propone Searle indica lo contrario, es decir, la posibilidad de establecer la objetividad epistémica sobre los hechos institucionales. De la distinción entre hechos institucionales y hechos brutos de Searle, no se sigue la distinción entre particulares y universales, como sostiene Viveiros.

Sin embargo, el argumento de Viveiros de que en el perspectivismo amerindio no existirían hechos brutos autónomos, es independiente de su lectura de Searle y de especial relevancia para el tema. Otro problema que expone Viveiros y que será recuperado más adelante, es el del relativismo cultural.

En mi opinión, el límite de la propuesta de Viveiros está como él mismo sugiere, en sostener una inversión demasiado simétrica para ser más que especulativa, de aquellos rasgos que considera característicos de la filosofía occidental y particularmente del multiculturalismo. Por eso, propongo una caracterización de esa metafísica común de base continental, más no en oposición con otras tradiciones. Tomando como base el trabajo de filósofos, antropólogos e historiadores, así como documentos y comunicados de pueblos organizados en movimientos sociales. A partir de esa exposición, en el último capítulo, recupero el problema de la distinción entre hechos brutos e institucionales y el del relativismo. También en ese capítulo incluyo algunas reflexiones sobre los problemas que implica en este caso, utilizar los conceptos de representación y mente propuestos por Searle.

2. EXISTENCIA EN LA AMÉRICA INDÍGENA CONTEMPORÁNEA

Este capítulo tiene como objetivo presentar algunos principios que subyacen a la noción de existencia en la América indígena contemporánea. Sostengo que una implicación de los principios de la paridad, complementariedad, equilibrio y correspondencia es que lo que existe es un tejido omniabarcante de vínculos que están siempre en movimiento y en cambio, oscilando para encontrar una proporción "ideal" entre ambos. El origen de todo lo que existe es un cosmos que se desdobra en pares que se complementan y embonan de tal modo que en lugar de referirnos a contrarios parece más conveniente hablar de *compartes*, pues lo importante no son las oposiciones sino el carácter de los enlaces en los que participan los pares. Esos enlaces que llamamos vínculos son a la vez sostén y amarre de la propia existencia. Las compartes son fuerzas cósmicas que están en permanente cambio, inmersas en una dinámica que oscila a veces cerca y a veces lejos del equilibrio. Así, habitamos un cosmos pareado-parido donde todo cuanto existe son vínculos y está vivo.

2.1. Dualidad

*Madre de los dioses, padre de los dioses,
el Dios Viejo,
tendido en el ombligo de la tierra**

La dualidad es reconocida como el rasgo fundamental de las concepciones amerindias sobre el cosmos,¹¹⁸ "definida como un par complementario de opuestos, es la fuerza ordenante esencial

* "Canto de Ometéotl, Dios Dual", traducción de Miguel León Portilla; *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p.241

¹¹⁸Sobre la raigambre histórica de la dualidad consultar Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, El pasado indígena*, "El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana"; Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del norte Dioses del sur*; Gudrun Lenkersdorf, *República de Indios*; León Portilla, *Tiempo y Realidad en el pensamiento maya, Filosofía Nahuatl*; Mercedes, De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas, La conciencia histórica de los antiguos mayas*. Acercamientos desde la filosofía en Rodolfo Kusch, *América Profunda*; Javier Lajo; *Qhapaq Ñan La Ruta de la sabiduría Inca*; Josef Estermann, *Filosofía andina*. Una lectura feminista de la dualidad en las naciones indígenas contemporáneas se encuentra en Sylvia Marcos; *Taken from the lips, Gender and Eros in Mesoamerican Religions, Cruzando fronteras Feminismos Abajo y a la Izquierda*. Una aproximación filosófica desde la lingüística en Carlos Lenkersdorf, *Los hombres Verdaderos, Filosofar en clave tojolabal, Aprender a escuchar, Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*.

del universo.”¹¹⁹ Persiste, desde hace miles de años,¹²⁰ en lo más profundo del pensamiento americano. Sus manifestaciones permean cada aspecto de la vida. La dualidad está en la palabra, es decir, en los cantos, la poesía y las narraciones; en lo que se dice, pero también en cómo se dice.¹²¹ Persiste en las concepciones más generales de la salud y del cuerpo.¹²² También en la política y en la base de la organización social.¹²³ En los sistemas de cargo, en la forma de concebir el poder, en la siembra, en los terrenos y lugares que se eligen para vivir. Está en el amor y en las pasiones.¹²⁴ En lo más hondo y lo más expuesto se expresa la “oposición dual de contrarios”.¹²⁵

Rodolfo Kusch sostiene que la creación del mundo en la cosmología andina, se refiere en verdad al dar sentido. La existencia inicia cuando al caos¹²⁶ se impone el orden de la dualidad. El término *Pacha* que normalmente se traduce como mundo o cosmos, en la tradición andina “no se refiere más que al mundo como orden y no como materia [...] Crear al mundo es, en verdad, darle sentido. El mundo no existe mientras sea puro caos. En este caso, o sea antes de ser *creado* es un cúmulo de fuerzas que carecen de orden.”¹²⁷ El principio ordenador cósmico por excelencia es la

¹¹⁹ Sylvia Marcos; *Cruzando fronteras. Feminismos abajo y a la izquierda*. CIDECI, Chiapas, 2010, p. 181.

¹²⁰ Alfredo López Austin supone que en Mesoamérica la dualidad fue una reinterpretación de una concepción dual nómada. Los descendientes de recolectores-cazadores formarían el “núcleo duro” de la cosmovisión Mesoamericana que del 2500 a.C. – 1500 a.C tuvieron cuatro milenios de existencia cultural autónoma. Alfredo López Austin; “El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix; *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Centro Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 47-67.

¹²¹ Miguel León Portilla ha estudiado y recopilado la palabra de las naciones indígenas en obras como *El destino de la palabra, Literaturas indígenas de México y La tinta negra y roja*.

¹²² Un estudio de las concepciones mesoamericanas precolombinas sobre el cuerpo se encuentra en Alfredo, López Austin; *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*. Universidad Nacional Autónoma de México, Tercera edición, México, 1989, 490pp. Sobre el mismo tema con una perspectiva tanto histórica como contemporánea ver: Sylvia, Marcos; *Taken from the lips. Gender and Eros in Mesoamerican Religion*. Brill, Leiden-Boston, 2006, 146pp.

¹²³ Un estudio histórico es Gudrun Lenkersdorf; *República de indios*. Plaza y Valdés, México, 2010, 280pp. Un estudio sobre concepciones contemporáneas Raúl Zibechi; *Dispersar el poder*. Tinta Limón, Bolivia, 2006, 220 pp.

¹²⁴ Un estudio histórico sobre el tema es Noemí Quezada; *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1996, 162 pp. Un estudio sobre concepciones contemporáneas está en Sylvia Marcos; *Taken from the lips. op.cit.*

¹²⁵ Alfredo López Austin; *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México. 1989, p. 59.

¹²⁶ El sentido específico del caos en estas tradiciones ameritaría un tratamiento extenso y cuidadoso que rebasa los límites de este ensayo.

¹²⁷ Rodolfo Kusch; “América profunda”. Kusch, Rodolfo; *Obras completas*. Editorial, Fundación Ross, Tomo II, Buenos Aires, 2007, pp. 41-42.

dualidad, por eso “[el] secreto último del cosmos, o mejor, el secreto de todo lo que existe consistía en la dualidad.”¹²⁸

El cosmos se desdobra en pares. Vida y muerte, Sol y Luna, día y noche, este y oeste, húmedo y seco, frío y calor, arriba y abajo, viento y fuego, perfume y fetidez,¹²⁹ son el resultado de un principio ordenador que desde el origen es dual. La dualidad está en las explicaciones cosmológicas que sostienen el origen pareado-parido de la vida y de esta tierra que habitamos. Narran los pueblos que los dioses primeros, los que nacieron al mundo, eran hombre y mujer, madre y padre de todo lo que después habitaría esta casa que es la tierra.

El origen *pareado* de la existencia deriva de las características de las divinidades primigenias, divinidades que son simultáneamente uno y su contrario. “El Dios Supremo se desdoblaba en las figuras del Padre y de la Madre.”¹³⁰ Wirakocha,¹³¹ el dios primero y creador para los habitantes de la sierra sur peruana y el norte de Bolivia, era **a la vez** hombre y mujer.

Para los antiguos nahuas, Ometéotl o dios de la dualidad, es aquél quien desde el ombligo de la tierra *sostiene* todo lo que existe. Es uno y a la vez su contraparte, o como traduce León Portilla a partir de los *Textos de los informantes indígenas* de Sahagún, *su comparte*, pues con él embona y “comparte [...] la condición de ser el *nelli teótl*: dios cimentado en sí mismo.”¹³² Madre y padre de todos los dioses, Ometéotl es Señor dual y Señora dual, inventor de sí mismo y por lo tanto formador, razón y apoyo de todo lo que existe. Es uno pero de naturaleza dual, “principio activo, generador y **simultáneamente**, receptor pasivo, capaz de concebir. Aunando así en un solo ser, generación y concepción [...] *Ometéotl* es el principio cósmico en el que se genera y concibe cuanto existe en el universo.”¹³³ (Las cursivas son del original, las negritas mías.)

De acuerdo con León – Portilla se trata de un solo principio que posee simultáneamente dos aspectos: el masculino y el femenino. El ombligo del mundo está entre los cuatro rumbos

¹²⁸ *Idem.*, p. 58.

¹²⁹ Para un listado de algunos pares de opuestos complementarios en Mesoamérica *Cfr.* Alfredo López Austin y Luis Millones; *Dioses del Norte Dioses del Sur*. Era, México, 2008, pp. 35-36. Ahí, el historiador hace notar que en la antigüedad mesoamericana no se encontraba entre las oposiciones, la del bien y del mal.

¹³⁰ *Idem.*, p. 37.

¹³¹ Conocido con los nombres de Viracocha, Continti Viracocha o Cuniraya Viracocha o Tunupa. *Idem.*, p. 294.

¹³² Miguel León Portilla; *Filosofía náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, Tercera edición, México, 1959, p. 152.

¹³³ *Idem.*, p. 153.

cósmicos, cada uno correspondiente a un hijo *parido* por “Este dios y diosa”¹³⁴, Ometéotl. Esos cuatro primeros dioses resultan del “**desdoblamiento** inmediato del principio dual.”¹³⁵

El principio de la existencia es aquél dios-diosa que siendo uno, simultáneamente es su contraparte. A eso se refiere el *sentido pareado de la existencia*. Es una existencia *parida*, además, porque el desdoblamiento continuo del principio pareado dará origen a todo cuanto existe.

Viracocha y Ometéotl son hombre y mujer a la vez porque deben contener en potencia todo lo existente, pero sobre todo, la posibilidad de la vida. El filósofo puquina Javier Lajo sostiene que “para el hombre andino todo objeto real o conceptual tiene imprescindiblemente su par, siendo así que el paradigma principal del hombre andino es que ‘todo’ y todos hemos sido paridos, es decir, el origen cosmogónico primigenio no es la unidad como en occidente, sino es la paridad.”¹³⁶ El pensamiento paritario y su sistema social, como explica el autor de *Qhapaq Nan*, en la actualidad está desarticulado pero no muerto.

La vitalidad de estas concepciones en la actualidad no es homogénea, sin embargo, tanto la dualidad como la división cuatripartita del cosmos persisten como base de las concepciones amerindias contemporáneas.¹³⁷ Por ejemplo en las narraciones de los pueblos mayences:¹³⁸

Hubo un tiempo en que no había tiempo. Era el tiempo del inicio. Era como la madrugada. No era noche ni era día. Se estaba el tiempo así nomás, sin ir a ningún lado y sin venir de ninguna parte. No había luz pero tampoco había oscuridad. Era el tiempo en el que vivían los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los más primeros. Dicen los más viejos de nuestros

¹³⁴ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. En Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, III, Pomar, Zurita, Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta), pp. 228-229. Citado por Miguel León Portilla; *filosofía náhuatl. Op.cit.*, p. 95

¹³⁵ *Idem.*, p. 94. El énfasis es mío.

¹³⁶ Javier Lajo; *Qhapaq Nam, La ruta Inka de sabiduría*. Abya Yala, Escuela de Gobierno y políticas Públicas para Nacionalidades y Pueblos de Ecuador, 2ª edición, Quito, 2006, p. 81.

¹³⁷ “La división del espacio en cuatro puntos o rumbos bien podría provenir de las primeras épocas de sedentarización, no forzosamente debida a la agricultura –aunque habría alcanzado su desarrollo con ésta-, ya que es común a los pueblos americanos y se asocia con la existencia de cuatro grupos o clanes que compartían un espacio por igual. Los extremos de estos ejes revisten muy diversos símbolos –puntos cardinales, colores, animales, astros, deidades, montañas, etcétera-, conformando un orden espacial determinado, el cual se sobrepone a la topografía, recreando la estructura misma del cosmos.” Cesar Carrillo Trueba; *Pluriverso Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, p. 51.

¹³⁸ Sobre la permanencia de estas concepciones y su relación con las nociones de espacio y tiempo *Cfr.*, Alfonso Villa Rojas; “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos” en Miguel León Portilla; *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. Universidad Nacional Autónoma de México, Cuarta edición, México, 2003, pp 121-168.

viejos que esos primeros dioses eran siete y que cada uno eran dos. Dicen los más ancianos de nuestros ancianos que <<siete>> es como los más antiguos numeran a los todos, y que el uno siempre es dos para poder caminar. ¹³⁹

La dualidad como fuerza ordenadora se refiere a que todo cuanto existe se ordena bajo el principio de pares complementarios que son a la vez ellos y sus contrarios, dicho de otro modo, es una *existencia pareada*. El desdoblamiento de los pares da lugar a todo, así se entiende la afirmación de que todo cuanto existe es *parido*. Si como afirma Kush la existencia además implica orden, podemos concebirla como un sentido pareado del orden. El sentido pareado se explica, en parte, por la complementariedad.

2.2. Complementariedad

La complementariedad se refiere en primer lugar al carácter imprescindible de los pares, es decir, que no puede existir uno sin el otro, ese carácter imprescindible se traduce en vínculos específicos que lo ordenan, por ejemplo, a través de repulsiones y afinidades. En segundo lugar, se refiere a la mutua inclusión de los pares. La mutua inclusión de los pares es el vínculo fundamental entre éstos e implica que cada uno a la vez es siempre su opuesto. El *desdoblamiento* de los pares más que en oposiciones se da, recuperando el término utilizado para la filosofía náhuatl antigua por Miguel León-Portilla, en *compartes*. Lo fundamental no es que se trate de *dos*, lo que sirve comúnmente para identificar la *dualidad*. Lo fundamental es la naturaleza del *vínculo* que prima entre las *compartes*.

Los vínculos son las razones por las que esos dos “opuestos”, en particular, embonan y comparten, como en el caso de la diosa dios Ometéotl. Lo fundamental, entonces, es el *enlace* que da sentido a la oposición y no la oposición en sí misma. Sostengo, por eso, que el término de **comparte** es más apropiado que el de opuestos, para caracterizar las nociones de existencia en la América indígena contemporánea. ¹⁴⁰

¹³⁹ Subcomandante Insurgente Marcos; Relatos del viejo Antonio. Centro de Información y análisis de Chiapas. México, 2002, p. 155.

¹⁴⁰ Con la observación de que éste no se refiere a “ser una parte de”, sino a lo compartido, como se ha señalado antes.

El cosmos se desdobra en pares que no permanecen inconexos, se complementan. Se trata de un cosmos que como Viracocha, es uno y a la vez es par, lo que Javier Lajo ha denominado el 'pariverso'.¹⁴¹ El orden cósmico de la dualidad va de la mano con la *vincularidad* de todo lo existente. La *vincularidad* es el tejido omniabarcante de relaciones que se extiende por toda la existencia, es de hecho, la existencia en sí. La *vincularidad* es una forma particular de relacionarse que describe las afinidades y repulsiones particulares que caracterizan a las compartes. La existencia, entonces, es la vincularidad desdoblada en un cosmos par.¹⁴²

El siguiente fragmento procura ilustrar el carácter de las afinidades propias de la complementariedad. Es un extracto de "El secreto del Viento", texto donde Jorge Miguel Cocom Pech, quien fuera instruido como depositario de los conocimientos sagrados del pueblo maya, recrea parte de la sabiduría ancestral que le fue transmitida por su abuelo:

El *sipché* y el *kákaltún* son hierbas complementarias para el llamado de los vientos; el *sipché* es una planta masculina; el *kákaltún*, femenina; la primera sirve para atraer vientos del Este y del Oeste, mientras que la segunda ayuda a llamar vientos del Sur y del Norte. Juntas, y bien orientadas, ahuyentan enfermedades inducidas por los vientos y por los hombres...¹⁴³

Develar la naturaleza de los vínculos es trabajo del conocimiento en todas las esferas de la vida, desde la salud hasta la política. Las asociaciones podrían parecer obvias y ligadas a fenómenos que se consideran "naturales" desde lo que, siguiendo a Searle podríamos identificar como la ontología de la ciencia moderna, por ejemplo las estaciones del año y las calidades de frío o caliente, sin embargo, las correspondencias no son unívocas. López Austin refiere el caso extremo del granizo que es considerado caliente.¹⁴⁴

Entre las compartes existen vínculos de complementación. Estermann sostiene que en el pensamiento andino la contraparte no es lo contrapuesto sino el complemento correspondiente e imprescindible.¹⁴⁵ Por eso, "el principio de complementariedad enfatiza la **inclusión** de los

¹⁴¹ *Idem.*, p. 87.

¹⁴² De acuerdo con Javier Lajo, "la existencia sólo es posible por el 'cruce' de dos cosmos paralelos y combinados." Javier Lajo; *op.cit.*, p. 119.

¹⁴³ Jorge Miguel Cocom Pech; *Secretos del abuelo Mukúlt in nool*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, p. 120.

¹⁴⁴ Alfredo López Austin; *Dioses del norte Dioses del Sur*. p. 35.

¹⁴⁵ Josef Estermann afirma que lo que en occidente sería el "ente" en la filosofía andina serían las relaciones, mantiene, con fines explicativos el término de entidad. Así, "[...] la 'contraparte' (*Gegen-Teil*) de un 'ente' no es su 'contrapuesto' (*Gegen-Satz*), sino su 'complemento' correspondiente imprescindible." Josef

'opuestos' complementarios en un 'ente' completo e integral. *Tertium datur*. Existe una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria, o sea, la relación complementaria."¹⁴⁶ (Negritas y cursivas del original). La complementación en estos términos se refiere a la "'contraposición' de dos posiciones incluidas e integradas en un 'todo' que contiene los 'complementos' particulares y parciales."¹⁴⁷ Por eso, lejos de ser excluyentes son necesarias y simultáneamente compatibles.

2.3. Proporcionalidad

La proporcionalidad es la relación ideal entre las partes. Es además el sostén y amarre de la existencia. Como la dualidad, la proporcionalidad y la complementariedad abarcan cada aspecto de la vida. Su presencia puede "leerse" por ejemplo en construcciones, imágenes, cerámicas e incluso, en la ubicación de las antiguas ciudades. Por su importancia tomaré el ejemplo de la cruz andina para explicar la proporcionalidad. Javier Lajo, quien explora el significado filosófico de los principales sitios arqueológicos de Perú, sostiene que además del uso astronómico, las figuras geométricas circulares y cuadradas de los templos (que se asocian con lo femenino y lo masculino, lo materno y lo paterno) son "fórmulas simbólicas que en 'paridad' son el complejo sistema simbólico de la cruz cuadrada del tiwanacu, que en su funcionalidad estructural representa lo más importante de la mentalidad andina."¹⁴⁸

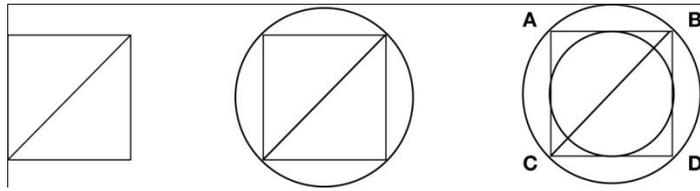
Para formar la cruz andina se debe tomar un cuadrado y su diagonal (dibujo 1), luego un círculo que lo circunscriba (dibujo 2) y un círculo más otro cuadrado inscritos (dibujo 3). Los vértices del cuadrado interior deben corresponder con los puntos medios de cada lado el cuadrado exterior, así se obtienen los puntos A, B, C y D.

Estermann; *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala, Quito, 1998, p. 127.

¹⁴⁶ *Idem.*, pp. 127-128.

¹⁴⁷ Javier Lajo, *op.cit.*, p. 129.

¹⁴⁸ *Idem.*, p. 85. Otras representaciones de la paridad que de acuerdo con el filósofo puquina sirven para explicar la proporcionalidad son el *Illawi* que es una "alegoría de la 'sabiduría del vínculo de la pareja humana'" y las serpientes de la paridad *Koas* y *Asirus*, como representación de la sabiduría de la *Pachamama*.



Trazando una diagonal más sobre el cuadrado y paralelas de los puntos A, B, C y D, obtenemos una cruz cuadrada inscrita en el círculo mayor:

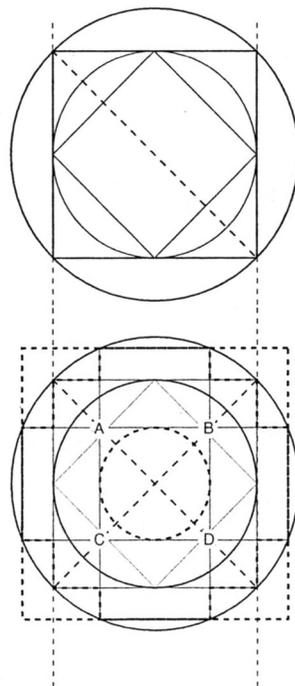


Figura 2¹⁴⁹

Los vínculos de complementación y proporcionalidad de estas figuras geométricas se obtienen

(...) a través de uno de los elementos de 'ajuste' o de correlación de los dos símbolos, que es indudablemente la diagonal de un cuadrado inscrito dentro de un círculo, puesto que esa diagonal es la 'línea de proporcionalidad' entre los lados de un cuadrado, y a su vez también el diámetro que es el único elemento de proporcionalidad con el perímetro del círculo.¹⁵⁰

La relación de proporcionalidad entre el círculo y el cuadrado complementarios está dada por la diagonal de 45°, *Ch'ekka* o *Qhapaq Ñan*. La cruz andina o cruz cuadrada se construye de un cuadrado y un círculo del mismo perímetro y el símbolo de la complementariedad que es la

¹⁴⁹ Javier Lajo; *Qhapaq ñan...op.cit.*, p. 89.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

diagonal. La cruz que en puquina se llama *tawapaqa* o 'ruta de interrelación' cuenta con una diagonal además de la del cuadrado inicial, esta segunda diagonal llamada 'gran diagonal', *Ch'ekkalluma* o *Ch'ekka Ñan* o 'línea del camino de la verdad', traza un ángulo de 20°43' con respecto a la vertical y representa el punto de contacto entre los dos cosmos. Se trata de la 'viga maestra de la existencia' o *Pachatussan*.

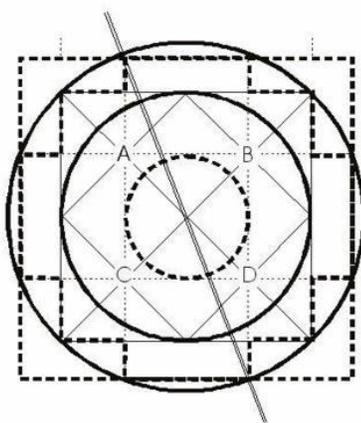


Figura 3¹⁵¹

La existencia sólo es posible por el cruce de esos dos cosmos, la interrelación es lo que origina la existencia.¹⁵² Esa diagonal es un travesaño que se concibe como el complemento que da aguante o apoyo al vínculo y debe ser proporcional a aquél con el que se encuentra 'vinculado'.¹⁵³ La proporcionalidad quiere decir que si variara cualquiera de los elementos "amarrados" por el vínculo, el otro tendría que ajustarse. El *pachatussan* como representación de la vincularidad, sostiene Lajo, es una proporción de medida variable. La Diagonal Mayor no se mide desde una unidad, sostiene Lajo, porque ella misma es una medida de proporción variable.¹⁵⁴

Los vínculos además de complemento son amarre y sostén de la existencia, como Ometéotl quien desde el ombligo del mundo, desde *Omeyocan* o lugar de la dualidad, es el sustento de todo. En el Sur la *tawapaqa* o cruz andina, "significa precisamente 'cruz puente' o

¹⁵¹ *Ídem.*, p. 105.

¹⁵² *Ídem.*, p. 120.

¹⁵³ *Ídem.*, p. 95. Como Lajo hace notar, pueden encontrarse similitudes o coincidencias entre la proporcionalidad andina y el canon de las proporciones representado en el famoso dibujo de Leonardo Da Vinci. Coincidencias que sería interesante investigar.

¹⁵⁴ *Ídem.*, p. 124. Lajo sostiene que la viga maestra o *Ch'ekkalluma* no es comparable a PI porque difiere conceptual ni geométricamente hablando. La comparación, sin embargo, es recurrente en la literatura sobre el tema.

vínculo de compromiso o *amarre* entre uno y otro cosmos [...]”¹⁵⁵ De tal modo que la complementariedad se concibe como el sostén de la existencia, tranca que además de mantener, “amarra”. La idea de los vínculos complementarios en tanto amarre se relaciona con un principio también fundamental en el pensamiento amerindio, el de la reciprocidad. El principio de reciprocidad puede concebirse, desde una interpretación demasiado simplificada, como la dimensión ético-política de la complementariedad. Tanto la complementariedad como la proporcionalidad y la reciprocidad, sólo se entienden en una dinámica de permanente cambio y movimiento.

