

SENTI PENSA RES

EL CO-RAZON-AR
DE LAS FILOSOFÍAS
AMERINDIAS



Tomo I

Conceptos fundamentales
y filosofías del norte.

El Tiempo que Resta a. c.
Centro de Investigaciones y
Estudios Transmodernos
Editorial Praxis 2021



**SENTIPENSARES:
EL CO-*RAZON*-AR
DE LAS
FILOSOFÍAS AMERINDIAS**

**Tomo I.
Conceptos fundamentales
y filosofías del norte**

Pedro Reygadas Robles Gil
Juan Manuel Contreras Colín
(Coordinadores)

**SENTIPENSARES:
EL CO-*RAZON*-AR
DE LAS
FILOSOFÍAS AMERINDIAS**

**Tomo I.
Conceptos fundamentales
y filosofías del norte**

Reygadas Robles Gil, Pedro Reygadas (Coord.)

Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias. Tomo I. Conceptos fundamentales y filosofías del norte / Juan Manuel Contreras Colín (Coord.), 1ª ed. México: ETRAC-CIET-PRAXIS, 2021. 284 p.: 16.5x21 cm.

ISBN 978-607-420-290-8

Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias.

ISBN 978-607-420-291-5

Conceptos fundamentales y filosofías del norte.

1. Filosofía. 2. Filosofía latinoamericana. 3. Filosofía amerindia. I. Título.

Primera edición, 2021

© Derechos reservados por Pedro Reygadas Robles Gil y Juan Manuel Contreras Colín (coordinadores)

Tratamiento de imágenes: Ramón Portales, con apoyo de Hugo I. Portales, Lisette Gutiérrez, Ismael Mata (dibujos a lápiz). Portada: Hugo Portales.

ISBN 978-607-420-290-8 Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias.

ISBN 978-607-420-291-5 Conceptos fundamentales y filosofías del norte.

Esta publicación fue aprobada a través de un proceso de dos dictámenes, a doble ciego, de pares académicos, con el objetivo de garantizar su calidad y pertinencia en la contribución a la generación y aplicación del conocimiento.

*Totonal ye omotlatiuh
Totonal ye omoixpoliuh
Iuan zentlayonayan otechkateh
Machtikmatih man okszepa uallaz
Man okszepa kizakiz
Iuan yankuiyotika tech tlaulikeh.*

*Machinoka ompakah miktlan maniz
Man zanuelini titozentlatikan titonechikokan
Iuan toyolnepantla tiktlatikan¹
Nochitlen toyolo kitlazobtla
Iuan man tlalkiomatibue chalchiuitl
Man tikiñpolpolokan toteokaluan²
Tokalmekauan totlachkouan
Totelpochkauan tokuikakaluan.*

*Man mozel kauakan to obtin
Iuan man tochan techzakua
Kin ibkuak kitzouaz toyankuik tonal.*

*In tabtzintzin iuan nantzintzin
Man aik ilkanakan kimiliuzkeh intelpochuan
Iuan machtiuazkeh mopilhuan inoka nemizkeh
Uel kenin yoko
Kin axkan Totlazoh Tlalnanzin Anauak.*

*In tlanekiliz iuan tlapeluiliz tonetoliliztli
Iuan zanye mopampa token maniliz iuan token popoliz
Oki zelikeh totiach katziñiuan
Iuan tlen to tabtzintzin auik yoleh kayopan
Okixinach tokateh yoyelizpan.³*

1 *Toyolnepantla* significa en el centro o en medio de nuestro corazón (*yollo*, *yollo-tl*), aunque fue traducido por “ser” (que propiamente no existe en náhuatl). *Yoli* da lugar a “vivir”, “resucitar”.

2 *Toteocaluan* (*toteokaluan*), nuestras casas de *teo*, equivalente de Dios en las traducciones cristianizadas, pero que representa más el principio creador integral de *Ome-teotl*—y su lugar *Ome-yo-can*— (*Omeyokan*), o para algunos, incluso un equivalente de sagrado, energía, fuerza o movimiento: nuestras casas sagradas.

3 En la palabra *yoyelizpan* (*yo-yelizpan*), *yeliz-tli* se ha traducido como “ser” o “estado de cada cosa”, pero también como “esencia” (o comportamiento), de modo que es literalmente “el

*Axkan tebuantikin tekimakah in topiluan
Amo kin ilkauazkeh kin nonotzazkeh mopiluan
Uelkenin yez kenin imakokiz
Iuan uel kenin chikakauiz
Iuan uel kenin kiktzon ueyika nebtoliliztli⁴
Inin Totlazoh Tlalnanzin Anauak⁵*

La tradición oral considera que este poema-profecía constituye el último mensaje del *tlabtokan* (consejo de gobierno de *Mexihko-Tenochtitlan*), dado a conocer por *Cuaubtemoctzin* el 13 de agosto de 1521, un día *ce coatl* (uno serpiente), de la veintena *tlaxochimaco* (en que “se obsequian flores”), del año *yei calli* (tres casa).⁶

lugar de (sobre) la esencia del corazón”: sembraron en la esencia de nuestro corazón. Sin embargo, también se traduce como “costumbre”, lo que daría: sembraron en el corazón de nuestra costumbre, de nuestra cultura, de nuestro modo de ser, de nuestra filosofía.

4 Al final, *Iuan uel kenin kiktzon ueyika nebtoliliztli* sería literalmente, palabra por palabra, siguiendo a R. Siméon (2006, pp. 65, 211, 288, 342, 423, 747): y (cerca, igualmente), bien (poder), ¿cuánto?, realizará (cumplirá), grandemente (superior), voto (profesión de voto, promesa); es decir, quizá, más que destino: “Y cuán bien cumplirá su gran promesa” (o “podrá cumplir su más alto compromiso”).

5 La frase última la traducimos “Esta nuestra amada Madrecita Tierra Anahuac”, ya que el *tzin* en *Tlalnanzin* es reverencial.

6 La versión transcrita utiliza u por w, Ku por K^w y z por s, además transcribe *Mexiko* y otros vocablos con aspiración *hē* (*Mexihko*). El dígrafo *tl* representa en realidad un sonido único. No hemos acentuado las palabras, porque el nahuatl tiene patrón grave predecible.

Nuestro Sol se ocultó,
Nuestro Sol desapareció su rostro
Y en completa oscuridad nos ha dejado,
Pero sabemos que otra vez volverá,
Que otra vez saldrá
Y nuevamente nos alumbrará.
Pero mientras allá esté en la región de los muertos permanezca,
Muy prontamente reunámonos y estrechémonos
Y en el centro de nuestro ser ocultemos
Todo lo que nuestro corazón ama
Y que sabemos que es gran tesoro.
Destruyamos nuestros recintos al Principio Creador,
Nuestras escuelas, nuestros campos de pelota
Nuestros recintos para la juventud, nuestras casas para el canto y el juego.

Que nuestros caminos queden abandonados
Y que nuestros hogares nos resguarden
Hasta cuando nuestro nuevo sol salga.

Los papacitos y las mamacitas
Que nunca olviden guiar a sus jóvenes
Y hagan saber a sus hijos mientras vivan
Cuán buena ha sido
Nuestra amada Madre Tierra Anahuac

Al amparo y protección de nuestro destino
Y por nuestro gran respeto y buen comportamiento
Confirmados por nuestros antepasados
Y que nuestros papacitos muy animosamente
Sembraron en nuestro ser.

Ahora nosotros les encargamos a nuestros hijos
Que no olviden informar a sus hijos
Cuán buena será cómo se levantará
Y alcanzará fuerza
Y cuán bien realizará su gran destino
Esta nuestra amada Madre Tierra Anahuac.

Índice

Introducción	11
Primera parte: conceptos fundamentales	
Capítulo 1. Discusión crítica sobre la existencia de filosofías indígenas	23
Capítulo 2. La línea del tiempo	61
Capítulo 3. Veinte errores comunes en la reflexión sobre el sentipensar en Abya Yala	85
Capítulo 4. Glosario de conceptos filosóficos de Abya Yala	91
Capítulo 5. Algunas fuentes para el estudio de las filosofías originarias	177
Segunda parte: Del espacio relativo en Nunatsiaq (la Tierra Bella del Ártico) al espacio infinito de Tokpela en el territorio Kasskara de los hopi'sino	
Capítulo 6. La nunasofía (geosabiduría) y el ecocentrismo inuit: el espacio y el tiempo relativos en Nunatsiaq (la Tierra Bella del Ártico)	189
Capítulo 7. Más allá del estado de derecho: democracia popular, mujer y fraternidad comunitaria cósmica en la confederación hau-de-no-sau-nee (“pueblo de la casa grande”)	209
Capítulo 8. La cultura del Mississippi: la generosidad alegre	227
Capítulo 9. Aridoamérica y Oasisamérica	235
Capítulo 10. Más allá de Quine: “caminar en la belleza” (hozhó) y nombrar entre los diné (navajo)	239
Capítulo 11. Simbolismo numérico, naturaleza y humanismo en el sentipensar o’oba	253
Capítulo 12. Tokpela (el espacio infinito), los símbolos elementales y el espacio-tiempo-espacio de los hopi'sino (la gente que vive en el camino correcto)	261

Índice de cuadros

Cuadro 1. Filosofía-cosmovisión tradicional	38
Cuadro 2. Prayer, the Compulsive Word	248
Cuadro 3. Localizadores hopi	267
Cuadro 4. Preposiciones y posposiciones hopi sobre tiempo y espacio	267
Cuadro 5. Representación del glifo de la espaciotemporalidad hopi	277
Cuadro 6. Espaciotiempo y tiempoespacio hopi	279

Índice de figuras

Figura 1. Mapa del territorio inuit moderno	207
Figura 2. Iglú	208
Figura 3. Talla de marfil inuit	208
Figura 4. Cinturón de Hiawatha (Ayonwatha...)	225
Figura 5. Imagen de la casa grande iroquesa	226
Figura 6. Mapa de la confederación iroquesa en 1650	226
Figura 7. Cahokia	232
Figura 8. Relieve de la cultura del Mississippi	232
Figura 9. Mapa con la ubicación de Cahokia	233
Figura 10. Culturas constructoras de montículos	233
Figura 11. “Montículo de la serpiente” de la cultura Adena	234
Figura 12. Monument Valley	251
Figura 13. Territorio navajo actual	251
Figura 14. El hogan, la vivienda diné	252
Figura 15. Territorio o’oba	260
Figura 16. Ruinas hisatsinom, con los huecos circulares de las kivas	281
Figura 17. Imagen de los petroglifos en el bloque 17 de Tutuveni	282
Figura 18. Roca hopi de las profecías	282
Figura 19. Lenguas yuto-nahuas al norte	283
Figura 20. Oasisamérica y los grupos que la habitaron	284
Figura 21. Talavai, kachina del amanecer	285

Introducción

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

La ocupación en el año 1521 de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan marca un hito en el proceso de la colonialidad en el país y en toda América. El mensaje del consejo de gobierno (*tlabtokan* –“lugar desde el que se habla”–) que sirve de epígrafe a este libro es una profecía cuyo momento parece habernos alcanzado: el sol que desapareció su rostro puede alumbrarnos de nueva cuenta, el silencio necesario en el que se ocultó el pensamiento filosófico continental durante cinco siglos ha empezado a ser desvelado.

El texto que presentamos aquí forma parte de una investigación en tres tomos. El presente volumen expone, en su primera parte, un glosario de algunos conceptos filosóficos de 23 grupos originarios de *Abya Yala* (el continente americano, según el nombre *guna*) y a través de ellos, hace mención a otros grupos más. Combina el punto de vista de los expertos con los puntos de vista de los propios pobladores originarios, para contribuir a abrir una etapa nueva en la recreación del pensamiento profundo continental. El panorama integral que hace evidente el glosario permite exponer fuera de dudas la riqueza de la filosofía del conjunto de los pueblos, que es también patrimonio de toda la humanidad.

Recuperar la filosofía originaria es un aporte en el reconocimiento del proceso intercultural contemporáneo que se abrió con la rebelión zapatista, el gobierno de Evo Morales en Bolivia y otros grandes movimientos étnicos continentales, así como con la labor reivindicatoria de diversos pensadores originarios, mestizos e incluso extranjeros.

Estamos seguros de que el tiempo actual, pese a los complejos procesos de violencia, pobreza y pérdida de las lenguas es también el tiempo del nuevo sol para el contacto cultural en condiciones de equidad para los grupos originarios y las comunidades. El pensamiento filosófico originario no es además un asunto meramente étnico sino, como el presente libro demuestra, es un legado que nuestros venerables padres y madres antiguos ofrecen no solo a sus pueblos sino a todos los habitantes del continente y del mundo.

En este destino, no nos cabe duda de que las discusiones filosóficas venideras pasarán del escepticismo sobre la existencia de una filosofía latinoamericana a la discusión sobre las ideas filosóficas nacionales y étnicas en una perspectiva de su ya imborrable aporte universal al humanismo, la espiritualidad, la ontología, la

ética, la estética, la kosmología, la ecología y diversos saberes que harán viable la pervivencia de la humanidad. Aunque cabe señalar que toda opinión o reconstrucción sobre el sentipensar antiguo originario es las más de las veces solo hipótesis, conjetura meramente plausible, pero aun así, infinitamente valiosa.

Para dar contexto al presente volumen y a las filosofías originarias iniciamos con una discusión crítica sobre la existencia o no existencia de filosofías indígenas, exponemos luego la línea del tiempo que despliega los principales acontecimientos de las culturas originarias continentales en que se inscribe el pensamiento profundo indígena y luego sintetizamos, con afán pedagógico crítico, veinte errores comunes en la reflexión sobre el sentipensar, la filosofía de *Abya Yala*.

Después del glosario de conceptos filosóficos de *Abya Yala* presentamos algunas fuentes para el estudio de las filosofías originarias y la lista de autores que contribuyeron en forma directa a hacer posible el diccionario, sin menoscabo de todos aquellos que fueron tomados como fuente.

La segunda parte del presente libro recupera una muestra de conceptos de filosofías originarias del norte de América, la *Abya Yala* de los *guna* de Panamá. Tratamos algunos aspectos del pensamiento profundo entre seis pueblos: los *inuit* como representantes de las lenguas esquimo-aleutianas y de la zona del Ártico, llamada por ellos *Nunatsiaq* o Tierra Bella; los *haudenosaunee* o iroqueses, y la extinta Cultura Cahokia (Mississippi) de los Bosques Orientales; los *diné* o navajo, como representantes de las lenguas *na-dene* del noroeste continental; junto con los *o'oba* de la región del desierto (en Sonora-Chihuahua y en la frontera binacional México-Estados Unidos) y los *hopi'sino*, ya en el tránsito cultural hacia la región oasisamericana. Agregamos además una ficha ilativa sobre las grandes regiones culturales de Aridoamérica y Oasisamérica, que permita comprender mejor la ubicación de los últimos grupos mencionados.

Dejamos para un segundo momento las regiones del Pacífico (constructores de grandes *tótems* y practicantes del *potlatch* -ceremonia de intercambio de regalos, ligada a las relaciones jerárquicas-), la Meseta (de clanes totémicos), California (comúnmente usuarios del toloache ritual y narradores de mitos del coyote como fuerza de la creación, a través de la astucia, la travesura y la destrucción), la Gran Cuenca (con un importante rol de los chamanes, usuarios de arco y flecha, de la cestería en espiral, para algunos ligados a la cultura *anazasi* a través de la cultura Fremont) y las Llanuras (cazadores de bisontes, y habitantes del *tipi* cónico como vivienda y buena madre que cobija a sus hijos).

El texto de la segunda parte del volumen se desarrolla en las siguientes vertientes básicas de información:

- 1) La filosofía de cada cultura y área cultural, en el sentido de grandes líneas de pensamiento en el norte de *Abya Yala* en lugar de la común exposición de corrientes filosóficas o de autores, que son casi inexistentes. En la mayoría de los casos, tratamos solo dos o tres conceptos filosóficos. Salvo detalles indispensables, excluimos ex profeso casi por completo grandes temas que han sido estudiados y obligarían a un tratamiento extenso, como el manejo de los elementos, las concepciones del cuerpo-alma-espíritu, los enteógenos, la calendárica detallada, la kosmogonía, los aspectos puntuales del derecho, etcétera.
- 2) Fragmentos breves y auto-contenidos de obras, que son casi siempre fuentes ya coloniales e incluso contemporáneas, pero que remiten a la conservación-transformación del núcleo duro originario. Así como también, en su caso, mitos, narraciones, canciones antiguas o contemporáneas (de las que tomamos extractos, con las salvedades históricas ya señaladas), arquitectura, diseños, petroglifos, etcétera.
- 3) Imágenes ilustrativas de mapas, fotografías, arte o símbolos filosóficos, en cada caso.

La lógica de exposición de esta segunda parte recorre el pensamiento de los distintos grupos, desde el norte hasta el sur, empezando por los *inuit* en el Ártico y concluyendo con los *hopi*.

Existe un recorte cuantitativo que nos obliga a limitar el alcance de los datos para hacer manejable el conjunto de mapas: incluimos reseñas breves; y fragmentos de texto también de corta extensión, a modo de “muestras” filosóficas para que el lector parta de ahí y se interese en lecturas más extensas. En la selección de fragmentos hay una intención de indicar algunos rasgos relevantes del pensamiento filosófico de cada tradición —en este caso, el concepto de tradición es quizá el más adecuado y está abierto a la interpretación incesante para caer en la cuenta de sus propios prejuicios.

En lo que respecta a las obras recomendadas sobre cada filosofía, incluso en varias fuentes, procuramos remitir a textos disponibles, en especial en México, en la red (que es de acceso cada vez más amplio), en las grandes bibliotecas, y privilegiar textos latinoamericanos o hispanos. Para las fuentes, remitimos al capítulo final de la primera parte.

El libro en cuanto al glosario se constituye de una factura general producto del trabajo de recopilación y puesta en forma de los coordinadores (Pedro Regadas Robles Gil y Juan Manuel Contreras Colín), con contribuciones específicas de los colaboradores para este volumen y los otros dos tomos: Josef Estermann

reconocido especialista para la filosofía quechua, quien generosamente brindó su apoyo; David Sámano para los *o'oba*, con quienes ha compartido largas experiencias; los integrantes del seminario *Juma Me'phaa*, que representan para nosotros una posibilidad de futuro de las filosofías originarias al formar una comunidad cognoscitiva; Gabriela Jurado y Aldo Manuel Muñoz para los tojolabales; Raúl Máximo (*p'urbepecha* de Santa Fe); integrantes de la Nación Otomí y en particular Luis Pérez Lugo, que realizan un texto desde el punto de vista originario, en contraste con toda la antropología otomí y sus expertos. Se trata en este último caso no de un trabajo académico, sino de un sentipensar ubicado desde la asunción de la propia kosmopercepción y mitología como puntos de partida¹. Tanto el seminario *Juma Me'phaa* como Luis Pérez Lugo nos entregan generosamente un saber profundo para su conocimiento general, un saber que un antropólogo o filósofo externo probablemente no podría nunca organizar e interpretar en forma interna a la cultura.

En la segunda parte contamos con la contribución específica del Dr. David Sámano para el capítulo de los *o'oba*, con quienes ha compartido largas experiencias. Reseñamos el trabajo de Béatrice Collignon sobre los *inuit* y de los especialistas en otras áreas, agradeciendo sobre todo las aportaciones originales para el estudio de los petroglifos *hopi'sino* por nuestro amigo Raúl González Tejeda y la autorización del también gran amigo Stuart Shanker para retomar su ensayo sobre los *diné*.

Es decir, que el presente libro comporta diversas estrategias y horizontes: reseñas de textos clave, investigación sobre la base de las fuentes existentes (arqueológicas, históricas, etnográficas, lingüísticas), indagación de quienes conocen la lengua y cultura siendo de origen externos a ellas, incorporación de pensadores originarios, reflexión originaria desde la propia kosmopercepción y mitología, y

1 Utilizamos la categoría de sentipensar como una reflexión originalmente propia, a partir de revisar el conjunto de filosofías continentales y el claro ejemplo del *mati* nahuatl. Sin embargo, en 2016 conocimos el trabajo de Escobar (2014) y su referencia a Fals Borda (1986), quien escribió sobre el “sentipensamiento”, retomándolo “de las concepciones populares ribereñas de la Costa Atlántica”. También se han acercado a la categoría Catherine Walsh, Patricio Guerrero (2010, desde el bello neologismo “corazonar”, que retomamos en el título y que se postula decolonialmente como propuesta para dar otros sentidos a la existencia) y Patricio Novoa. Así como trabajos ya derivados pero de fundamentación, como el de María Cándida Moraes y de la Torre (2002), que dan cuenta de la relación constitucional del lenguaje y la emoción, en el mismo sentido que lo trabajamos en Reygadas y Shanker (2007). A la vez que adoptamos el sentipensar, nos negamos a dejar el término filosofía solo para occidente, y lo retomamos también.

reflexión originaria con información académica y perspectiva crítica; es decir, nos encontramos además ante una propuesta transdisciplinaria que rebasa paradigmas establecidos. Algunas lenguas con escritura o estudiadas desde el siglo XVI permiten redactar fichas de la filosofía histórica, otras de lenguas sin escritura obligan a fichas a partir de la lengua y etnografía actual, un último grupo nos lleva a oscilar entre lo histórico, la tradición oral y lo etnolingüístico contemporáneo, siempre en procesos meramente hipotético-conjeturales.