2.4. Equilibrio

Las compartes complementarias tienden al equilibrio dinámico. Los pares no están fijos ni son estáticos. Una característica fundamental de todo lo que existe es el movimiento. El equilibrio, puede, de modo preliminar, considerarse como el *para qué* del movimiento cósmico. Sylvia Marcos argumenta que la “[...] forma subyacente de la dualidad de contrarios y complementarios no se ancla en uno solo y que oscila hacia el otro.”¹⁵⁶ El equilibrio, de acuerdo con la autora, es uno de los fundamentos cosmológicos mesoamericanos.¹⁵⁷

Los pares son fuerzas cósmicas inmersas en una dinámica de permanente cambio.¹⁵⁸ La dinámica oscila con una tendencia que busca el momento en el que las paridades complementarias encuentren la proporcionalidad ideal. La noción de proporcionalidad es indispensable para comprender el sentido del equilibrio dinámico amerindio. Proporcionalidad que no implica equivalencia o correspondencia simétrica, no es un criterio prioritariamente o

¹⁵⁵ Javier Lajo, *op.cit.*, p. 87.

¹⁵⁶ Sylvia Marcos; *Cruzando fronteras Mujeres Indígenas y Feminismos abajo y a la izquierda*. Universidad de la Tierra Chiapas. México, 2010, p. 65.

¹⁵⁷ La herencia epistémica mesoamericana que entre otras cosas se caracteriza por esta noción del movimiento, permitiría entender las *posicionalidades fluidas* (como las llama Sylvia Marcos), que se refieren a la apropiación y enriquecimiento que hacen las mujeres indígenas de las reivindicaciones feministas. *Idem.*, p. 103.

¹⁵⁸ Alfredo López Austin señala que en las concepciones antiguas mesoamericanas la “concepción dual explica el dinamismo universal como una perpetua contienda entre dos fuerzas: la femenina –representada por el agua– es vencida por la más poderosa, masculina –representada por la hoguera–; pero el esfuerzo del triunfo debilita, lo que permite a la fuerza femenina recuperar su posición preeminente. El resultado es un ciclo que se manifiesta en el curso de la noche y del día, de las lluvias y las secas, de la muerte y de la vida, en fin, de todos los movimientos regulares del cosmos.”

exclusivamente cuantitativo, pues está inserto en la dinámica del tiempo y el cambio. Su definición no puede estar dada siempre del mismo modo. Para encontrar el “justo medio”¹⁵⁹ en la existencia

(...)debe haber un equilibrio entre los criterios cuantitativos, pero también cualitativos, que es lo que diferencia a la lógica indígena de la occidental que es una lógica prioritariamente cuantitativa, lo cual deviene de su paradigma de origen en ‘la unidad’ y no en ‘la paridad’ que es el paradigma indígena.¹⁶⁰

La proporcionalidad junto con la complementariedad son principios que rigen el orden de los vínculos paritarios. Los pares que son complementarios deben encontrar la proporción ideal, proporción que ha de entenderse en un sentido eminentemente cualitativo y siempre variable. El amarre entre las compartes se da en una dinámica de permanente cambio, en una fluidez continua.

Si como postula Kusch, el origen de la existencia se da con el advenimiento del orden de la paridad, el equilibrio puede concebirse como el *esfuerzo* constante y permanente contra el caos y por restituir y asegurar el orden que posibilita la existencia. La paridad implica una existencia necesariamente diversa,¹⁶¹ donde los correlatos o compartes se combinan y repelen de distintas formas en distintos momentos. La noción de temporalidad inherente a la existencia es también indispensable para la comprensión del equilibrio dinámico al que tiende la paridad.

El equilibrio es una disposición para alcanzar la armonía. La armonía es la “proporcionalización” ideal entre los pares. Que no es de ningún modo un estado, medida, o punto fijo, sino la posibilidad de ajuste entre éstos, para que compartan y embonen de tal modo que la existencia siga siendo posible. Si alguno de los pares se impusiera o limitara la posibilidad de desdoblamiento del otro, entonces, el orden paritario, fundado en la mutua necesidad de las compartes, se vería amenazado.

Se trata de una disposición para alcanzar la armonía que siempre implica la posibilidad de que esto no suceda. Es un esfuerzo porque la amenaza del desequilibrio está siempre presente. Es una trama siempre en tensión. En los movimientos oscilatorios unas fuerzas se van gastando

¹⁵⁹ El justo medio no es la mitad del camino entre los opuestos complementarios, es más, no es un punto fijo. Es, en un momento y circunstancia dados, lo que permite la armonía.

¹⁶⁰ *Idem.*, p.13.

¹⁶¹ “de inicio se parte de conceptualizar el origen del todo como una PARIDAD, en donde en el principio hay dos elementos diferentes.” Javier Lajo; *op.cit.*, p. 145.

mientras otras se recuperan. Así se explica la sucesión continua aunque siempre distinta de los ciclos.¹⁶²

Por ejemplo, el *Pachatussan* o Viga maestra que representa las relaciones de complementariedad y proporcionalidad características de la vincularidad en la filosofía andina, es el punto de intersección y contacto de equilibrio entre los dos cosmos. Esa proporcionalidad variable depende de las acciones, por ejemplo de las personas, que pueden servir para afectar o modificar pues todo cuanto existe es modificable y perfectible. Rivara sostiene que la obra del dios dual de la creación Wiracocha, es de inicio imperfecta y defectuosa, el poder y mando del dios-diosa se adquiere sólo cuando rectifica y perfecciona.¹⁶³ Por eso el mantenimiento del orden es una tarea de permanente ajuste y reacomodo para encontrar la proporción ideal.

La ruta de interrelación entre los cosmos pareados que conforman la existencia en el pensamiento andino, abarca todo pero principalmente, amarra a la tierra con el sol, y en parte por eso se asocia con la vida. Lajo narra cómo en el mundo andino “existe una vigente ‘aspiración’ de re-equilibrar el mundo a partir del equilibrio de la pareja humana de la comunidad-sociedad y la naturaleza”,¹⁶⁴ el carácter dinámico de la existencia se asocia, además, con la capacidad de incidir sobre ésta.

Las compartes, inmersas en el cambio y el movimiento, están sujetas a acomodos y reacomodos que *deben* tender al equilibrio. Pero bien podrían no hacerlo pues el equilibrio no es destino o fuerza teleológica; es, si se quiere verlo así, el conjunto de condiciones que las naciones amerindias reconocen como necesarias para la existencia. No es fuerza teleológica porque no es ineluctable, no hay camino único. Si bien el orden tiende al equilibrio, las acciones u omisiones pueden provocar el caos y con éste, el fin de la existencia, o bien, la llegada de un nuevo orden, el inicio de un nuevo ciclo. Por ejemplo cuando se “voltea el mundo” o *pachakuti*.

La existencia no recorre un camino ya trazado o previsible, en ella se combinan ritmos y temporalidades de tal modo que si bien lo ciclos plantean recurrencias, la infinita cantidad de

¹⁶² “El ciclo es movimiento, y para los mesoamericanos el movimiento se producía cuando se ponían en contacto los opuestos complementarios. El efecto era la lucha. La fase inicial era la primera derrota; después, con el debilitamiento del vencedor, se transitaba a la segunda fase, y así en forma perenne.” Alfredo López Austin; *Dioses del norte...op.cit* p., 71.

¹⁶³ María Luisa, Rivara de Tuesta; *Pensamiento prehispánico y filosofía Colonial en el Perú*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Lima, 2000, p. 114. Citado por Javier Lajo. *Op.cit.*, p. 110.

¹⁶⁴ *Ídem.*, p. 110.

elementos que intervienen, nos obligan a pensarlas como parte de una dinámica sumamente compleja. Dado que nada es independiente, el cambio o afección de unas relaciones, necesariamente, perturba al resto.

Las compartes deben *tender* al equilibrio sin llegar a él. De alcanzarlo las fuerzas se equipararían y anularían. Abolida la diversidad, no quedaría nada existente.¹⁶⁵ La diversidad inherente a la existencia es lo que incluye las fuerzas primordiales del cambio. Inmersas en la dinámica del cambio, las compartes “luchan” por ajustarse y reajustarse de modo que ambas puedan conservar la posibilidad de desenvolvimiento. Por eso el equilibrio es una disposición más no una fuerza teleológica ineluctable.

Muchas veces se ha querido ver en las narraciones, relatos y los pocos documentos que se conservaron tras la eliminación sistemática de los conocimientos indígenas iniciada en la conquista, una forma determinista de concebir el tiempo. Esas lecturas reducen la complejidad que involucran las recurrencias cíclicas. Se ha opacado o no se ha podido ver con claridad que la dinámica del cambio y la diversidad son dos características inherentes en esta noción de existencia, y que éstas involucran la posibilidad-responsabilidad de afectar o restituir el equilibrio indispensable para la vida. Los ajustes oscilan entre el orden y el caos, se acercan y se alejan del equilibrio dependiendo de las circunstancias. La capacidad de intervenir en el equilibrio cósmico es posible gracias al principio de correspondencia.

2.5. Correspondencia

Los pares se corresponden. La correspondencia en este caso se refiere a una relación, como propone Estermann, entendida en el sentido etimológico de la palabra, como “una correlación, una relación mutua y bidireccional entre dos ‘campos’ de la ‘realidad’.”¹⁶⁶ El principio de

¹⁶⁵ “Buena parte de los efectos lúdicos es el fruto de las oposiciones, y buena parte de sus efectos son los dobles surgimientos de los complementarios. La existencia de un ser se alcanza cuando se da vida a su contrario. Es relativa.” Alfredo López Austin; *op.cit.*, p. 74. La creación de los opuestos en las explicaciones “míticas” es simultánea.

¹⁶⁶ Josef Estermann; *op.cit.*, p. 123. No se trata, en estos términos, de “connaturalidad”, “equivalencia”, “identidad” o “mediación”.

correspondencia se refiere a "(...) que los distintos aspectos, regiones o campos de la 'realidad' se corresponden de una manera armoniosa."¹⁶⁷

Si bien la causalidad implica relaciones de correspondencia, la correspondencia, en estos términos, no necesariamente implica relaciones causales. La causalidad es una forma de relación, una forma particular de correspondencia, pero no la única, ni la más importante. La correspondencia enfatiza el carácter multidireccional de las relaciones y el hecho de que todos los contextos relacionales, en términos de Viveiros de Castro, están vinculados y se afectan. Por ejemplo, lo grande y lo pequeño, lo terrenal y lo cósmico, lo humano y lo extra humano, la vida y la muerte, lo divino y lo profano.

Tomemos por ejemplo la cruz cuadrada que es el símbolo andino de la relacionalidad del todo, en términos de Estermann, o de la vincularidad, como sostiene Javier Lajo. La *tawapaqa*, como se afirmó antes, es un punto de transición o puente cósmico. En ella se encuentran, la parte de arriba¹⁶⁸ o *hanaq pacha* que Estermann traduce como "campo cósmico de arriba", también está *kay pacha* que además de ser el espacio de la vida tiene un significado temporal,¹⁶⁹ el de la realidad tal como se 'presenta' simbólicamente, de forma celebrativa, aquí y ahora. Además está *ukhu pacha* o región de abajo-adentro, el lugar de los muertos, de las fuentes y del origen, el lugar del nacimiento. *Kay pacha* es el vínculo, región de transición o mediación entre el campo cósmico de arriba y el lugar de los muertos.

En esta 'región', se juega prácticamente la suerte de todo el cosmos que, en y a través del ritual y la celebración, se 'reconstituye' y revitaliza permanentemente y se mantiene en orden y equilibrio, o en su defecto se desordena y desequilibra, a causa de las relaciones establecidas en y desde *kay pacha*.¹⁷⁰

Hanaq pacha o macrocosmos y *kay pacha* o microcosmos, se corresponden de muchas maneras, un ejemplo es la relación entre la menstruación y los ciclos lunares. La complementariedad entre lo masculino y lo femenino también se expresa en *hanaq pacha*, por ejemplo entre la luna y el sol,

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ No se debe atribuir a expresiones como arriba o abajo un sentido jerárquico sino de posiciones geográficas. "Es cierto que el *runa* tiene una fuerte orientación vertical de 'arriba' y 'abajo', pero eso no implica que lo interpreta en una forma jerárquica." *Ídem.*, p. 158

¹⁶⁹ En el apartado dedicado a la *vincularidad* se explora con mayor detalle la indisoluble relación entre tiempo y espacio.

¹⁷⁰ *Ídem.*, p. 159.

que a la vez es una relación entre la vida y la muerte pues cada vez que uno se oculta el otro nace. La correspondencia puede modificarse desde las regiones de transición como *kay pacha*.

La correspondencia incluye formas de correlación simbólico-celebrativas que se refieren a la posibilidad de intervenir, afectar y modificar la manera en que los contextos relacionales se corresponden. De acuerdo con Estermann, incluye “nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo”.¹⁷¹ Lo simbólico aquí es una forma de *presentación* de lo existente, en un sentido literal.¹⁷² La presencia simbólica,¹⁷³ aunque real, es una forma con características que le son propias. Usaré de nuevo la correspondencia entre el micro y el macrocosmos para explicar en qué consiste la presencia simbólica o presentación celebrativa.

Las grandes fiestas andinas son “presentaciones cósmicas”¹⁷⁴, espacios intermedios entre el macro y el microcosmos. Su función es asegurar la relacionalidad mediante ritos de transición cósmicos, por ejemplo en momentos de transición crítica o en situaciones precarias. Los puentes, de acuerdo con Estermann, tienen “(...) en cierto sentido, ‘prioridad ontológica’ con respecto a los extremos conectados o relacionados (*relata relationem supponunt*).”¹⁷⁵ Estermann pretende destacar cómo en este caso los fenómenos de paso o de transición poseen mayor peso que aquello que se relaciona. Sin embargo, en sentido estricto no hay prioridad ontológica pues ello implicaría la anterioridad, como en las entidades primarias aristotélicas, y aquí aquello que se relaciona y la relación son simultáneos, ninguno es substancial ni accidental.

Están los puentes que conectan la región de arriba con la de abajo, así como los que conectan en dirección horizontal, en su cruce está el ombligo cósmico. Lo que en Mesoamérica se considera el lugar de la dualidad. Desde donde Ometeotl comenzó su desdoblamiento. Esta región, físicamente existente,¹⁷⁶ es la zona de transición por excelencia. En la tradición andina la coca como planta sagrada es el ombligo del cosmos, es decir, concentra en forma simbólico-celebrativa a todo el cosmos, es ese lugar de transición por excelencia, y lo es en sentido literal, no representativo. De ahí su importancia en los rituales:

¹⁷¹ *Ídem.*, p. 125.

¹⁷² “La ‘presencia simbólica’ no es una representación (cognoscitiva), sino una ‘presentación’ *sui generis* que tiene su propia lógica de eficacia no-causal.” *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ídem.*, p. 165.

¹⁷⁵ *Ídem.*, p. 166.

¹⁷⁶ Muchas veces el ombligo del universo se localiza en el centro de la comunidad o cerca de ésta, por ejemplo en árboles sagrados como la ceiba, manantiales, ríos, cerros, cuevas, etc.

La coca se usa como elemento básico en prácticamente todos los rituales. Las tres hojas juntadas con el sebo de llama o alpaca (*k'intu*), son un símbolo para las tres *pachas* o regiones del universo (*hanaq, kay* y *uray pacha*), es decir: simbolizan la 'unión' o la relacionalidad originaria de todo el universo. (...) El *kukaqhawaq* ['observador de la coca'] 'relaciona' mediante la coca (como *chakana* central) las dimensiones espaciales (arriba-abajo) y temporales (pasado-futuro) para tener una 'presentación simbólica holística de toda la *pacha*'.¹⁷⁷

Esos rituales son de conocimiento y a la vez de intervención. El *kukaqhawaq* conoce cuando siente y observa la *pacha* pero en tanto celebra estos rituales de transición además es "(...) co-partícipe en la conservación y continuación de la relacionalidad cósmica a través de los ritos simbólicos; él 'ayuda' ritualmente a las distintas *chakanas* a cumplir sus funciones vitales."¹⁷⁸ La presencia simbólica se refiere a un acontecimiento en el que la conexión correlativa y fundamental entre, por ejemplo, el macro y el microcosmos, se hace presente mediante un ritual. La presentación celebrativa de contextos relacionales distintos, en este caso entre *hanaq pacha* y *kay pacha*, hace presente a la *pacha* o cosmos.

En la relación entre el macro y el microcosmos, los puentes o *chakanas* principales son por ejemplo, las nubes, la neblina, las puntas de los cerros y la lluvia, como regiones de transición, pero muy particularmente el arcoíris, que es el símbolo máximo de la relación cósmica. Algunos *chakanas* entre la región de la vida o *kay pacha* y el interior de la tierra o *uray pacha*, son los manantiales, las cuevas, las lagunas y algunos animales de transición, principalmente anfibios y culebras. Muchos de éstos son peligrosos, no porque se les asocie con el mal, sino, porque cada transición implica riesgos y por eso se necesitan los rituales específicos.¹⁷⁹

La existencia se desdobra en pares que son a la vez su comparte y que están siempre en movimiento y cambio. Los ajustes y reajustes entre pares se dan en relaciones de correspondencia, en vínculos correlativos donde las compartes se influyen mutuamente. No toda forma de correspondencia implica dependencia o causalidad. Sobre este punto abundaré en el tercer capítulo. La correspondencia puede apreciarse en las formas simbólicas-celebrativas de correlación. Por ejemplo, mediante rituales durante los cuales se *presentan* literalmente otros contextos relacionales, de modo que es posible intervenir en ellos.

¹⁷⁷ Josef, Estermann; *op.cit.* p., 167.

¹⁷⁸ *Ídem.*, p. 168.

¹⁷⁹ *Ídem.*, p. 171.

2.6. Vincularidad

En apartados previos se han apuntado algunos elementos que nos permiten caracterizar a la vincularidad. Lo que Luis Villoro nombra *totalidad*,¹⁸⁰ Josef Estermann la *relacionalidad del todo*,¹⁸¹ Carlos Lenkersdorf *intersubjetividad*¹⁸² y Javier Lajo *vincularidad*¹⁸³, se refiere a que todo cuanto existe está enlazado en una urdimbre de relaciones complementarias. Además de las aproximaciones desde la academia, la noción es explícitamente reivindicada por naciones, pueblos y movimientos sociales organizados en el continente a través de comunicados, documentos y pronunciamientos.¹⁸⁴

En sí, sentimos en nuestros corazones, como seres humanos que viven una condición humana tejida en la trama y en la urdimbre de la Cotidianidad y de la Historia de la unidad de Lo Humano con el Medio Ambiente, la Naturaleza, el Planeta y el Cosmos-Cosmos como con toda la Totalidad[,] que nuestra 'patria' es [...] toda la Totalidad en [la] que estamos existiendo combinada e intracombinadamente, de modo que decir que nuestra 'patria' es el planeta, todavía es poco.¹⁸⁵

Decimos que es una urdimbre y no un *enredo* porque así como los hilos en un telar, cuando hay armonía, cuando se han dispuesto adecuadamente los hilos y todo aquello necesario para componer la urdimbre, como narra el filósofo tzeltal de Tenejapa Juan López Intzín, se forma un cuerpo, una comunidad, entre tejedores, hilos, tejido, telar, etc. Es una trama y no un enredo. El

¹⁸⁰ Luis Villoro; *Otra visión del mundo*. Lectura realizada el 4 de enero de 2009 en CIDECI, Universidad de la tierra San Cristóbal durante el Festival de la Digna Rabia. Audio disponible en <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=552&cat=124>. También publicado en La Jornada, 18 de enero de 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/18/index.php?section=opinion&article=018a1pol>.

¹⁸¹ Josef Estermann; *Filosofía andina*. *op.cit.*

¹⁸² Carlos Lenkersdorf; *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI, quinta edición, México, 2008, 197pp. Lenkersdorf, Carlos; *Filosofar en clave tojolabal*. Porrúa, México, 2005, 275pp. Lenkersdorf, Carlos; *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdés, México, 2008, 160pp.

¹⁸³ Javier Lajo; *Qhapaq Ñam, La ruta Inka de sabiduría*. Abya Yala, Escuela de Gobierno y políticas Públicas para Nacionalidades y Pueblos de Ecuador, 2ª edición, Quito, 2006, 196pp.

¹⁸⁴ Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios. Quito, 1990; *Declaración de Teotihuacan*, Cumbre Indígena Continental Teotihuacan. México, 2000; *Declaración de Quito*, II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala. Ecuador, 2004; Carta Social de Abya-Yala en la Forma y esencia del actual continente Indoafrolatinoamericano. Bolivia, 2004; *Declaración de la Paz*, Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala. Bolivia, 2006; III Cumbre Continental De Pueblos y Nacionalidades Indígenas de AbyaYala, Guatemala 2007; Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios a los Estados del Mundo, Bolivia 2007; I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala celebrada en Puno en mayo del 2009.

¹⁸⁵ Carta Social de Abya-Yala en la Forma y esencia del actual continente.

tejido además tiene formas y figuras hilvanadas, no es todo caos o nudos. Las figuras, formas u orden de la existencia se dan gracias a afinidades y repulsiones, por aquello que se lleva bien junto. La urdimbre en este sentido es una forma, metafórica si se quiere, de concebir la vincularidad.

La urdimbre podría remitir a una idea estática o fija de los lazos, vínculos o amarres. Vale la pena por eso recordar que el movimiento y el cambio son características inherentes de la existencia. Así, hablamos de un hilvanado constante. Un hilvanado de cuyo ritmo, es decir la armonía, depende que se dibujen las formas y sentidos, o bien, se enrede la trama en un caos, que repetidamente se ha dicho, implicaría el fin de la existencia.

De acuerdo con Javier Lajo en sentido estricto no existe *el ser*, "el 'ser' es más un siendo, y más aún un haciendo (...) no hay un ser estático, no puede existir algo sin movimiento, sin tiempo, porque este es un hacerse del mundo."¹⁸⁶ Estermann coincide en afirmar que no existen seres en tanto entidades dado que "ningún 'ente' particular existe én (*sic*) y por sí mismo, autárquicamente y de manera suisuficiente. (...) El 'ser' más bien es el 'ser relacionado'; la 'ontología' andina siempre es una 'inter-ontología'."¹⁸⁷ Todo está relacionado, pero sobre todo y más importante, relacionándose, buscando la proporción, oscilando entre afinidades y repulsiones, adecuándose, sean hechos, pensamientos, animales, ríos, personas, etc.

Cuando se dice que nuestra condición humana está tejida con la totalidad, en el fragmento citado, se hace referencia al sentido parido de la existencia, es decir que proviniendo todos de la divinidad dual, compartimos ese primer aliento divino, como lo llama Juan López Intzín. "Al ser depositarios del primer aliento, se convirtió en *Ch'ulel*, es decir el espíritu divino que poseemos..."¹⁸⁸ El *Ch'ulel* puede entenderse en distintas dimensiones o acepciones, por ejemplo, "como el proceso de adquisición y desarrollo del lenguaje, del habla y la conciencia."¹⁸⁹ Sin embargo, en este caso, se refiere a

¹⁸⁶ Javier Lajo; *op.cit.*, p. 150.

¹⁸⁷ "Para hablar en términos occidentales: Lo óntico es lo relacional, y lo ontológico es la 'racionalidad de la relacionalidad'." Josef Estermann; *Filosofía andina. op. cit.* p. 116

¹⁸⁸ Juan López Intzín; "Ich'el ta muk': la trama en la construcción equitativa del Lekil kuxlejal (vida plena-digna)" Conferencia presentada en el Seminario *Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM, Programa de Equidad de Género, Red de Feminismos Descoloniales, Red IINPIM A.C. 14 de abril de 2011. *En vías de publicación*.

¹⁸⁹ *Ídem.*, p. 3

(...) lo sagrado, lo divino, aquello inexplicable que escapa a lo racional, es la no materia, el no corpus e intangible. También lo podemos entender como la esencia primaria de la existencia, lo de que por sí existe, es aquello que está allí y no se ve (...) pensamiento infinito y el brillo de una inteligencia primordial (...)¹⁹⁰

Ese primer aliento que los dioses depositaron en nosotros, explica Juan López, “nos hizo semejantes a ellos, obtuvimos el grado máxime de inteligencia y visión de las cosas.”¹⁹¹ Todo está relacionado *en principio* porque comparte el origen de la dualidad divina que ha parido cuanto existe, dejando en ello, un halo de su divinidad.

Hay que recordar que en las narraciones sobre el origen del cosmos y de la vida, la divinidad dual de la creación se desdobra en las cuatro divinidades que regirán los cuatro rumbos cósmicos, después los dioses creados por esos dioses primigenios, se convierten en sus propias criaturas. De acuerdo con López Austin, en el Popol Vuh, cuando “el primer rayo solar que alumbró el mundo lo solidifica como ente mundano (...)”, los dioses, “(Q)uedan, (...) encerrados como parte y como esencia de su obra.”¹⁹² Se cree que desde entonces las criaturas esconden una forma humana vernácula. También por ese origen común todo cuanto existe posee alma.¹⁹³

A Carlos Lenkersdorf los tojolabales le enseñaron que todo cuanto existe, vive y tiene corazón, “(...) vivimos en un cosmos que vive, que tiene ‘atsi (...)’¹⁹⁴ ‘Atsil’ o corazón es “(...) el vivificador de todos y de cada uno, por eso no hay nada que no tenga ‘atsil’. Es decir, la vida no está solamente presente entre los humanos, la fauna y la flora, sino también en nubes y aguas, cuevas y cerros, tierra y astros, ollas y comales.”¹⁹⁵ La muerte se concibe como una forma (lo que Viveiros denominaría contextos relacionales específicos) general donde no se da la particularización; de acuerdo con Lenkersdorf, “los muertos son vivientes en general y, a la vez,

¹⁹⁰ *Ídem*. P. 17.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Alfredo López Austin; *Dioses del norte, Dioses del sur. op.cit.*, p. 42.