El volumen presente y los volúmenes segundo y tercero se levantan sobre hombros de gigantes que nos precedieron y hoy hacen posible conjuntar reflexiones. La aspiración es reconocerlos, retomarlos en forma veraz, aunque siempre la paráfrasis es una re-escritura, acaba diciendo otra cosa que el original, tornándose alusión, más aún cuando cambia la lengua por la traducción. La contribución metodológica del libro y de los tres volúmenes de la investigación –cuando no hay un aporte original– es que a partir de la recuperación y reseña de las grandes investigaciones se ponen en contacto, en una visión conjunta practicada por primera vez, elementos importantes del saber acumulado en etnografía, filosofía, lingüística e historia (y arqueología), en las diversas ciencias, desde el punto de mirada filosófico descolonizador y crítico, reconociendo el carácter de la sabiduría originaria como plena filosofía que captura el sentido de la existencia, buscando traducir interculturalmente el mundo de la vida, el vivir propio.

Ahora bien, el libro en sus dos partes y en sus tres tomos, no da lugar a un texto acabado, tal vez ninguno lo es porque el conocimiento siempre avanza. Tiene las limitaciones, desniveles y fallas en lo que nos es desconocido de un amplio y poco reconocido universo de saber. Sin duda una futura labor similar debe ser escrita en lengua originaria con traducción al español, portugués, inglés y francés. Sin embargo, consideramos que, como un texto fundante es absolutamente necesario y útil su lanzamiento, para así iniciar un proceso colectivo de largo plazo que despliegue el pensamiento filosófico originario del continente. La retoma de textos que hemos realizado con todo reconocimiento a sus autores, deberá dar lugar al pensamiento original y al descubrimiento o corrección especializados. Pero el libro –junto con textos extensos contextualizados, que se desarrollan en la segunda parte de este volumen y en otros dos más que forman parte de esta investigación– permitirá pasar la estafeta a los intelectuales de los grupos originarios, así como a los lingüistas, los etnólogos, los historiadores, los arqueólogos y los filósofos especialistas en cada pensamiento profundo, en cada lengua, en cada cultura y en cada región cultural dentro de una obra masiva. No pretendemos descubrir nada. Los coordinadores no somos sujetos del sentipensar originario ni especialistas de cada

disciplina, por lo que es posible se escapen muchos errores. Somos solo amanuenses, recopiladores, reseñistas, macehuales, que asumimos la carga de seguir abriendo brecha, tras los gigantes que nos preceden, en un camino mucho más grande que nuestras limitadas fuerzas, y pedimos disculpas anticipadas por todo aquello que hemos ignorado, trastocado o malinterpretado.

El trabajo que presentamos a los lectores puede ubicarse en el marco del estudio publicado en 2007 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), titulado *La Philosophie, une École de la Liberté - Enseignement de la philosophie et apprentissage du philosophe: état des lieux et regards pour l'avenir*, el cual se tradujo y publicó en castellano, en el 2011, bajo el título *La filosofía, una Escuela de la Libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*.

Al exponer la dinámica del método, así como los objetivos que el documento pretende alcanzar, inscribiéndose en la línea de pensamiento filosófico que la alumna de Martin Heidegger y discípula de Karl Jaspers, la Prof^a. Dra. Hersch, expone en *Le droit d'être un homme (Das Recht ein Mensch zu sein, "El derecho de ser hombre"* –para nosotros, “ser humano” –), Moufida Goucha sostiene que:

Este estudio tiene, entre otros, el sólido propósito de mostrar y demostrar una vez más que ya es anticuado el postulado según el cual los orígenes de la filosofía se encuentran en Grecia y que, por ende, se pueden seguir buscando todas las respuestas en esa etapa de su historia. En efecto, conforme a Jeanne Hersch, filósofa suiza y directora de la División de Filosofía de la UNESCO de 1966 a 1968, quien afirmó que los derechos humanos no tenían una base única y esencialmente occidental, este estudio procede por inclusión y no por exclusión, sin privilegiar ninguna escuela de pensamiento, ningún sistema filosófico particular, ninguna tradición específica y, mucho menos, ningún dogma ni ninguna ideología. Se propone mostrar que la filosofía y su enseñanza pueden encontrar sus fuentes en todas las tradiciones y en todos los países en los que se manifiesta el deseo de pensar y de debatir. Eso no significa de ningún modo avalar un relativismo cultural sino, al contrario, proponer una visión más amplia que la que restringe la filosofía y su transmisión, en particular mediante la enseñanza, a un contexto griego y occidental. (p. XIX)

Tomando en serio la posición oficial de la UNESCO sobre la filosofía, el presente estudio busca visibilizar y exponer las fuentes filosóficas que subyacen en

y constituyen la diversidad de tradiciones culturales de Amerindia, pues creemos, al igual que la UNESCO, que

la filosofía se oculta, a menudo, en una multitud de asignaturas o saberes que emanan de diversos patrimonios culturales o enfoques pragmáticos, bajo la forma del pensamiento religioso, de éticas deontológicas o de otros saberes prácticos. (p. 97)

Efectivamente, todos los grupos humanos, para poder mantener y garantizar su existencia y el sentido de la misma, creativamente generaron y desplegaron en el transcurso de su devenir histórico *estructuras intencionales*, es decir, un conjunto nada simple de prácticas rituales, narrativas mitológicas, organizaciones institucionales, códigos de comportamiento, maneras de ser y de relacionarse entre sí y con la naturaleza, etc., que no son arbitrarios sino que tienen un sentido, un orden, una significación, una jerarquía, un fundamento, una razón de ser. Al conjunto de todas esas *estructuras intencionales*, Paul Ricoeur las denominó el *núcleo ético-mítico*, que no era otra cosa que el complejo orgánico de posturas concretas de un grupo ante la existencia.

El *núcleo ético-mítico*, que invariablemente encontramos en toda comunidad humana, en toda tradición cultural, engloba dos aspectos fundamentales, a saber: una visión teórica del mundo (*die Weltanschauung*) y una postura existencial concreta (*das Ethos*). Es precisamente aquí donde se inscribe o registra culturalmente la filosofía. Existe, pues, una relación necesaria entre tradición cultural y filosofía.

El mencionado estudio de la UNESCO tiene clara esta relación e incluso de ahí desprende la pluralidad de tradiciones filosóficas a nivel mundial cuando afirma que la diversidad de la filosofía:

[...] se inscribe en una articulación entre la naturaleza formal de la razón y la multiplicidad de los saberes y de las culturas. Toda filosofía está impregnada de los valores de la cultura en la cual emerge y se desarrolla. Los ejemplos de etnofilosofía en África, la reflexión sobre el neoconfucianismo en China y en el Lejano Oriente, la dialéctica entre religión y laicidad en Occidente, la articulación entre racionalidad filosófica y valores hindúes sobre la que se insiste a menudo en la India ilustran el alcance cultural de toda reflexión filosófica, y permiten explicar las razones de la presencia de la filosofía en distintos departamentos universitarios, así como en las distintas áreas culturales (p. 114).

El presente estudio tiene como objetivo, pues, visibilizar y presentar la filosofía de los pueblos originarios del área cultural americana. Es una invitación a descubrir el nodo filosófico que está detrás de o, mejor aún, que se manifiesta a través de y constituye la vida y los valores (religiosos, estéticos, políticos, morales, educativos, arquitectónicos, etcétera) que cada tradición cultural ha gestado y desplegado a lo largo de su existencia. Aunque ello no debe obstar para, desde la inducción de cada cultura y filosofar, poder hacer reconocimientos de universalidad o generalidad.

El conjunto de tres volúmenes es un convite a descubrir que los pueblos originarios de América, desde los que moran en las nieves perpetuas del norte, como los *inuit* –mal llamados esquimales–, hasta los que habitan en el extremo sur de la Tierra de Fuego, como los *aonek'enk*, comparten, como si se tratara de las raíces de un inmenso árbol o de un río profundo que los conecta a todos, el mismo nodo filosófico, el cual ha sido recreado desde el *núcleo ético-mítico* específico de cada tradición cultural. Este núcleo, que denominaremos en adelante *ético-mítico amerindio* para distinguirlo, entre otros, del semita, del indoeuropeo, del bantú o del mongólico, conforma y constituye, en términos generales, las estructuras de sentido que definen el perfil cultural de los pueblos que realmente descubrieron y humanizaron el continente ahora llamado americano. Una riqueza entonces de la filosofía continental es que el núcleo ético-mítico amerindio tiene una peculiar configuración, integra a través de las islas del Pacífico y de las migraciones de Bering, elementos del núcleo ético-mítico mongol y al imponerse la colonia, incorpora por esa vía los núcleos ético-míticos semita, indoeuropeo y en ocasiones el bantú, constituyendo un crisol sin igual.

A partir de las estructuras de sentido que conforman el núcleo ético-mítico amerindio nos remontaremos hasta los gérmenes o nodos propiamente filosóficos de cada cultura originaria a fin de demostrar, en primer lugar, la existencia de una filosofía propia y, en segundo lugar, la enorme contribución que esta filosofía puede ofrecer en la construcción de una existencia más digna y justa para la humanidad.

Digamos por último que agradecemos a todos y cada uno de los autores que retomamos, que nos inspiraron y a los que han trabajado las diversas filosofías. Agradecemos también los apoyos de estudiantes de filosofía de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México que apoyaron la recopilación de textos y el formateo final, de los diseñadores, del arqueólogo Nicolás Caretta y del filósofo Jorge Mario Rodríguez que revisaron el texto para su dictaminación, del filósofo Richard Nebel que lo leyó, y de todos los que dieron su aporte invaluable permiti-

tiendo pulir diversos aspectos especializados del texto, muy especialmente a Silvia Rivera Cusicanqui que nos brindó orientación a pesar de sus múltiples actividades.²

Bibliografía

- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Fals Borda. (1986). *Retorno a la tierra. Historia doble de la Costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Guerrero, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia, 1ª parte. *Calle 14*, 2 (5): 81-94.
- Hersch, J. (dir.). (1969). *El derecho de ser hombre*. París: UNESCO.
- Moraes, M. y de la Torre, S. (2002). *Sentipensar* bajo la mirada autopoietica o cómo reencantar creativamente la educación. *Creatividad y Sociedad* 2: 41-56.
- Reygadas, P. y Shanker, S. (2007). *El rizoma de la racionalidad: el sustrato emocional del lenguaje*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Cenzontle.
- Walsh, C. (2005). (Re)Pensamiento crítico y (De)colonialidad. En Catherine Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas* (pp. 13-35). Quito: UASB y Abya Yala.

2 Nota extemporánea. Entre la edición de este libro y su publicación, surgieron tres textos. El primero lo conocimos en 2019. Se trata del trabajo en progreso *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*, texto chileno de Víctor M. Gavilán Pinto (2011, ed. Ñuke Mapuförlaget), que recupera la memoria desde la perspectiva holística y del conocimiento “espiral”, haciendo menciones específicas a los *seattle*, los lakota, los *han-de-no-saunee*, los mayas, los andinos y, más extensamente, al caso mapuche. El segundo libro es de la Suprema Corte de Justicia mexicana: *El pensamiento indígena contemporáneo* (2018), coordinado por Francisco López Bárcenas. Contiene artículos sobre derecho, desarrollo y filosofía, básicamente en el territorio mesoamericano. Trata diversas filosofías: maya, nahuatl y quechua-aymara por Miguel Hernández; la interculturalidad desde lo *raramuri* por Guillermo Palma Aguirre; la vida comunal *ayunke* por Zenaida Pérez Gutiérrez y la persona-gente entre los *ayunke* por Rafael Cardoso Jiménez; la polis totonaca por Domingo García García; la *kaxumbekua p'urbepcha* por Alicia Lemus Jiménez; y la práctica y autosuficiencia *hñabñu* por Nicandro González Peña. El tercero es el caso del filósofo alemán del momento, Markus Gabriel, quien en su libro titulado *Ich ist nicht Gehirn* (Ullstein Verlag, Berlin, 2015; “El yo no es cerebro”, por publicar en español como “Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI”), sostiene que *así como se critica al eurocentrismo se debe criticar al neurocentrismo actual*. Tal afirmación supone que para este importante filósofo nordeuropeo contemporáneo el eurocentrismo es real y debe ser criticado. Cabe anotar, además, que han crecido los textos antropológicos sobre cosmovisión.

UNESCO. (2011). *La filosofía, una Escuela de la Libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*. México: UNESCO.

Primera parte
Conceptos fundamentales

Capítulo 1

Discusión crítica sobre la existencia de filosofías indígenas

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

El glosario que presentamos en el capítulo cuarto de esta primera parte y el conjunto de los tres tomos de la investigación constituyen una propuesta inédita, descolonizadora e inscrita en la perspectiva crítica de la liberación de los pueblos. Quiere contribuir a un reconocimiento filosófico inverso a la modernidad, que trasciende a ésta y a la conquista espiritual proclamada por Fray Martín de Valencia desde el temprano año de 1532 y que fuera descrita por Robert Ricard en 1933. La reflexión en torno al pensamiento continental busca ubicarse en el lugar de enunciación desde, en, para y con los pueblos originarios¹. Es consciente por tanto de que el futuro de este sentipensar corresponde como ha señalado Dussel (en las palabras preliminares a Contreras, 2019) a “los miembros de las comunidades originarias que hayan recibido la cultura y la lengua de sus tradiciones por nacimiento, y que además hayan también adquirido una formación filosófica académica desde supuestos no-eurocéntricos”, o que tengan una formación sistemática desde el propio saber.

El libro abarca la sabiduría milenaria y lo que interculturalmente podemos llamar pensamiento filosófico del continente que los europeos llamaron las Indias Occidentales y luego América, pero que ya recibía también sus propios nombres autóctonos, como *Abya Yala*, entre los *guna* (*kuna*, en grafías anteriores) de la hoy república de Panamá. El texto comprende geográficamente una serie de 30 muestras filosófico-culturales, desde las nieves perpetuas de *Numatsiq* (el Ártico, la “Tierra Bella”) hasta el territorio *chónek* (la llamada colonialmente Patagonia). Es el primer pagaré para cubrir una enorme deuda, ya que existen en el continente más de mil lenguas originarias vivas. De ellas tratamos las más numerosas (quechua², guaraní, nahuatl, maya y *mapundungun*), y algunas otras por su peso regional (como

1 Originario puede ser un término engañoso, suponer un inexistente purismo e inmodificabilidad. Lo adoptamos en tanto lo han tomado los pueblos para reivindicar su condición material y cultural, y en cuanto busca señalar la “originalidad”, recuperar lo propio válido que viene de la fuente antigua. Pero es necesaria la vigilancia epistemológica, la conciencia crítica, igual que frente a lo indio, lo indígena, lo nativo. Todo o casi todo ha pasado por el cambio histórico y el filtro colonial. Y el mestizaje es una realidad profundísima.

2 No tratamos la aimara, también muy numerosa, pero próxima culturalmente al quechua. Sin embargo si hacemos mención de su filosofía al tratar lo quechua.

los *diné* en E. U. o los *wayúu* en Venezuela-Colombia) o por su relevancia filosófica en algún respecto.

El libro, junto a textos extensos sobre filosofías del norte, del sur, de Mesoamérica y de El Caribe, pudiera pensarse como el complemento de la magna obra coordinada por Dussel, Mendieta y Bohórquez sobre *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) –historia, corrientes, temas, filósofos–*, en la que el pensamiento originario abarca solo seis ejemplos en unas pocas páginas. También es un complemento de la labor de la UNESCO en cuanto a los textos sobre las Filosofías del Sur, porque incluyeron muy pocas páginas en torno a las culturas indígenas.³ Y es continuidad-homenaje del trabajo de Dussel y de otros pensadores de la liberación, que han reconocido el pensamiento profundo indígena con fuerza creciente desde el 500 aniversario del encubrimiento americano por Colón.

El mapa delineado no trata de una filosofía como la de la ilustración musulmana, el auge oriental o la modernidad europea, pero sí, analógicamente hablando, como la desarrollada en el estadio de la primera filosofía griega, yendo en algunos aspectos menos lejos o más lejos que ella, o que sus equivalentes del desarrollo neolítico y de formación de las grandes ciudades en el mundo: Mesopotamia, Egipto, India, China. Remite a muy diversos factores que es importante puntualizar en lo general, aunque no son en absoluto uniformes para toda la región.

Para enmarcar los conceptos del glosario y de los tres tomos de la obra sobre filosofías originarias, debemos considerar un conjunto de diversas condiciones que se imbrican para poder comprender el pensamiento filosófico originario, algunas de carácter más interno al pensamiento y otras de carácter más externo.

I.- Las condiciones más propiamente internas:

1) *La forma, el mundo percibido y el mundo concebido de la Vida originaria*. Con sus *conocimientos productivos y concepción de las formas de trabajo*, en donde la reproducción de la vida-muerte, la ecología, la crianza y el alimento es fundamental para cada saber.

2) *Conocimientos sistemáticos* (para occidente, científicos) de hidráulica, ingeniería, matemáticas, astronomía, calendárica, agricultura, salud, cuerpo y biología que alcanzan gran desarrollo entre incas y mesoamericanos, pero no solo en tales

³ El texto de Dussel y coautores responde desde el continente a la historia y la sociología de la filosofía de Collins (2009), que excluyó a América Latina, considerada ya, sin embargo, por un texto español de filosofía latinoamericana, de editorial Deusto (Beorlegui, 2010), pero sin tomar en cuenta lo indígena. En Marruecos propusimos a un grupo mundial de pensadores dar más relevancia al pensamiento originario, pero los libros derivados del diálogo filosófico Sur-Sur, propiciado por la UNESCO, todavía dan poco peso a las filosofías de nuestros pueblos indígenas.

casos. Saberes de la arquitectura, el espacio, el tiempo, el lenguaje y su reproducción escrita. Cada pueblo tiene un saber profundo de su entorno y una praxis con respecto a sus animales, sus plantas y sus minerales, un saber de diversos procesos productivos, de la política y del territorio, de los cielos, de la salud, de la experiencia trascendente, etc., etcétera.

Los saberes conducen a diferentes concepciones de la condición general humana del conocer mismo (como acto, como proceso, como proyección del interior al exterior, etc., que incluye lo tangible y lo no-tangible, lo pensado y lo sentido, el sujeto y el objeto) y a diferentes regímenes de verdad, a diferentes procesos de validación que son internos, y en algún caso son generalizables o susceptibles de serlo. Deben ser escuchados en condiciones de simetría.

3) El impulso de la concepción del *arte-artesanía* antiguos, que en *Abya Yala* –en contraposición con la lógica aislada de occidente– representa en la mayoría de los casos una vía privilegiada para la abstracción, la conciencia cósmica, la trascendencia, la inteligencia, la configuración del cuerpo y de la mente, la explicación del mundo y de la totalidad, como en el sentipensar nahua de *in xochitl in cuicatl* (flor y canto) o el sentipensar *kaxinawa* del diseño (*kene, dami y yuxin*). En muchos casos es frecuente la unidad ética-estética-ontología e incluso gnoseología.

4) El *chamanismo*⁴, la concepción de *medicina*, del “*cuerpo*” y la explicación consiguiente de lo humano, de la salud-enfermedad en la cultura, de la psicología en relación con el kosmos⁵, desde un extendido principio de conexión y de relación, de consideración de lo sutil e intangible.

5) La *espiritualidad* antigua –más allá de la sola religión en el sentido de occidente moderno–, los *rituales* y los *mitos*⁶, su idea cíclica, de armonía y de justicia, su explicación de las causas profundas, del pluriverso, de lo humano interno tanto individual como cultural, de lo sagrado, del ayuno, de la meditación, de lo no ordinario, de los entes del mundo, del derecho, de la ética, de la inteligencia y del lenguaje. Su dimensión simbólica. Su capacidad de proporcionar conocimientos

4 Distinguimos con Ken Wilber (2012) el término ordinario de origen griego cosmos y la neografía kosmos que nosotros usamos para referirnos a una perspectiva transcultural.

5 Chamanismo, chamán, remiten a un término intercultural. Aunque no todos los oficios designados bajo este nombre en cada cultura son equiparables 100%. Chamán en su origen asiático, viene de la raíz *xa*: “saber”; es decir, el chamán es el que sabe, el equivalente etimológico del filósofo, dando lugar a su vertiente profética o a su variante sacerdotal, más asimilada al estado.

6 El concepto de mito es necesario pero problemático, porque supone cuestionar de entrada su verdad, lo que no ocurre desde una perspectiva *emic*, interior al pensamiento originario histórico.

ocasionalmente y su eficacia siempre para integrar el saber a la totalidad de la experiencia, vinculándola al propósito último de la existencia. Lo que da lugar a muy distintas perspectivas de la fenomenología del espíritu, que poco o nada tienen que ver con Hegel⁷.

6) El desenvolvimiento de *términos, conceptos y símbolos* que son *kosmoperceptivos*, pero algunos también filosóficos propia y críticamente en toda la extensión, incluso más desarrollados que muchos conceptos de la sabiduría antigua en Grecia, pero en un entendimiento más allá del molde eurocentrado, haciendo estallar la filosofía del lenguaje hacia lo simbólico y la pragmática hacia una integración del yo-tú, del mundo animal, vegetal, inorgánico y al kosmos, en una concepción dinámica del espacio y una construcción distinta de la temporalidad. Nos llevan a otro concepto del concepto, a otros mundos posibles que los conceptos continentales proyectan, como sugiere Viveiros de Castro a partir de Deleuze-Guattari (1993)⁸. Llegamos a una filosofía de lo simbólico, a una filosofía de la forma (no la *gestalt*) y a una frecuente preponderancia de lo icónico y motivado frente a lo arbitrario. Llegamos a lógicas emergidas de las lenguas que suponen parámetros no considerados en occidente o considerados distinto. Lo simbólico da identidad, sintetiza los mitos, el orden oculto, indica el otro lado y la totalidad.

II.- las condiciones externas:

1) La *ecología, geografía y biología*, ya que más allá de determinismos, muchas de las reflexiones, conceptos y metáforas, parten de y universalizan desde su peculiar condición, forma de vida y posibilidades de interacción con el ambiente, la

7 “Espíritu” (del latín *spirare*: soplar) es una noción fundamentalmente europea, en correlación con el alma. Se vincula a la dimensión originalmente femenina del “Espíritu Santo”, luego parte de la Trinidad divina. En el continente puede haber conceptos afines en algún caso a “espíritu” o a lo que suele traducirse como “Gran Espíritu” –a veces más un principio energético o de conectividad (como el *Manitou* algonquino)–, o en lo que corresponde al concepto de “soplo vital” (el *óol* maya), pero donde es fundamental esa vida (el *yoliliztli* nahuatl, por ejemplo), el corazón (el *altsil* tojolabal o el *iyari nixarika*, construido en auto-sacrificio) o lo que se ha dado en llamar los “centros anímicos” o “entidades anímicas” (*tonalli, teyollia e ibiyotl* nahua, no muy distantes de la concepción de las varias almas griegas en la antigüedad), o simplemente “almas”: esencial de la humanidad, almas necesarias, almas contingentes, almas dañinas; almas transitorias. También pertenecen a lo sutil dimensiones como el *nabual* o la sombra (y otras realidades no ordinarias, como su contraparte, el *tonal* nahua).

8 En el mismo occidente, una filosofía como la de Walter Benjamin (1916, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*), que conoció la filosofía nahuatl y considera el lenguaje como fenómeno espiritual general más allá de lo humano, que valora lo simbólico y emocional, sería también una orientación válida.

construcción de un “viviendo” particular, de una ontología de la nieve perpetua, del bosque, del desierto, de la selva, del agua, de las nubes, de los particulares animales y plantas, de los seres y fenómenos fundamentales de cada universo dentro del conjunto pluriversal.⁹

2) El *desarrollo económico y militar*, en distintos momentos. La creación de condiciones materiales para el pensamiento: la existencia de excedente, los equivalentes generales como el cacao azteca, manejos planificados de tierras, cultivo, arquitectura, agua e intercambio de alimentos, el desarrollo especializado de los sacerdotes y de los artesanos, de los gobernantes, de los comerciantes, etcétera. Aunque para filosofar la economía más desarrollada no es un requisito indispensable, como supone un prejuicio que el lector podrá desmentir a partir de la información expuesta a lo largo del presente texto.

3) El *desarrollo urbano*, no ya como conocimiento, sino como la generación de ciudades, caminos, acueductos y contactos propios de la fase de desarrollo de la filosofía primera a partir del excedente económico. Pero tampoco la ciudad es un requisito para filosofar, como suele considerarse. Es decir, no podemos dejar de señalar la importancia de las sociedades urbanas y con excedente, la creación del “ciudadano” que las habita, del pensador especializado, pero las sociedades rurales pequeñas y las sociedades nómadas, su modo de vida, conllevan un filosofar que ha sido el más duradero en la historia de la humanidad.

4) Los consejos de ancianos y *estructuras de gobierno*, las *estructuras sociales* externas peculiares de cada cultura y área cultural. No solo la justificación de los grandes sistemas de dominio o la necesaria eliminación de los débiles entre los nómadas, sino también las formas democráticas y organizativas, así como formas peculiares del derecho que implican perspectivas políticas, éticas, filosofías y prácticas comunitarias del tipo del *ayllu* andino o del *calpulli* azteca dentro de las sociedades clasistas y de elite (contrapuesto al poder central por sangre o territorio), el *cuchteel* y el *amak* mayas (peninsular y quiché), el *siqui* mixteco, pero también el consejo *hauendosaunee* (iroqués), la organización mapuche, etcétera. También podemos considerar el *tequio*—trabajo en común— mesoamericano, incluso la organización de la vivienda, como en el iglú *inuit* o la “casa grande” del norte, el *hogan* navajo, etcétera. Pueden ser relevantes las formas de enseñanza, muy elaboradas, incluso ya como escuela, entre nahuas, incas, mayas y *binni z'áa* (zapotecas).

5) Las formas de *escritura y memoria* que permiten, a partir de su soporte material, el desarrollo de los mencionados símbolos, términos y conceptos filosófi-

⁹ Rousseau plantea desde Europa la relevancia del ambiente, aunque con cierto determinismo.

cos. En cuanto a ellas destaca, frente a Europa, la escritura olmeca en estelas, una de las tres escrituras mundiales radicalmente originales, que comparte ese carácter novedoso solo con las culturas china y sumeria. El simbolismo ideográfico y los pictogramas olmecas pasaron a una logografía (representación de palabras o morfemas gramaticales), y luego a las escrituras maya, mixteco-zapoteca y azteca (esta última en proceso inicial de silabificación hacia la escritura fonográfica, como en el uso de una pintura de maguey para la sílaba *me-*, de *metl* o el empleo del dibujo de un diente *-tlantli-* para la sílaba *tlan*), así como ejemplos detallados de pinturas como el lienzo de Tlaxcala. De los mayas, que alcanzan una cumbre de la escritura, se discute ahora —tras las investigaciones de Julio López Maldonado (2010) y de la ruptura con la epigrafía eurocéntrica fijada desde el inicio del siglo XIX—, que poseen una escritura completa, similar a la china, con al menos unos 50 mil caracteres y morfemas claramente demarcados, no ya solo la consabida propuesta logosilábica (glifos representando palabras o pensamientos, y otros que registraban sílabas). Es decir, pareciera que no se trata solo de los reconocidos procesos de silabificación, pictografía (como la figura de un sacerdote) e ideografía (la “voluta” indicando el habla).

En 2016 se confirmó en nuevas excavaciones el importante hallazgo de la existencia de una escritura teotihuacana para contextos notacionales. Se postula, en principio, que esta escritura (de la que se recuperaron unos 40 glifos en La Ventilla) tenía ya elementos fónicos y se ha hecho evidente que comparte diversos glifos con las escrituras mixteca-Puebla y azteca.

También de los olmecas proviene el sistema numeral de puntos y rayas (que ya aparecen en petrograbados de épocas anteriores), que luego sofisticaron los mayas, que tienen un singular concepto del cero como “posición ocupada” y “completud”. Y en el mundo andino existe el equivalente del ábaco para aritmética de altas cifras (yupana) y el quipu para las cuentas y la escritura junto con los tocapu. Pero existen otros procesos importantes, por ejemplo, la numeración vigesimal muisca entre los chibchas de la hoy Colombia. Y hay una asociación profunda de los sistemas matemáticos a significados filosófico-numéricos y míticos. Existen los pictogramas ojibwa, las cuentas de invierno sioux, las iconografías tiwanaku y teotihuacana (plaza de los glifos), la escritura rongorongo (rapa nui) de las islas del Pacífico y otras formas que detallamos más adelante al hablar de la simbólica. Incluso, podemos afirmar plenamente que culturas del diseño dan lugar a escrituras, si nos salimos del molde eurocentrado para entender el valor del símbolo y la imagen; esto resulta evidente, pero no sólo, en el caso del diseño juni kuin (kaxinawa), en los cuadros y tejidos de muchas culturas, como la wixarika (huichola).

Podemos observar que si bien la tecnología de guerra y de transporte no fue el fuerte americano, sí había en cambio –según la cultura–, manejo de ingeniería, hidráulica, astronomía, matemática, técnicas de cultivo y de riego, desarrollo urbano y arquitectónico, manejo de la litica, uso sofisticado de metales y metalurgia (sobre todo en el mundo andino), o de análogos como la obsidiana, equivalentes generales de intercambio y escrituras con su peculiar proceso ideológico emergente, por el viraje de la oralidad a la escritura.

Algo muy relevante a resaltar con respecto a las condiciones internas-externas, además de lo recién expresado, es que no hay un correlato entre filosofía y tecnología, ni un determinismo mecánico entre modo de producción y filosofía. Esta, señalamos ya, no se desarrolla solo como hecho de las grandes urbes. Un grupo como los *kaxinama* de la Amazonia, cazadores recolectores de arco y flecha, pudieron generar uno de los más abstractos pensamientos estéticos, como los *inuit* o cualquier otro de los grupos cazadores han generado notables aportes filosóficos al derecho o a la concepción del espaciotiempo si tomamos el pensar originario en serio.

Es necesario buscar no solo en la lógica sino también en el arte (danzas, cantos, música, diseño), en el chamanismo, en la religión y en la kosmopercepción, en la imagen, los símbolos, los mitos, los rituales, las emociones, los hábitos, porque son fuentes valiosísimas de pensamiento filosófico, abstracción y originalidad propios de *Abya Yala*. A partir de tal horizonte filosófico y de cada tradición se ubican saberes distintos a Europa, así como cruces o integraciones disciplinarias muy diferentes.

Sobre la base de las condiciones previas nacen las filosofías continentales de *Abya Yala*, que es necesario recuperar en su historicidad, en cada uno de sus contextos de significación y en su pervivencia de largo plazo, merced al manejo etnográfico (superando su obvia colonialidad original) y al supuesto de que existe un núcleo duro de pensamiento que paradójicamente permaneció transformándose por siglos, a pesar de que la Colonia implicó un fuerte impacto y que en los siglos XIX-XX fueron amenazadas severamente las comunidades originarias, al igual que ahora. Aunque aquilatar la importancia de un núcleo duro cultural no debe significar esencialismo, ni ver nunca en forma estática lo que conlleva simultánea, contradictoria y permanentemente el ineludible movimiento.

El pensamiento antiguo es en parte irrecuperable; es solo hipótesis. En parte se integra hoy con elementos europeos. En parte sigue procesos universales por compartir el entorno planetario y la condición humana, lo masculino-femenino, procesos que vienen desde el Paleolítico (como ciertos significados numéricos) o

vienen de la oposición entre nómadas y sedentarios. Lo originario no es uniforme y homogéneo, es polémico. Hay elementos que deben superarse. Vivió crisis culturales (como el desplazamiento de los *tlamatinimeh* por el emergente estado azteca tras Tlacaélel), ecológicas (como las mayas por la deforestación y el uso de la cal), y procesos de sometimiento violento y muerte. Tiene aspectos hoy valorados negativamente desde la interculturalidad, los derechos humanos y las relaciones de género. Por otra parte, el contacto interétnico y luego colonial implican el movimiento constante. No hay esencialismo. Mucho de lo hoy recuperado en una perspectiva de comunidad no corresponde con la antigüedad de las sociedades de elite fuertemente clasistas sino a las congregaciones de los pueblos de indios coloniales. Hay cosas que, por supuesto, nadie quiere hoy reivindicar.

Pero a pesar de esas limitaciones, el continente tiene derecho a pensarse desde sí mismo. Además tiene algo que decir al mundo, no solo en la repetición de Europa, sino en su novedad, su autenticidad liberadora originaria comunal (antigua y contemporánea) y conectada con el kosmos, en su síntesis, en su experiencia de una buena vida más allá de la tecnología y del individualismo capitalista. El lugar de enunciación de *Abya Yala* y sus equivalentes en cada cultura es relevante si abrimos la mirada de lo filosófico para contemplar los avances derivados del pensar tanto en las grandes ciudades, en los estados en formación, como en las organizaciones políticas pequeñas, en las formas de creación, de acción práctica, de representación y de concepción de la conciencia continental. En pleno siglo XXI, el pensar originario antiguo y el actual transformado, todavía pueden decir cosas que Europa no dice o dice mal. No para negar lo europeo, sino para abrirlo, enriquecerlo y confrontarlo dialógicamente, interculturalmente, sin subsumir el aporte de *Abya Yala* por su menor desarrollo técnico y militar frente al desarrollo europeo, cuya racionalidad instrumental y su ideología eurocéntrica están severamente en cuestión hoy en día, a pesar de que también nos aporta lo válido europeo aspectos invaluable e incluso irreversibles.

El pensar descolonizante crítico transmoderno (más allá de la modernidad), transparadigmático (más allá de lo originario y de lo occidental), transdisciplinario (capaz de conectar lo material y espiritual, integrador de la dimensión externa social e individual con la interna cultural e individual), permite revelar potenciales de conocimiento que estaban presentes en el antiguo territorio de lo que hoy es llamado América y en sus culturas antiguas,¹⁰ más allá de todos los elementos que por

10 El concepto de transmodernidad igual que el de “prehispánico” (preferimos precauh-témico, para México), supone todavía utilizar la modernidad eurocentrada como término de demarcación, pero en tanto se construye otro término es necesario emplearlo, lo mis-

supuesto debemos someter a crítica y a comprensión hermenéutica del horizonte cultural con relación al guerrerismo, al sacrificio, y a las diversas dominaciones y opresiones. Muchas de esas culturas desaparecieron por el aplastamiento colonial y capitalista, pero todavía resisten, como hemos señalado, algo más de un millar de lenguas (o algo menos, según las diversas fuentes y criterios –1059, *por ejemplo, en Ethnologue 2021*–).

En la recuperación filosófica debemos distinguir entonces:

1) Lo estrictamente histórico de lo inferido por la postulación de un núcleo duro ético-mítico que perdura en el tiempo, en los ríos profundos del flujo cultural, y recuperable mediante la historia, la lengua o la etnografía, aunque sea como hipótesis y reconociendo su paradójica variación constante, porque lo étnico ha sido trastocado por la colonialidad.

2) Lo explícito filosófico y lo implícito que buscamos exteriorizar a través de la indagación.

3) Lo que está fosilizado en la lengua y lo que hoy es todavía activo para los hablantes, pero donde –evitando la ontologización– es válida una etimología multilingüe real y especulativa como herramienta del filosofar.

A la larga, se trata de ver con los ojos originarios aspectos de lo filosófico (no al revés o no solo al revés), hacer filosofía con los habitantes originarios en ella, sabedores de que, en ese camino, lo lingüístico y lo antropológico descolonizado, conllevan la perspectiva filosófica de la gente ordinaria y de los pueblos, así como finalmente implica hacernos a un lado en algún punto quienes no somos originarios o no hemos sido adoptados por determinada kosmopercepción, lengua y forma de vida. Por ello, pasamos la voz a ellos en pláticas del Doctorado en Sentipensares e historia de los pueblos originarios que siguen a este esfuerzo: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIQ9fgzUcRL2RVN9zOPUMdvnYwp8vPR6z>

Los continuos culturales

Entre las grandes diferencias y variados ritmos del continente destacan, además de los tres grandes sistemas filosófico-culturales reconocidos (maya-azteca-inca) que muestran gran influencia y conexiones entre sí, el continuo de pensamiento y las diversas áreas culturales. Estos continuos revelan cadenas de cultura y de pensamiento que van desde el bajo norte hasta el alto sur continental, y en realidad a

mo que el concepto de descolonización (o “decolonialidad”, para los estudios culturales en E.U.). Algo similar sucede con “transdisciplina”, que sigue suponiendo el positivismo, y los apartados estancos y aislados de las disciplinas.

todo el continente. No podemos obviarlas, pues nos parecen trascendentales para esclarecer el pasado y el futuro de lo que podríamos llamar la filosofía, el sentipensar intercultural profundo.

Imaginemos esto, así sea un tanto aventuradamente, en forma histórica, geográfica, filosófica y lingüístico-simbólico-cultural: Australia, la Polinesia-Melanesia se conecta a través de Pascua con Monte Verde I y II (Chile), esa influencia de quizá 33 mil o más años (38 mil en la Puna), sin duda de 14 mil 800 años se expande, sube y puede llegar tal vez hasta la similitud simbólica de la lengua hacia afuera (que es central a la filosofía polinesia —representa a la deidad principal— hasta llegar al Calendario Azteca —Dussel—) o al simbolismo del *toqui* (a la vez jefe y cabeza de hacha de piedra) quizá polinesio, que llega a la cultura mapuche representando el mando, en un proceso que también puede fluir inversamente de Perú a Polinesia¹¹; otras corrientes suben, como las concepciones y metalurgia incas que ascienden hasta la Huasteca mayense (*teenek*) de San Luis Potosí, México, según Stresser-Péan (2008) y también llegan a los *p'urbepecha*; la cultura del Mississippi abarca en su comercio desde Los Grandes Lagos del norte hasta el Golfo de México, cultiva el maíz, el frijol y la calabaza igual que los mesoamericanos, además de emplear el campo de juego con pelota de piedra y vincularse al parecer con Mesoamérica vía Huasteca; los *hauenosamee* (iroqueses), que conectan con el Mississippi al sureste como su punto de partida para ascender hacia el noreste continental, a los bosques debajo de los Grandes Lagos, cantan el cruce del hielo; los *inuit* son continuidad asiático-pacífica tardía que comparte con Siberia y continuidad temprana del Atlántico Norte con Europa en la confrontación groenlandesa con los vikingos del siglo X; los *na-dene* bajan desde el Pacífico Norte hasta el sur estadounidense, donde los *diné* (navajo) entran en contacto con los *hopi'sino*¹² —ligados a su vez con Mesoamérica— adoptando el complejo maíz-frijol-calabaza y manifestando la presencia de la forma *-yol*, que parece ligarnos al núcleo nahua de la vida, la esencia, el corazón y el centro anímico (*yollí*, *-yo*, *yollo*¹³); la madreperla del Golfo de

11 La comparación con Polinesia ameritaría un ensayo, esta región desarrolló el importante concepto filosófico espiritual de *mana*, el *tapu* (que podría verse como un código ético social y espiritual de respeto a la naturaleza y a todos los seres), el *taboo* y la práctica del tatuaje (*tattoo*), cuyos nombres provienen de estas culturas.

12 El signo ' , común en la descripción de las lenguas de *Abya Yala*, corresponde por lo general a un sonido de cierre glotal o “saltillo”, que interrumpe el flujo del aire (también en ocasiones representado con ?), aunque en otras es un sonido aspirado.