¹⁹³ “...en el pensamiento mesoamericano todo poseía alma, desde los seres naturales hasta los objetos fabricados por los hombres, pues el origen de éstos también había antecedido a la creación del mundo. El respeto a lo existente era, por lo tanto, la norma suprema de la conducta.” Alfredo López Austin; *Dioses del norte... op.cit.*, p. 43

¹⁹⁴ Carlos Lenkersdorf; *Aprender a escuchar Enseñanzas maya - tojolabales*. Plaza y Valdés, México, 2008, p.126. La muerte en Mesoamérica, de acuerdo con López Austin, no significa la total destrucción. “Toda clase de criaturas, toda especie, subsistiría en el mundo gracias al ciclo que convertía los individuos muertos en semillas de otros individuos.” Se trata de “un largo proceso de lustración por medio del cual el fallecido debía ser limpiado de todo residuo de individualidad, de toda historia terrena.” Alfredo López Austin; *Dioses del norte... op.cit.*, pp. 95-96.

¹⁹⁵ Carlos Lenkersdorf; *Aprender a escuchar...op.cit.*, p. 126.

desindividualizados.”¹⁹⁶ Esta idea está clara en el testimonio del hermano Chepe que refiere Lenkersdorf:

Mira hermano, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven. Ahí el reloj que traes tiene corazón. Lo ves porque camina, se mueve. Las flores, las plantas, la milpa tienen corazón. Por eso, tenemos que visitarlas, platicarles y esperar que nos platicuen. Tal vez tú no lo ves ni entiendes sus palabras. Ya es otra cosa que tu reloj. Pero te digo, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven aunque tú no te das cuenta. Mira esta piedra que nos sirve de banco. También ella tiene corazón. Los ojos no te lo dicen, tampoco lo oyes, ni lo sabes, porque no ves cómo vive, cómo se mueve. Tú no sabes cómo vive. Otra vez te digo, no lo ves ni lo sientes. Pero sí vive. Se mueve aunque muy, muy despacito. Otra vuelta te lo digo. Vive. Tiene corazón. Créeme.¹⁹⁷

Juan López explica que uno de los elementos y fuentes del pensamiento maya tzeltal es el corazón. El corazón es “un centro dinamizador de nuestro sentisaber, sentipensar y el *ch’ulel* (...) todo tiene corazón y *ch’ulelal*-alma-*ch’ulel*-espíritu-conciencia o *pixan*. El ser humano, las plantas, animales, minerales (...) todo lo que existe en el universo, tiene *ch’ulel-ch’ulelal*. Por lo tanto, todo tiene su propio lenguaje, hablan, sienten, lloran, su corazón piensa. Todo es parte de lo sagrado.”¹⁹⁸ La idea de corazón como vida se refiere a la capacidad de juicio, pues también en el corazón se ubican los pensamientos. Es aquello que hace posible que podamos comunicarnos y percibirnos entre humanos y otros seres, argumenta Juan López, pero sólo si conseguimos estar en armonía con nosotros mismos.

Se puede comprender el *ch’ulel* en su acepción anímica, sostiene el filósofo tzeltal “en el entendido de que todo tiene algo que los mueve como la energía, el alma o espíritu que nos permite gobernarnos a nosotros mismos.”¹⁹⁹ Juan López se ha dedicado, como él lo expresa, a “pepenar”, cultivar y repensar los conocimientos maya tzeltales que le han sido transmitidos. Su trabajo es una provocadora muestra de la vitalidad y riqueza del pensamiento maya contemporáneo.

¹⁹⁶ *Idem.*, p. 127.

¹⁹⁷ Carlos Lenkersdorf; *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI, quinta edición, México, 2008. p. 70.

¹⁹⁸ Juan López; “*Ich’elta muk’...*” *op.cit.*, p. 17.

¹⁹⁹ *Idem.*, p. 18.

El *ch'ulel* está en todo lo que existe, de ese primer aliento que nos hermana con el cosmos obtenemos la inteligencia, conciencia o pensamiento y además, nos hace parte de una gran comunidad cósmica. Donde hay vida con corazón, sostiene Lenkersdorf, hay sentimientos, entendimiento, comunicación, convivencia, enfermedades y pleitos.²⁰⁰

(...) para los tojolabales los humanos, no representan la única sociedad posible, porque no hay nada que no tenga **yaltzil** [su corazón] (...) el corazón es fuente de vida. Y no sólo esto, sino que el corazón se caracteriza también por la capacidad de pensar. (...) En este sentido 'pensamiento' no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad.²⁰¹

El corazón en tanto centro dinamizador del pensamiento es un principio que hermana en una sociabilidad de alcance cósmico a todo cuanto existe. La raigambre histórica de esta concepción contemporánea ha sido ampliamente trabajada, entre otros, por Alfredo López Austin. De acuerdo con Sylvia Marcos, el corazón "en más de una etnografía contemporánea, guarda todavía las funciones del *teyolía*. Según López Austin –y muchos otros investigadores del México antiguo- el *teyolía* era la sede de la razón, la inteligencia, los recuerdos, la vida."²⁰² López Austin sostiene que el *teyolía* es un alma²⁰³ que habita junto con otras en los humanos. Residía en el corazón y a diferencia de otras "almas", no podía salir del cuerpo. Además de su papel identitario el *teyolía* "era considerado el centro de la vitalidad y en él residían las principales funciones del intelecto."²⁰⁴

Incluso el tiempo vive, lo que no debería sorprender si se acepta que tiempo y espacio no son dissociables, "ni siquiera en el pensamiento"²⁰⁵. Miguel León Portilla argumenta que en el pensamiento maya precolombino existió una significación viviente del tiempo.²⁰⁶ La significación viviente del tiempo se refiere a que hay dioses portadores de la carga y el atributo del tiempo, cada uno con fuerzas particulares, sean favorables o desfavorables. En los actos de esos dioses

²⁰⁰ *Idem.*, p. 114.

²⁰¹ *Idem.*, p. 106.

²⁰² Sylvia Marcos; *Cruzando fronteras...op.cit.*, p.82.

²⁰³ "Entendamos por éstas los elementos de sustancia imperceptible capaces de proveer a la materia perceptible e inerte las peculiaridades y facultades necesarias para la existencia de las criaturas." Alfredo López Austin; *Dioses del norte... op.cit.*, p. 101.

²⁰⁴ *Idem.*, p. 105.

²⁰⁵ Miguel León Portilla; *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. Universidad Nacional Autónoma de México, Cuarta edición, México, 2003, p. 109.

²⁰⁶ *Idem.*, p. 53.

que son tiempo, los sacerdotes, buscaban predecir el destino inherente a cada momento-deidad. Esos dioses tiempo son actores que con su entrada y salida determinan el destino. La complejidad es que pueden presentarse simultáneamente, en un orden difícilmente descifrable y además tener características desconocidas. Son tantos que la recurrencia de una combinación específica, es casi imposible, por eso, el arte de computar es a la vez el arte de prever el resultado de un encuentro y los actos de un conjunto de dioses que por lo regular, es siempre distinto. El valor del registro es ir conociendo el rostro²⁰⁷ de cada dios tiempo.

Tal vez por eso las crónicas de la conquista narran que cuando los habitantes originarios de estas tierras vieron arder sus registros del tiempo, era como si se vieran morir ellos mismos. La concepción viviente del tiempo, aunque modificada, persiste, por ejemplo entre los chujes.²⁰⁸ En la actualidad en algunos lugares el tiempo "(e)n términos más propios, (...) son dioses que inundan el mundo y se infiltran en las criaturas."²⁰⁹

Lajo narra cómo su padre le explicó que "si se quiere entender como (*sic*) funciona todo, en especial el tiempo, entonces uno debe observar lo que sucede cuando se tira una piedra en el cristalino estanque de lo existente."²¹⁰ Al caer la piedra, dibuja múltiples círculos concéntricos. Uno exterior, máximo y periférico, el *hanan pacha* que expresa el mundo potencial, lo que puede ser. En lo más interno está lo mínimo, el epicentro o *ukhu pacha* que es la agitación de lo hirviente, "donde sale toda la energía, lo que fluye del interior del tiempo y del espacio..."²¹¹ lo subyacente, aquello que está por realizarse y realizándose siempre. Entre esos dos círculos está uno intermedio que es el campo de encuentro o *kay pacha*. El aquí y el ahora que funciona como puente o puerta entre lo interno y lo periférico. Es, de acuerdo con Lajo, lo que ocupa nuestra conciencia y recuerda, porque el viajero del tiempo siempre marcha mirando al pasado.

²⁰⁷ Las inscripciones prehispánicas mayas registraban los ciclos del tiempo con el rostro y la figura de los dioses.

²⁰⁸ Cfr; Alfredo Villa Rojas; *Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos*. En Miguel León Portilla; *Tiempo y realidad... op.cit.*, pp. 120-168. Shaw; *Según nuestros antepasados*. p. 104 Citado por Alfredo López Austin; *Dioses del norte... op.cit.*, p. 79.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ Javier Lajo; *op.cit.*, p. 150.

²¹¹ *Idem.*, p. 151.

2.7. Simultaneidad

La existencia es tiempo, un tiempo que lo abarca todo y que es imposible dilatar o poseer, puede sin embargo llevarse con uno, cargarse. Un tiempo que no tiene límites pero sí recurrencias, es el encuentro de cantidad de ciclos que se combinan de tal modo que las posibilidades son casi inabarcables, inconcebibles. Por eso su registro y conocimiento es tarea de los más sabios, de los que son capaces de percibir a los dioses-tiempo que en un momento se presentan, como parte de su propio ciclo, anunciando además su retorno. Lo que llamamos existencia es sólo un "momento" de esa abigarrada concatenación de ciclos. En ella, sólo muy poco de lo que realmente importa es visible.

Son aspectos que se refieren a acciones, cumplidas o no cumplidas que recalcan la repetición de los eventos y a éstos los coloca en ciclos cronológicos.²¹² Ciclos dentro de ciclos, ciclos que se mezclan y encuentran con otros ciclos. Corzo señala, siguiendo a Laughlin, que "en los idiomas mayas no existen los tiempos pasado, presente y futuro del verbo."²¹³ No hay una sucesión lineal. Son más bien acciones, terminadas o inconclusas.

Tiempo y espacio no son disociables. Las mismas palabras se usan para indicar temporalidad y lugares. En tzotzil, por ejemplo, "las partículas que para decir bajo pueden servir también para indicar lo que viene primero".²¹⁴ En las lenguas mayas los numerales son clasificatorios y sirven para referirse a ubicaciones espaciales, son pues, de carácter cronotopométricos.²¹⁵ Por eso el tiempo más que habitable, es un habitar. Es a la vez geografía y devenir, "la geografía es el resultado histórico de la condición existencial del habitar y, en consecuencia, se configura como expresión de la memoria y de la cotidianeidad."²¹⁶

Para hablar del tiempo-espacio no se nombran posiciones absolutas sino referenciales, siempre con relación a algo. Con frecuencia el punto de referencia por excelencia es el *ombigo del*

²¹² Piero Gorza; *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar Paisajes indígenas de los altos de Chiapas*. Universidad nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán A.C., México, 2006, p. 216.

²¹³ R. Laughlin; *Sagrada antorcha, sagrado espejo*, conferencia presentada en el III congreso de Mayistas, Chetumal, 12 de agosto de 1995 citado por Piero Gorzo, *Habitar el tiempo... op.cit.*, p. 216.

²¹⁴ Piero Gorza; *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar... op.cit.*, p. 217.

²¹⁵ El concepto es propuesto por García de León en *Tiempo mítico, tiempo verbal, tiempo histórico en: <Cuicuilco>*, mayo-agosto 1994, pp. 59-77. Sin embargo, dados los argumentos de Lajo que sostienen que en el pensamiento amerindio la proporcionalización implicaría una forma de cuantificación con un componente eminentemente cualitativo y no cuantitativo, parece más apropiado referirse al carácter cronotopológico y no cronotopométrico.

²¹⁶ Piero Gorza; *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar... op.cit.*, p.218.

mundo, el lugar de la dualidad, de donde toda la diversidad surge a partir del desdoblamiento. Un lugar que en la geografía cotidiana es a la vez simbólico y físico o material, y tiende a estar en el centro de los poblados o en lugares sagrados, por ejemplo, en alguna cueva o, muchas veces, en la ceiba o árbol sagrado que suele ser el corazón de las comunidades. Por eso “la percepción del espacio (tiempo) no tiene que ver sólo con la necesidad de ubicación, que por otro lado es muy fuerte, sino también con la relación que los elementos forman entre sí.”²¹⁷

Estermann señala que el verbo *ser* en quechua se refiere más a una relación de tenencia o posesión que a algo absoluto, substancial o sustantivo. Sin embargo, Corzo, a partir del trabajo de Lenkersdorf nos invita a pensar que esa *tenencia*, en un contexto dado entre sujetos y no entre sujetos y objetos, recalca “la importancia del concepto de relación como opuesto al concepto de propiedad o dominio de un sujeto sobre algún objeto.”²¹⁸ La bidireccionalidad de la relación implicaría que no es posible pensar la tenencia entre los que se conciben como iguales, o bien, se tienen mutuamente, se tienen por *compartes*. En un caso concreto, si en español decimos “pastoreo las ovejas”, una mujer indígena en su lengua expresaría “mi pastar son las ovejas”.²¹⁹

En esta noción del tiempo-espacio dinámico y nunca estático –porque la existencia es en sí misma tiempo-, las compartes son siempre y necesariamente *a la vez*. Una característica fundamental de la noción de existencia amerindia es la simultaneidad ontológica y temporal de las compartes, es decir, del vínculo.

La “esencia primaria de la existencia, lo que de por sí existe”²²⁰ es intangible. Lo abarca todo, de acuerdo con el filósofo tzeltal Juan López Intzín, ese primer aliento que los dioses o espíritus depositaron en nosotros y que nos hizo semejantes a ellos, además nos imprimió la capacidad de juicio.²²¹ Ese vínculo primero permanece no sólo en los humanos, sino en cada forma

²¹⁷ *Idem.*, p. 219.

²¹⁸ *Idem.*, p. 220.

²¹⁹ *Idem.*, p. 219,

²²⁰ “... aquello que está ahí y no se ve, es el poder invisible, es el aire o viento que acaricia el cabello, se siente y sólo se ve el movimiento del cabello, el aliento del espíritu mismo, pensamiento infinito y el brillo de una inteligencia primordial y el grado más alto al que aspiramos como seres humanos.” Juan López Intzín; *Ich’el ta muk’: la trama en una construcción mutua y equitativa del Lekil kuxlejal (vida plena-digna)*. Conferencia dictada en el Seminario “Repensando el género desde adentro Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios” Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM, Programa de Equidad y Género. 14 de abril de 2011. Cuernavaca, Morelos. p. 17.

²²¹ *Ibidem.*

de existencia. Todos quienes habitamos el cosmos, somos “seres coesenciales”²²² comunicados de tal forma que cualquier cambio afecta a los demás. Nada es autárquico en el sentido de bastarse a sí mismo.

2.8. Imbricación

Ese primer aliento que establece el vínculo común de la existencia, es la razón de que todo cuanto existe esté imbricado o urdido. Todo está relacionado de tal modo que la existencia es un entramado mas no un enredo. No un “nudo de relaciones”²²³ sino, como explica López Intzin, una “urdimbre”. La urdimbre se teje por las simpatías y repulsiones entre las compartes en su interminable tarea de proporcionalización. Interminable pues la existencia misma es cambio y tiempo. Así, más que un tejido acabado es un tejer permanente. Los vínculos varían, se modifican y ajustan. Adquieren características particulares dada la correspondencia (*con-respondere*), en el sentido no de la equivalencia sino de la multidireccionalidad que caracteriza a todos los vínculos.

La noción de imbricación puede rápidamente remitir a la idea de la dialéctica. Estermann propone no confundir la complementariedad (que aquí sería más bien la proporcionalización de los pares complementarios) con el justo medio entre dos extremos, en el sentido aristotélico; pensarla mejor “en la figura heraclitana de la entidad (unidad) como ‘unión dinámica de los opuestos’.”²²⁴ Señala que hay muchos indicios para calificar a la racionalidad andina como dialéctica pues ésta no considera la contradicción como la paralización del proceso transformador sino como la propia fuerza del cambio y el movimiento. Sin embargo hay importantes diferencias.

(...) los complementos no son posiciones abstractas y logo-mórficas, sino experiencias parciales de la ‘realidad’. Y tampoco son ‘antagónicas’ en un sentido de irreconciliación racional; se requieren mutuamente, no como ‘motor dinámico’ para elevarse a otro nivel, sino para completarse en el mismo nivel (...)²²⁵

²²² Alfredo López Austin; “Modelos en la distancia: Concepciones Nahuas” López Austin, Alfredo (coordinador); *El modelo en la ciencia y la cultura*. UNAM, Siglo XXI, 2005, p. 77.

²²³ Josef Esterman; *op.cit.*, p.96.

²²⁴ Josef Estermann; *Filosofía andina.*, *op.cit.*, p. 129. “La concepción del ser como ‘lucha’ incesable entre fuerzas opuestas es el paradigma filosófico para la dialéctica occidental.” *Ibidem*.

²²⁵ *Idem.*, p. 131.

La imbricación no es una tercera entidad que sucede a los contrarios. No implica una posición superior o inferior a estos, no es cuestión de nivel sino de temporalidad. Como se ha dicho, la imbricación es una condición necesaria que implica la simultaneidad existencial de las partes. No se trata de dos entes que en la lucha dan lugar a algo que los reúne y que a la vez es distinto porque de inicio ello presupondría la prioridad ontológica y temporal de la sustancia y lo que hay, en la concepción amerindia es, de inicio, el vínculo en sí.

Estermann sostiene que "(e)n el fondo, la 'dialéctica' andina es mucho más estática que dinámica, más heraclitana que hegeliana. La complementariedad no es resultado de un 'proceso' dialéctico de la relacionalidad fundamental andina." De acuerdo con el filósofo suizo, se da un proceso 'sintético' de composición más que de transformación de entidades complementarias y complementadas.²²⁶ Sin embargo, no me parece que el carácter dinámico de la concepción amerindia sea una cuestión de grado. No es más o menos dinámica pues, por las razones que aquí se han dado, el cambio y la permanente transformación dinámica y fluida se trata de una condición constitutiva de la existencia. Es decir, que no es estática en absoluto, es más, excluye totalmente la posibilidad de lo estático. Por otro lado, coincido en afirmar que no comparte la unidireccionalidad y la progresividad del proceso dialéctico, que son para Estermann dos presupuestos del pensamiento dialéctico occidental.

2.8. La noción de existencia en la América Indígena Contemporánea

Esta existencia inicia cuando se impone el orden de la dualidad. Siendo lo importante el vínculo que prima entre los pares y no estrictamente que se trate de dos, parece más apropiado referirse a ese orden como paridad. Habitamos (en un sentido a la vez temporal y espacial) una existencia pareada y parida. Pareada pues todo cuanto existe ineludiblemente tiene y es, a la vez, su par complementario. Parida porque es el resultado del desdoblamiento de la divinidad dual primigenia. Lo que vemos es sólo una mínima parte de lo existente, la paridad se refiere más que a la existencia en un sentido material, a un sentido pareado del orden.

El desdoblamiento de los pares más que en oposiciones se da en *compartes*. Éstas se refieren a los vínculos particulares que priman entre los pares, que entremezclan afinidades y

²²⁶ *Idem.*, p. 131.

repulsiones. La interrelación entre las compartes origina la existencia, siempre en una dinámica de permanente cambio. Las compartes oscilan en torno al equilibrio pero sin alcanzarlo pues ello implicaría su equiparación y anulación. Abolida la diversidad no quedaría nada existente, por eso se afirma que la diversidad inherente a la existencia es lo que incluye las fuerzas primordiales del cambio.

Las relaciones entre las compartes son multidireccionales y pueden afectarse. Eso incluye la co-respondencia entre contextos relacionales distintos pero interconectados. La correspondencia incluye, a su vez, formas de correlación simbólicas, rituales y celebrativas. Es esta dinámica de cambio y de complejas relaciones lo que antoja inadecuado hablar de un *ser* en un sentido estático o substancial, se trata más de un *siendo* y un *haciendo*. Nada se basta a sí mismo ni es independiente en un sentido autárquico.

Una característica fundamental de la noción de existencia amerindia es la simultaneidad ontológica y temporal de las compartes, es decir, del vínculo. Un vínculo primordial, heredado del desdoblamiento de la divinidad primigenia dual es que todo tiene corazón, un corazón que además es el centro dinamizador del pensamiento y principio que nos hermana a todos en una sociabilidad de alcance cósmico. La existencia es una urdimbre o entramado de relaciones complementarias en permanente cambio, cambio que tiende a la proporcionalización ideal entre las compartes, oscilando a veces cerca y a veces lejos del equilibrio.

3. REFLEXIONES PARA LA FILOSOFÍA DE LA ANTROPOLOGÍA A PARTIR DE LA NOCIÓN DE EXISTENCIA EN LA AMÉRICA INDÍGENA CONTEMPORÁNEA

Este capítulo teje algunas reflexiones relevantes para la filosofía de la antropología, tomando como punto de partida las caracterizaciones propuestas en secciones anteriores. La primera parte está dedicada a discutir la pertinencia de ocupar la distinción entre hechos brutos e institucionales propuesta por Searle, para referirnos a las concepciones amerindias. La segunda parte expone y discute algunos argumentos de la antropología que han querido ver en concepciones amerindias, evidencia a favor del relativismo.

En el planteamiento hay muchos problemas inmersos. Rondan los problemas mente-cuerpo, naturaleza-cultura, hechos-esquemas perceptuales, interno-externo, racional-irracional, física-cultura, subjetividad-objetividad y el problema de la conciencia. Abordarlos todos sería imposible, pero su mención es obligada. Después de introducir el problema del relativismo, en la segunda parte, acoto las reflexiones orientada por tres preguntas: ¿aportan las etnografías evidencia a favor del relativismo?, ¿gente de diferentes culturas vive en mundo diferentes? Y, ¿existiría el mundo si nunca hubieran existido representaciones? El objetivo no es abordar las oposiciones mencionadas, sino mostrar que las preguntas implican algunos presupuestos que no necesariamente tienen cabida en la concepción amerindia.

Quienes se han planteado estas preguntas comparten la preocupación por cómo dar cuenta de la diversidad, por ejemplo, cultural. Concluyo con una reflexión sobre la diversidad pensada desde la cosmología indígena americana. Cosmología que concibe la diversidad como principio necesario para la existencia. Como el motor indispensable del cambio. Aquello que a la vez amarra y dinamiza todo lo que existe. Las últimas reflexiones del capítulo enfatizan la existencia de una cosmología americana, tan diversa y dinámica como las naciones y pueblos que la comparten.

3.1. La multiplicidad de subjetividades no implica que todos los hechos sean institucionales

Los trabajos filosóficos, etnográficos y antropológicos en torno a las concepciones amerindias sobre la existencia, han desatado algunos debates en la filosofía de las ciencias sociales,

particularmente de la antropología. Una postura relativista podría sostener que si todo vive y todo tiene corazón y por lo tanto no hay hechos brutos, entonces, todos los hechos son institucionales. Sostengo que considerar la concepción indígena americana no implica que todos los hechos sean institucionales. Es la distinción la que está en cuestión.

Antes de exponer mi argumento recordaré brevemente la postura de Viveiros de Castro frente a este problema.²²⁷ De acuerdo con el antropólogo brasileño si bien para el multinaturalismo amerindio la naturaleza es particular y la cultura universal,²²⁸ de ahí no se sigue que todos los hechos sean institucionales. Se sigue que no hay hechos brutos, porque la naturaleza de unos es la cultura de otros. No se trata de reducir todos los hechos a hechos institucionales.

De acuerdo con Viveiros el perspectivismo es irreducible al relativismo constructivista porque no hay "representaciones"²²⁹ culturalmente variables, hay naturalezas que singularizan y particularizan las experiencias de cada sujeto. Formas de habitar de múltiples subjetividades que se interrelacionan. También en el primer capítulo se dijo por qué la interpretación que hace Viveiros de Searle, resulta confusa y problemática. Propongo abordar el problema descomponiendo el argumento relativista que sostiene que una implicación de que todo cuanto existe es sujeto de ocupar una perspectiva, es que todos los hechos son institucionales.

Si todo es sujeto de ocupar una perspectiva y cuanto existe tiene corazón (A), entonces no hay algo como los hechos brutos, es decir, algo independiente de toda intencionalidad (B). Supongamos, tentativamente, que de la inexistencia de hechos brutos (B) se sigue que todos los hechos son institucionales (C). En ese caso, de que sólo existan sujetos, no necesariamente se sigue que todos los hechos sean institucionales, como los relativistas dan por sentado ($\neg(A \rightarrow C)$).