13 Nahuatlotos de Milpa Alta afirman que la raíz de corazón no es con /y/ sino con /i/, y estaría relacionada entonces con la ‘posesión’ de 3ª persona: ‘su’. ‘Corazón’, sería por tanto *iolotl*, que interpretan como ‘su dios’ o ‘su energía’, el dios en cada uno, lo que cambiaría

México viaja a Manitoba y el cobre del Lago Superior a Luisiana; la cultura mesoamericana se expande así desde sus centros radiantes hacia el norte en La Quemada (Zacatecas), Casas Grandes (Chihuahua: 700-1519 *ec.*), etc., hacia el continuo indios pueblo-*wixaritari-naayeri* y más allá, con los grupos del noroeste que a su vez comercian hacia Mesoamérica la turquesa y su sentido; se establece un continuo Oasis-Arido-Mesoamericano¹⁴ desde el norte hasta Centroamérica y en ocasiones más lejos; al sur, el avance de nahuas, llega hasta Nicaragua (donde huyen en la Colonia los *me'phaa yopes* y son llamados *sutiabas* o *subtiabas*) y Costa Rica (incluso la cuenca del *Sixaloo*, con Panamá); la obsidiana se despliega por vastos territorios, los lazos teotihuacanos –afirman algunos– van desde Nevada, E.U., hasta Colombia (Ávila, 2002), llevando su cerámica; el jade, el oro, el peyote y otros enteógenos circulan ampliamente con sus simbolismos al centro-norte y en ocasiones al sur, mientras en Sudamérica circula la ayahuasca, la coca, en El Caribe y otras extensas zonas el tabaco¹⁵, y desde el imperio azteca hasta el sur circula también el cacao –como entre los actuales *guna-*; las culturas preincaicas e incaicas se vinculan a la Amazonia (en el culto de *Yube* e *Inka* –el sol–) y a la costa Pacífico Sur; los amazónicos y su “ontología” se vinculan al Caribe con los *taínos*, los *wayúu* (los *arawak*) y *caribes*, los *guna* (*kuna*) ascienden de Sudamérica a la hoy Panamá, los incas en un entorno territorial extensísimo del *Tawantinsuyu*, influyen en los mapuches, éstos absorben a los grupos patagónicos cada vez más al avanzar la Colonia; en todo el continente las familias lingüísticas conllevan acercamientos kosmoperceptivos asociados que en ocasiones cubren grandes extensiones. Una singular red de significados. En la que además, no quedan excluidas otras discusiones, más oscuras, pero no por ello imposibles de manifestarse como comprobaciones futuras, como la asociada a rasgos africanos (boleadoras africanas-boleadoras araucanas, África-Laguna Santa en Brasil, donde se postula también una diferencia de genotipos de la región con los descendientes siberianos desde Bering), así como a rasgos asiáti-

profundamente la etimología. Considérese esta posibilidad de discusión en las notas sobre filosofía nahua y de las lenguas yutonahuas. Recuérdese además la expresión que se ha traducido como ‘corazón endiosado’ y la perspectiva y construcción morfológica del corazón (*iyari*) entre los *wixaritari*, de lengua yutonahua, que se traduce como ‘carne con corazón’, no separa alma-cuerpo, es residencia del pensamiento y se constituye en el autosacrificio.

14 Términos en discusión, aunque todavía necesarios.

15 El tabaco Caribe pudo pasar al área maya (*k'uts*, *nobol-x'-k'uts*) y luego al centro de México. La *Nicotiana rustica* debe haber sido más fuerte que el tabaco actual, produciendo más fácilmente estados alterados (Luján, 2001). Igualmente, el cacao originario contenía muchísimo menos grasa y era enteógeno, pues contenía mucho más teobromina.

cos diversos en ocasiones fantasiosos y otras veces de apariencia cada vez más sólida, como el posible contacto temprano (1418) con la flota china.

En este primer esfuerzo, dejamos fuera del tratamiento puntual algunas áreas culturales, sobre todo la Meseta, la Costa Pacífica, California, la Llanuras y la Gran Cuenca del norte continental, así como la Filosofía de Hawái (pero véase a Ku Kuhakalau en <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIQ9fgzUcRL2RVN9zQPUMdvnYwp8vPR6z>; tocamos culturas y fenómenos a los que no son ajenas estas regiones, como la influencia de la obsidiana en la Meseta, la influencia anasazi en la Gran Cuenca, la cultura del Mississippi, etc.), así como algunas zonas sudamericanas: la Sabana brasileña y el Bosque Blanco (en la gran área de la Selva Atlántica, en la que mencionamos la cultura guaraní).

El nombre continental

El propio nombre del continente es ya un problema histórico-político-filosófico-discursivo:

1) El nombre real de “Américo Vespucio” –de quien se toma, supuestamente, el nombre continental– en todos los documentos históricos que lo aluden es Alberic, Albérico, no Américo ni Amerigo.

2) Existía en la hoy Nicaragua, desde antes de la llegada europea, el nombre lenca (lengua mayense de Honduras y El Salvador hoy) de la sierra de “Amérrique, Ammérriqua, Amerikúa, Ammerisque”, con el sentido de “la tierra donde sopla el viento”, “lugar del viento”, “el sitio donde siempre sopla el viento” o incluso “la tierra de los cuatro vientos”.

3) Y Vespucio y Colón pasaron por esa zona hoy nicaragüense, lo que permite suponer que quizá conocían el nombre.

En cualquier caso, habría que reapropiarse y resignificar el nombre América, “Amerikúa”, como propone Juan Carrillo Armenta (2008, pp. 99-108), de quien provienen estas reflexiones. En este mapa hemos querido ir un poco más lejos y escogimos el término *guna: Abya Yala*. Peca de la misma uniformización y supresión de las distintas concepciones del continente que “América”, pero al menos es el nombre de un pueblo originario, como el *Cemanahuac Tenochca Tlalpan* azteca¹⁶ o la expresión para la extensión de las cuatro regiones del gobierno inca como *Tawantinsuyu*.

16 “El Mundo Tierra Tenochca”, literalmente, “uno-alrededor del agua/del pueblo de la tuna (mexicas tenochcas)/sobre la tierra”; Anahuac suele traducirse como “en el anillo del

El nombre mismo de cada región fue suplantado. Así por ejemplo, el Ártico es llamado *Nunatsiaq* (“Tierra Bella”) por los *inuit* (esquimales) y en el límite patagónico, los *aónikenk* o tehuelches del sur veneraban como símbolo meridional la montaña denominada el Chaltén sagrado.

Para desarmar el centrismo geopolítico europeo, el mapa mismo de *Abya Yala* debe ser puesto de cabeza (véase Estermann, 2019; en Contreras, 2019) y mostrar la gran dimensión de América y de América del Sur en particular. Además de que si en el mapamundi colocamos en otro orden izquierda-derecha los continentes, Europa dejaría de aparecer al centro del globo terrestre.

El centrismo filosófico europeo¹⁷

Desde el inicio de la Colonia se consideró el pensamiento originario de la hoy América como salvaje, primitivo, inculto o, en el mejor de los casos, infantil. Se puso en cuestión incluso el carácter espiritual y racional de los habitantes de *Abya Yala* hasta la publicación, el 9 de junio de 1537, de la bula del Papa Paulo III, que declara su derecho de libertad, de posesión y de abrazar la fe.¹⁸

La concepción filosófica racista es una naturalización ideológica a favor del poder colonial europeo, cuyos ecos todavía se repiten en la filosofía contemporánea. El tamaño de la ferocidad occidental puede imaginarse con más claridad si se piensa que la llamada América tuvo quizá 90-112.5 millones de habitantes según la tendencia alcista de Dobyns, pero en todo caso tuvo más que lo postulado por Rosenblatt, porque solo México (entonces Nueva España) tenía quizá de 18 a 30 millones en 1518 (Cook y Borah, 1963 y 1969, p. 180, la investigación más sólida), mientras que Europa tenía tal vez 60 y la península ibérica unos seis. En un siglo los europeos aniquilaron por enfrentamiento directo, por enfermedad (activándose los propios microorganismos nocivos de la población) o por tristeza a la mayoría de las grandes poblaciones autóctonas que tuvieron la desgracia de entrar en contacto con ellos. Su superioridad técnico-militar, y su escaso respeto de la vida

agua” o “cerca del agua”. Los mexicanistas han sugerido el neologismo *Ixachilan*, para el continente, pero no tiene al parecer raíz histórica.

17 El desglose crítico detallado de la centralidad europea lo desarrollamos en Contreras (Ed.), (2019). Además, para esta introducción, para el panorama mesoamericano y la filosofía nahua en este libro nos apoyamos en la tesis doctoral de filosofía de Juan Manuel Contreras, dedicada al estudio del *Nican Mopobua* y su contexto.

18 Correlativa y contrapuestamente, los habitantes originarios dudaron del cuerpo europeo, de si los blancos eran de la misma especie, de si eran dioses o de si morían como los verdaderos humanos, según reseña Viveiros de Castro (2010).

se expresó en la posición filosófico-política-militar del ego conquiro, “yo conquiro” que denuncia Dussel desde 1992, o peor aún, como agrega Grosfoguel (2015): el “yo extermino”. A esa posición racista, epistémicamente eurocentrada (“epistimicida”) y occidentalizadora, a la “colonialidad del ser” (Maldonado, 2008), podemos oponer no solo el lugar de enunciación de Nuestra América que promovía José Martí, de América Latina o en este caso de la *Abya Yala* originaria del norte al sur, sino también el nosotros y la intersubjetividad en conexión con el kosmos que promueven los pueblos continentales. Como señala Hans Shekelshorn (2019: s/p; en Contreras, 2019):

“el ideal cristiano del imperio romano sirvió como justificación para la conquista de los reinos Azteca e Inca; en tanto que las cosmovisiones geográficas apoyan y fomentan la negación de la dignidad humana de los pueblos de América y África que viven fuera de la *oikumene*” (es decir: la “casa”, el “universo habitado”, ligado a la “lengua –cultura– compartida” o *koiné*, pero remitidos a Europa desde su fabricado helenocentrismo).

En contraposición a la supuesta exclusividad y carácter único europeos, para decirlo de forma contundente de una vez por todas, el *Homo sapiens* maduro es filósofo en sentido amplio: tiene conciencia, autoconciencia, se ubica en el tiempo y en el espacio, piensa sobre las preguntas fundamentales y la totalidad de lo real, sobre su verdad, es social, es un ser lingüístico, ejerce la justicia y tiene ética (responsabilidad), posee un gusto propio, como afirma Dussel (Dussel, E., Mendieta y Bohórquez, 2009), en un pensamiento que bien podría suscribirse también interculturalmente desde el filosofar europeo por un pensador como el sardo Antonio Gramsci (2003), pensador del sur italiano, quien considera que todo ser humano es filósofo y que la filosofía es la culminación de la norma de acción colectiva. El conocer, dirían los neurocientíficos chilenos Maturana y Varela (1984 y otros), es una acción epistémico-ética que forma parte del ser humano. La dimensión crítica, autorreflexiva forma parte del pensar en toda cultura, pero desde horizontes diversos. Basta para ello ver los elaborados rituales descubiertos incluso entre los Neanderthal, las pinturas rupestres de la cuevas Chauvet, de quizá 34 mil años de antigüedad, etcétera. La razón no es única y europea, sino contingente y diversa, plural, según las formas y regiones de la realidad, de la historia y de las lengua-culturas, constituyendo en cada caso un acervo epistemológico propio que es parte de la riqueza filosófica mundial, actualización y concreción de lo verdaderamente

universal. Cada lengua supone diversas lógicas y filosofías de la forma, que en la práctica cultural dan lugar a dialécticas y retóricas peculiares.

Más allá de sus aportes y valores, en el aspecto helenocéntrico, Guillermo de Humboldt, Hegel, Nietzsche y Heidegger, lo mismo que Novalis, están claramente en el nodo de la mistificación que redujo la sabiduría mundial válida a la sabiduría griega. Nietzsche y Heidegger redujeron la verdad sobre la filosofía a un hecho terminológico (la etimología) y a un hecho fenoménico geográficamente situado (la genealogía; Estermann, 1998, p. 16). Heidegger consideró incluso que decir filosofía occidental era tautológico, para él solo hay filosofía occidental, derivada de los griegos¹⁹. Los del otro lado somos, sin ambages, el no-ser. Nos corresponde más que limitarnos a asumir el no-ser, el momento de negatividad (por lo demás, necesario, como en Fannon), demostrar que somos un viviendo pleno, rico y dinámico, positivo, con un peculiar desenvolvimiento filosófico.

Lo que permanece de ese viviendo como proceso originario tuvo que ocultarse por siglos, ser negado, considerado falso o malo, o bien subsumirse en la religión católica y el *habitus* europeo para poder subsistir parcialmente. Pero por supuesto que hoy carece de sentido cualquier negación de Europa, lo que corresponde es hacer ver la grandeza, desarrollo y potencial del pensamiento filosófico originario: un universo prometedor y fascinante incluso para la filosofía europea.

Filosofía *contra* cosmovisión

En pleno siglo XXI, en la mayor parte del mundo continúa siendo hegemónica la idea de que solo la reflexión que se apega, imita o reproduce la norma argumentativa europea, tanto metodológica como temática, puede ser considerada como estrictamente filosófica. Los teóricos que, ingenua o intencionalmente, sostienen esa moderna *concepción tradicional eurocentrada* de filosofía están, debido a su fundamentalismo teórico, epistemológicamente imposibilitados para reconocer y respetar la existencia de otros discursos filosóficos distintos al occidental. Para ellos, en el extremo, la filosofía sería implícita o incluso explícitamente una prerrogativa propia y exclusiva de Europa, y del fundamento helénico, de tal modo que en todas las demás culturas no ha existido ni existe una reflexión propia que pueda ser calificada de filosófica. Con lo cual se manifiesta un claro eurocentrismo ideológico y en

¹⁹ Por supuesto, la crítica no niega la amplitud y aportes de enorme valor, incluso intercultural, de Nietzsche sobre la existencia de la retórica en toda lengua, por ejemplo, o la apertura filosófica de Heidegger. Pero entonces, el filosofar desde el idioma y la etimología es posible en toda lengua, es multilingüístico.

ocasiones incluso un eurototalitarismo: la definición de filosofía es la europea y lo que no embona con ella es no-filosofía o, si acaso, cosmovisión.

El punto de partida del presente texto se hace desde una opción teórico-crítica libre y liberadora que, contrariamente a lo arriba expuesto, asume una perspectiva mundial e intercultural de lo filosófico y reconoce, en consecuencia, la existencia de un rico pluralismo de los modos del quehacer filosófico, el paso de *la razón* hegeliana singular a las razones interculturales contextualizadas e histórica-geográficamente situadas, según han propuesto autores como Raúl Fonet Betancourt (2017) o Ramón Grosfoguel (2019). Proceso en el que consideramos lo simbólico, lo emocional y lo espiritual como filosóficamente pertinentes.

Las posturas reivindicadoras de Amerindia desde una idea de la cosmovisión (kosmopercepción de *Ahya Yala*, para nosotros) son valiosas y aclaran varios puntos, que retomaremos a partir de Mario Mejía Huaman (2005). Este autor andino separa con claridad –aunque no en forma del todo explícita y completa como aquí reconstruimos– lo que llama filosofía de lo que llama cosmovisión, siguiendo sin embargo, a pesar de su condición quechua, una perspectiva que a nuestro parecer es eurocentrada y una visión reduccionista de filosofía:

Filosofía	Cosmovisión
1. Tiende a la ciencia	¿Tiende a la epistemología?
2. Emplea categorías en juicios y proposiciones	Emplea categorías aisladas
3. Teorética-Expresa	Práctica-Implícita
4. Racional	Irracional-racional
5. Lógica	Lógicas heterodoxas
6. Crítica	Dogmática
7. Autocrítica-innovadora	Tradicional
8. Secular	Religiosa-mítica-ritual
9. Individual	Colectiva
10. Reflexión	Acción

Cuadro 1. Filosofía-cosmovisión tradicional

Aunque interesantes, una a una estas dicotomías son cuestionables por entero, parten de jerarquizar superiormente a Europa-Grecia en su singularidad. Bien podríamos decir: Europa tiene pésima filosofía, no consideró la flor y el canto, no se abre a la heterodoxia y a la acción de la praxis, etcétera. ¿Por qué considerar valiosa *per se* la filosofía desde la ciencia que nace apenas hace unos siglos de la tecnología y de la necesidad del capital?, ¿por qué privilegiar el pensamiento analítico en lugar del que piensa la totalidad?, ¿por qué privilegiar la teoría sobre la praxis

y el cambio real?, ¿por qué privilegiar la razón sobre la emoción y la intuición que garantizan la acción, así como el vínculo con el otro?, ¿por qué privilegiar una lógica sobre otras?, ¿por qué privilegiar la verdad sin contexto a la consideración de la unidad grupal y humana, cósmica, a la sobrevivencia común, la novedad frente a la tradición probada?, ¿por qué privilegiar la negación de lo espiritual?

Consideramos, en cambio, que de occidente debemos reconocer su proceso. Lo que en Grecia por ejemplo se consideró con respecto a explicar la sociedad, el pensamiento, las primeras causas, el sentido y el destino final del kosmos, del ser humano y que se llamó filosofía es algo que se hizo y se hace en todo el mundo, analógicamente: preguntarse y responder a ello profundamente. Incluso el pensamiento griego no puede independizarse de lo que se pensó en el Asia Menor y en África (en especial Egipto). Lo que debemos hacer es considerar esas explicaciones por analogía, no por comparación simple y abusiva con el mal llamado occidente: ¿cómo se constituyen las ontologías alternativas y sus categorías, el principio ontológico fundamental, más allá del ser greco-romano y católico, cuál es su equivalente?, ¿cómo se concibe el conocer, la relación subjetividad-objetividad?, ¿cómo se constituye el pensamiento profundo sobre el lenguaje?, ¿qué caracteriza su filosofar en la historia?, ¿de qué kosmología y relación ser humano-kosmos se parte?, ¿cuál es la perspectiva antropológica y su relación con el propio ambiente social y geográfico, con el contexto?, ¿cuál es el sentido último de la existencia?, ¿cómo se concibe el sentido mismo o lo verdadero?, ¿cómo se constituye cada núcleo ético-mítico?, pero pensarlo desde lo originario, no desde lo griego o lo semita.

Debemos iniciar desde los criterios y categorías internos de cada etnia, cultura o región en su contextualidad, que desde criterios de demarcación internos llaman incluso a su propia manera lo que los griegos llamaron filosofía, sin pasar al nivel del etnicismo y la descalificación del otro. Como decía Leopoldo Zea, la filosofía americana debe tener como centro al ser humano americano, su historia, su esencia, y/o sus necesidades, para así sacudir el yugo de la servidumbre filosófica. Escribía muy explícitamente:

Como no aceptamos que existan hombres más hombres que otros. Un hombre es igual a otro, insistimos por su peculiaridad, su individualidad. Pero siempre una peculiaridad y una individualidad abierta a otras peculiaridades e individualidades enriqueciéndose y enriqueciendo. Abierta a otras lenguas, a otras expresiones del hombre: abierta también a otras expresiones del razonar, para así ampliar, enriquecer, el propio ser y razonar sin por eso renunciar a lo que se es (Zea, 1993, p. 382).

Es desde el cruce de la inevitable filosofía occidental con ese reconocimiento de nuestra filosofía que tendremos perspectivas futuras de interpretar y explicar nuestra realidad y sus problemas en forma auténtica. En un *slalom*, un vaivén entre filosofía y evidenciación de cada kosmopercepción-filosofía histórico-cultural-ideológicamente situada, entre ciencia y epistemología, entre teoría y práctica, entre lo racional occidental y su crítica, entre diversas lógicas, entre la crítica y la tradición, entre lo secular y lo espiritual, entre lo individual y lo colectivo, entre la reflexión y la acción²⁰. En particular, el traslado de la visión secular del presente hacia el pasado es un error craso. Pero definamos entonces la kosmopercepción.

Ahora bien, conviene aclarar de entrada que “cosmovisión” –más allá de su intención de estudiar otras perspectivas– es en última instancia una noción errónea y etnocéntrica, empleada para no dar el estatus de filosófico al pensamiento ajeno a occidente²¹. La empleamos en ocasiones por facilidad e inter-comprensión, pero sería mejor el término “kosmopercepción”, la inclusión de todos los sentidos y del cuerpo más allá del privilegio occidental moderno de la vista (o en algunos pocos casos el oído, o el tacto) y de la cognición desprovista de emoción. La cosmovisión ha sido tomada por el eurocentrismo²² como el equivalente arcaico de la filosofía. Es una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que viven y sobre el kosmos en el que sitúan la vida del ser humano. Pero la estructuración, pri-20 Mejía Huaman reconoce el saber de su comunidad. Nosotros consideramos necesario ir más lejos. Aceptar la importancia de la reflexión sobre el principio y fundamento de la realidad quechua para los quechuas y el mundo, históricamente y en la actualidad. Aceptar la fuente, en el presente e históricamente, resaltar como saber sistemático el manejo elevadísimo de las cuentas incas, la medicina que curó a Pizarro (no sus médicos europeos, como bien afirma Mazzi) o la reforma crítica de Pachacuti fundada en un elaborado pensamiento, por citar algunos entre muchos ejemplos posibles. Definir de otra manera lo filosófico. Además, claro, de que existen categorías originales no homologables con occidente que son de una gran riqueza para el mundo y que el pensador peruano reconoce. Por otra parte, en una concepción de las filosofías primeras entra por fuerza la kosmología, desarrollada, en la mayor parte del continente, en vínculo con la ontología y la antropología.

21 Aclaremos de entrada que somos conscientes de la colonialidad y ello implica que existen pocas experiencias de los pueblos que estén intocadas por occidente, pero aún así, tiene pertinencia el contraste. Además, no es lo mismo el uso de cosmovisión abierto, como en López Austin y sus usos despectivos descalificadores del pensamiento ajeno como no filosófico.

22 Aclaremos también, de entrada, que no debe confundirse lo “europeo” que forma parte del bagaje humano y lo incorporado al continente tras la invasión, con lo “eurocéntrico” como ideología de imposición.

mero, suele rebasar la cognición (*appraisal*) e implica –como en el mapa cerebral– la emoción: una filosofía emocional. En segundo, como acabamos de anotar, no es solo visión, sino en la mayoría de los casos implica otros sentidos: oído en forma destacada, pero en ocasiones gusto, olfato, tacto –las marcas sobre el cuerpo. E incluso sentidos no-ordinarios como la clarividencia y la clariaudiencia, la captación de pensamientos o emociones. Se presentan entonces diversas decodificaciones de una “kosmopercepción”: lo que se siente, lo que se percibe, lo que se quiere y lo que se cree, lo que se intuye, que no solo buscan, sino que explican lo “inexplicable” y van formando concepciones sobre lo real, lo “mágico” y la “naturaleza”, a través de la cotidianidad, a través de la vida, del tiempo, del espacio y de su ritmo, que se da en movimientos claros en relación con el kosmos y de manera constante a partir del pensamiento habitual derivado en forma sistemática de cada lengua-cultura. La kosmopercepción es un macrosistema conceptual englobante de sistemas ideológicos, mágicos, religiosos, políticos, médicos, como han señalado Viesca o López Austin para la cosmovisión (véase, por ejemplo, Broda y Báez, 2001), pero comprende también una dimensión práctico-concreta, una “kosmovivencia” desde la organización de la urbe hasta la construcción de la intersubjetividad y de los “cuerpos”-“mentes”-“almas”; es metodológicamente imposible separar la praxis, la vivencia, de la mentalidad que genera.²³

Alfredo López Austin (2016: p. 15) en su más reciente trabajo define la cosmovisión como sistema holístico mental: “el aspecto mental de una cultura, producido por las interrelaciones sociales en forma de red sistémica”, en contraste con la cultura (obras, acciones y mundo transformado por ellas) y la tradición cultural en la continuidad histórica. Parte de occidente (Kant, Humboldt, Dilthey, Durkheim, Mauss, Gramsci, Herskovits, Redfield) y menciona a Luis Villoro (la “figura del mundo”). En López Austin se consideran, a partir de José Luis Díaz los siguientes elementos: sensaciones, emociones, pensamientos, imágenes, intenciones, recuerdos y percepciones. Dice López Austin de la cosmovisión en forma más extensa que es (p. 22):

Un hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos men-

23 En el segundo volumen de la obra a la que pertenece este libro, el seminario *Juma Me'phaa*, Aldo Muñoz y Gabriela Jurado adoptan la categoría de kosmovivencia, resaltando la praxis *me'phaa* y tojolabal.

tales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística.

Pero para nosotros, teóricamente la percepción es derivada: resulta de la suma de sensación más emoción, que son en realidad los elementos constitutivos; y la cognición mental es inseparable de la emocionalidad como orientación a la acción. La frontera mente/praxis no es rotunda. Como tampoco lo es la separación sujeto/objeto, mente/materia, pensamiento del mundo/creación del mundo, como la Física Cuántica lo demuestra.

En cambio sí es útil distinguir, como hace López Austin, kosmopercepción de kosmogonía (concepción del origen del cosmos) y kosmología (reflexión del usuario de su pensamiento kosmoperceptivo). Y aceptando su detallada definición, debemos por fuerza decir que hay una cosmovisión yanqui o una cosmovisión europea, parisina o neoyorquina incluso (la red sistémica de su mentalidad de acuerdo a las relaciones sociales, como elucubraba Samuel Ramos (1934) en el *Pefil del hombre y la cultura en México*), no solo africana o amerindia, asiática.

Lo mismo que hemos indicado para la oposición filosofía-cosmovisión podría decirse de otras dicotomías, como la de Mosterín (2006) sobre el pensamiento arcaico en oposición a lo filosófico. Considera arcaico, no filosófico, lo que va directo al objeto sin considerar su propio condicionamiento subjetivo, lingüístico o metódico, pero sabemos más allá de los extremos, la imposibilidad de lo objetivo desde la relatividad, la visión lingüística sesgada de Aristóteles y Heidegger, la hipóstasis de la ciencia como método que se ha criticado desde el siglo XIX hasta Feyerabend. Mosterín critica al pensamiento arcaico por comprometer al sujeto emocionalmente, pero —más allá de excesos criticables— no existe la cognición sin emoción, como ha demostrado en el nivel cerebral la neurociencia²⁴. Supone el autor que personalizar fuerzas y realidades en superentidades personales es no analizarlos conceptualmente, lo cual no va de suyo siempre y corrientes de la misma Física Cuántica consideran hoy que en sentido amplio todo está dotado de mente, entendiéndola como una capacidad de la forma para ser activa. Hasta la crítica de la adivinación, válida en su extremo es polémica en la perspectiva del espaciotiempo cuántico, así como en diversas experiencias chamánicas y de videncia que han mostrado su validez experimentalmente hoy que se habla en neurociencias de vanguardia de un “sexto sentido” y de la premonición, o se teoriza sobre las “apertura

²⁴ En Alemania misma, Benjamin consideró en forma temprana el rol de lo espiritual y el rol central de la emoción dentro de la reflexión filosófica. También tomó en cuenta su valor, junto a la intuición, Bergson, en Francia, Espinosa (Spinoza), en España-Holanda, en su *Ética* (luego Deleuze) o incluso Peirce, de algún modo.

ras temporales” y el “desdoblamiento del tiempo” incluso en la física experimental del sistema solar de Garnier Malet. Mosterín disminuye al mito favoreciendo en cambio la teoría, pero hay que matizar porque ni la filosofía deja de acudir en ocasiones a mitos, ni tampoco la ciencia, y hay teoría en los conocimientos originarios de arquitectura, astronomía, matemáticas, etcétera. El mito mismo debe desprenderse de su negativización. López Austin estudia el mito de manera genial y reconoce que siempre hay en él un núcleo de verdad. Lo que tal vez hace reconocer a Mosterín (2006, p. 8), que el llamado pensamiento arcaico

posee ya una visión del mundo, una historia del origen de las cosas, una justificación del incipiente poder político, una moral y reflexiones sobre los enigmas de la vida y de la muerte. Los pensadores arcaicos carecían del sentido de la consistencia lógica, de la crítica racional y de la constatación empírica, pero desarrollaron técnicas cognitivas cruciales como la escritura, la aritmética y el calendario.

¿Inconsistencia lógica u otra lógica? (véase por ejemplo, el pensar *binni zúa* o *diné*), ¿crítica irracional u otra racionalidad? (véanse los *inuit* o los *kaxinawa*), ¿falta de constatación empírica o constatación diferente, interior y exterior, individual y colectiva?, ¿por qué entonces embona la noción espaciotemporal inuit y la moderna?, ¿por qué la clasificación de las culturas es en ocasiones tanto o más elaborada que la científica?, etc. etcétera.²⁵ La supuesta inexistencia de conceptos en los Andes y en *Abya Yala* es una afirmación falsa extrema. El glosario en el capítulo cuarto de este libro da cuenta de ello, y también el glosario elaborado por el mismo Mejía Huaman para el quechua, que retomamos e integramos en parte o el *Filosofar en clave tojolabal* recogido por Lenkersdorf. Y sin la observación teórica (en el sentido duro, de hipótesis y conocimientos, no solo en su etimología de “contemplación”) no hubiera tenido nunca lugar el calendario preciso, la arquitectura como *microkosmos*, la hidráulica, la matemática maya, la clasificación de plantas *p'urbepecha* equivalente a la de Linneo, etc., etcétera.

La concepción de Kant sobre la filosofía en sentido amplio y en sentido estricto o histórico, presenta un problema similar, acaba en una operación colonial y negadora del otro. El privilegio argumentativo y monológico es otra dificultad.

25 El Buda, desde la meditación, interiormente, conoció y postuló la existencia de los *kalpas* (o *kalapas*), la realidad última material, en formas muy similares a la física subatómica, incluso en términos cuantitativos. Llegó a ello en paz, amor y alegría. La industria nuclear llegó a lo mismo, exteriormente, regando infelicidad.

Está claro para todos que los pueblos originarios tuvieron filosofía en sentido amplio, como afirma Sobrevilla: concepciones del mundo, del ser humano, de la totalidad, del tiempo y del espacio, etcétera. Pero se considera atada a la tradición, la religión. Más allá de que es deseable lo compartible más ampliamente y la separación de cualquier religión o proselitismo concretos, ¿está acaso occidente desprovisto de influencia religiosa en la filosofía —salvo en autores aislados o del siglo XIX en adelante, y no siempre o absolutamente, porque hasta Marx emplea metáforas bíblicas—? Y ni qué decir que todo pensamiento es histórico, se ubica en su tradición, como demostró Gadamer (1977). Igualmente, la oposición mitorazón o filosofía-religión es útil, pero no puede ser absolutizada y el pensamiento mítico no carece de interés por la verdad, ni toda filosofía está exenta de planteamientos religiosos o míticos. No podemos desechar conjuntamente religión y espiritualidad, que son distintas.

En esta apertura más allá de la lógica y de la argumentación, la narración, la fábula, la tradición oral son centrales en las filosofías continentales. Dice Descombes:

El mundo se vuelve fábula, el mundo tal cual solo es fábula: fábula significa algo que se cuenta y que no existe sino en el relato; el mundo es algo que se cuenta, un acontecimiento contado y por eso una interpretación: la religión, el arte, la ciencia, la historia son otras tantas interpretaciones diversas del mundo o, mejor, tantas variables de la fábula (Descombes, 1982, p. 239, en la obra citada de Brower, 2009).

El mito y su razón narrativa son centrales a la sabiduría, a la “buena mente”. No se trata de un cuento vivenciado como ficción, sino de un relato sagrado, vivenciado como una narración verdadera, la *vera narratio* de Vico. El mito es un modo profundamente sintético y abstracto de expresión filosófica. Lo que nos lleva también a la importancia de reivindicar la dimensión simbólica del pensamiento amerindio²⁶ y filosófico en general. El mito, señala Dussel (2009), es un relato racional con base en símbolos, con “doble sentido”, con razones y significados *universales* a partir de conceptos, pero es también más que eso. Necesitamos criticar interfilosóficamente las categorías de “mundo”, de “real” y de “racional”, incluso en sus versiones avanzadas como en Wittgenstein (1999) o en Zubiri. El mundo, por

26 La noción de “indio”, incorrecta geográficamente, y despectiva histórica y discursivamente, da sin embargo unidad superior a lo étnico estricto y restringido (*inuit*, *haudenosaunee*, *chónék*), integra frente al enemigo común, nos “hermana”, como decía una mujer *ayunkejä’üy* (mixe) liberadora. De modo que en ese sentido lo emplearemos alternativamente.

ejemplo, tiene en nuestras culturas (como en el catolicismo europeo) un ecúmeno (denso, de lo ordinario, pero donde contamos con entidades anímicas, espíritus, etc.), un anecúmeno sutil (no ordinario) y un campo de información.

El pensamiento de *Abya Yala*, el vocabulario andino, maya y nahua, como muchos otros, muestran el vivo interés en dilucidar lo verdadero, pero no como mera teoría de la correspondencia lógico-analítica. En la verdad interviene lo interior-exterior, lo individual-social, la historia, la intersubjetividad-objetividad, lo burdo material-lo sutil o espiritual, lo ordinario y lo no-ordinario, lo verdadero analítico y lo verdadero comunitario-kósmico, los contextos en acercamiento progresivo dialógico hacia lo que podríamos llamar peirceana pero también descolonizadamente “los hábitos del pluriverso”. Que el occidente hegemónico, científico, materialista, eurocentrado, monológico, masculino, blanco, adulto, individualista no sea capaz de considerar o ver algo, no quiere decir que no exista o sea falso, y el que vea algo y lo demuestre en sus términos no lo fija como universal de inmediato. Tampoco, por supuesto, lo amerindiano tiene tal privilegio.

En el propio pensamiento de los pueblos originarios de *Abya Yala* encontramos vocablos descriptivos o metafórico-conceptuales que bien podrían ser, analógicamente hablando, sinónimos o equivalentes del término griego φιλοσοφία (“filosofía: amistad, afinidad por la sabiduría”): el concepto nahua *ixtlamachiliztli*: saber, sentir, sentirse bien con alguien, enseñar, conocer el rostro de las cosas –equivalente a “razón”– o la propia “flor y canto” (*in xochitl in cuicatli*); *yolmelabualiztli*: dimensión educativa, formativa en nahuatl, “acción de enderezar los corazones” para hacer sabios los rostros, que podría ser equivalente de ética y también de filosofía, incluso la *toltecatoytl* como relación sabiduría-tradición del continuo Teotihuacan-Tula-Tenochtitlan; el *k’aboolal*, equivalente hermosa y profundamente a “la pretensión del conocimiento” mayense; la “buena mente” *haudenosaunee* (iroquesa), la propuesta *p’urbepecha* moderna de *juchari erateskua*, “nuestro pensamiento” o de *jakak’ukua* (creencias, kosmopercepción); o el similar “tlapaneco” referido a la sabiduría: *jumaa me’phaa*; la kosmopercepción mapuche (*sraakisum*) o el pensamiento mapuche (*mapuche rakidum*), etcétera.

También podríamos inventar un término intercultural, como hace Estermann: “Pachasofía” (donde “Pacha” es el término quechua similar a “kosmos”): “sabiduría del kosmos” (de la realidad transformada por el ser humano) para designar la filosofía quechua. O acudir a la geografía, como hace Octavi Piulats (2006): “Egiptosofía”; para nosotros, por ejemplo, la *numasofía inuit* como saber del espacio-tiempo y del territorio en que se conjugan la tierra-agua-hielo. Incluso podríamos, para satisfacción de los filósofos analíticos, decirle *Anti Yachay Pacha* (Vaca-

cela y Albuja), el saber verdadero quechua del kosmos, con valor lógico, que existe en otras lenguas, como en el nahuatl *yektlatoblli/ quallitlaltollī*: el discurso recto, bueno, verdadero, pero vinculado al principio fundamental integral (*Ometeotl*) que da verdad. Entendida filosóficamente, la o “el costumbre” es también un equivalente de filosofía, como en la *pindek*^a o la *kaxumpik*^a (los valores, la manera de ser) *p’urbepecha*, como filosofía sedimentada en el sentido común y en la práctica cultural, etcétera. La misma *yelistli* ya mencionada, como “ser”, “estado de cada cosa”, “esencia”, “comportamiento”, “costumbre” y en tal sentido modo de ser, filosofía. El costumbre, dice López Austin (2016, 1ª parte: p. 28) para Mesoamérica, corresponde en su origen a las enseñanzas que recibieron los padres originales de la especie humana de los propios dioses; es decir el filosofar propio no debe separar lo divino y lo humano, como en la filosofía moderna occidental.

Al final, adoptamos varias de las estrategias según el caso particular, pero para evitar subsumir a todos los demás en un etnocentrismo, optamos por hablar del “sentipensar”, el co-*razon-ar* (corazonar y co-razonar) como rasgo común a muchas filosofías, que se emparentan por una o más preocupaciones en torno a la buena mente, al corazón, a la vida que supone, a la costumbre, a la verdad, a la rectitud, a la armonía del universo, etcétera. Y mantuvimos, simultáneamente, el término “filosofía” como equivalente intercultural necesario. Y proponemos una doble negación: negar la negación de los negados, es decir, afirmarlos y seguir el trazo de sus pasos filosóficos desde sí mismos, con sus ventajas y sus riesgos.

Necesitamos condiciones de respeto del pensamiento originario, y condiciones de discusión simétrica. Ahora bien, en una filosofía intercultural o filosofía comparada (véase la preimpresión de *Comparative and Intercultural Philosophy: Necessary and Not So Necessary Possibility Conditions*, y Lin Ma y van Brakel, 2013), señala van Brakel, tenemos que considerar cinco diferencias con la tradición occidental:

1) No pueden disociarse lengua y filosofía, la inter-filosofía es metalingüística, cada lengua-cultura hace aportes únicos y lo hace por el solo hecho de corresponder a una forma de vida, porque cada lengua es única en su recorte del continuo del mundo, en su manera de ordenar los elementos de su sintaxis, de hacer uso de los signos, en su clasificación de las formas, cada cultura tiene su simbólica profunda. Pensamos nosotros que sí hay universales, pero para postularlos, éstos deben serlo realmente, no ser imposiciones de unos a otros.

2) No se requiere un lenguaje ideal ni categorías compartidas, ni una misma idea de filosofía (diríamos nosotros con Wittgenstein, hay simplemente un “aire de familia”), tampoco deben extenderse categorías de una cultura a otra —como Buen vivir, *Sumak kawsay* o “flor y canto”—, porque se pierde el carácter peculiar.

Consideramos que se deben respetar los términos propios y cuando se extienden, deben ser útiles a la cultura de llegada y deben tomarse desde la necesidad interior de ésta, no desde la imposición colonial o intercultural.

3) Se pueden capturar las formas de vida (el mundo del filósofo, o de la tradición, y su ambiente) y los esquemas conceptuales de toda filosofía –la geofilosofía de Deleuze y Guattari. También, pensamos nosotros, se deben extraer los esquemas lógicos.

4) Toda traslación e interpretación es ya de por sí una teoría.

5) Se presume la verdad del otro sobre el mundo y se busca llegar a ella en un mutuo ajuste (*attunement*); toda filosofía es diálogo intercultural. Y cuando verdaderamente hay coincidencia general, nos encontramos con lo transcultural.

En el proceso lingüístico-filosófico de reducción y de juicio engañoso del otro con autoencomio, la validación del “Viejo Mundo” como el único digno del filosofar es un movimiento perverso que disminuye a los propios europeos: primero el extremo occidental del viejo continente usurpa el nombre oriental de Europa, que no le pertenece ni en lengua, ni en geografía ni en historia; después Humboldt y otros –como confiesa Novalis– reivindicar-inventan a Grecia como única y reclaman como occidental el legado griego, que siempre fue también oriental y vinculado a África-Asia, de donde provienen núcleos filosóficos griegos fundamentales que develaron Semerano y otros; en los textos atribuidos a Hegel y que de cualquier manera avalaron sus discípulos se excluye de Europa a la mayoría de sus países, validando sólo a Francia, Alemania, Dinamarca y a los países escandinavos; el origen es situado en el Mediterráneo, pero borrando a Asia hasta dejarla en mero origen y borrando a África que es apenas humanidad “en bruto” (aunque muchos filósofos “griegos” y “latinos” son africanos y asiáticos, incluso San Agustín de Hipona), todo lo demás es declarado fuera de la historia y de la filosofía (véase Hegel, ed. 1955 y 1970); y de la etimología filosófica (“amor por la sabiduría”) queda al cabo sólo la técnica, la ciencia y la lógica. ¡Que vengan luego los colonialistas y colonizados a decir que la filosofía de la liberación de Nuestra América o el sentir-pensar originario no es válido porque se piensa geográficamente y desde la liberación nacional en vez de universalmente!

No podemos omitir la crítica y cierta beligerancia, pero ese no es el punto del presente texto. Todas las reorientaciones propuestas no son solo para las filosofías originarias continentales, permitirían incluso recuperar raíces y filosofías europeas negadas como “cosmovisiones” arcaicas, pero que tienen una gran potencial contemporáneo. Permitirían abrir el filosofar estándar hacia nuevos horizontes para una vida mejor, comunitaria y más sustentable.