Ahora bien, no me parece que una implicación de que no hayan hechos brutos, es que sólo existen hechos institucionales, o cuando menos es una suposición que faltaría argumentar y que muchas veces se asume sin mayor explicación. En todo caso es la distinción entre hechos brutos e institucionales la que debería revisarse. No se trata, pues, de reducir todo a hechos institucionales.

²²⁷ Ver apartado "1.2.4. Multinaturalismo."

²²⁸ A diferencia del naturalismo moderno, para el cual la naturaleza es lo universal y la cultura lo particular.

²²⁹ Sobre el concepto de representación regresaré más adelante.

De manera simplista podría afirmarse que todos los hechos son institucionales porque son relativos a un sujeto y sólo existen sujetos. Pero la noción de hechos institucionales, al menos como se ha tratado aquí, descansa en una distinción previa, la de hechos intrínsecos y extrínsecos, que su vez presupone una noción de objetividad. Si la “evidencia” antropológica y etnológica pretende usarse para demostrar el relativismo, tendría que verificar que las nociones de objetividad o hechos institucionales que se utilizan, sean coherentes con las “creencias” que pretende atribuir.

Dependencia

Muchas veces el argumento relativista no hace más que invertir la idea de que nuestras representaciones descansan sobre hechos brutos o físicos. En otras palabras, afirman que la existencia de los hechos brutos depende de nuestras representaciones. Por eso me parece pertinente recordar la explicación de Searle sobre la distinción entre rasgos intrínsecos y extrínsecos, así como su definición del realismo, donde considero que explica con claridad en qué sentido comprende la dependencia. Esta exposición sirve para introducir una reflexión sobre la noción de *dependencia* a partir de lo expuesto en el capítulo anterior.

Para Searle la distinción entre rasgos del mundo intrínsecos y rasgos del mundo relativos al observador

Se trata de la distinción entre aquellos rasgos del mundo que existen independientemente de nosotros y aquellos que, para su existencia, dependen de nosotros.

Los rasgos del mundo que he descrito al caracterizar nuestra ontología fundamental, verbigracia, montañas y moléculas, existen independientemente de nuestras representaciones de ellos. Sin embargo, cuando empezamos a determinar ulteriores rasgos del mundo, descubrimos que hay una distinción entre aquellos rasgos que podríamos llamar *intrínsecos* a la naturaleza y aquellos rasgos que existen *en relación con la intencionalidad de los observadores, usuarios, etc.*²³⁰

Están por un lado, los rasgos que existen y existirían a pesar de la ausencia de representaciones y, por el otro, rasgos del mundo cuya existencia sólo es posible gracias a las representaciones. La

²³⁰ *Íbidem.*

dependencia sirve para nombrar una forma de relación. Existen, en términos filosóficos, distintas formas de dependencia. Podemos, por ejemplo, hablar de dependencia ontológica o lógica. La dependencia ontológica se refiere a entidades, mientras la dependencia lógica trata de proposiciones. La relación que Searle intenta aclarar es justamente una relación entre entidades y proposiciones. Esto queda más claro en su definición del realismo:

*Realismo es la concepción según la cual las cosas tienen una manera de ser que es lógicamente independiente de todas las representaciones humanas. El realismo no dice cómo son las cosas, sino sólo que tienen una manera de ser.*²³¹

Las cosas son lógicamente independientes de las representaciones humanas porque incluso si todas nuestras aseveraciones sobre cómo es el mundo estuvieran equivocadas, eso no afectaría a la realidad. La realidad no está lógicamente constituida por las representaciones humanas, en estos términos el realismo no es una teoría de la verdad sino una teoría ontológica

Cuando el realismo sostiene que la realidad existe independientemente de la consciencia y de otras formas de representación, no se afirma ningún vínculo causal. Lo que se sostiene, en cambio es que la realidad *no está lógicamente constituida por representaciones, que no hay una dependencia lógica.*²³²

El realismo no afirma un vínculo causal entre la realidad independiente y nuestras representaciones de ella. Supongamos que no existieran objetos materiales, ello no refuta al realismo, "la inexistencia de objetos materiales no sería sino un rasgo de esa realidad independiente de las representaciones."²³³ Pero la tesis del realismo no es exactamente equivalente a la de la objetividad ontológica.²³⁴ La objetividad ontológica implica al realismo pero el realismo no implica la objetividad ontológica.²³⁵

La tesis del realismo sola, sostiene Searle, podría interpretarse como que toda la realidad es socialmente construida, por eso hay que introducir la distinción entre la realidad externa bruta y la

²³¹ *Ibid.*, p. 164.

²³² *Ídem.*, p. 165.

²³³ *Ídem.*, p. 166.

²³⁴ "Las dos tesis no son exactamente equivalentes, porque la tesis de que hay una realidad independiente de las representaciones (realismo externo), no es exactamente equivalente a la tesis de que hay una realidad completamente independiente de las mentes (objetividad ontológica). La razón de esta distinción es que algunos estados mentales, como los dolores, son ontológicamente subjetivos, pero no son representaciones." *Ídem.*, p. 161.

²³⁵ *Ibidem.*

realidad socialmente construida. "La subjetividad ontológica de la realidad socialmente construida requiere una realidad ontológicamente objetiva a partir de la cual pueda construirse."²³⁶ Los hechos institucionales dependen de los hechos brutos para existir.

La relación entre hechos brutos e institucionales es jerárquica. "Hay una jerarquía implícita en la descripción."²³⁷ El mundo de las instituciones es parte del mundo físico. Una taxonomía jerárquica, sostiene el filósofo estadounidense, "nos enseñará el lugar de la realidad social, institucional y mental dentro de una única realidad física."²³⁸ Un rasgo de la taxonomía propuesta por Searle para explicitar las "relaciones jerárquicas entre los diferentes tipos de hechos"²³⁹, es que "toda asignación de función se realiza al final, sobre hechos brutos."²⁴⁰

Pero, ¿qué es un hecho? Los relativistas hacen énfasis en que un hecho siempre es un hecho con relación a alguien. Una inversión casi simétrica del argumento de quienes defienden la independencia de la realidad respecto a las representaciones es que todo cuanto existe descansa sobre nuestras representaciones. Algunas posiciones van más lejos y afirman que el mundo físico depende de nuestras representaciones, pero además nuestras representaciones "crean" ese mundo.

Mi objetivo no es dar la razón a una u otra postura. Considero que ambas presuponen una idea de dependencia que enfatiza una dirección en la relación. Ya sea de los rasgos intrínsecos a los extrínsecos o viceversa. Explicaré por qué ese énfasis en una dirección de la relación es incompatible con la noción de vincularidad expuesta en el capítulo anterior y después, apuntaré por qué considero que no se trata de invertir el sentido de la dependencia sino de reconsiderar la distinción.

3.2. Una relación entre otras

La noción de dependencia enfatiza un sentido de la relación. Etimológicamente la dependencia evoca aquello que pende, que está suspendido o colgado de algo más. En latín *dēpendēre* se compone del prefijo *dē* que indica una dirección hacia abajo y *pendēre*, que significa colgar o

²³⁶ *Ídem.*, p. 197.

²³⁷ *Ídem.*, p. 131

²³⁸ *Ídem.*, p. 132.

²³⁹ *Ídem.*, p. 132.

²⁴⁰ *Ídem.*, p. 134.

penden, *dependen de* o *derivar de*.²⁴¹ La dependencia es una relación entre otras²⁴² y no es la más importante, de hecho si se toma en sentido literal, afirmando la unidireccionalidad de la relación, no tendría cabida en el pensamiento amerindio. Si tratamos la relación que guardan los pensamientos, sentimientos, deseos (etc.)²⁴³ de las diversas subjetividades entre sí, para la noción de existencia amerindia, no es la forma de relación decisiva. En la vincularidad, son más importantes la co-respondencia, la complementariedad, la reciprocidad y la proporcionalidad. Formas que implican la muntidireccionalidad de las relaciones y su constante ajuste y reajuste.

Las interacciones no están predeterminadas ni se dan siempre del mismo modo porque las subjetividades, de acuerdo a los contextos y momentos, pueden tener distintas fuerzas, y por lo tanto, capacidad de incidir en otras subjetividades. Hablo de subjetividades en general, abandonando definitivamente la distinción entre hechos brutos e institucionales. Las subjetividades no condicionan, construyen ni determinan todo cuanto existe. Pero no hay hechos brutos porque aún cuando hay formas de subjetividad que pueden pasarnos inadvertidas o sernos ininteligibles, éstas también poseen intencionalidad, sienten y piensan.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre una granicera²⁴⁴ y la lluvia? En casos como estos, ¿qué carácter tienen las interacciones entre los sentimientos, pensamientos y voluntades de esos sujetos? Las fuerzas son distintas y cambiantes, se van gastando o reforzando. La fuerza de quienes nos llamamos humanos es distinta de otros sujetos, por ejemplo, de los ríos o de la montaña. Incluso entre humanos, mi fuerza frente a la de la granicera al interactuar con las nubes, no es la misma.

²⁴¹ Julio Pimentel Álvarez; *Breve Diccionario latín/español, español/latín*. Editorial Porrúa, México, 2006, p. 151.

²⁴² Un sentido de la independencia que hay que no tiene cabida en esta concepción es la independencia como autarquía. Nada es independiente en el sentido autárquico de bastarse a sí mismo.

²⁴³ Tomo estos dos conceptos por su recurrencia en comunicados, documentos y disquisiciones filosóficas de autoría indígena. Más adelante explicaré por qué nociones como “representación” y “creencias” resultan problemáticas.

²⁴⁴ Los graniceros, también llamados tiemperos, quiapequis o saudinos, son los encargados de celebrar rituales, por ejemplo para llamar las lluvias o evadir tormentas de granizo. Ellos saben escuchar al aire, el viento, la lluvia, las nubes o el rayo, entre otros. “Ellos forman parte de un complejo mesoamericano y, según la creencia y costumbre milenaria –particularmente de numerosos pueblos aledaños a los grandes picos nevados del Eje Neovolcánico-, saben manipular los fenómenos atmosféricos –la lluvia, el viento, la tormenta y el granizo-, así como curar los males que dichos fenómenos causan.” Beatriz Albores, Johanna Broda (cords.); *Graniceros, Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense. A.C., Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997. p.11.

Los pensamientos, deseos y afectos de los sujetos con respecto a lo que existe no son determinantes, porque se entremezclan con tantas otras relaciones e influencias de un modo tan variado y complejo que las posibilidades de *determinar* a otras subjetividades son muy limitadas, especialmente respecto a quienes poseen una fuerza mayor, como el rayo o los vientos.

Ahora bien, estando todo vinculado, incluso cuando nuestra fuerza es menor tenemos capacidad de incidir pues nos entretejen, incluso con los más fuertes, relaciones de reciprocidad, proporcionalidad y complementariedad. Por ejemplo, cuando se procura incidir a través de una presentación celebrativa que comunica dos contextos relaciones, distintos pero no ajenos, se hace en el marco de relaciones de complementariedad y proporcionalización bajo el principio de la reciprocidad.

Usó un caso, entre las diversas ceremonias de curación que todavía se preservan en la actualidad, para ejemplificar la reciprocidad inmersa en las interacciones. Sylvia Marcos recuerda el caso de la hermana Julia quien habla a la imagen de Jesús, durante la curación de una pequeña niña en un barrio urbano de Cuernavaca, rogando y demandando que cure a la niña de la picadura de un escorpión potencialmente fatal. Durante la curación el tono de la curandera transita de lo dócil a lo áspero, e incluso al enojo y la severidad. Si satisfechas todas las condiciones necesarias para el ritual, la divinidad se “obstina” en no conceder, la curandera exige con dureza la respuesta del otro. La divinidad a la que demanda, sostiene Marcos, no es un ser trascendente sino inmanente.²⁴⁵

Se puede incidir, si se es suficientemente hábil, pero no determinar. Es una negociación, fundada en la reciprocidad, en la que se ofrece y se demanda pero no se condiciona. Las subjetividades, en este entendido, son autónomas más no autárquicas. La multidireccionalidad de las correlaciones que forman parte del principio de co-rrespondencia, hacen que la reciprocidad sea una relación privilegiada, por encima de la dependencia.

Las subjetividades son autónomas pues tienen capacidad de incidir y decidir. Correlacionadas de un modo tan complejo, sus acciones afectan y modifican incluso cuando esa influencia no es observable, de hecho, muchas veces no lo es. Por ejemplo, cuando la hermana Julia logra curar a la niña de la mordedura del escorpión. Tienen capacidad de incidir porque están

²⁴⁵ Sylvia Marcos; *Taken from the lips... op.cit.*, p. 49. La noción de divinidad necesitaría una cuidadosa y extensa exposición.

relacionadas, pero su capacidad de determinar queda condicionada por la misma razón. Es una interacción de flujos y reflujos.

Por otro lado, hemos de considerar que independientemente de que nosotros las percibamos o no, hay otras perspectivas que existen. Por ejemplo, supongamos como hace Morten, que la sociabilidad de “las cosas” nos escapa porque no compartimos terreno social común con ellos.²⁴⁶ La ausencia de su sociabilidad es sólo aparente y de hecho, independiente de nuestra apreciación. La percibamos o no, nos sea inteligible o no, la perspectiva jaguar y la perspectiva río, cerro o lluvia, existen. En ese sentido, las otras perspectivas son independientes de nuestras “representaciones”.

A la luz de estas observaciones, en el caso amerindio parece más conveniente centrar la atención sobre el sentido de la *relación* y de las *interacciones*, relaciones que no necesariamente son de dependencia. Hablar de dependencia resulta problemático si se considera la complejidad de las intencionalidades que intervienen. La dependencia, entendida como una relación que enfatiza un sentido único de la relación, no es una forma de relación factible en la concepción amerindia. Entendida como la determinación de unos elementos sobre otros, no se da necesariamente en las relaciones que vinculan a sujetos con distintas fuerzas, por ejemplo la lluvia y la granicera.

No podría decirse que la lluvia siempre determinará las condiciones, por ejemplo, de un pueblo, porque entabladas las relaciones de reciprocidad, si se sabe negociar y ofrecer; a cambio, se puede incidir en la voluntad y el juicio del otro, es decir, las circunstancias varían. Las relaciones entre sujetos con distintas fuerzas no están determinadas. La proporcionalidad, la reciprocidad y la co-rrespondencia son relaciones de mayor importancia porque siempre están presentes

3.3. Antropología relativista

El relativismo puede adoptar diversas formas. Por su enorme influencia en la antropología contemporánea, me referiré específicamente a aquél que con frecuencia es evocado bajo la

²⁴⁶ A. Morten; “Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies” *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Vol. 7, no. 3 (Sep. 2001), pp. 411-627. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/3134411>. Morten examina si la extensión de las teorías animistas de Descola y Viveiros es consistente con las ontologías en el norte de Asia.

fórmula de que diferentes comunidades “viven en diferentes mundos”.²⁴⁷ Después de Franz Boas, el precursor del relativismo cultural en antropología, el trabajo de su alumno Edward Sapir, ha sido uno de los más influyentes. En 1929 Sapir publica un célebre pasaje en el que afirma que

...los mundos en que diferentes sociedades viven son mudos *distintos*, no son simplemente el mismo mundo con diferentes etiquetas. Vemos, escuchamos y tenemos otras experiencias como lo hacemos, en gran parte porque las formas habituales del lenguaje de nuestra comunidad predisponen ciertas elecciones de interpretación.²⁴⁸

La idea fue recuperada unos años más tarde por un pupilo de Sapir, Benjamín Whorf en la hipótesis Sapir-Whorf. La idea central de la hipótesis whorfiana es que el lenguaje estructura el pensamiento. Whorf sostiene que el mundo se presenta en un flujo caleidoscópico de impresiones que son organizadas por nuestras mentes, en buena parte por el sistema lingüístico de nuestra mente. Recortamos y organizamos la naturaleza en conceptos y le adjudicamos significados, el acuerdo que sostiene todo el discurso de nuestra comunidad está codificado bajo las pautas de nuestro lenguaje. Este acuerdo está implícito y es tácito pero sus términos son absolutamente obligatorios.²⁴⁹

Aunque con los años la antropología matizaría el papel determinista del lenguaje postulado en la tesis whorfiana, la afirmación de Sapir se ha mantenido como referencia fundamental del relativismo. El pasaje citado contiene, como Hollis y Lukes sostienen, dos ideas relacionadas. La primera es que “lo que percibimos no puede explicarse por la naturaleza del objeto percibido. (...) La otra es el diagnóstico específico de que el lenguaje en algunos aspectos determina o constituye lo que se percibe.”²⁵⁰ La primera es más relevante para el tema.

Muchos filósofos coinciden en que aquello que se nos presenta como experiencias está influenciado por conceptos, creencias, teorías, deseos, etc.²⁵¹ Sin embargo algunos sostienen que

²⁴⁷ Martin, Hollis y Steven, Lukes (eds.); *Rationality and Relativism*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, p. 7.

²⁴⁸ La traducción es mía, en el original: “the worlds in which different societies live are not merely the same worlds with different labels.” Edward Sapir; “The status of linguistics as a science” en Edward Sapir; *Culture, language and personality*. D.G. Mandelbaum (ed.). University of California Press, Berkeley, 1949.

²⁴⁹ Benjamín Whorf; “Science and Linguistics”, *Language, Thought and Reality*. J.B. Carroll (ed.), MIT Press, Cambridge, 1956, pp. 213-214.

²⁵⁰ Martin Hollis y Steven Lukes; “Introduction” en Martin Hollis, Steven Lukes; *Rationality and Relativism*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, p. 8.

²⁵¹ Por ejemplo en la filosofía de la ciencia, a partir de la obra de Pierre Duhem (1906), Norwood Hanson (1958), Thomas Kuhn (1962), Paul Feyerabend (1975), entre otros, se inicia lo que algunos autores llaman la

si bien la percepción en alguna medida está cargada por la “teoría”, la evidencia no demuestra que esto suceda tanto como los relativistas extremos sostienen. Dan Sperber por ejemplo, considera que la evidencia etnológica usada a favor del relativismo perceptual entre culturas es débil y de doble filo.

Sperber ha señalado que el eslogan relativista de que gente de diferentes culturas vive en diferentes mundos, no tiene sentido si se entiende literalmente refiriéndose a mundos físicos. Si, por otro lado, se refiere a mundos cognoscibles, entonces la afirmación no es vacía ni absurda. Seres con habilidades cognitivas cualitativamente distintas viven en mundos distintos en ese sentido. Ese es el caso trivial, sostiene Sperber, de las especies animales con diferentes habilidades sensoriales.²⁵²

Utilizo el trabajo de Nagel para contextualizar la discusión relativista, partiendo de una posición que procura dar cuenta del carácter subjetivo de la experiencia sin renunciar a una noción de la objetividad. En lugar de tomar un relativismo radical he preferido el ensayo del filósofo nacido en Belgrado por varias razones. La primera es que me parece una exposición razonada del relativismo perceptual. Además, apunta con claridad algunos de los problemas inmersos en la discusión, por ejemplo si ¿reconocer que especies provistas de aparatos sensoriales distintos implica renunciar a la noción de objetividad o en qué términos puede ser entendida?, ¿El carácter subjetivo de la experiencia implica un tránsito de la apariencia a la realidad?, ¿Es lo mental reductible a lo fisiológico? La tercer razón es que al tomar como pretexto la experiencia subjetiva de mamíferos considerablemente lejanos a nosotros en el orden filogenético, nos invita

corriente historicista o teoricista que, entre otras cosas, argumenta contra la existencia de una base empírica neutral. “La denominación ‘teoricista’ responde a otra de las tesis que comparten los nuevos filósofos [del movimiento de los años sesenta]: toda observación, y en general toda experiencia, está ‘cargada de teoría’. No hay observaciones puras, neutras, independientes de toda perspectiva teórica. En lugar de suponer que las observaciones proporcionan la base firme, los datos absolutamente estables contra los cuales se ponen a prueba las teorías, se intenta mostrar que los marcos teóricos contribuyen en buena medida a determinar que es lo que se observa.” Ana Rosa Pérez Ransanz; *Kuhn y el cambio científico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 16-17.

Fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX en la filosofía de la ciencia, las corrientes historicistas o “teoreticistas” representadas por autores como Norwood Hanson, quien utiliza los experimentos de la psicología de la Gestalt para argumentar que toda observación está “cargada de teoría”, Paul Feyerabend y Thomas Khun, quien recupera el trabajo de Fleck sobre la génesis y el desarrollo de los hechos científicos.

²⁵² Dan Sperber; “Apparently Irrational Beliefs” en Martin, Hollis y Steven, Lukes (eds.); *Rationality and Relativism*. *op.cit.*, p. 154.

a cuestionar la confianza que con frecuencia tenemos, en que a menor parecido con nosotros, menor es la capacidad consciente de los seres.

3.3.1. ¿Cómo es para un murciélago ser un murciélago?

En 1974 Thomas Nagel en un célebre artículo²⁵³ se preguntó ¿cómo es *para* un murciélago ser un murciélago? Si bien el tema central del artículo es el de la conciencia, no lo tomo por eso, sino porque en él se encuentra una exposición argumentada que sirve para introducir el tema del relativismo, desde una perspectiva no reduccionista. Entiendo el reduccionismo en este caso, como aquellas posiciones que procuran, ya sea reducir todo a lo "cultural", "institucional" o "construido" o bien, entender todo como "dado" u "objetivo".

El ejemplo de los murciélagos sirve por dos razones, la primera es que a pesar de ser mamíferos poseen un aparato sensorial particularmente distinto al nuestro,²⁵⁴ la segunda, porque mientras uno desciende en el árbol filogenético, existe la tendencia a perder la fe en que hay experiencia en absoluto.

La conciencia, sostiene Nagel, es lo que hace intratable el problema mente-cuerpo. Para Nagel un organismo tiene estados mentales si y sólo si hay algo como *ser* ese organismo, algo que es *para* el organismo. En eso consiste el carácter subjetivo de la experiencia. La idea de moverse de la apariencia a la realidad en estos términos, carece de sentido. Las descripciones no son más objetivas entre menos dependen de un punto de vista. Miembros de especies radicalmente diferentes pueden entender el mismo suceso en términos objetivos y eso no requiere que ellos comprendan las formas fenoménicas en que esos eventos se presentan a los sentidos de miembros de otras especies.

²⁵³ Thomas Nagel; "What is like to be a bat", *The Philosophical Review* LXXXIII, 4, pp.435-450.

²⁵⁴ "Now we know that most bats (the microchiroptera, to be precise) perceive the external world primarily by sonar, or echolocation, detecting the reflections, from objects within range, of their own rapid, subtly modulated, high-frequency shrieks. Their brains are correlate the outgoing impulses with the subsequent echoes, and the information thus acquired enables bats to make precise discriminations of distance, size, shape, motion, and texture comparable to those we make by vision. But bat sonar, though clearly a form of perception, is not similar in its operation to any sense that we possess, and there is no reason to suppose that it is subjectively like anything we can experience or imagine." Thomas Nagel; "What is like to be a bat"... *op.cit.*, p. 2.

Hay hechos objetivos que pueden ser entendidos por individuos con dispositivos perceptuales diferentes, entendiendo la objetividad como una dirección hacia la cual el entendimiento puede viajar. Existen también hechos que no consisten en proposiciones expresables en lenguaje humano, hechos que nunca podrían ser representados o comprendidos por seres humanos porque nuestra estructura no nos permite operar conceptos de ese tipo. Del hecho de que algunas experiencias subjetivas nos sean ajenas o incomprensibles no se sigue que no existan o que se refieran a hechos subjetivos. Hay un sentido, afirma Nagel, en el que los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos.

Lo mental, argumenta Nagel, es irreducible a lo fisiológico. El *ser algo*, desde cualquier perspectiva depende de un trasfondo conceptual o teórico, incluso cuando se sostienen concepciones sin conocer o comprender cabalmente la teoría que ha dado lugar a esa concepción, por ejemplo, cuando alguien afirma que “toda materia es energía” sin conocer las teorías físicas que han dado lugar al enunciado.

El reduccionismo fisicalista contra el que Nagel argumenta, encuentra su contraparte en el reduccionismo, que como Sperber señala, afirma que todas las capacidades cognitivas están dadas culturalmente. Sperber apunta una pregunta de particular relevancia para el tema ¿Las diferencias transculturales determinan, como lo hace entre las especies, diferentes mundos cognoscibles? ¿Aportan las etnografías evidencia a favor de esa idea?

3.3.2. ¿Aportan las etnografías evidencia a favor del relativismo?

El relativismo ha sido abrazado con facilidad por muchos antropólogos, sin reparar con el debido cuidado en algunos problemas que ello acarrea para esta disciplina. Sperber apunta que si bien el desarrollo de herramientas y habilidades específicas extienden el mundo cognoscible de los miembros de los grupos culturales en diferentes direcciones, eso no prueba el relativismo, como muchas veces dan por sentado los antropólogos. Si en la antropología pre-relativista se sostenía la superioridad del pensamiento occidental, el relativismo parece haber remplazado esa “brecha jerárquica con una suerte de apartheid cognitivo. Si no podemos ser superiores en el mismo mundo, dejemos a la gente vivir en su propio mundo.”²⁵⁵

²⁵⁵ Dan Sperber; “Apparently irrational beliefs”, *op.cit.*, pp. 179-180.

La concepción relativista de la antropología sostiene que toda la información conceptualizada es cultural y eso genera “mundos”. La racionalidad de las creencias sólo es accesible desde esos marcos cognitivos, culturalmente determinados. El problema que apunta Sperber es que en ese caso, a los antropólogos no quedaría más opción que ser muy pesimistas sobre la posibilidad de hacer etnografías o bien, extraordinariamente optimistas sobre la habilidad de los etnógrafos.²⁵⁶ El relativismo y la evidencia etnográfica que se ha usado a su favor, apunta el antropólogo francés, es de doble filo.

Esto coincide en alguna medida con el punto de vista de Viveiros de Castro, quien ha señalado que las etnografías no aportan, como se ha pretendido,²⁵⁷ evidencia a favor del relativismo. Basta considerar lo que éstas dicen para apreciar que es justo lo contrario lo que se afirma. Los seres ven el mundo de la misma manera, lo que cambia es el *mundo* que ven. Representan del mismo modo, cosas distintas. Algunos argumentos de Viveiros se han expuesto antes,²⁵⁸ ahora parto del enunciado que Sperber identifica como eslogan del relativismo, “gente de diferentes culturas vive en mundos diferentes”, para plantear por qué considero que la discusión no es resolver si la cosmología amerindia es o no relativista, sino aportar argumentos del por qué es irreductible a nuestra noción del relativismo.

Como apunté en la introducción de este capítulo, es tan amplio el espectro de reflexión que acoto mis consideraciones sobre la irreductibilidad de las concepciones amerindias de la existencia a una discusión relativista, partiendo de dos preguntas que han salido a la luz: ¿gente de diferentes culturas habita mundos diferentes?, y ¿existiría el mundo si nunca hubieran existido representaciones?

3.3.3 ¿Gente de diferentes culturas vive en mundos diferentes?

Desmenucemos el eslogan relativista. Empezaré por responder, a la luz de lo que se ha expuesto, ¿quién es gente? El cosmos está habitado por diversas subjetividades como piedras, montes, dioses, animales, plantas y personas. Hermanados por el aliento primero que sembró en nosotros

²⁵⁶ *Idem.*, p. 157.

²⁵⁷ Viveiros recupera el ejemplo del etnógrafo de los makuna Kaj Ârhem quien concluye que “la noción de múltiples puntos de vista sobre la realidad implica que, en lo que concierne a los Makuna ‘cualquier perspectiva es igualmente válida y verdadera’, y que ‘una representación verdadera y correcta del mundo no existe’. Viveiros de Castro; “Perspectivismo...” *op. cit.*, p. 29.

²⁵⁸ Ver en el primer capítulo el apartado: 1.2.6. No existen hechos autónomos.

la capacidad de percibir, pensar, sentir y decidir, formamos parte de una comunidad de alcance cósmico, somos gente. El lazo que hermana lo “físico” y lo “natural”, la brecha o interfaz entre quienes compartimos sociabilidad común y la de quienes nos permanece ajena, es social.²⁵⁹ Semejantes en la diferencia, nuestro vínculo en esta existencia es el origen común.

La réplica relativista podría argumentar que esto demuestra que conceptos como “gente” son relativos a los contextos culturales. Entonces tendríamos que “fijar” un concepto de cultura. Una frontera que nos permita reconocer la diversidad de culturas que el eslogan supone que existen. Hermanados por la humanidad de contenido y no de forma, como la llama Viveiros, compartimos disposiciones; preceptos que nos permiten relacionarnos *con* y *en* el tiempo-espacio en el que estamos. Nos permiten comunicarnos entre las diversas subjetividades que *habitamos* el cosmos pareado. En esa pertenencia es la naturaleza, el *habitar*, lo que singulariza a cada sujeto, a través del eje de afecciones y capacidades que es el cuerpo. Somos gente porque compartimos preceptos, porque podemos comunicarnos, porque compartimos “cultura”. Busquemos las fronteras en lo que hemos llamado por tanto tiempo cultura y tendremos que vaciar de contenido el término. Una tarea que ha ocupado a muchos en la antropología y que resumiré brevemente a continuación.

La antropología como disciplina parte, en alguna medida, de un concepto que ha resultado cada vez más problemático a la luz de sus propias investigaciones. El concepto de cultura, opuesto por la filosofía alemana de finales del siglo XIX al de civilización por autores como Spencer y Rickert, ha transitado desde entonces, entre dudas y oposiciones. A la oposición cultura-civilización, que en alguna medida encuadró un debate entre la filosofía alemana y la francesa, le siguió la oposición entre cultura y naturaleza. Una que en términos filosóficos contiene la discusión entre lo dado y lo creado, lo que de por sí existe y lo que es resultado de la transformación, el trabajo o la intervención humana.

Frente al determinismo racial que ocupaba la literatura de la época y que basaba su evidencia en estudios antropológicos, por ejemplo las tipologías raciales a partir de cráneos elaborada por Blumenbach; trabajos como el de Franz Boas reorientaron la discusión al afirmar que toda sociedad tiene cultura y todas las culturas tienen el mismo valor, de ahí que deban ser

²⁵⁹ Lo común entre los distintos seres que habitamos el cosmos es que formamos parte de una sociabilidad englobante. Compartimos con los cerros y la lluvia, por poner un ejemplo, la capacidad de juicio, lo que nos permite comunicarnos pero también compartir algunos preceptos. Ver los apartados “1.2.3. Animismo” en el capítulo uno y “2.6. Vincularidad” del capítulo dos.

juzgadas con relación a sus propios conceptos y referentes. Así, el debate cultura/naturaleza incluyó al relativismo cultural.²⁶⁰

Las perspectivas sociológicas incorporaron al debate la distinción cultura/sociedad. Autores como Bourdieu, incluyeron en la discusión las nociones de signo y significado notando que, sobre todo en las orientaciones marxistas, se había dado una exagerada prioridad a los aspectos "materiales", obstinándose en asociar lo material con lo real y lo simbólico con lo irreal o "abstracto".²⁶¹

Por otro lado, autores como Descola han dedicado enormes esfuerzos a discutir la inadecuada oposición binaria entre cultura y naturaleza.²⁶² Algunos como Ingold han enfatizado que deberían abandonarse las asociaciones: cultura-particular y biológico-universal. En resumen las posturas comparten una interrogante fundamental, ¿cómo dar cuenta de la diversidad humana? La discusión ha puesto también a "lo humano" en cuestión.

Regresando al eslogan relativista, éste parecería presuponer el contraste entre naturaleza y cultura para dar cuenta de la diversidad. Escindido lo cultural de lo biológico, traza fronteras ahora dentro de lo humano. Supongamos que el primer supuesto que he señalado es falso y que los relativistas están pensando en un concepto de cultura capaz de incluir a todos quienes habitamos este cosmos: minerales, nubes, zopilotes y personas, ¿habría entonces una cultura río, una cultura jaguar, etc?

Ni el perspectivismo, ni los trabajos filosóficos²⁶³ o antropológicos que se han elaborado sobre el tema parecen apuntar eso. Al contrario, jaguares, cañadas, muertos, cuevas y yo, compartiríamos la capacidad de juicio y también algunas costumbres, vinculadas, por ejemplo, con el alimento y el refugio. Compartimos además preceptos en el sentido de disposiciones.²⁶⁴ Preceptos que nos disponen a ver del mismo modo, cosas distintas. Ese vínculo común es

²⁶⁰ Una reflexión que no exploraré pero que podría tener cabida es si algunos presupuestos que subyacían al concepto de raza quedaron inalterados una vez que éste fue sustituido por el de cultura.

²⁶¹ "Esta distinción ingenua, típica del materialismo primario, es lo que la teoría materialista de la economía de los bienes simbólicos, que intento elaborar desde hace muchos años, tiende a destruir, dejando que ocupe su espacio teórico la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación." Pierre, Bourdieu; *La dominación masculina*. Trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, quinta edición, 2007, p.50.

²⁶² Cf., Philippe Descola (coord.); *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Stella Mastrangelo (trad.) Siglo XXI, México, 360pp. Philippe Descola; *Antropología de la naturaleza*. Edgardo Rivera (trad.) Instituto Francés de Estudios andinos, 2003, 91pp.

²⁶³ Por ejemplo los de Javier Lajo y Juan López Intzín.

²⁶⁴ No en el sentido del cumplimiento de reglas o mandatos

fisiológico en unos casos y sólo en cierta medida, pero también afectivo. Mi personalidad podría ocultar una afección ave que me haría compartir con los viajeros del cielo algo que no comparto con otras personas, incluso cuando nuestros aparatos perceptuales sean semejantes.

Lo que sí respaldan las etnografías pero sobre todo las reflexiones propias de los pueblos²⁶⁵ es que el *habitar*²⁶⁶ no son cuerpos o afecciones, sino, cuerpos **y** afecciones. Fisiología y “representación” son irreductibles una a la otra. Borremos el cuerpo y la fisionomía, dejemos sólo los juicios, “representaciones” o “creencias”, la “cultura”, como un relativismo culturalista radical puede pretender, digamos que eso y sólo eso nos determina, y cuando menos en la concepción sobre la existencia que aquí se ha expuesto, seríamos como los muertos, que no por muertos dejan de estar vivos. Vivos porque piensan y sienten como nosotros, pero muertos y distintos de nosotros porque han perdido el carácter singular de la existencia.

No pretendo convencer sobre mi afección pájaro, la capacidad olvidada, eludida o atrofiada de comunicarnos con otros seres o sobre la muerte en vida a la que nos llevaría reducir nuestras particularidades a la “cultura” o el cuerpo. Sólo pretendo mostrar cómo, leído a manera de pregunta, el eslogan lleva implícitas una serie de respuestas. Una de especial relevancia para el tema es la de “los mundos diferentes”.

El universo en cuestión

No habitamos “un mundo”, “varios mundos” o un “universo”. El cosmos pareado y parido que habitamos, es uno y a la vez dos. En él coexisten contextos relacionales con características propias, distintos pero relacionados entre ellos, contextos que comparten el orden de la paridad. Lajo enfatiza que lo fundamental es que se trata de pares, que en relaciones de complementariedad y proporcionalización, amarran la existencia; no es sólo que sean dos, como la palabra dualidad subraya, lo importante es que esos dos, además, son pares por lo que comparten, lo que los

²⁶⁵ Sistematizadas en los trabajos de Javier Lajo.

²⁶⁶ Recordemos que para Viveiros el cuerpo es la forma de aprehensión de la alteridad, mas es un cuerpo que no es sinónimo de fisiología porque incluye “un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen *habitus*.” Ese cuerpo, como se dijo en el apartado “1.2.4. Multinaturalismo” implica formas de habitar de las distintas subjetividades. El habitar se refiere a la experiencia del sujeto que involucra tanto las cuestiones fisiológicas como las afecciones. Pero el habitar, además de lo que propone Viveiros, enfatiza el carácter siempre en devenir de la existencia, es decir, se complementa con la observación de Lajo de que no hay un *ser* existe, más bien un *siendo* y mejor aún, un *haciendo* (ver apartado 2.6. Vincularidad). Por eso prefiero usar la expresión “habitar” sobre la del “habito”. Ver también el apartado 2.7. Simultaneidad.

vincula. Así, con rigor, el orden que da pie al amanecer de esta existencia es el de la *paridad* y no el de la dualidad. Siendo la paridad el orden que inaugura esta existencia, hemos de hablar, propone Lajo, de un *pariverso*. No ya de mundos o universos.

El *mundo* que etimológicamente desciende del latín *mūndus*, y cuyo uso es introducido por el lenguaje de los sermones eclesiásticos²⁶⁷ en el sentido original de lo limpio o puro, se toma frecuentemente como sinónimo del universo.²⁶⁸ Quiero argumentar que la idea de mundo (o mundos) y universo (o pluriversos) no tiene cabida en la noción de existencia amerindia.

La paridad es la fuerza ordenante esencial del *cosmos*, no del universo, como afirman algunas definiciones expuestas en el capítulo anterior. La propuesta de reemplazar la noción de universo por la de cosmos pareado en la caracterización de la paridad, encierra una cuestión de fondo y es que al universo le subyace una noción de unidad que ha sido fuertemente criticada por los filósofos indígenas.

Comenzaré con las críticas provenientes de la filosofía política al concepto del universo, que literalmente significa "todo hecho uno". En *El concepto de lo político*²⁶⁹ Carl Schmitt incorpora la noción de *pluriverso*. Por su esencia, explica Schmitt, la unidad política no puede ser universal, no puede existir una unidad que comprenda toda la "humanidad."²⁷⁰ Respecto al mundo de los Estados, el mundo político es un *pluriverso*. Al interior de éstos, sin embargo, debe guardarse la unidad. De "lo político"²⁷¹ según Schmitt, se deriva el pluralismo del mundo de los Estados. Schmitt sostiene una visión conflictiva y antagonica de lo político, lo que se percibe claramente en la importante distinción entre *amigo* y *enemigo*. Autoritaria, cuando niega que la pluralidad deba tolerarse al interior de las unidades políticas e ingenua cuando considera que puede evitarse.

²⁶⁷ Joan Corominas; *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Editorial Gredos, Madrid 1976, Vol III. p.476.

²⁶⁸ "Du point de vue ontologique le monde désigne le système du réel." *Les notions philosophiques. Dictionnaire 2*. Presses Universitaires de France, Tomo 2, p. 1671. Dejaremos de lado la distinción kantiana del mundo como realidad inaccesible y el universo como fenómenos espacio temporales accesibles al conocimiento a través de la razón.

²⁶⁹ Carl Schmitt; *El concepto de lo político*. Folios Ediciones, México, 1985, 188pp.

²⁷⁰ Las reflexiones de Schmitt sobre la "humanidad" son sumamente interesantes. "Proclamar el concepto de humanidad, referirse a la humanidad, monopolizar esta palabra: todo esto podría expresar solamente – visto que no se puede emplear semejantes términos sin determinadas consecuencias- la terrible pretensión de que al enemigo le sea negada la calidad de humano, de que se lo declare *hors-la-loi* y *hor's la 'humanité* y por consiguiente de que la guerra deba ser llevada hasta la extrema inhumanidad." *Ídem.*, p. 51.

²⁷¹ La distinción entre la política y lo político propuesta por Schmitt aunque interesante escapa a los límites de este estudio.

La noción es recuperada por Luis Tapia en *El núcleo común*,²⁷² un ensayo de filosofía política pensado en el marco de la constituyente boliviana que sucedió a las guerras del agua y el gas. La reconceptualización propuesta por Tapia recupera la caracterización de Arendt²⁷³ de la política como constituida a través de la pluralidad y no de la identidad o unidad. El *pluriverso* en estos términos es un concepto que reconoce la diversidad de cualquier comunidad política, la comunidad no se funda más en la unidad que comprende a todos sino en lo común, en lo que los enlaza. Tapia propone la vida política como un *pluriverso*, donde los sujetos establecen relaciones de distintos tipos. La comunidad que emerge de ese núcleo común no es un monolito homogéneo sino la convivencia y el traslape de múltiples *pluriversos* culturales. Lo que le da coherencia son los significados compartidos -no únicos-, de los miembros que las conforman.

Lo común no se descubre, debe en gran medida ser construido, con base en el consenso y en la *transcrítica*. La transcrítica es la posibilidad-responsabilidad de llegar a acuerdos sobre asuntos comunes, por ejemplo la justicia o el territorio. Una propuesta donde Tapia claramente recupera, para un proyecto político concreto, el sentido de la reciprocidad que durante siglos han practicado las naciones originarias, algunas de las cuales hoy quedan enmarcadas en las fronteras de Bolivia.

El concepto, originalmente nacido en la filosofía política, se ha extendido a otras áreas de la filosofía y de las ciencias sociales. Un ejemplo es el trabajo de Carrillo Trueba sobre el conocimiento indígena contemporáneo.

El relativismo absoluto, por su parte, multiplica esta imagen, creando un sistema como el concebido por Fontenelle en donde existe una pluralidad de mundos, aislados unos de otros, con vidas paralelas, sin posible comunicación. El relativismo relativista propone la existencia de un Pluriverso compuesto de innumerables universos, naturalezas-culturas, abierto e infinito, cuya topología resulta de la interacción de sus componentes al igual que su devenir. Es constelación de saberes, el paso, reformulando la idea de Alexandre Koyré, de un Universo cerrado a un Pluriverso infinito.²⁷⁴

La multiplicidad de mundo o universos plantea el problema de la comunicación y como Sperber apunta, éste ha sido eludido por muchas etnografías relativistas. Si cada cultura está encerrada en

²⁷² Luis Tapia; *op cit.*, p. 11.

²⁷³ Hanna, Arendt; *¿Qué es la política?* Rosa Sala Carbó (*trad.*), Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, 156 pp.

²⁷⁴ César Carrillo Trueba; *Pluriverso*. UNAM, México, 2006, p. 122.

su mundo y sólo le son accesibles los significados que de éste emergen, ¿cómo es posible entonces el trabajo etnográfico? El relativismo relativista, como propone Carrillo Trueba plantea un *pluriverso* compuesto de muchos universos. Es un intento por atender aquellas posturas que, como la de Lajo, niegan reducir “el todo” a la unidad. Sin embargo, el concepto de *pluriverso*, según Lajo, tampoco da cuenta de la concepción amerindia porque el sentido de lo *pluri* sigue refiriéndose a la multiplicidad de unidades, cuando es la noción de unidad la que no tiene cabida.

La noción de existencia amerindia no es holista

Supongamos que el *pluriverso* como el holismo, niega que la totalidad sea reducible a la suma de las partes. El *pariverso* en cambio, lo que niega es que sea posible hablar de partes de la realidad. El *pariverso* es un concepto que propone Lajo para concebir a ese cosmos que es uno y a la vez dos. La crítica de Lajo no es trivial pues apunta a que la totalidad no es la suma, agregación o composición de las partes o de unidades. Son los vínculos y amarres en constante proporcionalización y movimiento. Ahora bien, a la crítica de Lajo cabe preguntar ¿qué es lo que se le presenta a la experiencia? Porque lo que percibimos, por supuesto, no es la totalidad en sí, no se nos presenta toda y de golpe. Recuperando lo que se expuso en el capítulo anterior podríamos sostener que lo que percibimos son *desdoblamientos* de ésta. Vínculos, no partes.

Para reafirmar la idea de que no se trata de partes o unidades, Estermann sostiene que el principio irreductible de la realidad -o *arjé*- en la filosofía andina no es la substancia sino la relación en sí misma.

el *arjé*²⁷⁵ no es un ‘ente’ substancial, sino la relación. (...) La relación es –para hablar paradójicamente- la verdadera ‘substancia’ andina. Según Aristóteles (y la tradición ulterior), la relación es un ‘accidente’, una característica de substancias, exterior y no-esencial a éstas. La primordialidad ontológica y temporal de la substancia con respecto a la relacionalidad pertenece a los axiomas inconscientes de la filosofía occidental...²⁷⁶

Estermann explica que en la filosofía andina se da la ‘relación *sin relata*²⁷⁷. “Lo que la ontología occidental llama “ente” (‘substancia en sentido aristotélico), para la racionalidad andina es un

²⁷⁵ Principio irreductible de la ‘realidad’.

²⁷⁶ Josef Estermann... *op.cit.*, p. 93.

²⁷⁷ *Idem.*, p. 96.

'nudo' de relaciones, un punto de transición, una concentración relacional."²⁷⁸ Son puntos en el que se concentran ciertas relaciones de "fuerzas" y "energía". Expuse antes por qué más que un nudo se trata de una urdimbre o un tejido.²⁷⁹

Coincido con Estermann cuando afirma que el pensamiento americano no supone la prioridad ontológica y temporal de la substancia con respecto a la relación. De hecho, la simultaneidad ontológica y temporal de las partes, es decir, del vínculo,²⁸⁰ son incompatibles con la prioridad ontológica de la substancia. No existen primero los pares y después la relación entre ellos. La relación misma es lo que existe. Siendo la simultaneidad una de las características fundamentales de la concepción ontológica americana, recurrir a las nociones de substancia o esencia, impide apreciar ese rasgo distintivo. Por eso considero que incluso en los casos en que se propone la reconceptualización de los términos,²⁸¹ su utilización resulta más confusa que explicativa y tiende a opacar esta característica fundamental. Para caracterizar la existencia hemos de centrar la atención en los vínculos o amarres.

Una diferencia importante que mantengo, respecto al planteamiento de Estermann, es que insiste en caracterizar a la filosofía andina como holista. A pesar de reconocer que no podría hablarse en sentido estricto de entes, y que lo relevante son las relaciones en movimiento permanente y dinámico, es decir las transiciones y concentraciones relacionales.

Si en un sentido muy general, por holismo entendemos una posición antirreduccionista y coherentista que sostiene la imposibilidad de conocer las partes sin conocer el todo²⁸², hemos de decir que el pensamiento amerindio no está pensando en términos holistas, pues no hay nada que pueda denominarse *partes*. Los vínculos como amarre de la existencia, son inseparables, esto podría caber en el holismo, sin embargo, no hablamos de un conjunto de elementos, o de una composición. El asunto no es si las partes se reducen o no al todo, o si las éstas se pueden separar, lo que caracteriza a la cosmología amerindia, además del movimiento permanente de los vínculos

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ Sobre por qué la urdimbre no es enredo ver el apartado 2.6. Vincularidad

²⁸⁰ Explicadas en el apartado 2.7. Simultaneidad y 2.8. Imbricación.

²⁸¹ Cf., Alfredo López Austin; *Modelos a distancia...op.cit.*

²⁸² *Les Notions Philosophiques...* Vol. I. *op.cit.*, p. 1155.

y amarres, es que la existencia no se constituye de partes.²⁸³ Por eso he propuesto hablar de compartes y no de partes, incluso si se consideraran partes complementarias.

Estermann señala que la prioridad ontológica y temporal de la substancia, pertenece a los axiomas inconscientes de la filosofía occidental. La idea de que la substancia precede temporal y ontológicamente a la relación está profundamente arraigada en todas nuestras concepciones. Esto dificulta la comprensión de una noción que considera los vínculos y amarres en permanente movimiento, como “principio irreductible”. Pero no se trata de reemplazar a las entidades por los vínculos en movimiento como “principio irreductible”. La noción de irreductibilidad, está asociada con la de “partes”, es por decirlo de algún modo, la “última parte”, aquella que ya no puede descomponerse o que es “esencial”. Sin embargo, ahora expondré cómo esta noción de irreductibilidad, así como la de “partes”, aunque fuertemente arraigadas en la metafísica prevaleciente de la ciencia contemporánea, resultan problemáticas para la propia ciencia.

Una nueva metafísica para la ciencia contemporánea

Las reflexiones de este apartado tienen por objetivo exponer de qué modo la metafísica atomista, se ha visto cuestionada por algunas interpretaciones filosóficas de las teorías físicas contemporáneas. Se desprenden en gran medida de la obra de David Bohm, físico reconocido por sus aportaciones en mecánica cuántica y en la teoría de la relatividad. En 1952 Bohm publica un artículo donde procura dar un enfoque filosófico a la teoría cuántica a partir de las variables ocultas, una interpretación ontológica de la teoría cuántica. Bohm plantea que la idea de irreductibilidad (aquella que con tranquilidad abraza Estermann), se encuentra estrechamente ligada a las nociones de sustancialidad y entidad. En conjunto, éstas forman parte de una “visión del mundo”. Un caso extremo de esa visión fragmentaria en la física es el concepto comúnmente aceptado de que en el fondo el mundo está constituido de “componentes básicos” que arman el resto de la realidad.²⁸⁴

Profundamente arraigada, esta visión se ha solidificado con tal firmeza que no permite la emergencia de una visión del mundo “sin partículas”, sin entidades, sin cosas. La reflexión de

²⁸³ Ahora bien, si el holismo planteara que la existencia de las partes es irrelevante dada la imposibilidad de separarlas, entonces, habría que repensar el asunto. El desarrollo cuidadoso de este tema rebasa por mucho los alcances del estudio. Me limito por ahora a apuntar la pertinencia del debate.

²⁸⁴ David Bohm; *Sobre la creatividad*. Kairós, Barcelona, Segunda edición, 2009, p. 124.

Bohm sirve para mencionar una preocupación que considero urgente en la filosofía de la ciencia. La metafísica predominante de la ciencia –incluidas las ciencias sociales– tiende a considerar la independencia de las partes. En el mejor de los casos, como en el caso del holismo, al todo como un conjunto indivisible e irreducible a las partes que lo componen.

En la tradición científica actual, X en general es un conjunto de elementos primordiales que se consideran como ‘componentes básicos’. Pero en el presente ensayo hemos empezado a explorar el concepto de que X es un movimiento ininterrumpido e indivisible, en que cosas distintas y aparentemente separadas han sido abstraídas sólo como aspectos relativamente estables.²⁸⁵

La metafísica atomista que separa todo en fragmentos inconexos es sólo un modelo, que no “corresponde” con lo que físicamente existe.²⁸⁶ Más que de partículas o componentes básicos hablamos de un movimiento ininterrumpido e indivisible. Hay que considerar al movimiento como algo primario. “En este movimiento NO HAY NADA. Las ‘cosas’ son abstracciones de este movimiento en nuestra percepción y pensamiento y cualquiera de ellas encaja con el movimiento real sólo hasta cierto punto y dentro de unos límites.”²⁸⁷ La visión de un conjunto de entidades separadas que son la esencia de todo lo constituido es la idea que, de acuerdo con Bohm, una nueva visión del mundo debe abandonar. En su lugar estaría la idea del movimiento como algo primordial en el que fluyen todos los aspectos y se fusionan con los demás.