En cuanto al contexto y las características peculiares de *Abya Yala*, metodológicamente, no podemos fácilmente especificar nombres de filósofos y filósofas. Aunque existe recuerdo del *hamant'a* (*amauta*) peruano y de varios *tlamatinimeh* (sabios y sabias), de personajes síntesis y de algunos grandes luchadores autóctonos, el sujeto del sentipensar originario de *Abya Yala* es en su mayor parte colectivo: la cultura y la lengua refractada en los textos de nuestros pueblos que fueron rescatados de la barbarie y de la hoguera, de la aniquilación de sus sabios. La investigación ha podido reconstruir la historia antigua a partir de algunas fuentes sobrevivientes para los casos más destacados. Pero la sabiduría antigua no se agota en esos grandes sistemas, en algunos casos, permanece oculta, entre los especialistas, entre las y los equivalentes del chamán: las *machi* mapuches, los *mam* mayas, los *maru'akate wixaritari*, los *sailagan guna*. De ahí que hayamos decidido sumar a la definición del pensamiento de nuestros pueblos originarios algunos de los saberes actuales recuperados etnográfica, arqueológica y lingüísticamente.

Se trata de extraer la nuez de las etnografías (en una perspectiva descolonizadora, anti-narcisista occidental, diría Viveiros de Castro) para reconocer el núcleo duro filosófico amerindio en su permanencia-transformación. Se trata, en parte de una mera extracción, una reseña de grandes autores (que por supuesto reconocemos) y en parte de una creación, pero como hemos señalado, toda filosofía es interculturalidad y cualquier traducción, todo nuevo ordenamiento es de por sí creación y teoría. Además, lo etnográfico nos permite extraer el nodo reflexivo y abstracto de lo que podríamos llamar el sentido común filosófico y la filosofía de la praxis histórico-cultural de cada pueblo, con las reservas de evitar extrapolaciones impertinentes. Aunque somos sabedores de que en ocasiones los planteamientos son meras hipótesis, especulaciones incluso, a pesar del intento de fundamentarlas racionalmente.

La salida para desplegar las filosofías originarias no está en denostar la monumental comparación y validación del pensamiento nahua o maya frente a Grecia y occidente que hace León Portilla, en atacar el esfuerzo de profundizar en los principios filosóficos andinos implícitos que hace Estermann como extranjero a las culturas amerindias, en devaluar las recuperaciones de la oralidad fuera del marco académico pero con una riqueza enorme que hacen diversos sabios comunitarios a pesar de lo que se consideran errores históricos, sino en unir todas esas posibilidades con el discurso filosófico académico, con los grandes trabajos etnohistóricos como el de López Austin, con las descripciones detalladas de los arqueólogos, historiadores, antropólogos y lingüistas en cada región, las reflexiones descolonizadoras que hacen pensadores y pensadoras originarios como Silvia Rivera

Cusicanqui para construir categorías propias (como aquí el *Seminario Juma Me'phaa*) y las reflexiones que como en Mejía Huaman quieren establecer una filosofía sistemática, dialogar con la filosofía estándar, además de buscar el avance material y educativo de los pueblos.

Al respecto de los diversos aportes, Luis Alberto Reyes (2009, 1ª edición de 2008), consagra *El pensamiento indígena en América* a la recuperación, desde el punto de vista historiográfico común, de los textos de los antiguos andinos, mayas y nahuas. A aportes como éste, detallado, actual, situado desde los pueblos, con anotaciones originales, con aportes críticos hacia Eliade y otros autores eurocentrados, este libro suma otras 20 culturas y adopta un punto de vista plenamente descolonizador.

Hay una dialéctica de la historia de la filosofía reciente, más allá de su necesaria liga con la práctica y la lucha indígena secular. Europa-Norteamérica entran en crisis de pensamiento. Collins muestra una sociología de la filosofía amplia, pero que desconoce a América. Dussel, Quijano, Grosfoguel, Cerutti, Boff, etc., en América y otros filósofos en otras latitudes abren un boquete en la filosofía eurocéntrica y promueven el filosofar continental, reconociendo en algunos casos la dimensión espiritual, descolonizando y pensando más allá del capital. Autores como León Portilla reivindican externamente el pensar originario como filosofía. López Austin, Cadogan y muchos más reivindican la verdad encerrada en el mito. Lenkersdorf detalla el filosofar tojolabal. Los propios pensadores originarios alcanzan una formación sistemática para filosofar desde su lengua y cultura, unos siguiendo la racionalidad crítica occidental, otros desde parámetros propios: Gregorio López, Raúl Cruz, Aristeydes Turpana, etcétera. El último paso no anda solo, está ligado a toda esa historia. Ya en el mismo centro mundial se ha escrito, en la Universidad de Colorado, un libro titulado *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*.

Algunos ámbitos filosóficos

A partir de Suwana Satha-Anand, Enrique Dussel, Gottlob Frege, Iuri Lotman y Raúl González, consideramos al ubicar los conceptos los problemas que nos permiten una perspectiva transcultural o una equiparación intercultural profunda de varios aspectos, que no son aislados, sino interrelacionados (como la verdad y el propósito último de la existencia):

1) *Universales del tiempo, el espacio y el lenguaje*, como modelizadores primarios de toda realidad.

2) La construcción de *lo creíble* o *demostrable*:

a) La *verdad*, el significado que correlaciona los fenómenos, que da lugar al saber sistemático (ciencia, episteme) ya sea lógico, argumentativo, narrativo o descriptivo, en donde cada lengua y cada simbólica genera sus propias perspectivas lógicas, clasificatorias, formales.

b) El *sentido* que brinda perspectiva de totalidad desde la cultura y la búsqueda de la acción que dé felicidad en cada “lengua-cultura” y sus prácticas discursivo-semióticas donde lo simbólico, icónico, mítico y ritual son cruciales.

c) El *propósito último* de la existencia con las respectivas interfases filosofía-religión-teología-espiritualidad y al que se asocia con frecuencia la verdad no argumentable como en Aristóteles o el silencio (guaraní, por ejemplo) como en el budismo.

d) Las *preguntas* y sus respuestas que dan lugar al pensamiento profundo en cada lengua y cultura.

3) La *justicia* intercultural que vincula el bien y la ética, la filosofía del derecho, la filosofía política.

4) Lo estético intercultural, que integra el *gusto*, que rebasa lo “bello” occidental, integrándolo además con frecuencia a lo ético, lo ontológico y lo cognoscitivo.

5) La *ontología*, que se relaciona con la antropología y la *kosomología*, no ajena tampoco a la *ecología*. Se trata de la ontología en sentido amplio, como hemos ya sugerido: de los entes del pluriverso dotados de agentividad, no solo de los humanos; centrada con frecuencia en la acción y en el proceso, en el “siendo” cambiante o el “haciendo”, el “viviendo”, el “estando”, el “habiendo” más que en el ser fijo. Es extendida la consideración en las culturas de algún principio integral que explica, que da cuenta de la existencia y su despliegue. Un todo unitario y absoluto, que comprende las partes, en una inter-implicación partes-todo en el Universo. Lo que permite comprender la realidad infinita y cómo ésta se expresa en las distintas entidades del mundo a partir de distintos atributos. Es el concepto base de la Ontología, en el cual existe un aire de familia filosófico y semiótico extendido en las distintas áreas culturales: el *Sila inuit*: el *Manitou* algonquino; el *Orenda* o *Cudragony-Andonagni* entre los *haudenosaunee*; el *Wakan sioux-lakota*; el *Maxpe crow*; el *hozbo diné*; el *Okba ihubu (bñahñu)*; entre los nahuas, *Ometeotl*; entre los *binni zãa*, *Guenda*, *Pije-tao* (el Dios-trece), *Xipe* (*Xipe* dios creador, *Totec* dios mayor y *Tlatlaubqui Tezcaltlipoca*, dios astro o Sol-); *Wiraqocha*, *Rwal-rwaq* –hacedor– y *Pachamama* entre los quechuas; entre los *guna*, *Baba-Nana*; *Juyá* entre los *wayúu*: el *Namandú* de los guaraníes: el *Ngenamapu* mapuche; hasta el patagónico *Kóoch*, entre los *chónek*, etcétera.

6) El estudio de la vida. La *antropología*, que integra las concepciones sobre los centros anímicos-cuerpos²⁷, el “espíritu”, el kosmos y el humanismo, pero donde el nodo es la condición de la vida (incluso la palabra y el corazón –pensamiento–) de todos los entes, el “vitalocentrismo” y el “kosmocentrismo” (más que el antropocentrismo), la ecología.

7) Los equivalentes de la gnoseología o la *epistemología* y de la ciencia, de los conocimientos sistemáticos considerados ciertos, en donde suele incluirse la dimensión emocional –el sentipensar– y la ética-estética, donde además es común el carácter constitutivo de la inter-subjetividad, la “nosotridad” –como ahora suele llamársele desde la política–, en lugar de la objetividad europea; lo más común es que todo sea sujeto. En ese camino, los conceptos propios abren otros mundos. Como señala Grosfoguel (2019, en Contreras, 2019) en una observación atinente a la discusión con los filósofos de pensamiento eurocentrado:

Las epistemologías no-occidentales no solamente no son reconocidas como epistemologías sino que son concebidas como folklore, cultura, mito, religión pero nunca como filosofía de igual a igual con Occidente, y mucho menos como posibles productoras de ciencia y pensamiento crítico.

8) El *chamanismo*, saber mediante estados de conciencia no-ordinarios, saberes médicos y del cuerpo no occidentales, en los que suelen resultar fundamentales la experiencia de los enteógenos, la danza y el canto como elementos cognoscitivos, transformadores, herramientas de sanación.

9) La *simbólica* inseparable del mito, pero también, y es algo filosóficamente muy olvidado, del ritual. La importancia de la tradición oral y del mito (con su condición de validez y de historia sagrada, no, obviamente, en el uso coloquial de discurso falso) va quedando establecida poco a poco, pero el ritual es desconsiderado en muchas propuestas de recuperación filosófica originaria. Sin embargo es el ritual el que tiene una dimensión presente y colectiva que expresa el pensamiento originario en acto, como sucede en el canto y la danza (“danzo, luego vivo”, señala contrastivamente con Europa la filosofía africana de Eboussi Boulaga), con

27 No podemos hablar sin distancia del alma, la psique o el espíritu, como ya adelantamos. En cada caso existen construcciones propias de la dimensión mental, en algunos sentipensares ni siquiera existe esta noción, sino que es fundamental el corazón u otro órgano en el que residen facultades humanas superiores de la conciencia y lo trascendente, como la muy extendida pero no única de los “centros anímicos”. Además, como recuerda Viveiros de Castro (2010) –quizá demasiado generalizadamente, pero en una contraposición útil–, el “alma” de *Abya Yala* es atribuida a todo lo existente de entrada, en un continuo socioespiritual y el cuerpo es transformable (se hace), así como occidente –esquemáticamente– atribuye de entrada el cuerpo, mientras que el alma se hace y se diferencian las culturas.

ejemplos claros entre los *naayeri* (coras), los *wixaritari* (huicholes) o la danza del sol lakota²⁸.

Un ritual es en ocasiones una condensación de la filosofía, como de hecho lo son también varios dispositivos filosófico-culturales y microkosmos como pueden ser desde las ciudades y observatorios astronómicos, hasta las ruedas de la medicina o los baños de vapor del *inipi* nómada y del temazcal, la tienda o *tipi* y muchas otras viviendas comentadas ya.

También la imagen antigua y de los documentos coloniales puede ser crucial, como ha mostrado Silvia Rivera Cusicanqui (2010) al estudiar a *Waman Puma* (Guamán Poma), porque nos dice que hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: ellas no designan, sino que encubren, mientras que las imágenes revelan prácticas que las palabras esconden. Lo mismo podemos decir con la traducción de Sahagún del llamado *Códice Florentino* (donde podemos retraducir todavía), con los glifos en general y otros textos que debemos reinterpretar a veces incluso *ex nihilo*, de la nada, como hace López Maldonado con el *nabalte* o código maya en Madrid o como hacemos en el tomo III con Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

Sobre algunos de estos puntos es importante hacer una breve anotación. En primer lugar con respecto a las filosofías simbólicas y del lenguaje.

Los símbolos elementales en la cultura y en particular en la filosofía amerindia, tienen un mayor poder de compactación cultural y de sentido, al no proyectarse expresión y contenido uno sobre otro. Los símbolos elementales conforman el núcleo simbólico de la cultura. Los símbolos filosóficos elementales conforman un núcleo simbólico del sentipensar amerindio. Son símbolos altamente saturados, porque estamos ante culturas tipológicamente simbólicas, que contrastan con Europa moderna. La filosofía inscrita en lo visual —como hemos señalado— es básica. Hay un peso notable de lo icónico y motivado, incluso en la escritura.

Los símbolos en sociedades ágrafas o con escritura elemental expresan la concepción del mundo, el orden del universo, como señala Morales Chocano (1942, 1995): ritos, mitos, arquitectura, diseño y representaciones iconográficas e iconológicas en general, danza, canto, arte. La palabra convencional se contrapone a la palabra simbólica. En el símbolo las palabras no nombran a las ideas y las cosas, las sugieren.

La filosofía, el sentipensar amerindio, lo mismo que la filosofía árabe es con frecuencia, pero no solo, narrativa, poética, porque Dios habla con el lenguaje de

28 Claramente, la danza del sol actual es una composición moderna, pero existen diversos rituales originarias asociadas al sol y al *axis mundi* en gran parte del continente.

la belleza. No en balde la estética es un nodo del pensamiento amerindio: geometría, diseño, tatuaje, flor y canto, danza, escultura. Lo convencional lógico busca la univocidad. Lo simbólico es polisémico y analógico. La filosofía simbólica amerindia expresa esa densidad del mecanismo del símbolo en la cultura y el pensamiento (véase Lotman, 1996 y sigs., para comprender la complejidad del símbolo), en la escritura de los códices.

Además, existen elementos simbólicos altamente codificados como el sistema de los cinturones *wampum baudenosaunee* (iroqueses), la escritura bustrofedón *rongorongo* de la Isla de Pascua, los elementos de escritura paraca e inca de los *tocapu* (o *tucapu*), la escritura petroglífica colonial *wayúu* de posible fuente antigua que identifica a los clanes, así como los grafos, geoglifos, petrograbados y diseños relevantes en cada cultura: el *nierika nixarika* (huichol), el *quincunce* mesoamericano²⁹ y muchos otros, como el *itapejá* o la palmera *pinó* guaraní, las grecas zapotecas, las líneas de Nazca, los picto y petroglifos hopi, los ya mencionados tejidos, etcétera. Es decir, necesitamos cuestionar tanto lo que entendemos por escritura como la separación entre la imagen y lo verbal, para centrarnos en los sistemas y reglas realmente existentes de textualización y memoria. En realidad, en sentido amplio, como ha afirmado Alfredo Cid³⁰, debíamos incluir en algunos casos la música y la danza como registro y conservación de la memoria.

Ahora bien, dentro de las dimensiones simbólicas, la lengua es el dispositivo crucial, el sistema modelizador primario, relevante para toda filosofía. Si se hace filología, se descubre:

1) Que muchísimos conceptos griegos son tributarios de África y de Asia (justicia –*diké*–, *ápeiron*, democracia, etc., etcétera), como demostró exhaustivamente Semerano (2005) en *La fábula del indoeuropeo*. Y

2) Que conceptos que se pretenden abstracto-filosóficos son también concreto-lingüísticos propios de cada lengua como el “ser” griego (Benveniste, 1986), en ese sentido, no-universal sino totalmente griego particular. Lo mismo podríamos decir del conocer y de la filosofía del lenguaje.

29 Nos referiremos al *quincunce* por la costumbre establecida, pero descolonizadamente, debemos retomar el término de cada región. Para el caso nahua tenemos el concepto *ma-cuicxochitl* (“cinco flor”) y el concepto *nabui-ollin* (“cuatro movimiento” que genera el cinco). En Mesoamérica se representaba este concepto probablemente desde el juego de pelota e incluso en pinturas rupestres. La invención del término *quincunce* se hizo a partir del latín (*quincunx*, referido entre los romanos a cinco doceavos), pero quizá debiéramos deconstruirlo e irlo borrando en buena medida.

30 Comunicación en el V congreso nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED).

A pesar de los estudios parciales, los datos demuestran una vez y otra —más allá del relativismo, de la falsa identificación lengua-ontología y de la incapacidad de distinguir cierta palabra intraducible del concepto siempre traducible en cierto grado— que la lengua es en ciertos aspectos fundamental en el filosofar:

1) Porque el lenguaje clasifica la experiencia (Boas, 1964 y otros), la recorta y organiza de cierta forma automática, constituye lógicas, categorizaciones, organizaciones semánticas.

2) Las categorías gramaticales particulares dan forma al pensamiento habitual (Sapir, 1954). Y

3) Una tendencia gramatical general influencia las posibilidades filosóficas que de ello devienen (Whorf, 1984, en la hipótesis débil).

Pero sobre todo, hay que ver la relación lengua-cultura-pensamiento en los discursos, y en las prácticas discursivas y semióticas concretas.

En cada lengua se constituyen lógicas. Pero más allá, hay en todo el continente un conjunto de lógicas explícitas e implícitas que no han sido reconocidas porque se juzga queriendo encontrar las lógicas occidentales. No se miran las elaboradas lógicas originarias (por ejemplo de los *diné* o los *binni zúaa*). En ocasiones también ocurren procesos lógico-matemáticos, como la cuenta larga maya. Incluso el *quipu* quechua es un dispositivo mnemotécnico que emplea cuerdas y nudos, probablemente con significado de los colores; fue usado por los *quipucamayoc* (*khipu kamayuq*), administradores incas, y se ha postulado por William Burns (2002) como sistema de escritura alfanumérica. Urton y Brenzine (2005) describen un topónimo de Puruchuco hecho por tres nudos en forma de ocho.

En realidad, en muchas culturas existen epistemologías distintas a las de occidente, con distintas perspectivas del lugar del sentir y del corazón, en ocasiones con distintas perspectivas del rol de la acción (o del caminar, o del espacio) en el conocimiento, con consideraciones del diseño, de experiencias no ordinarias del trance chamánico, etcétera.

En cada sentipensar puede extraerse el nodo lógico, como un proceso paulatino de sistematización e inferencia.

Ya en el plano de la ontología, que define el periodo occidental desde los griegos hasta el fin de la edad media, cabe decir que el ser no es el centro continental. La “ontología” amerindia no es propiamente la del ser occidental, ya que continentalmente el ser suele darse por supuesto; se privilegia, en cambio, el estar, el hacer, el haber, el existir, el devenir, con un carácter comúnmente gerundivo, un proceso en todo caso del viviendo, del estar aquí. La ontología amerindia es rela-

cional. Y en la gnoseología, también los seres no humanos llegan a conocer. De modo que hay un vitalocentrismo.

En nuestras perspectivas filosóficas continentales, en una perspectiva intercultural, la kosmología (reflexión sobre la kosmopercepción) debe ser entendida como rama de la filosofía: conjunto de conceptos y relaciones entre ellos que dan cuenta del orden del pluriverso, de la kosmogonía (el origen del kosmos), conforme a una peculiar reconstrucción del espacio y del tiempo con sus dimensiones, con su geometría, con sus fuerzas transformadoras del cuerpo al kosmos, de la mente, de la espiritualidad. En donde el vitalocentrismo amerindio integra la antropología con todos los demás entes pobladores del kosmos y por lo tanto con las ecologías profundas originarias.

Los ámbitos previamente citados, en realidad suelen entreverarse en el continente. Es decir, nos enfrentamos a lo que podríamos llamar onto-kosmo-eco-antropologías originarias, integrando ámbitos, como sucede con el plano de la ética y la estética o, mejor, quizá, las filosofías del gusto. También los planos de lo ético occidental, de la justicia-rectitud tienen que ver con la kosmología (por ejemplo, el principio de armonía).

En fin, querremos en verdad abrir un continente del filosofar.

Bibliografía

General

Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) –historia, corrientes, temas, filósofos*. México: Siglo XXI/Crefal.