Deberemos describir los átomos, electrones, protones, mesas, sillas, seres humanos, planetas o galaxias en términos de orden, estructura y formas en el movimiento. Hemos de abandonar la noción de una sustancia o entidad separada o, como mucho, recordarla como parte de una antigua visión del mundo, que ahora sabemos sólo encaja en la totalidad de nuestra experiencia de una forma limitada.²⁸⁸

No pretendo afirmar que la postura de Bohm es la única en la física contemporánea. Pero sirve para mostrar que la teoría atómica, a diferencia de lo que plantea Searle, está a discusión. Sobre ella también caben dudas.²⁸⁹ Su discusión no me parece que deba pensarse como un problema, al

²⁸⁵ *Ídem.*, pp. 142-143.

²⁸⁶ *Ídem.*, p. 128.

²⁸⁷ *Ídem.*, p. 130.

²⁸⁸ *Ídem.*, p. 128.

²⁸⁹ “...dos rasgos de nuestra concepción de la realidad no admiten dudas. Como ciudadanos del final del siglo veinte y del incipiente siglo veintiuno no podemos, por así decirlo, elegirlos. Condición necesaria de que ustedes sean personas instruidas en nuestra época es que tengan nociones de estas dos teorías: la teoría

contrario, es un problema, que deje de discutirse. La preocupación que Bohm expresa, surge de la reticencia de la ciencia contemporánea a renunciar a la idea de partícula, a dudar de una de las certezas que durante siglos ha persistido en su metafísica.

Si bien en el apartado dedicado a la existencia del mundo real en *La construcción de la realidad social*, Searle explica que “las cosas” en el sentido que él menciona no se refieren a objetos materiales, ni siquiera a cosas,²⁹⁰ y recupera la interpretación cuántica de las partículas, toda la primera parte de su planteamiento, por ejemplo donde expone la ontología fundamental derivada de la física, caza con la metafísica atómica que Bohm propone abandonar.

La imagen de las teorías atómicas y la teoría biológica evolutiva, sostiene Serle, consiste en entidades, organizadas en sistemas, algunos de los cuales han evolucionado generando estructuras celulares, específicamente sistemas nerviosos –capaces de causar y sostener la consciencia.²⁹¹

La división de la existencia en partes separadas, sostiene Bohm, es sólo una forma conveniente de “arte metafísico” que concuerda en algunos aspectos con nuestra experiencia general pero no debe confundirse con “una verdad absoluta respecto a la realidad”.²⁹² A diferencia de esta concepción, en el orden implicado, el modelo de realidad propuesto por Bohm, “todo lo contiene todo, y sólo en el orden explicado las cosas están separadas y son relativamente independientes.”²⁹³ La participación de todo con todo implica también nuestra participación y del cómo pensamos el mundo, en el mundo mismo.²⁹⁴ “Al principio teníamos un universo, ahora tenemos un *multiverso*.”²⁹⁵

atómica de la materia y la teoría biológica evolucionaría.” John Searle; *La construcción de la realidad social. op.cit.*, p. 25

²⁹⁰ “...ahora pensamos en los objetos materiales en términos de colecciones de «partículas» que no son ellas mismas objetos materiales, sino que se entienden mejor como puntos de masa/energía; y el espacio y el tiempo absolutos han dado paso a conjuntos de relaciones con sistemas coordinados.” *Idem.*, p.165.

²⁹¹ La revisión de la ontología sobre la que se fundamenta Searle podría implicar la revisión de algunas nociones, por ejemplo las de objetividad y subjetividad.

²⁹² *Ídem.*, p. 158.

²⁹³ *Ídem.*, p. 163.

²⁹⁴ “Normalmente buscamos una imagen literal del mundo, pero de hecho creamos un mundo según nuestra participación y nos creamos a nosotros mismos de acuerdo a la misma. Si pensamos tal como lo hacemos ahora, crearemos el tipo de mundo que ya hemos creado. Si pensamos de otro modo, puede que creemos un mundo diferente y también gente diferente. Sólo pueden cambiar los dos a la vez.” *Ídem.*, p. 164.

²⁹⁵ *Ídem.*, p. 173.

Traer la discusión que propone Bohr, despierta una serie de interrogantes sobre la forma en que se plantea el conocimiento en las ciencias sociales, pues muchas veces, como reconoce Searle, la metafísica que deriva de ciencias como la física ha ejercido una fuerte influencia en algunas corrientes. Me parece conveniente apuntar que esa metafísica en la actualidad, la misma que dificulta pensar al movimiento y las interacciones como algo primordial (no como componente básico o principio irreductible), está siendo cuestionada por la propia ciencia.

Una convicción personal es que esta metafísica también puede ser repensada a la luz de otras tradiciones, en la medida en que la diferencia nos permite explicitar algunos presupuestos arraigados en lo más profundo de nuestras certezas. Sin que el objetivo sea dar la razón a una u otra postura, se propone sólo como una forma de reflexión dialógica.

Tanto la visión fragmentaria como la noción de que la realidad se compone de partes, son ideas que provienen de contextos culturales concretos. Lo que algunas posiciones relativistas eluden aceptar es que un mundo para cada quien presupone la idea de las partes. Eso que Sperber ha denominado un apartheid. La metáfora política me parece sumamente adecuada para el caso.

Un relativismo estéril es aquél que apelando al respeto a la diferencia, "da a cada uno su mundo" para no tener que dialogar. Más que comprensivo se torna evasivo. Niega la posibilidad de entendimiento, de ejercer lo que Tapia llama la *trascrítica*. Convencido de sí mismo se niega a ser interpelado. Apelando a los mejores sentimientos puede no vislumbrar que de manera, si se quiere inadvertida, reproduce una vieja práctica etnocéntrica: la cerrazón.

En este apartado he apuntado unas reflexiones que tienen el propósito de mostrar que el eslogan relativista -aquel que afirma que gente de diferentes culturas vive en mundos diferentes- presupone algunas nociones, entre otras, la oposición naturaleza-cultura y la noción fragmentaria de la realidad. Ahora bien, como se expuso en el primer capítulo, Searle propone una alternativa para reflexionar sobre la relación entre el mundo físico y las representaciones. Una forma de proceder, indica el filósofo estadounidense, es preguntándose si existiría el mundo si nunca hubieran existido representaciones.

3.3.4. ¿Existiría el mundo si nunca hubieran existido representaciones?

Intentaré argumentar por qué el concepto de representación de Searle es inadecuado para dar cuenta de la concepción amerindia de la existencia. Antes de exponer mi argumento, comenzaré por acotar qué se entiende por representación.

Recordemos que para Searle “la consciencia es un rasgo biológico, y por consecuencia físico, pero, evidentemente, también mental de ciertos sistemas nerviosos de nivel superior tales como los cerebros humanos y de un buen número de diferentes tipos de cerebros animales.” Ahora bien, “[d]e la mano de la consciencia viene la intencionalidad, la capacidad de la mente para representar objetos y estados de cosas mundanos distintos de sí mismos.”²⁹⁶ A su vez, “la mente no es sino un conjunto de rasgos de nivel superior del cerebro, un conjunto de rasgos que son a la vez «mentales» y «físicos».”²⁹⁷ Lo mental y lo físico, en estos términos, no son opuestos. Las representaciones -como se sostuvo en el apartado dedicado a los rasgos intrínsecos y los relativos al observador en el primer capítulo- se pueden definir del siguiente modo:

Los seres humanos disponen de una variedad de modos interconectados de acceder al, y de representarse a sí mismos rasgos del mundo. Entre esos modos se hallan la percepción, el pensamiento, el lenguaje, las creencias y los deseos, así como las imágenes, los mapas, los diagramas, etc. Sólo a efectos de disponer de un término general, llamaré al conjunto de todos esos modos «representaciones». Un rasgo de las representaciones así definidas es que todas poseen intencionalidad, tanto intencionalidad *intrínseca*, como las creencias y las percepciones, cuanto intencionalidad *derivada*, como los mapas y los enunciados.²⁹⁸

Procuraré argumentar que en la concepción amerindia, el pensamiento y la percepción, no sólo ni necesariamente se asocian con el cerebro, están al mismo tiempo dentro y fuera del cuerpo. Hay, además, “mentes sin cerebro”; es decir, sujetos capaces de sentir y pensar pero que carecen de cerebro o cualquier otro “sistema nervioso”. Lo que me inclina a considerar inadecuadas para el caso, las definiciones de mente, intencionalidad y representación propuestas por Searle. He de advertir que algunas fuentes que cito no utilizan un concepto filosófico sino ordinario de consciencia. En esos casos en término aparece entrecomillado y se entiende en el sentido de lo que aquí se ha expuesto como intencionalidad, con las limitaciones que he de precisar.

²⁹⁶ John Searle; *La construcción de la realidad social... op.cit.*, p. 26.

²⁹⁷ *Ídem.*, p. 28.

²⁹⁸ *Ídem.*, p. 160

El pensamiento no sólo proviene del cerebro.

Se piensa también con el corazón, con el hígado o con los sentidos. En el capítulo anterior expuse que el corazón es un dinamizador del pensamiento. El corazón es vida, conocimiento y afectión. "A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y de la emoción."²⁹⁹ Pero la "conciencia" no sólo se da en el corazón.

Los sentidos no se dedican exclusivamente a la percepción, en ellos también se dan formas de comprensión. En náhuatl los sentidos recibían el nombre de "nuestros sentideros" o "los que conocen", en ellos se sienten pero también se conocen las cosas.³⁰⁰ La "conciencia" está dispersa por el cuerpo.

He preferido usar al corazón como ejemplo por la vigencia que mantiene en la actualidad la asociación entre éste y el pensamiento. Existen vastos ejemplos de pareados y difrasismos,³⁰¹ figuras lingüísticas, donde pensamiento y corazón se presentan como compartes.³⁰² Podemos encontrarlos en la literatura antigua y la contemporánea, en documentos y comunicados. Por ejemplo en un poema de Jacinto Arias Pérez, de Chenalhó, Chiapas. En éste, el poeta maya-tzotzil narra cómo los padres y madres de los tiempos antiguos sabían leer y escribir, hasta que sus escritos les fueron arrancados.

También nuestra palabra,
nuestra conversación,
pueden hablar en papel,

²⁹⁹ Alfredo López Austin; *cuerpo humano e ideología*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, p. 207.

³⁰⁰ "Se creía que los sentidos eran, pues, centros particulares de cierto tipo de conciencia, y en ellos se ubicaban en algún grado decisión, voluntad y acción creadora. Los textos de Sahagún dicen: 'Nuestros sentidos... allí somos proidentes, allí nos movemos, allí nos movemos, allí nos meneamos'." *Ídem.*, p. 191.

³⁰¹ Garibay define a los difrasismos como "un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido, ya sea por ser sinónimos ya por ser adyacentes." Ángel María Garibay K.; *Llave del náhuatl. Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*, Mayli, Otumba, 1940, p112. Citado por Alfredo López Austin; "Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano." *Anales de Antropología.*, 43, 2009, p. 24.

³⁰² Compartes y no opuestos. El opuesto complementario del corazón es el hígado. Al hígado también se le atribuye la capacidad de conocimiento.

pueden hablar también en el escrito ,
podemos decir en ellos
el contenido de nuestra mente
y el contenido de nuestro corazón.³⁰³

El hecho de que corazón y mente sean complementarios implica dos cuestiones. Primero, que el pensamiento, incluido el conocimiento, es afectivo. En segundo lugar, el corazón como la cabeza, también piensa. No sólo piensa, su papel es incluso más importante que el de la cabeza pues “es el asiento de la memoria y el conocimiento.”³⁰⁴ Alfredo López Austin se pregunta “¿Cómo conciliar, entonces, las funciones del corazón y las de la cabeza?”³⁰⁵ El historiador mexicano coincide con Guiteras Holmes en que se trata de dos tipos de pensamiento, el intelectual y el afectivo, teniendo primacía la vida afectiva sobre la intelectual.

Para el antropólogo español Pedro Pitarch el contraste entre el corazón y la cabeza, en los tzeltales de Cancúc, es la distinción entre lo dado (el corazón) y lo aprendido (la cabeza). Los cerebros se van llenando y formando a través de los sentidos que dependen de la cabeza. No es casual, sostiene “que cuando se habla de la cabeza como uno de los centros de conciencia no se emplee la palabra *jol* (“cabeza”) tanto como se usa *sitkelawtik*, literalmente ‘mis ojos-rostro’.”³⁰⁶ En el corazón se dan los deseos y en la cabeza el entendimiento. El saber de la cabeza es sensible, abarca al entendimiento y el aprendizaje; el del corazón es retrospectivo, son esos conocimientos dados de antemano o adquiridos con independencia de la experiencia sensible.

La persona está formada por varias conciencias que, pese a hallarse en implicación, son irreductibles unas a otras.³⁰⁷

De que cabeza y corazón piensen, e incluso piensen de modos distintos, no se sigue la independencia, no se sigue que esos “dos tipos de pensamiento” sean independientes. Corazón y

³⁰³ Jacinto Arias Pérez en *Cuentos y relatos indígenas*. Universidad Nacional, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica del Estado de Chiapas, México, 1989, p.1., Citado por Miguel León Portilla; *Literaturas indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, Editorial MAPFRE, Segunda edición, México, 2003, pp. 324-325.

³⁰⁴ Calixta Guiteras Holmes; *Los peligros del alma: Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 246-247 citado por Alfredo López Austin; *Cuerpo humano...* p. 211.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ Pedro Pitarch Ramón; *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica. México, 2006, p. 124.

³⁰⁷ *Ibidem.*, p. 133.

cabeza, pareados, están imbricados. La interpretación de Pitarch no da cuenta de la relación, sólo marca la diferencia. Sobre el caso prefiero tomar la exposición que nos ofrece el filósofo tseltal López Intzín. No se da una forma de pensamiento en la cabeza (lo intelectual-sensible) y otras en el corazón (lo afectivo-retrospectivo), en todo caso, lo intelectual-sensible es afectivo-retrospectivo y lo afectivo-retrospectivo es intelectual-sensible. Por ejemplo la concentración, capacidad atribuida a la cabeza, sólo es posible si el corazón coopera. Es decir, el corazón posibilita la concentración.

El corazón como señala López Intzín, es un dinamizador del pensamiento. Gracias a él es posible el *sentipensar* y el *sentisaber*; “yo’taninel *snopel*, es decir el corazonarlo su pensada, de ponerle corazón o pensarlo desde el corazón, ese centro del pensamiento maya-tseltal.”³⁰⁸ El entrecruzamiento de los hilos que tejen la trama, explica López Intzín, se da gracias a un conocimiento profundo, el “saber agudo del *jol-o’tanil*, mente-corazón.”³⁰⁹ Pensamos con el corazón.

La mente está en el cuerpo y fuera de él

La mente está en el cuerpo y simultáneamente fuera de él. Para explicarlo tomaré el caso de los sueños. En Cancúc, comunidad tzeltal, “buena parte del tiempo de las reuniones dominicales que se celebran junto al mercado se emplea en las largas interpretaciones de los sueños...”³¹⁰ Porque los sueños son los recuerdos del *ch’ulel* que en excusiones nocturnas sale del cuerpo y viaja al *ch’iibal*. El *ch’iibal* son las montañas donde reside el *ch’ulel* de la comunidad. Nos habita una abigarrada y compleja comunidad de formas incorpóreas imbricadas capaces de pensar, cada una con características propias.

Toda esa abigarrada galería de seres “otros” se encuentra también dentro del cuerpo. Evidentemente éste es un aspecto crucial. Hay una interiorización del “afuera” de Cancúc en el cuerpo, de modo que lo más entrañado, el corazón, termina por componer una especie de paisaje interno que captura y reproduce fragmentos del exterior. Y por estos

³⁰⁸ Juan López Intzín, “*Ichél ta muk*: la trama en la construcción mutua y equitativa del *Lekil kuxlejal* (vida plena-digna)”... *op.cit.*, p. 1.

³⁰⁹ *Ídem.*, p. 6.

³¹⁰ Pedro Pitarch...*op.cit.*, p. 28.

desdoblamientos, la persona es un manojito de seres y voluntades distintos: los *lab*, el *ch'ulel* y el ave del corazón...³¹¹

El ave del corazón, por ejemplo, no debe dejar nunca el cuerpo o moriríamos, debe permanecer con nosotros. A diferencia de los *lab* que habitan en otros lugares, son esos seres que López Austin llama co-esenciales y que son nuestros compañeros, muchas veces animales. En algunos de los detalles de los *ch'iibal*, de acuerdo con Pedro Pitarch, se descubren no sólo señas mesoamericanas “sino un sustrato amerindio mucho más profundo.”³¹²

Las experiencias oníricas se distinguen claramente de la vigilia, no son lo mismo. Por eso el *ch'ulel* viajero, el de los sueños, se mueve en un espacio y tiempo particulares, diferentes a los que rigen la vigilia. Sin embargo, cuando vaga, sus acciones pueden repercutir en el contexto relacional de la vigilia. Si pelea o es agredido durante el trayecto, eso repercute inmediatamente en el durmiente.³¹³ Los sueños no son experiencias que se dan *en* la mente del que duerme, se dan en ese tiempo espacio propio que rige los sueños.³¹⁴ En él, podemos encontrarnos con personas que han muerto o con gente lejana. En sueños no nos encontramos con las personas de la vigilia sino con sus *ch'ulel*. Si insistiéramos en trazar la frontera entre lo interno y lo externo, tendríamos que decir que los sueños se dan simultáneamente, dentro y fuera de quien duerme. Porque incluso cuando vaga, el *ch'ulel* del sueño, sigue “amarrado” al durmiente.

Las alucinaciones tampoco son estados internos de los sujetos, privados o inaccesibles para el resto. Son momentos excepcionales en que la sensibilidad afectada es capaz de captar y percibir aspectos reales que permanecen inaccesibles durante otros momentos. Vigilia, sueños y alucinaciones pertenecen a contextos relacionales distintos, cada uno de los cuales fijan condiciones de posibilidad de esas experiencias, sin que ello haga más o menos real a ninguna. Pero estando todos vinculados, hay posibilidad de que unos intervengan en otros. No hay un

³¹¹ *Ídem.*, p.123.

³¹² *Ídem.*, p. 109. El etnógrafo cita las similitudes entre concepciones tzeltales y de los tunako de la Amazonia.

³¹³ Los *ch'ulel* pueden sufrir daños afectivos pero no corpóreos, como el dolor. Sus afecciones, sin embargo, si pueden expresarse físicamente en el durmiente. “En la montaña los *ch'ulel* están expuestos a daños emocionales, pero, incorpóreos, no sufren dolor ni cualquier otra experiencia física, ésta parece más bien ‘reflejada’ hacia Cancú –como si la sombra fuera capaz de reinscribirse en el cuerpo o la reproducción en el modelo-, que resulta la auténtica víctima de las emociones del alma.” *Ídem.*, p. 111.

³¹⁴ “Los *ch'ulel* se desenvuelven en un tiempo/espacio distinto; en él, pasado y presente –y como veremos, también futuro-pueden ser simultáneos.” Pedro Pitarch Ramón; *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 109.

adentro y un afuera del sujeto pues el mismo sujeto, a través del *ch'ulel*, está, a la vez dentro y fuera de sí. "El afuera se halla copresente en el corazón."³¹⁵ Tal vez por eso el *tsestal* se usa la misma palabra para nombrar el terreno, el espacio físico, y la mente.³¹⁶

Pensamientos sin cerebro

Sobre este punto no me extenderé porque he explicado antes con mayor detalle que habitamos un cosmos pareado junto con otros sujetos capaces de pensar y sentir, entre otros, montañas, piedras, muertos o la lluvia. Ellos piensan, sienten, desean, etc. pero no tienen cerebro. No hay pues, un vínculo necesario entre el pensamiento y el cerebro como en otras tradiciones.

Para Searle las representaciones dependen de los rasgos intrínsecos. En primer lugar porque toda representación, así sea una representación de una representación, en última instancia descansa sobre hechos brutos del mundo. En segundo lugar porque los estados mentales son ellos mismos, independientemente de su contenido, rasgos intrínsecos. Dependemos del cerebro para representar. No sucede del mismo modo en la concepción amerindia, nuestra capacidad de pensar, sentir, desear y creer no depende del cerebro.

Viveiros considera inapropiado el concepto de representación -para referirnos a la concepción amerindia- porque presupone la oposición entre mente y cuerpo. Pero no todo concepto de representación presupone dicha oposición. Searle por ejemplo, elabora un concepto de representación donde lo mental también es físico. Sin embargo, en mi opinión, hay razones aunque no las que sostiene Viveiros, por las que el concepto de representación pero y sobre todo el de mente propuesto por Searle, no dan cuenta de la concepción amerindia. Una concepción que concibe la mente dentro y fuera de cuerpo simultáneamente, independiente del cerebro.

A diferencia de Viveiros, considero inapropiado usar un término técnico como intencionalidad para referirse a la concepción amerindia. Primero, porque la intencionalidad es la

³¹⁵ *Idem.*, p. 107.

³¹⁶ La palabra *k'inal* normalmente es traducida como terreno, medio ambiente o ámbito. Este ámbito también puede ser interior y propio del sujeto (...) Algunas veces, dependiendo del contexto, podemos traducirlo como mente, lo que entiende en su *k'inal* interior. La expresión *snah k'inal ta lek* [algunas veces traducida como conciencia], es lo que tiende a entender bien desde ese medio ambiente interior. Antonio Paoli; *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tsestales*. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 203, p, 120.

capacidad de la mente para representar y he dicho por qué el concepto de representación cuando menos resulta problemático. Pero también porque se refiere la capacidad para representar objetos y estados de cosas mundanos *distintos de uno mismo*. En la concepción amerindia hablamos de un sujeto en el que convive una abigarrada comunidad de formas incorpóreas imbricadas capaces de pensar, que son a la vez el sujeto pero distintas de éste, es decir, no se puede definir de modo claro o del mismo modo qué se entiende por “distintos de uno mismo”.

3.3.5. ¿Puede hablarse de una noción de existencia común a los pueblos originarios del continente?

La atribución de creencias

“el incrédulo que cree que el creyente cree”

Pouillot

En 1965 a partir de su trabajo con los nuer Evans-Pritchard afirmaría que las creencias no se observan, son inferidas por los etnólogos.³¹⁷ El problema de la atribución de creencias despertaría un debate en la antropología de los años setenta, fuertemente influida por el estructuralismo lévi-straussiano. En éste, la obra del antropólogo social británico Rodney Needham *Belief: Language and Experience*,³¹⁸ “inaugura una reflexión sobre el concepto de creencia y sobre la validez de su empleo, bajo una forma genérica, en antropología.”³¹⁹

Needham argumenta que la observación de Evans-Pritchard sobre la ausencia de una noción semejante a la de creencia entre los nuer, tenía un alcance etnográfico más amplio. Para Needham las culturas no sólo difieren sobre los contenidos de sus creencias, la universalidad de la creencia que la antropología tiene por cierta, a la luz de las etnologías, resultaba insostenible. Si bien como seres humanos podemos compartir ciertos estados de la “conciencia”, “La experiencia

³¹⁷ Edward Evans-Pritchard; *Las teorías de la religión primitiva*. Mercedes Abad y Carlos Piera (trads.), Siglo XXI, México, 1976, 200pp.

³¹⁸ Rodney Needham; *Belief: Language and experience*. University of Chicago Press, Chicago, 1972, 269pp.

³¹⁹ G. Lenclud; “Creencia” en Pierre Bonte, Michel Izard, *et.al (eds.)*; *Diccionario de etnología antropología*. Mar Llinares García (trad.), Akal, Madrid, 1996, p. 193.

de la creencia, no constituye una «semejanza natural entre los hombres»³²⁰. La revisión lleva a la conclusión de que “el concepto occidental de creencia no debería ser promovido a categoría antropológica.”³²¹

Sin embargo su uso se ha mantenido, como afirma Sperber, de forma vaga e imprecisa. Los antropólogos no usan un término técnico de creencia sino la noción ordinaria que no corresponde con ningún concepto bien definido.³²² El uso de la noción ordinaria fue estudiado por el filósofo y etnólogo francés Jean Pouillon en 1979. Sus reflexiones, como el epígrafe de este apartado pretende ilustrar, se enfocaron en argumentar que los etnólogos utilizaban el concepto de creencia como una forma de exponer convicciones que no comparten.

De acuerdo con Pouillon, el antropólogo niega que busca despejar las creencias de aquellos a quienes estudia, comparándolas con las propias o con las de otros pueblos, como si este objeto de estudio y su atribución no implicaran problema alguno. Creer evidente que todos creen, es una de *nuestras* creencias³²³

Si yo digo que los Dangeleat creen en la existencia de los *margai* es porque yo no creo en ella y porque, al no creer, pienso que ellos sólo pueden creer en la forma en que yo imagino que podrían hacerlo.³²⁴

Algunos antropólogos relativistas siguieron usando el concepto de manera imprecisa, incluso cuando implícitamente éste dejaba ver, no ya que éstos no compartían las creencias de los “informantes”, sino que las consideraban falsas, algo incompatible con su postura relativista. Cobijaron la “creencia” de que los creyentes eran irracionales, “concediendo” en la formalidad a cada cultura, su verdad.

³²⁰ *Ídem.*, p. 194.

³²¹ *Íbidem.*

³²² Dan Sperber; *Apparently... op.cit.*, 164.