Reygadas, P. (2019). La explosión de la sabiduría amerindia. En Contreras, J. M. (Ed.). *Teorías Críticas y Eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*.

www.pueblosoriginarios.com

Particulares³¹:

31 Este listado no es en absoluto exhaustivo, son solo algunas referencias importantes en castellano, reconocidas, de enfoque filosófico y de fácil acceso. Hay muchas otras, libros etnográficos, como los de Galinier sobre los otomíes, los textos recuperados de Preuss sobre los *naayeri* (coras) o la amplia bibliografía especializada maya. Así como libros en otras lenguas, entre ellos los valiosos textos en portugués de Viveiros de Castro y otros estudiosos de los pueblos amazónicos, múltiples trabajos europeos y estadounidenses, etcétera. Están además las fuentes históricas de los libros antiguos, las pinturas y los textos colonia-

- Albornoz, Cristóbal de. (1569-1990). *El retorno de las huacas. Documentos de siglo XVI*. En Luis Millones (Ed. y comp.) *Estudios y documentos sobre el Takí Onqoy*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Cadogan, L. (1965). *Antología de literatura guaraní*. México: Joaquín Mortíz. Recuperado el 6 de julio 2012 en <http://es.scribd.com/doc/30980585/Leon-Cadogan-Antologia-de-literatura-guarani>
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- León-Portilla, M. (1968). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: UNAM.
- León-Portilla, M. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10).
- León-Portilla, M. (Estudio introductorio, selección y notas). (1985). *Las literaturas indígenas maya y quiché, nahuatl, otomí, tarasco. La tradición indígena puesta en castellano en el siglo XVI*. México: Promexa.
- López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana, 3ª parte. En *Arqueología*, ed. especial. México: Raíces.
- López, G. (1955). La Filosofía de los Zapotecas. En *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, (UNAM), 57, 58 y 59, enero-diciembre.
- Mejía Huaman, M. (2005). *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima, Perú: Ed. autor.
- Paz Ipuana, R. (1976). *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas: Ian.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. España: Katz.
- Reyes, L. (2009). *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*, prólogo de Arturo Andrés Roig. Buenos Aires: Biblos.
- Zea, L. (1993). *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender. Cuadernos Americanos* (nueva época) 4.

Otras referencias

- Antiseri, D. y Reale, G. (2007). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Madrid: Herder.
- Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Benveniste, É. (1986). *Problemas de lingüística general*, 2 vols. México: Siglo XXI.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, 3ª ed. Bilbao: Deusto.
- Boas, F. (1964). Raza, lengua y cultura. En *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural* (pp. 153-165). Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Braudel, F. (1991). La larga duración. En F. Braudel, *La historia y las ciencias sociales*. México: FCE. Pp. 60-106.

les que citamos al final del libro: Cartier, Sahagún, Durán, Waman Puma, Santa Cruz Pachacuti, Pigafetta, etéctera.

- Braudel, F. (1997). *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*. México: FCE.
- Broda, J y Félix Báez, J. (Eds.). (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Conaculta, FCE.
- Brower, J. (2009). Reflexiones preliminares para la proposición de una lógica informal mitocéntrica y su relación con la cosmovisión indígena. *Revista de Antropología Experimental* 9, pp. 49-50.
- Burns, W. (2002). *Decodificación de Quipus*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Alas Peruanas.
- Carrillo, J. (2008). AmeriQuía: historia e identidad por redefinir. *De vinculación y ciencia* 24, *Revista de la Universidad de Guadalajara*, pp. 99-108.
- Borah, Woodrow y Cook, Sherbourne F. (1969). Conquest and Population: A Demographic Approach to Mexican History. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 113, No. 2 (Apr. 17, 1969), pp. 177-183.
- Collins, Randall. (2009). *The Sociology of Philosophies*. E.U.: Harvard University Press.
- Contreras, J. M. (2019). Eurocentrismo, eurototalidad y eurototalitarismo filosófico. En Contreras, J. M. (Ed.), *Teorías Críticas y Eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*. La Guillotina: México.
- Contreras, J. M. (Ed.). (2019). *Teorías Críticas y Eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*. La Guillotina: México.
- Cucuzza, H. (2011). *De continuidades y rupturas: el problema de las periodizaciones*. Recuperado el 5 de septiembre 2011 en <http://www.histelea.unlu.edu.ar/pdf/cucuzza01.pdf>.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Del Prado, D. (2008). Yanantin y Masintin: la cosmovisión andina. *Yachay, Revista Científica de la Universidad Andina del Cusco*, vol. 1: 130-136.
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.
- Estermann, J. (2019). El Mediterráneo y el Titiqaqa: el eurocentrismo en la perspectiva de la filosofía andina. En Contreras, J. M. (Ed.), *Teorías Críticas y Eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*.
- Fornet, R. (2012). Interculturalidad, crítica y liberación. En *Concordia, Reihe Monographien-Band* 57, 53-67.
- Fornet, R. (2017). Tesis para una transformación intercultural de la razón. En *Razón-Argumento*, coleccion Cosecha de palabras. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 12ª reimp. Salamanca: Sígueme.
- Gramsci, A. (2003). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Argentina: Nueva Visión.

- Grosfoguel, R. (2019). Más allá de los paradigmas de la economía-política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. En Contreras, J. M. (Ed.), *Teorías Críticas y Eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*. La Guillotina: México.
- Hegel, G. W. F. (1955). Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf (1830), C, c. En *Sämtliche Werke*. Hamburgo: Ed. Hoffmeister, J. - Meiner, F.
- Hegel, G. W. F. (1970). Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. En *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Filosofía de la historia* (estudio preliminar de D. José María Quintana). Barcelona: Ediciones Zeus.
- Lin M. y Van Brakel, J. (2013). On the Conditions of Possibility for Comparative and Intercultural Philosophy. *Dao* 12, (3), 297-312.
- López Austin, A. (1999). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Maldonado, J. E. (2010). *Ethnohistory of the stingless bees Melipona beecheii (Hymenoptera: Meliponinae) in the Mayan Civilization, decipherment of the Beekeeping Almanacs part I in the "Madrid Codex" and the study of their behavioral traits and division of labor*, tesis doctoral, University of California, Davies, 192 pp., 3429563. En <http://gradworks.umi.com/34/29/3429563.html>
- Lotman, I. (1996, ss.). *La semiosfera*, vols. I, II y III, trad. de Desiderio Navarro. Madrid: Cátedra.
- Luján, J. (2001). El establecimiento del estanco del tabaco en el Reino de Guatemala. *Mesoamérica* 41, 99-136.
- Maldonado, N. (2008). *Against War. Views from the Other Side of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Maturana, H. y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Menzies, G. y Hudson, I. (2014). *Who discovered America? The Untold History of the Peopling of the Americas*. Nueva York: Harper Collins Publishers.
- Moraes, M. y de la Torre, S. (2002). *Sentipensar* bajo la mirada autopoietica o cómo reencantar creativamente la educación. *Creatividad y Sociedad* 2: 41-56.
- Morales, D. (1942). *América habla*. México: La Nacional Impresora.
- Morales, D. (1995). Estructura dual y tripartita en la arquitectura de Pacopampa y en la iconografía de Chavín y Nazca. *Ciencias Sociales*, Año I, (1), 83-102.
- Mosterín, J. (2006). *El pensamiento arcaico. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza.
- Ramos, S. (1934) (2005). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa Calpe.
- Reygadas, P. y Shanker, S. (2007). *El rizoma de la racionalidad. El sustrato emocional del lenguaje*. México: Cenzontle/UASLP.
- Reygadas, P. y Contreras, J. M. (2013). Poliloquio intercultural Sur-Sur: perspectivas y prospectivas desde Amerindia para una historia mundial de las filosofías. *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 63.

- Ricard, R. (2005). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: FCE.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.
- Rodríguez, J. M. (2020). *Las dimensiones éticas de los derechos humanos*. México: Praxis.
- Sapir, E. (1954). *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*. México: FCE.
- Semerano, G. (2005). *La favola dell'indoeuropeo*. Milán: Bruno Mondadori.
- Shekelshorn, Hans. (2019). La modernidad como proceso de deslimitación. En Contreras, J. M. (Ed.), *Teorías Críticas y Eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*. México: La Guillotina.
- Siméon, R. (2006). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos*. México: Siglo XXI.
- Stresser-Péan, C. y Stresser-Péan, G. (2008). "El reino de Mámlâb, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación." *Espaciotiempo, Revista Latinoamericana de Ciencias y Humanidades*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, año 1, núm. 1: 7-18.
- Urton y Brenzine. (2005). Khipu Accounting in Ancient Peru. *Science*, 5737 (309), 1065-1067.
- Whorf, B. L. (1984). La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales. En Garvin P. L. y Lastra Y. (comps.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística* (pp. 125-152). México: UNAM.
- Wilber, K. (2012). *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona: Kairós.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Altaya.

Capítulo 2

La línea del tiempo¹

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

La revista *Nature* reportó recientemente (2010) que el ADN de un fósil humano del yacimiento de la Sima de los Huesos, en Atapuerca, España, remite al Pleistoceno Medio, hace más de 400 mil años, doscientos mil años más de lo que antes se pensaba. Este fósil se clasificó inicialmente como *Homo heidelbergensis* y en 2016 se ligó a un incipiente *Neanderthal*. Estudios de ADN mitocondrial del equipo de Svante Pääbo señalan posiblemente hasta un millón de años de un ancestro común entre este homínido, el *Homo sapiens* y el de *Neanderthal*. La misma revista señala que los genomas de dos individuos del sur de Siberia Central, de hace 24 mil y 17 mil años antes del presente, indican una relación próxima con las poblaciones de Eurasia occidental y con nativos de *Abya Yala* (no con los asiáticos orientales). Y entre un 14% y un 38% de los ancestros de los nativos de nuestro continente pudieron tener su origen en esta población.

Investigaciones en Brasil han propuesto una diferencia entre el genotipo de Laguna Santa y la herencia asiática: unos más australoides, otros más mongoloides. Se discute que hay más sitios de gran antigüedad en Sudamérica que en Norteamérica (a pesar de ser esta más estudiada) y podría haber un poblamiento autónomo del sur, un ingreso antártico desde Australia. En los últimos años, se ha postulado

1 Las fechas son firmes para aquello de lo que quedaron registros. El Dr. En Arqueología Nicolás Caretta nos hizo favor de hacer una revisión de las mismas, en una versión del texto. Sin embargo, las fechas antiguas, desde el mismo poblamiento continental, e incluso con dataciones de carbono 14 y estudios genéticos, no cesan de moverse, incluso en aspectos sustantivos, que requieren de discusión, o revisión conforme aparecen nuevas evidencias o argumentos. Nosotros empleamos las conocidas hasta el cierre de nuestra revisión. Aquí anotamos solo la referencia bibliográfica general de textos relevantes sobre las discusiones. Se han postulado incluso fechas anteriores a Monte Verde I y Burnham: 40 mil años (Cuenca del Valsequillo, México), 48 mil años (Montalvania, Brasil, Shigueo Watanabe), 50 mil años (Topper, E. U.), 60 mil años (Cave, E. U. y Pedra Furada, Brasil, que remite al uso de cuarzos) e incluso se postula hay restos de Bisonte con marcas de corte producido por humanos hace 72 mil (Canadá, Old Crow) y casi 300 mil años, es decir, serían vestigios de una variante del *Homo erectus*. En el discutido caso de Toca da Esperança los brasileños han postulado la existencia de un guijarro con marcas de golpes y una lasca con antigüedad de 295-204 mil años. En Calico (California) se debate si ciertos elementos arqueológicos son humanos o son productos naturales (geofactos), pero su datación es de 135-202 mil años. Esto supondría el poblamiento americano en la glaciación illinoiense, pero faltan evidencias. En Nuevo México hay huellas de 21 a 23 mil años.

además la existencia de restos humanos en Australia de 65 mil años, mucho más antiguos que lo antes aceptado. Diversos estudios han mostrado el flujo del Pacífico hacia América y procesos de ascenso del sur al norte continental.

En 2013 *Nature* y *Science* divulgaron estudios del genetista ruso Oleg Balanovski, a partir de 25 mil muestras de 90 etnias de Rusia y países vecinos, sostienen un parentesco de los pueblos rusos con los iroqueses, aztecas e incas, suponiendo una migración temprana de Altái hace 20 mil a 30 mil años. Pero mostraron también conexiones americanas con Australia y Melanesia.

De acuerdo a reportes de 2016 de la Universidad de Texas hay huellas de un homínido extinto desconocido de las islas del Pacífico Sur, identificado en el ADN melanesio, y que no correspondería ni al *Neanderthal* ni a los denisovanos; una tercera vía.

Ya en prensa este libro, siguieron dándose descubrimientos sobre la hominización general y del continente. Entre ellos, tres relevantes que incluimos aquí muy brevemente: 1) la datación de restos en la Puna hace 40 mil años, en los Andes, lo que movería completamente la teoría del poblamiento continental; 2) la consideración, a partir de análisis de ADN, de que se llegó a tener descendencia común entre *Homo sapiens*, *Homo Neanderthalensis*, los denisovanos y otra especie por determinar; y 3) el descubrimiento en Alaska de restos de 11 500 años, los más antiguos al norte. Con estos y otros estudios, algunos investigadores consideran que hubo una distinción genética de la población que ocuparía América, hace unos 25 mil años.

El proceso de humanización de *Abya Yala* pudo haber comenzado hace 300 mil años. En *The New York Times* se publicaron las investigaciones divulgadas en *Nature* sobre un posible y controversial poblamiento hace 130 mil 700 años (+- 9400) en la hoy California, postulado a partir de huesos de mastodonte al parecer fracturados por herramientas. Ahora bien, de acuerdo a los resultados de la prueba del radiocarbono 14 en materiales relacionados directamente con la actividad humana, la hay hace unos 60,000 o 50,000, pero en todo caso, no menos de 39,300 años; es decir, hay pruebas fehacientes acordadas por la comunidad científica de la presencia del ser humano en la parte norte de América hace unos 40,900 años (+- 1,600 años, en Burnham, según Wickoff y coautores). Otras fechas son controversiales (el método mismo del carbono 14 lo es) o están menos establecidas: 50 mil años en Topper (Carolina del Sur), así como en el hemisferio austral, en el debatido sitio de Pedra Furada (Piauí, Brasil). Hay pruebas más recientes en otros territorios, algunas aceptadas y otras en disputa: en Brasil hace unos 45 mil años (La Toca) y hace 12,770 (+- 220, según Borrero); en México desde 35,964 años *a.*

ec. hay restos en El Cedral (San Luis Potosí), se dató un hueso sacro en 22 mil años (Tequixquiac), navajas de obsidiana en cerca de 21 mil 700 años (Tlapacoya²) y según otros hace 40,000 años o poco menos que existe la huella humana en Puebla (Valsequillo)³; existen restos de hace 43 mil años en American Falls, 37 mil años en Lewisville (Texas) y 16 mil a 19 mil años en Meadowcroft Rockshelter (Pittsburgh); hay restos humanos de hace cerca de 31 mil 370 años en Monte Verde I – en discusión –, en Chile y de 14,800 en Monte Verde II; hace 16,000 en Venezuela; quizá 13,000 y seguramente 10,000 (Paiján) en Perú; y 11,000 o tal vez más en la Patagonia, etcétera. En Canadá se divulgó en 2017 un asentamiento con más de 14 mil años de antigüedad, anterior a las pirámides egipcias, en la isla Triquet⁴. Aunque el debate sobre el tema es incesante, es evidente que el periodo paleoindio (paleoamericano) y el neolítico de *Abya Yala* presentan un desarrollo propio.

En cuanto al tiempo continental, hay varios hitos: el inicio y despliegues sucesivos del descenso norteño del continente, el ascenso desde la Isla de Pascua y todas las series de movimientos norte-sur y sur-norte, así como el posible poblamiento costero del Pacífico; el surgimiento del maíz en Mesoamérica hace quizá 3000 años antes de la Era Común (desde el teocintle en 8700 *a. ec.*, en Tlaxmalac, Guerrero, a la posible domesticación del maíz *Cucurbita* en el 8000 *a. ec.* y el maíz arqueológico 3400 años *a. ec.* en Guilá Naquitz Oaxaca), así como los diversos momentos y cultivos clave en cada región, como la papa andina (*c.* 2500 *a. ec.*), la yuca, etc.; el casi simultáneo desarrollo primero de Teotihuacan en el mundo nahua (desde el 200 *a. ec.*) y el origen incaico, con antecedentes milenarios en la cultura madre de Caral-Supe (origen en 9210 *a. ec.* y definida hace 5200 años), temporalmente próxima a Mesopotamia; la cultura madre olmeca (1200 *a. ec.*, como fecha reconocida, que es desplazada atrás varios siglos por nuevos descubrimientos y antecedentes); el inicio de una cultura maya quizá hace más de tres mil años (véase el caso del sitio guatemalteco de El Mirador) y consolidada en forma más o menos contemporánea a la era cristiana, en el 200 *e.c.*; el mencionado contacto

2 Se ha dicho que factores extrahumanos contaminan los descubrimientos de Tlapacoya, argumento que también se ha esgrimido contra los hallazgos en Pedra Furada.

3 Para Rosa M. Ávila serían 33,000 años *a. ec.* (Ávila, 2002: 36). Para Lorenzo y Mirambell (1999), 33,300+-2,700 años.

4 La tradición oral *heiltsuk* refiere a una franja costera que no se congeló en la edad del hielo y que fue refugio de los primeros habitantes del territorio; es decir, que el poblamiento hubiera sido costero y no por Bering.

con Europa, señalábamos, inicia en el siglo X con los vikingos y quizá hubo contacto con China después⁵.

Internamente, antes de la llegada de Colón son importantes —en las grandes culturas— la caída de los mayas clásicos, el quiebre estatal de 1425 entre los aztecas —que poco a poco dejó en segundo plano el papel de los sabios *tlamatinimeh*— y la consolidación inca, la posible expansión amazónica a El Caribe. Viene luego la ruptura provocada por la ocupación luso-hispana y los diversos momentos de ruptura tardía de los núcleos originarios. Pero en cada caso hay variantes y momentos diversos a considerar: al norte, la cultura *bisatsinom*, por ejemplo, desapareció antes de la llegada española, igual que el impresionante sitio de Cahokia o en México el sitio *p'urbepcha* de Angamuco; los *inuit* y la rama esquimo-aleutiana, se remonta a sus propios tiempos culturales como la cultura de más tardía migración y de más temprano contacto con Europa; la cultura inca tiene precedentes varios, incluso amazónicos; mientras que en el otro extremo temporal, los últimos amazónicos, precisamente, se conocieron por occidente apenas en el siglo XXI.

Mesoamérica, el mundo inca, cada región, en realidad, presenta sus propias periodizaciones, todavía demasiado debatidas en el caso andino y sudamericano en general. Las utilizamos cuando es pertinente, pero para los fines de este libro, nos dedicaremos más bien a un pensamiento en un sentido más abierto históricamente, por carecer en la mayoría de los casos de instrumentos para discriminar filosóficamente con algún provecho, ya que los conceptos se forjan en el tiempo largo de Braudel (1991); no es que sean atemporales, sino que permanecen cambiando y cambian permaneciendo en ocasiones, aunque en algunos casos se transformen sustancialmente. En este rastreo en profundidad, debemos emplear la inferencia etnográfica. Es decir, la tesis es que en la historia, una de las realidades más profundas en el tiempo es la filosofía, que al sedimentarse en el pueblo, la cultura y la lengua se torna sentido común por siglos o milenios, aunque en ocasiones no es ya sino metáfora olvidada y deja de ser operante para el hablante.

La temporalidad, entonces, debe ser repensada para poder estudiar el sentipensar, dado el problema de la colonialidad. Se han mencionado como fechas de los orígenes continentales hasta el siglo LXXIX antes de la era común: ochenta y un mil años, e incluso se habla de quizá 300 mil años, como señalamos en una nota previa. Pero decidimos considerar el lapso del 39300 *a. ec.*, al siglo XVI *ec.*; es

5 Gavin Menzies (2014) discute la posible incursión de Zeng He en América, antes de Colón, a partir de la reconocida importancia de la flota china, de los viajes del almirante y de un mapamundi de datación en cuestión (1418). Alude además a argumentos arqueológicos, lingüísticos y genéticos.

decir, desde la probable y polémica fecha de humanización de *Abya Yala* —en datación dura de radiocarbono 14 en Burnham, Oklahoma—, hasta el encubrimiento europeo de “América”.