³²³ En el original: “comme s’il était évident que tout homme «croit» -c’est là une de nos croyances-” Jean Pouillon; “Remarques sur le verbe «croire»” En Izard M. y Smith P. (dir.); *La fonction symbolique; essais d’anthropologie*, Paris, Gallimard, p. 46. Consultado en http://www.graduateinstitute.ch/webdav/site/developpement/shared/developpement/mdev/soutienauxco urs0809/droz_dieu/Pouillon_Remarques_verbe_croire.pdf

³²⁴ Jean Pouillon; “Remarques sur le verbe «croire»”... *op.cit.* En el original: “Si par exemple je dis que les Dangaleat croient à l’existence des *margai*, c’est parce que, moi, je n’y crois pas et que, n’y croyant pas, je pensé qu’eux ne peuvent qu’y croire à la manière dont j’imagine que pourtant je pourrais le faire. Mais comment savoir s’ils croient et de quelle façon?” *Íbidem.*

Pero la "creencia plantea un problema que no es solamente el de la racionalidad o irracionalidad de los creyentes, sino también el del armazón conceptual del saber antropológico, un problema epistemológico."³²⁵ Entre otros, la suposición de que creencias particulares "están integradas en una coherente y abarcadora visión del mundo culturalmente transmitida".³²⁶ Sin embargo, de acuerdo con Sperber, la evidencia antropológica no garantiza la suposición.

De cosmovisiones y cosmologías

El concepto de cosmovisión tomado del alemán *Weltanschauung*,³²⁷ en antropología fue "derivado en parte de la hipótesis whorfiana".³²⁸ Su uso decayó durante un tiempo cuando, a partir del concepto de ideología, autores como Mannheim evidenciaron que no todos los miembros de una sociedad compartían los mismos valores y puntos de vista.³²⁹ En otras palabras, cuando los antropólogos se percataron de que los "sistemas de creencias"³³⁰ no componían un todo coherente.

Muchos trabajos tanto en historia como en antropología siguen presuponiendo la existencia de una cosmovisión o visión del mundo pero han abandonado la coherencia como una de sus características fundamentales. Por ejemplo Alfredo López Austin sostiene que

Desde hace muchas décadas, una buena parte de los estudiosos de las formas de expresión mesoamericanas hemos fundado expresa o tácitamente nuestros métodos de análisis en la premisa de que las manifestaciones del pensamiento –mito, rito e ícono, por ejemplo- tienen como fuente última una matriz holística que algunos denominamos "cosmovisión".³³¹

En la obra de López Austin se aprecia el paulatino abandono del énfasis en la noción de congruencia que hacía en las obras de los años setenta. Congruencia que, de acuerdo con el autor,

³²⁵ G. Lenclud... *op.cit.*

³²⁶ Dan Sperber...*op.cit.*162.

³²⁷ En filosofía el término fue utilizado por Dilthey desde 1860, para referirse a diferentes formas de experimentar la vida, por ejemplo formas religiosas, artísticas, filosóficas, etc.

³²⁸ Thomas Barfield; "worldview" en Thomas Barfield (ed.); *The Dictionary of Anthropology*. Blackwell Publishers, USA, 1997, p. 499.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ Marilyn Trent Grunkemeyer; "Belief Systems" en David Levinson, Melvin Ember (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol 1, American Reference Publishing Company, Inc., United States of America, 1996, p. 125.

³³¹ Alfredo López Austin; "Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano." *Anales de Antropología*, 43, 2009, p. 10.

da cohesión a las concepciones particulares y las colectivas, dentro de las sociedades mesoamericanas. Esa congruencia, en los trabajos de mediados de los años setenta, se explicaba como parte de la ideología,³³² es decir, por las representaciones, ideas y creencias que constituyen un conjunto sistematizado cuyos elementos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia y que están condicionadas, en última instancia, por las relaciones de producción, aunque no sea advertido por el productor del proceso ideológico.³³³ El pensamiento, afirma, no existiría sin esa congruencia, está fundado en ella. A partir de dichas consideraciones se caracteriza a la cosmovisión como,

el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo.³³⁴

Las cosmovisiones son productos culturales colectivos. El pensamiento se da en el individuo y éste a su vez es producto de la sociedad.³³⁵ A la dimensión individuo-grupo social hay que sumar la diversidad de la base de integración de los grupos sociales, lo que impacta en el grado de homogeneidad de los sistemas que constituyen a la cosmovisión. Las cosmovisiones incluso en el plano individual están plagadas de incongruencias, como el plano material lo está de contradicciones, lo que sin ser un reflejo mecánico u homogéneo expone los “fuertes vínculos recíprocos entre la infraestructura y la superestructura”³³⁶. De modo que las cosmovisiones, están estrechamente vinculadas con los grupos en el poder y su capacidad de imposición pero también con la *tradición cultural* pues

Pese a la importancia de los grupos contruidos con base en la ubicación de sus miembros en las relaciones de producción, históricamente puede darse mayor homogeneidad en los grupos cuya integración descansa en otras bases: cultura, lengua, religión, profesión, etcétera.³³⁷

Sin la incorporación de la *tradición cultural* en el análisis que López Austin propone, resultaría imposible entender por qué persisten algunos elementos cosmogónicos nucleares a pesar de la

³³² Desde una concepción marxista.

³³³ *Ibid.*, pp.16-17

³³⁴ *Ibid.*, p.20.

³³⁵ “Ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la de otro; pero la cosmovisión sólo surge de las relaciones sociales. La indivisibilidad del proceso no impide, sin embargo, que la articulación de los sistemas tenga que ser entendida de distinta manera a nivel individual y a nivel de grupo social (...)” *Ibid.*, p. 20

³³⁶ *Ibid.*, p. 470.

³³⁷ *Ibid.*, p.21

conquista. En algunas sociedades perduran, "junto a las grandes diferencias originadas por la transformación dispar, elementos cosmogónicos nucleares, fundamentales, que son comunes"³³⁸. A pesar de la modificación de las relaciones de producción y la pérdida de poder de las clases gobernantes del México prehispánico.³³⁹

Una de las limitaciones más importantes de la definición de cosmovisión de los trabajos de este periodo, resulta de la dependencia atribuida a los fenómenos culturales respecto a los económicos. Sin embargo, desde entonces se apuntaba la idea de que no hay una congruencia absoluta entre los sistemas ideológicos, sistemas que hacen posible tanto el pensamiento como la comunicación e inteligibilidad entre los sujetos. Los sistemas ideológicos tienen aspectos articuladores y conflictivos, constitutivos ambos de las cosmovisiones. Estos elementos fueron ocupando más relevancia en textos posteriores. En la medida en que el condicionamiento estructural resultó incapaz de explicar algunos procesos de continuidad y permanencia de la cosmovisión.

En trabajos posteriores López Austin recurrirá con más frecuencia a la noción de tradición cultural³⁴⁰. En un texto de 2001 que dedica a la recapitulación y reflexión de algunas de sus formulaciones, en el que pretende hacer una síntesis de sus ideas y aclarar su posición actual sobre algunos temas, el autor explica que la cosmovisión es la guía para entender tanto la similitud como la diversidad que componen el conjunto de relaciones, que forman el orden global que ubican y dan sentido entre los individuos y sociedades de una tradición. En este trabajo, además, el papel de la ideología se ve claramente disminuido, sustituido en muchos casos, por una

³³⁸ *Ibid.*, p. 25.

³³⁹ "' Las ideas de la clase dominante', señalan en algún momento [Marx y Engels], 'son en cada época las ideas dominantes, esto es, la clase que constituye la fuerza *material* dominante de la sociedad, es la mismo tiempo su fuerza *intelectual* dominante.'" John, Thompson; *Ideología y cultura*. Gilda Fantinati Caviedes, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, p.59.

³⁴⁰ "Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia." Alfredo, López Austin y Leonardo López Luján; *El pasado indígena*. El Colegio de México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, México, 1996, p. 62. Una caracterización más sencilla que elabora el autor es la de "entramado de congruencias". Alfredo, López Austin; "Modelos a distancia: Antiguas concepciones nahuas." En Alfredo, López Austin (coord); *El modelo en la ciencia y la cultura*. UNAM, Siglo XXI, 2005, p.68.

explicación menos unívoca de las relaciones entre la producción y la cultura y por nociones como la del *núcleo duro*.³⁴¹

La cosmovisión es un macrosistema de flujo y de reflujo en el que los miembros de la colectividad en el manejo de lo cotidiano integran representaciones, también colectivas. Las cosmovisiones se integran de componentes que ordenados sirven de presupuestos lógicos. “Todo acto creativo de la cosmovisión nace ya en el lecho de la cosmovisión existente”³⁴² De ahí que ésta sea indispensable tanto para el pensamiento como para la acción concreta. En textos posteriores, la concepción de “construcciones de pensamiento o de cultura” tenderá a reemplazar a la de ideología, modificando sustancialmente la definición de cosmovisión.

La cosmovisión –creación, trascendente, permanente, fruto en su mayor parte de las acciones minúsculas, cotidianas, anónimas, innumerables, dispersas- se percibe en la lógica de las confluencias y sus concepciones centrales afloran en calidad de producto –máximas abstracciones- y guía –invisibles modelos- de los pensamientos y los actos de cada miembro de una inmensa comunidad seguidora y constructora del sistema. La cosmovisión es obra, lenguaje y ley; pero no necesita formalizarse. Ni siquiera comunicar y mostrar el camino. Y aun sin que la cosmovisión sea o haya sido expuesta global y sistemáticamente, es posible descubrir principios y paradigmas, y percibir cómo éstos se trasladan a la realidad cotidiana.³⁴³

Si bien es verdad que las primeras caracterizaciones de la cosmovisión tendieron a acentuar el carácter congruente y coherente de las mismas, con el tiempo, cuando menos en la antropología latinoamericana, se ha incorporado la dimensión contradictoria y dinámica de las cosmovisiones. Pensar las cosmovisiones sólo tiene sentido en plural, entre lo diverso y lo múltiple. Se trata de lo diverso pero a la vez de lo común. De la continuidad como explica López Austin, a pesar de los cambios en las relaciones de producción y explotación pero también de lo *común* entre distintas sociedades. Antropólogos e historiadores, como López Austin, no consideran que las creencias se

³⁴¹ Alfredo, López Austin; “El núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana”, p. 58. En Johanna Broda, Félix Báez-Jorge; *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Centro Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, 539pp. “El núcleo duro mesoamericano es una entidad de extraordinaria antigüedad: fue formado por las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano, y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al tremendo impacto de la Conquista española” y del liberalismo del México independiente, como el mismo autor señala. *Idem.*, p. 59

³⁴² *Idem.*, p. 63.

³⁴³ Alfredo, López Austin; “Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas”. *op.cit.*, p. 68.

integren en una coherente y abarcadora visión del mundo, sino en una a la vez contradictoria y dinámica. En la que más que la coherencia pesa lo común.

Cuando se afirma que las cosmovisiones cobran sentido desde la diversidad, y a la vez remiten a lo *común*, vale la pena distinguir entre *lo común* y *lo igual*. Lo igual, por un lado se refiere a lo *mismo*³⁴⁴, lo que es idéntico o no diferente, aquello que puede llegar a ser equivalente³⁴⁵. Por otro lado, lo *común* es aquello “que pertenece por igual a dos o más”³⁴⁶, la cualidad de lo *común* no es ser igual en sí mismo. Su cualidad es que se comparte, se trata de un intercambio, de un tránsito o una relación. *Las cosmovisiones pues, cobran sentido en lo diverso pero a la vez refieren a lo común.*

Además de las reivindicaciones de los propios pueblos y naciones originarias, frecuentemente negadas y desacreditadas, existe una amplia coincidencia en los círculos académicos en que se puede hablar de la continuidad de las cosmovisiones prehispánicas en la actualidad,³⁴⁷ sobreviviendo al periodo de la conquista y los más recientes procesos de neocolonización³⁴⁸ sucedidos a partir de las independencias formales de los Estados americanos.

³⁴⁴ Joan, Corominas; *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Editorial Gredos, Tercera Edición, Madrid, 1983, p. 331.

³⁴⁵ Guido, Gómez de Silva; *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, Segunda Edición, México, 2004, p. 461.

³⁴⁶ *Idem.*, p. 179.

³⁴⁷ Cf., Miguel, León-Portilla; *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. Ensayo de acercamiento. Universidad Nacional Autónoma de México, Cuarta edición, México, 2003, pp. 69, 155, 172. Miguel, León-Portilla; *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética*. Fondo de cultura Económica, México, 2001, pp. 59-71pp. Villa Rojas, Alfonso. *Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos*. En León-Portilla, Miguel; *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. Universidad Nacional Autónoma de México, Cuarta edición, México, 2003, p. 155. Mercedes de la Garza, *La conciencia historia de los antiguos mayas*. México, UNAM, 1975, p.102. Anthony F. Aveni; *Observadores del cielo en el México antiguo*. Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición, México, 2005, p. 37 (A pesar de que reproduce el mito de la “continuidad histórica entre los lacandones históricos y los actuales.” Xóchitl Leyva, Gabriel Ascencio; *Lacandonia al filo del agua*. Cf. Jan de Vos; *La conquista de la selva Lacandona 1525-1821*), Mercedes de la Garza; *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 426pp. David Freidel, Linda Schele, Joy Parquer; *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001, 583pp.

³⁴⁸ Tras las independencias formales de los estados coloniales, acontecidas entre los siglos XIX y XX la explotación y enajenación de bienes y recursos (simbólicos y materiales) no desaparece, toma un nuevo rostro. Se requiere una colonización más rentable, que posibilite la extracción sin obligar a los enormes gastos militares y burocráticos del pasado. La organización política, administrativa y económica se garantiza mediante la educación selectiva de élites en la cultura y lógica de las potencias, mediante la enajenación y mediatización de individuos pertenecientes a grupos sociales cercanos a la clase hegemónica trasnacional. Se conforma una burguesía local antinacional con intereses trasnacionales. Se generan acuerdos de

Lo que podríamos denominar la *continuidad histórica*. En el caso concreto de la cosmovisión amerindia la continuidad, al darse en el contexto de la colonización, debe entenderse como *resistencia histórica*; más no en un sentido pasivo, estático e inmutable, sino en activa y permanente creación. Afirmar la resistencia no implica que no existan transformaciones que conlleven la incorporación, asimilación u homogeneización a la cosmovisión dominante.³⁴⁹ Un estudio completo tendría que dar cuenta también de esos procesos.

Conceptualizar la persistencia histórica de las cosmovisiones como resistencia, permite entender su carácter a la vez dinámico y cambiante, así como los procesos de ajuste. Además, en el caso del continente americano contextualiza su supervivencia como parte de un proceso de oposición frente a la presión homogeneizante de la dominación colonial. Lo común, en el caso de las cosmovisiones americanas, trasciende, aunque no intacto o inmutable a los procesos colonizadores y neocoloniales.

Al tejido histórico-temporal que enhebra lo común, hay que sumar los hilos de lo espacial o territorial. En el caso del continente americano y a pesar de tratarse de diferentes culturas, ahora como en el pasado, diversos estudios históricos, etnológicos y antropológicos, muchos de los cuales han servido como fuente para esta investigación, coinciden en reconocer la comunidad de las cosmovisiones amerindias o americanas.³⁵⁰

“colaboración” y “vinculación” asimétricos, principalmente en el campo comercial, asistencia militar, “ayuda” económica y “educativa” con lo que la metrópoli puede seguir influyendo en los asuntos internos de la excolonia. Los sujetos también cambian, aunque sólo formalmente, se incrementa notablemente la participación de organismos internacionales, asociaciones, organizaciones no gubernamentales e intergubernamentales. Los cambios sustanciales del *colonialismo oculto*, como lo ha denominado González Casanova, “representan un cambio en el colonialismo, pero el colonialismo está ahí.” Pablo, González Casanova; “Las etnias coloniales y el Estado multiétnico”. En González Casanova y Roitman Rosenmam (cords.); *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. La Jornada, UNAM, México, 1996, p. 25. Cf. Hernández-Vela, Edmundo; “Neocolonización” en Hernández-Vela, Edmundo; *Diccionario de Política Internacional*. Porrúa, Sexta Edición, México, 2002, 2 tomos, 1295pp.

³⁴⁹ Sin embargo, incluso en los casos de la colonización más violenta “el entronizamiento del régimen colonial no entraña la muerte de la cultura autóctona.” Frantz Fanon; *Por la revolución africana*, p.41.

³⁵⁰ “(...) Parto de la idea de una relativa unidad de cosmovisiones mesoamericanas, emparentadas por comunidad de origen, por comunicación constante y por desarrollo paralelo. Más aún, el parentesco no se limita a los pueblos circunscritos en los límites mesoamericanos, sino que aparece, por lo que respecta a principios básicos en sus vecinos septentrionales. La existencia de esta unidad no requiere una larga defensa, puesto que la similitud de concepciones es manifiesta. Estructuras del universo, cosmogonías, calendarios, rituales, mitos, leyendas, principios y prácticas mágicas, panteones, ofrecen en Mesoamérica muy rica matización; pero en el fondo es indudable que los conceptos centrales son coincidentes. Y lo que se afirma en Mesoamérica puede en muchos casos proyectarse a las sociedades indígenas del México

Además del trabajo histórico, centrado en Mesoamérica, Alfredo López Austin ha propuesto algunas bases metodológicas para la elaboración de estudios que permitan tender puentes entre diferentes regiones, para comprender las similitudes y parentescos entre la historia antigua y reciente, del continente. En virtud de los argumentos expuestos antes, a pesar de las amplias coincidencias con el historiador mexicano, prefiero referirme a ese parentesco como una “comunidad de cosmovisiones” y no como una “unidad relativa”, como él propone.

Sin embargo, en este estudio no me he referido a las cosmovisiones amerindias sino a las concepciones cosmológicas. ¿Por qué hablar de cosmología y no de cosmovisiones para referirnos a la noción de existencia de las naciones originarias americanas? La cosmología entraña las concepciones generales de la existencia y de las fuerzas que participan en su constitución y generación.³⁵¹ Antropólogos como la británica Mary Douglas, quien fuera alumna de Evans-Pritchard, han explorado la relación entre la cosmología y algunas formas de organización social. Algo que ha salido a la luz a partir de esos trabajos, pero sobre todo de sus críticos, es que no existe una relación unívoca entre ambas dimensiones. Entre otras cosas porque distintas sociedades pueden compartir nociones cosmológicas.

Douglas, fuertemente influida por el trabajo de Durkheim, expuso los vínculos entre la cosmología y la organización política y social.³⁵² “Sus críticos aducen que es difícil establecer correlaciones entre la cosmología y los tipos de sociedad.”³⁵³ Además de los trabajos de Douglas, sobre el tema destaca la obra de Griaule, Leenhardt y por supuesto, de Lévi-Strauss, particularmente en *Mitológicas*.³⁵⁴ Otro trabajo que exhibe la relación entre los aspectos cosmológicos y la organización social es *La dominación masculina*.³⁵⁵

contemporáneo, cuyos vínculos con las cosmovisiones y prácticas mágicas y religiosas del pasado son muy abundantes.” López Austin, Alfredo; *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, pp. 32-33.

³⁵¹ Bruce Kapferer; “cosmología” en Thomas Barfield (ed.); *Diccionario de antropología. Siglo XXI*, Victoria Schussheim (trad.), Segunda edición, México, 1997, p. 135.

³⁵² Mary Douglas; *Símbolos naturales exploraciones en cosmología*. Carmen Criado (trad.), Alianza, Madrid, 1978, 192pp.

³⁵³ Bruce Kapferer...*op.cit.*

³⁵⁴ Claude Lévi-Strauss; *Mitológicas*. Juan Almeda (trad.) Fondo de Cultura Económica, México, 1972.

³⁵⁵ En esta obra Pierre Bordieu propone el análisis objetivo de una sociedad organizada según el principio androcéntrico. El “análisis etnográfico de las estructuras objetivas y de las formas cognitivas” de la tradición de los bereberes de Cabilia sirve “como una arqueología objetiva de nuestro subconsciente.” Explorar una “tradición exótica” funciona como “atajo” para “quebrar la relación de engañosa familiaridad que nos ligó a nuestra propia tradición.” El propósito del autor es enfrentarse a la *paradoja de la doxa*, aquella normalidad con que asimilamos y tomamos por natural la realidad del orden del mundo. El análisis materialista de la

La cosmología se refiere en general a las concepciones sobre el origen, orden y fuerzas que rigen la existencia. Se habla por ejemplo de paradigmas cosmológicos en la ciencia moderna para referirse a los conocimientos que se ocupan del origen y la estructura del universo. Aunque cuando el término se popularizó a inicios del siglo XVIII, el filósofo alemán Christian Wolff “lo utilizó para trazar una distinción entre la física, el estudio empírico del mundo material, y la cosmología, la rama de la metafísica que se ocupa de la naturaleza material en sus aspectos más generales.”³⁵⁶ Los antropólogos actualmente “se concentran en las cosmologías como formas importantes de conocimiento entre sí mismas”³⁵⁷ y como una forma de explorar los sesgos culturales de la antropología.

Si fijamos la atención en una cosmovisión probablemente sus miembros compartirían concepciones cosmológicas. Sin embargo, he hablado sólo de cosmología para atender a los aspectos que se ocupan de los orígenes y estructura del cosmos y de la existencia. En estos términos, se trata de un aspecto concreto de la cosmovisión, aquél que se refiere a las ideas sobre el origen y orden que rigen la existencia. Pero la cosmología, comparte muchas cosas con la cosmovisión. Es como ésta, diversa y dinámica. Fijar la atención sobre las similitudes para esclarecer las características propias de la cosmología amerindia, es una opción metodológica. Otra forma de aproximación podría ser atender a las contradicciones o diferencias. A los contrastes. La ruta de esta investigación, siguiendo en gran medida a quienes han reflexionado antes sobre el tema, ha sido la exploración de las similitudes.

3.4. Distintos pero no distantes

La antropología pre-relativista, la relativista y quienes argumentan la existencia de diversas cosmovisiones, comparten una preocupación, ¿cómo dar cuenta de la diversidad? De razas a culturas y de culturas a cosmovisiones, los criterios que trazan las fronteras se redibujan en las

economía de los bienes simbólicos que propone Bordieu, constituye una alternativa a los estudios que pretendían establecer dependencias únicas entre lo “simbólico” y lo “material”.

Pierre Bordieu; *La dominación masculina*. Trad. Joaquín Jordá, Anagrama, quinta edición, Barcelona, 2007, pp. 13 y 17.

³⁵⁶ Salmon, Merrilee H. (1998) Anthropology, philosophy of. In. E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Retrived June 14, 2011, from <http://www.rep.routledge.com/article/R042>

³⁵⁷ Bruce Kapferer...*op.cit.*

discusiones. La respuesta predilecta ha sido la fragmentación. A cada raza su lugar, a cada cultura su mundo. Más cautela han procurado quienes hablan de cosmovisión.³⁵⁸ Pero, ¿en verdad somos tantos mundos como culturas o culturas que son mundos? Una noción sobre la existencia común a los pueblos y naciones originarias del continente apunta un problema semejante.

Los capítulos anteriores recogen argumentos sobre todo, de antropólogos, historiadores y filósofos que nos permiten afirmar que en la actualidad, diversas naciones que habitan el continente, comparten la idea de una existencia pareada que es urdimbre en permanente movimiento. Pero hay una palabra más vieja aunque menos escuchada, la palabra indígena. Hoy esa palabra es voz que surge de las entrañas de la historia y el olvido.³⁵⁹ La que cobijada en telar de muchos hilos y de más colores, arropada en la diversidad que viste su común demanda, se busca distinta pero no distante.

Que seguimos vivos, y seguimos honrando en nuestros pueblos la digna memoria de quienes nos nacieron al mundo y, con su sabiduría y amor, nos enseñaron a ser los indios que somos. Los que de la tierra venimos; los que del maíz vivimos; los que del color de la esperanza nos vestimos; los que hermanas y hermanos verdaderos somos. Somos los indios que somos.³⁶⁰

Pero, “¿Quién es indio?” se preguntaba Bill, representante indígena de América del norte en el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1996.³⁶¹ La identidad, se dijo en aquel encuentro, es el encuentro de muchas identidades. La memoria, es el tronco o raíz común que

³⁵⁸ Estermann y López Austin coinciden en que la multiplicidad de cosmovisiones no impide el diálogo entre éstas.

³⁵⁹ Sobre la “insurgencia epistémica” de las naciones indígenas americanas, *Cfr.* Sylvia, Marcos; *Cruzando fronteras. Feminismos abajo y a la izquierda*. CIDECI, México, 2010, 332pp. Catherine Walsh; “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir” en *Entrepalabras. Revista de Educación en el Lenguaje, la Literatura y la Oralidad*, Universidad Mayor San Andrés, La Paz, Nos. 3-4, Febrero, 2010. Una exposición filosófica sobre la “re-insurgencia intelectual pensando y reflexionando desde ese centro filosófico del pueblo tseltal...” *Cfr.* Juan López Intzín... *op.cit.*

³⁶⁰ 3er Congreso Nacional Indígena. Comunidad Indígena de Nurío, Michoacán, 2, 3, y 4 de marzo de 2001. En *Chiapas*, número 11, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 2001, p. 146.

³⁶¹ Su respuesta: “No importa quién empieza la lucha, cuando la lucha es verdadera. El indígena pertenece a la tierra y la tierra pertenece al indígena. El hombre blanco no creó la telaraña de la vida, es sólo parte de ella. Lo que le haga a la telaraña se lo hace a sí mismo.” *Crónicas intergalácticas EZLN, Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Segunda edición, 1997, p. 197.

hermana la diversidad de los pueblos. En palabras del Comandante David, "Nuestros pueblos son y serán forjadores y dueños de su propia historia."³⁶²

Hablar de la noción de existencia de la América indígena, pareciera requerir a ratos, hablar de la existencia de las naciones indígenas en América. Porque la primera se ha dado, por más de quinientos años, en un contexto de colonización. Una colonización continuada que en la actualidad adopta la forma de una "corriente que promueve el desconocimiento de la subjetividad histórica y cultural que ha sido, y sigue siendo, el espacio de la resistencia."³⁶³ Resistencia, que "es memoria en permanente construcción."³⁶⁴ El sistema de dominación impuesto niega esa subjetividad, "por ser el símbolo vivo de su ilegitimidad original."³⁶⁵

La libre determinación, como recuerda Ramón Vera Herrera, "es reivindicar identidad y principios de convivencia: autonombrarse, autodefinirse, gritar para pedir reconocimiento de existencia."³⁶⁶ Ese espacio para pronunciarse se ha fortalecido, expandiendo "el entramado de relaciones que le dan sentido a su vida en común. Es decir a su sentido *en* común."³⁶⁷ Nutrido en parte por la historia ancestral y en parte por las luchas de resistencia que desde hace quinientos años mantienen muchas naciones; algunas organizadas en movimientos sociales, pero también y sobre todo, un sentido *en* común que se nutre en la creación y recreación de sus conocimientos y saberes, en la constante actualización que imprime vitalidad a sus concepciones originarias. Una de esas concepciones es la diversidad como principio de orden. El amanecer de esta existencia pareada se da, como se precisó antes, gracias a la diversidad.

La paradoja es que la diversidad de lenguas y visiones no es el gran castigo, sino el entramado de veredas que superponiéndose, sumándose, diferenciadas, podrían irrigar la tierra...³⁶⁸

³⁶² Comandante David, en "Comienza la marcha de la dignidad indígena, la marcha del color de la tierra" *Chiapas*, número 11, *op.cit*, p. 132.

³⁶³ Ana Esther Ceceña, "Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha." En *Chiapas*. Número 16, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 2004, p.13.

³⁶⁴ *Ídem.*, p. 12.

³⁶⁵ *Ídem.*, p. 19.

³⁶⁶ Ramón Vera Herrera; "La noche estrellada (La formación de constelaciones de saber)" en *Chiapas*. Número 5, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 1997, p.76.

³⁶⁷ *Ídem.*, p. 77.

³⁶⁸ *Cfr.*, Ramón Vera Herrera; "El infinito devenir de lo nuevo" en *Chiapas*. Número 4, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 1997, p.9.

La diversidad es posibilidad porque en ella yace la fertilidad. La diferencia es la que imprime la dimensión del movimiento y el cambio en la existencia. En ese movimiento, los sucesivos desdoblamientos traen a la vida a todo lo que existe. Se trata de una forma de pensar la diversidad que durante siglos quedó orillada en una suerte de exilio. Un exilio que fundado en el desapego, ignora la diferencia.³⁶⁹ Una política que inició con la conquista, en lo que Bolívar Echeverría denomina un *apartheid*.³⁷⁰ Exilio en el que todo "lo indígena" es expulsado del mundo.

A pesar del exilio forzoso -que se mantiene hasta la fecha-, muchos movimientos indígenas contemporáneos se perciben como "pertenecientes al mundo que los expulsa y a la espera de un cambio en ese mundo que sea favorable para ellos".³⁷¹ Pero más que espera es resistencia, una resistencia que no es pasiva; "...nosotros no resistimos quietos", afirman los compañeros Dalia y Felipe, bases de apoyo del EZLN.³⁷² No resisten quietos ni esperan que el cambio se dé por sí mismo o por quienes insisten en ignorarlos, pues "En su mundo no cabemos, como no sea mudos, quietos, muertos."³⁷³

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.³⁷⁴

Frente a esa forma de pensar la diferencia que expulsa, se propone una palabra que teje porque en este cosmos que es uno y a la vez es varios, caben pueblos, gente y colores que también comparten mientras son diversos. El puente que los une, la trama que los teje, es la dignidad:

³⁶⁹ Ramón Vera Herrera; "El infinito devenir de lo nuevo". *Op.cit.*, p. 9.

³⁷⁰ "...la tendencia que anima el desarrollo normal de la conquista se da en el sentido de lo que podría llamarse el establecimiento de un *apartheid* -bajo el supuesto de que de un lado están los vencedores, los conquistadores, y de otro, separados de ellos, los otros, los conquistados, los que deben someterse si no quieren ser aniquilados; bajo el supuesto de que 'aquí estamos nosotros y, apartados de nosotros, están ustedes, los conquistados, que tienen que ir desapareciendo poco a poco.'" Carlos Antonio Aguirre Rojas; "Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Bolívar Echeverría." En *Chiapas*. Número 11, *op.cit.*, p.47.

³⁷¹ *Ídem.*, p. 57.

³⁷² "Ponencia que presenta la delegación del EZLN sobre la resistencia." En *Chiapas*. Número 5, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 1997, p.95.

³⁷³ *Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*; "Palabras del EZLN en Milpa Alta, Distrito Federal, 9 de marzo de 2001" en *Chiapas*, número 11, *op.cit.*, p. 89.

³⁷⁴ *Ídem.*, pp. 89-90.

Quiere dos que, siendo diferentes, distintos y distantes, se hacen uno en el puente sin dejar de ser diferentes y distintos, pero dejando ya de ser distantes.³⁷⁵

No sólo los pueblos indígenas americanos, sino los pueblos del mundo, pueden hacerse uno sin dejar de ser diversos. Como los cinco pueblos mayas que se hacen uno en la lucha zapatista, explica la mayor Ana María, "miles de caminos distintos que vienen de cinco continentes se encuentran (...) para juntar sus pasos."³⁷⁶ Es un "ser tramado y en movimiento"³⁷⁷ porque es diverso. La diversidad es el principio de su existencia.

La América indígena es una y muchas a la vez. Muchas que comparten raíz. Una raíz que florece de incontables modos, en diversas formas, en distintos lugares y que lo ha hecho por mucho tiempo. Lo que la hermana no es la identidad, cerrada e idéntica, sino una matriz común que a pesar de los intentos de dominación y exterminio que en la actualidad, adoptan múltiples formas, por ejemplo, el desapego y la negación, persisten en constante actualización, revitalizando nociones ancestrales, entre otras, las cosmológicas.

³⁷⁵ *Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*; "Palabras del EZLN en Puebla, Puebla, 27 de febrero de 2001" *Chiapas*, número 11, *op.cit.*, p. 94.

³⁷⁶ Comandancia General del EZLN en la voz de la mayor Ana María, "Detrás de nosotros estamos ustedes. *Crónicas intergalácticas EZLN... op.cit.*, p. 27.

³⁷⁷ Ramón Vera Herrera; "El infinito devenir de lo nuevo". *Op.cit.*, p. 25.

CONCLUSIONES

Persiste una concepción de raigambre milenaria compartida por pueblos y naciones originarias del continente. De acuerdo con ésta, habitamos un cosmos pareado y parido que es urdimbre en movimiento. Pareado porque todo lo que existe ineludiblemente tiene y es, simultáneamente, su par complementario, es decir, su comparte. Parido porque es el resultado del desdoblamiento del principio primigenio, aquél con el que nació esta existencia.

En este cosmos pareado todo está vinculado con todo, imbricado y urdido. Esos vínculos son el amarre y sostén de la existencia. No hay nada independiente, en el sentido autárquico de bastarse a sí mismo. Las relaciones entre las compartes nunca corren en una sola dirección, todo se comunica y puede afectarse, incluso cuando las fuerzas parecen muy dispares. La diversidad además de inherente es necesaria porque es aquello que incluye las fuerzas primordiales del cambio. Cambio que tiende a la proporcionalización ideal entre las compartes, oscilando a veces cerca y a veces lejos del equilibrio.

En esta urdimbre o entramado de relaciones complementarias en permanente cambio y proporcionalización, todo está vivo, siente y piensa porque tiene corazón. Somos sujetos diferentes que aprehendemos la existencia desde distintas perspectivas. Así como nosotros habitamos, nos habita una abigarrada y compleja comunidad de formas incorpóreas imbricadas capaces de pensar. Vinculadas a nosotras pero a la vez autónomas.

Cada perspectiva es distinta pero comparte algo con las otras, esa matriz común que hermana a todo lo que existe, nos hace estar inmersos en una sociabilidad de alcance cósmico. Compartimos con los otros sujetos algunos preceptos que nos permiten ver cosas distintas del mismo modo. Esos preceptos comunes, además, nos permiten comunicarnos. La diferencia, lejos de ser un impedimento para la comunicación o el entendimiento, es condición para la existencia. Es así porque anulada la diversidad no podría haber más cambio o movimiento y la existencia misma es cambio y tiempo. Por eso la urdimbre más que un tejido acabado es un tejer permanente.

Muy poco de lo que realmente importa es visible. La existencia en esta cosmología se refiere en verdad al dar sentido. A las fuerzas que ordenan el cosmos. El principio ordenador del

cosmos por excelencia es la paridad. Esta existencia amanece cuando se impone el orden de la paridad al caos. La paridad es un sentido del orden que presupone la existencia necesaria de la diversidad, el cambio, y el movimiento. Presupone también que todo lo que existe es a la vez distinto de sí mismo.

El relativismo que supone que concepciones como éstas demuestran que las culturas construyen representaciones en torno a una naturaleza única, cae en contradicciones. Se consideran como creencias, suficientemente válidas para corroborar la tesis de que la diversidad cultural consiste en la multiplicidad de representaciones sobre una misma naturaleza, independiente de los sujetos y sus estados mentales. Pero cuyo contenido puede ser obviado, sobre todo cuando resulta incompatible con los presupuestos de quienes las investigan.³⁷⁸

Con la "evidencia" etnográfica como justificación, sostienen que cada cultura es un mundo, sin poder explicar cómo entonces es posible el trabajo etnográfico. Sperber apunta con razón que en esos casos, a los etnógrafos no queda más opción que ser muy pesimistas sobre la posibilidad de hacer etnografías, o muy optimistas sobre la capacidad del etnógrafo. El compendio de creencias exóticas, provenientes no sólo de la etnografía, sino también de la historia y otras áreas, se convierte en evidencia sin que su contenido tenga más valor que el anecdótico o narrativo. Su contenido sólo es significativo cuando el investigador lo ha interpretado.

El argumento de que cada cultura es un mundo, en ocasiones sirve como justificación para evadir el diálogo. Encerrando a cada colectividad en una lógica y un sentido aparentemente autárquicos e incomprensibles para el resto. Se alega un abismo, mientras se obvia una historia marcada por la colonización y la resistencia. Un tema poco tratado en esta exposición pero que no puede ser soslayado, es que la permanencia de estas concepciones se ha dado a pesar de la colonización y los deliberados esfuerzos por eliminarlas, ya sea a través del olvido o la negación. Incluso sin ser deliberada, una adaptación de esa vieja fórmula se puede dar al equiparar la diferencia con la ininteligibilidad.

Los presupuestos ontológicos que subyacen a la noción indígena americana sobre la existencia, no pueden ser subsumidos en conceptos y discusiones que no provienen de sus tradiciones, sin considerar que a esos conceptos y discusiones también les subyacen ciertos

³⁷⁸ Se ignora entre otras cosas, que estas ideas son incompatibles con la distinción entre naturaleza y cultura que excluye a todo lo no humano de la dimensión cultural.

presupuestos ontológicos. Quienes se han mostrados dispuestos a la discusión dialógica, o que han sentido interpeladas algunas certezas que hasta entonces permanecían inadvertidas, consideran el diálogo como una oportunidad para desarrollar la crítica etnográfica de algunos presupuestos que subyacen a la antropología y la filosofía. Proceso que implica la descolonización del pensamiento y de las ciencias sociales.

La descolonización de las ciencias sociales, entre otras cosas, pasa por considerar la diversidad no como una amenaza o un problema, sino como una posibilidad de encuentro y enriquecimiento entre posturas diferentes. Donde el objetivo no es igualar la diferencia sino tender puentes que permitan construir una matriz común. Donde la diferencia debe ser discutida, no eliminada, por ejemplo a través de lo que Tapia denomina la transcritica. Se deben tender puentes fundados en un respeto comprensivo, no evasivo, dónde la crítica es posible gracias a la responsabilidad mutua que implica la reciprocidad.

La descolonización es un proceso que actualmente ocupa a sectores importantes de la antropología. En él, se propone un principio de simetría que no cercena la posibilidad de la interlocución, que no encierra comunidades en cárceles de sentido, inaccesibles para todo lo que no sea o piense del mismo modo. Es una labor de interlocución y no de desciframiento del otro o de atribución de creencias. Pues en la atribución de creencias, parafraseando a Pouillot, corremos el riesgo de convertirnos en el incrédulo que cree que todos creen.

Simultáneamente, se aprecia la emergencia y consolidación de un pensamiento que recupera estas concepciones ancestrales, de la mano con una intensa labor de crítica y resignificación. Es insurgencia, en palabras de Juan López Intzin, porque proviene de las entrañas de la historia. Así como las plantas nacen de las semillas cobijadas por la tierra, la palabra de los pueblos brota del terruño que es su historia y experiencia. Estos seleccionan, como se eligen las semillas adecuadas antes de sembrar, lo que debe conservarse y lo que ha cambiar. Por eso aunque enraizada, la palabra va adaptándose y aprendiendo.

Los pueblos y naciones indígenas son diversos. Las concepciones que comparten no constituyen un todo coherente u homogéneo. Sin embargo, hay semejanzas en aspectos fundamentales, por ejemplo, las que se refieren al orden que rige la existencia. Son concepciones de raigambre histórica que se van modificando. Su carácter polisémico y anatópico es compartido

por pueblos distintos pero no distantes. Lejos de ser única o idéntica, podemos hablar de una noción común a los pueblos y naciones indígenas del continente.

FUENTES

BIBLIOGRAFÍA

Alexandre Surrallés, Pedro García Hierro (eds.); *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Trads. Rosa Álvarez y Roger Sansi, IWGIA, Copenhague, 2004, 308pp.

Aveni, Anthony; *Observadores del cielo en el México antiguo*. Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición, México, 2005, 517pp.

Benjamin, Walter; *Obras completas*. Libro 1, vol.1, Abada, Madrid, 2010, 459pp.

Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix; *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Centro Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, 539pp

Carrillo Trueba, César; *Pluriverso Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, 132pp.

Cocom Pech, Jorge Miguel; *Secretos del abuelo Mukúlt in nool*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, 158pp.

De la Garza, Mercedes, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México, UNAM, 1975, 144pp.

———; *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 426pp.

De Vos, Jan; *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva lacandona, 1950-2000*. Fondo de Cultura Económica, CIESAS, México, 2004, 505pp.

Duhem, Pierre; *La teoría física*. Trad. María Pons, Herder, Barcelona, 2003, 441pp.

Estermann, Josef; *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala, Quito, 1998, 359pp.

Freidel, David, Schele Linda y Parquer, Joy; *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001, 583pp.

González Casanova y Roitman Rosenmam (cords.); *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. La Jornada, UNAM, México, 1996, 390pp.

González Casanova, Pablo; "La formación de conceptos en los pueblos indios". En Velasco Gómez, Ambrosio (coord.); *El Concepto de heurística en las ciencias y humanidades*. Siglo XXI, UNAM, México, 2000, 255pp.

- Kusch, Rodolfo; *Obras completas*. Editorial, Fundación Ross, IV Tomos, Buenos Aires, 2007.
- Lajo, Javier; *Qhapaq Ñam, La ruta Inka de sabiduría*. Abya Yala, Escuela de Gobierno y políticas Públicas para Nacionalidades y Pueblos de Ecuador, 2ª edición, Quito, 2006, p. 196pp.
- Latour, Bruno; *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Trad. Víctor Goldstein, Siglo XXI, México, 2007, 221pp.
- Lenkersdorf, Carlos; *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdés, México, 2008, 160pp.
- ; *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. Plaza y Valdés. México, 2004, 217pp.
- ; *Cosmovisiones*. Conceptos, UNAM, CEIICH, primera reimpresión, 2008, 41pp.
- ; *Filosofar en clave tojolabal*. Porrúa, México, 2005, 275pp.
- ; *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI, quinta edición, México, 2008, 197pp.
- Lenkersdorf, Gudrun; *Repúblicas de indios*. Plaza y Valdés, México, 2010, 280pp.
- León Portilla, Miguel; *Filosofía náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, Tercera edición, México, 1959, 411pp.
- ; *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, 381pp.
- ; *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Fondo de cultura Económica, México, 2001, pp. 406pp.
- ; *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. Universidad Nacional Autónoma de México, Cuarta edición, México, 2003, 212pp.
- Lepore, Ernest y Van Gulick Robert (Eds.); *John Searle and his critics*. Blackwell, Gran Bretaña, 1993, 405pp.
- Leyva, Xóchitl y Ascencio, Gabriel; *Lacandonia al filo del agua*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición, México, 2002, 210pp.
- López Austin, Alfredo (coord); *El modelo en la ciencia y la cultura*. UNAM, Siglo XXI, 2005, 132pp.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo; *El pasado indígena*. El Colegio de México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, México, 1996, 306pp.
- López Austin, Alfredo; *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*. Universidad Nacional Autónoma de México, Tercera edición, México, 1989, 490pp.

Marcos, Sylvia; *Cruzando fronteras. Feminismos abajo y a la izquierda*. CIDECI, México, 2010, 332pp.

———; *Taken from the lips. Gender and Eros in Mesoamerican Religion*. Brill, Leiden-Boston, 2006, 146pp.

Quezada, Noemí; *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1996, 162 pp.

Searle, John R.; *La construcción de la realidad social*. Antoni Domènech (trad.), Paidós, 1ª Edición, Barcelona, 1997, 233pp.

———; *The construction of social reality*. Lane, Penguin, Londres, 1995, 241pp.

Subcomandante Insurgente Marcos; *Relatos del viejo Antonio*. Centro de Información y análisis de Chiapas. México, 2002, p. 155. 206pp.

Villoro, Luis; *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Paidós, UNAM, México, 1999, 184pp.

———; *Los retos de la sociedad por venir*. FCE, México, 2010, 226pp.

Viveiros de Castro, Eduardo; *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Catherine V. Howard (trad). University of Chicago, Chicago, 1992. 407pp.

———; *Metafísicas caníbales*. Stella Mastrangelo (trad.), Katz, Buenos Aires, 258pp.

Zibechi, Raúl; *Dispersar el poder*. Tinta Limón, Bolivia, 2006, 220 pp.

Conferencias

Juan López Intzín; "Ich'el ta muk': la trama en la construcción equitativa del Lekil kuxlejal (vida plena-digna)" Conferencia presentada en el Seminario *Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM, Programa de Equidad de Género, Red de Feminismos Descoloniales, Red IINPIM A.C. 14 de abril de 2011. *En vías de publicación*.

Documentos

Comandancia General del EZLN en la voz de la mayor Ana María, "Detrás de nosotros estamos ustedes. *Crónicas intergalácticas EZLN. Primer encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, Chiapas, México, 1996*. Planeta Tierra, segunda edición, 1997, 23-29pp.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional; *Documentos y Comunicados 1*. Era, México, 1994, 332pp.

Diccionarios y enciclopedias

Aroux Sylvain (ed.); *Les Notions Philosophiques Dictionnaire*. Presses Universitaires de France, Tomo 2, Paris, 1990.

Barfiel, Thomas(ed.); *The Dictionary of Anthropology*. Blackwell Publishers, USA, 1997, 626pp.

———; Diccionario de antropología. Siglo XXI, Victoria Schussheim (trad.), Segunda edición, México, 1997, 652pp.

Bonte Pierre, Izard Michel, *et.al (eds.)*; *Diccionario de etnología antropología*. Linares García Mar (trad.), Akal, Madrid, 1996, 758pp.

Corominas, Joan; *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Editorial Gredos, Tercera Edición, Madrid, 1983, p. 627pp.

Gómez de Silva, Guido; *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, Segunda Edición, México, 2004, 736pp.

Hernández-Vela, Edmundo; *Diccionario de Política Internacional*. Porrúa, Sexta Edición, México, 2002, 2 tomos, 1295pp

Levinson David, Ember Melvin(eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol 1, American Reference Publishing Company, Inc., United States of America, 1996.

Pimentel Álvarez, Julio; *Breve Diccionario latín/español, español/latín*. Editorial Porrúa, México, 2006, 690pp.

HEMEROGRAFÍA

3er Congreso Nacional Indígena. Comunidad Indígena de Nurío, Michoacán, 2, 3, y 4 de marzo de 2001. En *Chiapas*, número 11, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 2001, 145-148pp.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio; "Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Bolívar Echeverría." En *Chiapas*. Número 11, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 45-59pp.

Alfredo López Austin; "Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano." *Anales de Antropología.*, 43, 2009. 9-50pp.

Catherine Walsh; "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir" en *Entrepalabras. Revista de Educación en el Lenguaje, la Literatura y la Oralidad*, Universidad Mayor San Andrés, La Paz, Nos. 3-4, Febrero, 2010.

Ceceña, Ana Esther; "Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha." En *Chiapas*. Número 16, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 2004, 9-29pp.

Comandante David, en "Comienza la marcha de la dignidad indígena, la marcha del color de la tierra" *Chiapas*, número 11, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 127-144pp.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; "Palabras del EZLN en Milpa Alta, Distrito Federal, 9 de marzo de 2001" en *Chiapas*, número 11, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 89-92pp.

———; "Palabras del EZLN en Puebla, Puebla, 27 de febrero de 2001" *Chiapas*, número 11, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 93-97pp.

Ponencia que presenta la delegación del EZLN sobre la resistencia." En *Chiapas*. Número 5, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 1997, 93-95pp.

Vera Herrera, Ramón; "El infinito devenir de lo nuevo" en *Chiapas*. Número 4, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 1997, 7-32pp.

———; "La noche estrellada (La formación de constelaciones de saber)" en *Chiapas*. Número 5, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, 1997, 75-96pp.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Artículos

Escobar, Arturo; *Ecologías políticas postconstructivistas*. Disponible en: http://sustentabilidades.siderpco.org/revista/index.php?option=com_content&view=article&id=67:ecologias-politicas-postconstructivistas&catid=35:publicacion-02&Itemid=49

Holbraad, Martin; "Ontology, Ethnography, archaeology; an Afterword on the Ontography of things". *Cambridge Archaeological Journal*, 431-441pp. Mac Donald Institute for Archaeological Research, 2009. Disponible en Cambridge Journals Online,

<http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=1&fid=6282124&jid=CAJ&volumeld=19&issuelld=03&aid=6282120>

Morten, A.; "Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies" *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Vol. 7, no. 3 (Sep. 2001), pp. 411-627. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/3134411>.

Nagel, Thomas; "What is like to be a bat", *The Philosophical Review* LXXXIII, 4, pp.435-450. <http://umbral.uprrp.edu/files/nagel.pdf>

Pouillon, Jean; "Remarques sur le verbe «croire»" En Izard M. y Smith P. (dir.); *La fonction symbolique; essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, p. 46. Consultado en http://www.graduateinstitute.ch/webdav/site/developpement/shared/developpement/mdev/soutienauxcours0809/droz_dieu/Pouillon_Remarques_verbe_croire.pdf

Viveiros de Castro, Eduardo; "Cosmological Deixis and amerindian perspectivism." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol, 4, No 3(Sep., 1998), pp. 469-488. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Disponible en JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/3034157>

———; "Images of nature and society in Amazonia ethnology". *Annual Review of anthropology*, Vol. 25 (1996), pp. 179-200. Disponible en JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/2155823>

Reseñas

Bruno Latour; "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?" *Anthropology today*. Abril 2009-vol 25- no 2. 2p. Reseña del debate: 'Perspectivism and animism' Debate between Philippe Descola (Collège de France) and Eduardo Viveiros de Castro (National Museum of rio de Janeiro). Maison Suger, Institute of Advanced Studies, Paris, 30 January 2009. En Bruno Latour; "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'"... *op.cit.*

Conferencias

Villoro, Luis; *Otra visión del mundo*. Lectura realizada el 4 de enero de 2009 en CIDECI, Universidad de la tierra San Cristóbal durante el Festival de la Digna Rabia. Audio disponible en <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=552&cat=124>. También publicado en La Jornada, 18 de enero de 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/18/index.php?section=opinion&article=018a1pol>.

Documentos

Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios". Quito, 1990. Disponible en http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php

Declaración de Teotihuacan. Cumbre Indígena Continental Teotihuacan. México, 2000. Disponible en <http://www.cumbreindigenabyayala.org/primerateotihuacan.html>

Declaración de Kito. II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala. Ecuador, 2004. <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/kitu.php>

Carta Social de Abya-Yala en la Forma y esencia del actual continente Indoafrolatinoamericano. Bolivia, 2004. Centro de Documentación e Información Bolivia. http://www.cedib.org/pcedib/?module=displaystory&story_id=14299&format=print

Declaración de la Paz. Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala. Bolivia, 2006. http://www.cumbrecontinentalindigena.org/declaracion_paz.php

Declaración Iximche. III Cumbre Continental De Pueblos y Nacionalidades Indígenas de AbyaYala, Guatemala 2007. <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/iximche.php>

Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios a los Estados del Mundo, Bolivia 2007. http://www.cumbrecontinentalindigena.org/12oct07_bol.php

I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala celebrada en Puno en mayo del 2009. Disponible en <http://www.ccla.org.pe/notiblog/?p=244>

Enciclopedias

Salmon, Merrilee H. (1998) Anthropology, philosophy of. In. E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Retrived June 14, 2011, from <http://www.rep.rotledge.com/article/R042>