Hacia adelante, incluimos el siglo XVI, porque implica fuentes documentales coloniales con aportes directos de los pueblos originarios, y descripciones directas de la vida y del pensamiento antiguos, no exentas de graves problemas de interpretación de fuentes, como en el caso de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua o incluso Sahagún. Ahora bien, muchos pueblos no fueron ocupados sino hasta entonces, o incluso mucho después, como los últimos reductos mayas en 1697 o la conquista de los *naayeri* (coras) en 1722. Y varios grupos más, realmente tuvieron contactos mínimos con la Colonia, las iglesias o las repúblicas independientes hasta el siglo XIX o XX. En esos casos, podemos decir que en medio de la permanente transformación, el núcleo duro kosmoperceptivo se “mantiene cambiando” hasta entonces, siendo el caso extremo un grupo amazónico apenas aparecido a la luz exterior a la selva brasileña en pleno siglo XXI, donde residen quizá unas 70 tribus en tales condiciones⁶.

Nosotros nos centraremos, más que en los acontecimientos o en las coyunturas, en la estructura de fondo de largo plazo, en la larga duración que implica una forma de producción material más o menos constante en la unidad doméstica, formas de organización democráticas de base y estructuras de conocimiento, mitología, ritual, simbolismo, vivienda (el iglú *inuit*, el *hogan diné*, la *kiva hopi*, etc.) o producción (como el *nainu guna*, la unidad espaciotemporal y laboral de la milpa) que mantienen su núcleo duro en una permanencia-transformación. Un núcleo duro ligado, obviamente, al sistema y código religiosos, así como a un modelo cósmico (López Austin, 1999), a la comunicación con seres no-ordinarios y la ofrenda a ellos, a la existencia de centros anímicos, a la concepción vida/muerte/trascendencia, a la importancia de fenómenos naturales y geográficos, al manejo del tiempo y del poder, a las concepciones de justicia y del gusto, a los géneros discursivos y diseños de largo aliento, etcétera. En ello nos enfocamos en el período previo a la llegada europea, pero tomamos necesariamente elementos posteriores, casi los únicos en culturas sin mayor documentación. Claro que no pretendemos que la inferencia etnográfica y lingüística de cuenta cabal de la antigüedad y, como anotamos, hay asuntos no extrapolables al pasado y los elementos recuperables para el presente y futuro, no integran los procesos de opresión y violencia en las sociedades de clase continentales así como su racionalización filosófica (como la destrucción de la memoria por Tlacaelel).

6 Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=HZgZcLLZyt4>, 10/12/ 2011.

Abarcaremos la era autóctona, que como las civilizaciones egipcia o china, se mide en milenios. Esa era autóctona, si en la parte material seguimos con ligeros ajustes al brasileño Darcy Ribeiro (véase a Héctor Rubén Cucuzza [2011]—que modifica a Gordon Childe— en “De continuidades y rupturas: el problema de las periodizaciones”), comprende —en los principales estados en consolidación— el uso lítico, la revolución agrícola, la cerámica, la revolución urbana, la revolución del riego (con sus grandes construcciones, elaboraciones matemáticas y astronomía), la revolución ya sea de la industria lítica de obsidiana nahua o de la metalurgia en el mundo andino (con los mencionados medios de intercambio general, herramientas líticas sofisticadas y escrituras), y una extensión del intercambio mercantil. En contraste con Europa, no hay revolución pastoril ni expansión de la tracción animal, sino solo la domesticación de animales, sobre todo del sur. Pero dónde no hay tecnología y revolución agrícola, de todos modos hay grandes aportes filosóficos, porque la filosofía no se determina mecánicamente como si a más materialidad y tecnología correspondiese mayor desarrollo filosófico, según pretenden muchos explícita o implícitamente, como hemos señalado.

Ahora bien, en los casos sin mayores documentos históricos, de grupos no dominantes, como el de los *me'phaa*, la única posibilidad de recuperar la dimensión filosófica es la colectividad presente, su praxis y su lengua. Obviamente, una praxis con muchos elementos de la colonialidad, pero a la vez diferente de ella en diversos núcleos fundamentales. Por tanto, en estos casos, acudimos a recrear la filosofía desde el presente, aunque mirándolo como condensación histórica del núcleo duro cultural, sin pretender una afirmación absoluta sobre el carácter histórico remanente en la arqueología, la lengua o la etnografía, empezando porque la misma agregación en pueblos es muchas veces un hecho colonial. Ahora bien, en realidad, solo desde ahora es posible filosofar propiamente, desde la mezcla. Como hace Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 7), quien sostiene la realidad profunda e ineludible del mestizaje continental, observado filosóficamente desde la ventana aimara: lo *ch'ixi* en que “coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden sino que antagonizan o se complementan”. Una zona no de simple fusión sino de conflicto: “cada diferencia se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa”. Además, supone el conocimiento del “mundo-del-medio”, en contacto el adentro originario recreándose y el afuera occidental, el color producto de yuxtaposición de colores opuestos y contrastantes; algo que es y no es, en una lógica del tercero excluido. El potencial de indiferenciación une los opuestos.

El ser humano en *Abya Yala*. La piedra

39300 *a. ec.* (antes de la era común)⁷ +/- 1600 (Wickoff *et al.*, 1990)

Fecha de radiocarbono 14 en Burnham, Oklahoma, aceptado por la comunidad científica general.⁸

Periodo Paleolítico o Paleoamericano (todos los sucesos continentales previos al 8000 *a. ec.*).⁹

38000 *a. ec.*

Fecha de radiocarbono en 2018, en la cueva de Cacao, en la Puna (Aschero y otros), a 4 kms del departamento salteño de los Andes, que cambiaría la teoría del poblamiento de América, y replantearía descubrimientos de otros sitios.

37964 *a. ec.* +/- 1963 (Lorenzo y Mirambell, 1999)

Fecha de radiocarbono en El Cedral, México.¹⁰

31370 +/- 530 *a. ec.* (Roosevelt *et al.*, 1996)

Restos humanos de datación debatida en Monte Verde I, Chile.¹¹

31400 +/- 1200 *a. ec.* (Adovasio *et al.*, 1990)¹²

Meadowcroft Rockshelter

7 Empleamos la datación *ec.* como “era común” y *a. ec.* como “antes de la era común”, para desmarcarnos del uso etnocéntrico europeo cristiano del tiempo histórico, pero conservamos el punto 0 crónico, como referente intercultural que facilite la interpretación de los datos, que se perdería en la alternativa “antes del presente”. No anotaremos todos los eventos continentales, sino una selección orientada a nuestro propósito. Omitimos deliberadamente algunos datos muy debatidos.

8 Obviamente, tal fechamiento en la latitud de Arizona supone un poblamiento previo en la zona de entrada, antes de migrar a tal lugar.

9 El periodo suele subdividirse en tres y algunos autores manejan su término en el año 9000 o 10000 *a. ec.*, en realidad, su inicio depende de los restos en cada región y su final es dependiente del inicio de la domesticación de las plantas.

10 Algunos fechamientos del sitio son de 31 mil años.

11 Existen varias teorías acerca del poblamiento de América, entre ellas: 1) las poli-raciales (Von Eickstedt, Rivet, Imbelloni, Canals Frau), que suponen distintas oleadas (cuatro en Canals Frau) y distintos orígenes; 2) la teoría de las tres oleadas I: amerindios, *na-dene*, esquimales (Greenberg, Turner, Zegura, 1986); la teoría de las tres oleadas II: dos oleadas amerindias y una *na-dene*-esquimal (Schurr y Sherry, 2004); la teoría de una oleada única (Bonatto y Salzano); la teoría de las dos oleadas: paleoamericanos y amerindios (Powell *et al.*; Puciarrelli, 2004). A ello se suman los recientes descubrimientos genéticos y las hipótesis costeras mencionadas al inicio de la “Línea del tiempo”. Monte Verde plantea el poblamiento por el sur, lo mismo que la Puna.

12 Hay varias dataciones radiocarbónicas del sitio, 12800 a 19100 *a. ec.*

27545-20414 *a. ec.*

Entrada del primer grupo humano a *Abya Yala* de acuerdo a la hipótesis genética de Neel y Wallace (1994). (24000 a 27,600 años de lítica en Pedra Furada)

24000 *a. ec.* +/- 4 mil años (Lorenzo y Mirambell, 1999)

Tlapacoya, orillas del Lago de Chalco, México.¹³

21850 +/-850 *a. ec.* (coincidentes con el fechamiento de uranio de Szabo) Caulapan, Puebla.

20000 *a. ec.*

Hipótesis genética de Néstor Oscar Bianchi del origen continental desde Bering, que se ha postulado genéticamente por Merriwether como proveniente de Mongolia, donde existen los cuatro haplogrupos continentales.¹⁴ El 90% de los amerindios provendría del linaje paterno denominado DYS199T.

15000 *a. ec.*

Puntas de proyectil, raspadores y cuchillos en Paccaicasa (Ayacucho, Perú), según Mc Neish, pero sus fechamientos no fueron aceptados.

13000-11000 *a. ec.*

Posible inicio de la ocupación humana y descenso por *Abya Yala* desde el estrecho de Bering y el Nororiente continental, según las teorías estándar del llamado consenso Clovis¹⁵ y según la hipótesis genética del reloj mitocondrial (2009, que atri-

13 La datación de los restos humanos fue debatida. Igual que Monteverde I, pone en cuestión el consenso de Clovis. Presenta también restos de cráneo que se postulan de alrededor de 10 mil años, y asentamientos de la época olmeca, hacia el 1500-1400 *a. ec.*, en los que se reconocen las figurillas estilo Tlapacoya.

14 En 1990 se determinó que el continente es genéticamente homogéneo: 96.9% de los habitantes originarios de *Abya Yala* estaban agrupados en cuatro haplogrupos mitocondriales (A, B, C y D), es decir, series de alelos —formas alternativas que puede tener un gen— en lugares específicos de un cromosoma.

15 La ocupación y movimientos dentro de *Abya Yala* presenta varios momentos cruciales: la entrada y descenso por la Costa del Pacífico y por la zona libre de hielo en Canadá; la posible población costera de California; los movimientos desde la isla de Pascua (hasta el postulado origen australiano de *onas* y *chónek* —tehuelches—, hace 13 mil años, a partir de hallazgos en Monte Verde, Chile) en el Pacífico Sur; la ocupación vikinga del 892 *ec.* en el noreste; el posible contacto chino anterior a España; y la invasión a partir de la llegada de Colón en 1492. Se ha postulado un poblamiento por el grupo mayoritario amerindio, otro de la familia lingüística *na-dene* y uno último esquimal, como ya señalamos. Varias teorías sugieren distintas rutas de migración continental: Península de Kamchatka-islas Aleutianas-Alaska-Archipiélago Alexander-Vancouver; Oceanía-Antártida-América del Sur; Melanesia-Polinesia-América (Paul Rivet) y la inversa, desde Perú a Polinesia (Thor Heyerdahl y el experimento Kon-Tiki); Europa-Océano Atlántico-América (Remy Cotteville-Giraudet, Emerson Greenman); Bering-Aleutianas-Pacífico-Mesoamérica-Sudamérica (Salvador

buye 15 mil años al poblamiento americano), las teorías más aceptadas por la comunidad de la “ciencia normal” antes de la crisis de Monte Verde, de la Puna y de la demostración (Eske Willerslev) de que a pesar de que el estrecho de Bering era transitable, no era biológicamente viable, no existían especies de las que pudieran nutrirse los migrantes, por lo que cobra más importancia el poblamiento temprano del continente desde el Pacífico sur. Los pobladores de Clovis no habrían llegado por Bering.¹⁶

12800 *a. ec.*

Posible llegada al continente de habitantes de la Isla de Pascua, de probable origen australiano. Restos de Monte Verde II (Puerto Montt, Chile).¹⁷

Arroio dos Fosseis, Brasil (12770 +/- 220), (Borrero, 1996).

12000-6000 *a. ec.*

Período Lítico Andino.

Cavernas de Tulum (Quintana Roo, México): esqueletos humanos de 12 mil 500, 10 mil y 8 mil años *a. ec.*

El Muaco, El Jobo (Venezuela), industria lítica de 12 mil y 10 mil años *a. ec.*

Huesos de mastodonte con posibles fracturas por obra humana en Canadá, en la isla Triquet.

Dataciones de Clovis (E. U.) de 10900 a 11500 años *a. ec.*

11000 *a. ec.*

Lascas, punta de proyectil y cuchillo de El Guitarrero (Ancash, Perú), sitio andino antiguo aceptado sin controversia. (Lynch, 2013)

Canals Frau). Además hay polémicas discusiones sobre otras teorías, incluida la del contacto africano (por las boleadoras del sur, por rasgos lingüísticos, por los descubrimientos en Laguna Santa, Brasil y otros datos). Lo importante filosóficamente de estas discusiones y migraciones es que, a futuro, podrá debatirse sobre la posible difusión de ciertos rasgos filosóficos primeros, quizá provenientes en algunos casos desde los centros de migración: por ejemplo, lo dual-unitario en Asia, las concepciones espirituales de la Isla de Pascua, el simbolismo de la lengua, etcétera.

16 Willerslev también demostró con estudios de ADN en coprolitos la presencia humana en Paisley Caves, en Oregon, hace unos 14 mil años, es decir, también antes de Clovis. Por otra parte, se han mencionado posibilidades de poblamiento por Bering en una glaciación previa a la del consenso Clovis.

17 Monte Verde II puso fin a la idea del consenso Clovis, del poblamiento tardío exclusivamente por el norte. Aunque sigue la discusión, se dató en su momento en 14800 años antes del presente y la datación fue aceptada por la comunidad arqueológica. Estableciéndose así un fechamiento sureño anterior a Clovis, sin relación con ese sitio. Con lo que también se retomó la posibilidad del sitio norteño de Meadowcroft Rockshelter como de más de 16 mil años y se abrieron caminos para nuevas hipótesis.

Piedra Museo de Santa Cruz (Argentina).

Mujer del Peñón (Peñón de los Baños, México).

A partir del esqueleto de Naia (Tulum, México), de 12900 años antes del presente, se demostró un vínculo genético entre paleoamericanos y modernos nativos americanos a partir del haplogrupo D1, exclusivamente amerindio y en especial sudamericano, lo que establece una liga con Siberia.

Asentamiento del Desierto de Atacama (Quebrada Maní, Chile) de 12790 años antes del presente.

Instrumentos, huesos de animal y carbón vegetal en El Abra (Zipaquirá, Colombia) de 12400 años antes del presente.

10000 *a. ec.*

Lítica para recolección en Chivateros (Callao, Perú).

Restos de caza y recolección en Los Toldos (Santa Cruz, Argentina).

Restos fósiles de Lagoa Santa (Brasil).

9400 *a. ec.* (Annette Laming-Emperaire)

Cráneo y esqueleto de Luzia en Lapa Vermelha (Brasil).

9310 *a. ec.*

Pinturas y lítica de la Gruta Pedra Pintada (Pará, Brasil).

9210 *a. ec.* (Shady, 2006)

Caral-Supe, primera cultura panandina y posible cultura madre originaria, situada quizá en antecedentes del 9210 *a. ec.*, y definida hace 5200 años. En ella pudieron surgir elementos comunitarios democráticos, cuentas del quipu, astronomía y otros saberes, construcción piramidal, la noción de la oposición dual y otras raíces protofilosóficas.

8700 *a. ec.*, aprox. (Ranere *et al.*, 2009 y Piperno *et al.*, 2009)

Teocintle, antecedente del maíz, en Tlaxmalac, Guerrero. El maíz es la planta más domesticada y evolucionada del reino vegetal. Se desarrolló en Mesoamérica y luego en los Andes.¹⁸

9050 *a. ec.*

Restos de caza y recolección de Clovis.

Restos de la Cueva Fell (Tierra del Fuego, Chile) de 10 a 11 mil años antes del presente. (Borrero y Franco, 1997)

9,000 *a. ec.*

Clausura del paso por Bering.

18 Los datos fósiles y arqueológicos, en México y más aún en los Andes, son insuficientes todavía. Algunos de los estudios principales son los de Tehuacán (Puebla), Guilá Naquitz (Oaxaca), Cueva del Murciélago (Nuevo México) y Vegas, Ecuador.

Pinturas rupestres amazónicas (Roosevelt *et al.*, 1996).

8000 *a. ec.*

Periodo Arcaico mesoamericano (8000-1500 *a. ec.*).

Inicio de la pesca, recolección y caza en el litoral occidental de los Andes (*Handbook* de Arqueología de Sudamérica).

Esqueletos humanos de Paiján (La Libertad, Perú). (Larco Hoyle)¹⁹

Doscientos enterramientos en Las Vegas (Península de Santa Elena, Ecuador).

Datos de los primeros baños de vapor curativos nómadas en cabañas de varas y pieles (en lakota, *onikaghe*: “cabaña de sudar”): los *inipi*, microkosmos y hospital antiguo, a partir de la filosofía médica del frío-calor.²⁰

7300 *a. ec.*

Cueva de las manos de diseños rupestres en el Río Pinturas, Patagonia (Gradin *et al.*, 1976).

Cultivos en Peña Roja, en el Amazonas colombiano.

7000 *a. ec.*

Cueva del Diablo en Tamaulipas.

Sitios cerámicos amazónicos según Anna Roosevelt y coautores (1999).

(7250) a 6600 *a. ec.*

Cultura Clovis de cazadores de mamuts de Arizona.²¹

(6500) a 5000 *a. ec.*

Cultura Folsom de cazadores de bisontes en Nuevo México.²²

Recolección de vegetales como frijol, chile, calabaza en los Andes. Vestigios de cultivo de calabaza (zapallo) en Ecuador. Posterior cultivo de maíz, frijol, chile, zapallo, olluco, quinoa en los Andes (6000-3000 *a. ec.*)²³.

5300 *a. ec.*

Piedra de moler en la Cueva de la Venta, Arizona.

Fitolitos de maíz andino en la amazonia de Ecuador.²⁴ (Citado en Serratos, 2012)

5000– 2500 *a. ec.*

Protoneolítico mesoamericano: domesticación de maíz, frijol, calabaza.

19 Se ha discutido sobre presencia humana previa en Paquimachay I, El Guitarrero, Punalauca, Pachamachay, Huargo y Tacahuay.

20 En el mundo hay dataciones de 48 mil años *a. ec.* y más —Carrillo, 1999. “Inipi”, en *Fundamentos del temazcalli*.

21 Fechamiento de Michael R. Waters y Thomas W. Stafford Jr. (2007): 1122-1126.

22 Balakrishnan, Meena, Crayton J. Yapp, David J. Meltzer, y James L. Theler (2005): 31-44.

23 Por la problemática misma del fechamiento de cultivos se plantean fechas controvertidas en los Andes. Los restos más antiguos de quinoa, carbonizados, son muy cuestionados.

24 Los fechamientos y métodos seguidos para las muestras han sido altamente polémicos.

Prehistoria maya: Cenolítico superior de Yucatán.

Formación de la civilización Caral (3200-3000 al 1800 *a. ec.*).

4000 *a. ec.*

Horticultura en el lago Ayauchi.

3400 *a. ec.*

Maíz en Guilá Naquitz, Oaxaca. (Citado en Serratos, 2012)

3300-1500 *a. ec.*

Cultura Valdivia: figuras con forma humana, especialmente femeninas, quizá de la fertilidad.

Cultura madre de Caral-Supe

3200 *a. ec.*

Claro asentamiento no militar de la cultura Caral-Supe a larga escala y construcción comunitaria, con base en la religión (Haas, 2005). Se trata de la cultura elaborada más antigua del continente (un tanto contemporánea a Mesopotamia): hablante de protoquechua,²⁵ desarrolla bases científico-tecnológicas y elementos ideológico-religiosos clave que llegan a los incas, así como un pensamiento sobre la dualidad y la jerarquía. Los aspectos religiosos se hacen evidentes también en Kotosh.

3100 *a. ec.*

Polen arqueológico de maíz, San Andrés, Tabasco. (A partir de cita de Serratos, 2012)

3000-1800 *a. ec.*

Domesticación de cuy, llama y alpaca en los Andes.

3000-500 *a. ec.*

Protoneolítico maya yucateco.

Maíz, frijol, chile en la Sierra de los Andes (3000-1000 *a. ec.*).

3000 *a. ec.*

Entierros altoandinos en Lauricocha (sitio con los restos humanos aceptados más antiguos del Perú –Cardich los fijaba en 9525 años–, antes del descubrimiento de Paiján). Inicio de la cultura Wari o Huari, poseedora de una religión organizada e imperio panandino.

Posible inicio de sistemas de irrigación y división social en los Andes.

Restos de guajolote doméstico en Mesoamérica: Tlatilco y Temamatla.

Cerámica de San Pedro, Ecuador.

25 Los ancestros incas hablaban puqina, según Cerrón-Palomino (2012).

2500 *a. ec.*

Datación de la rueda de la medicina de Majorville, de 27 metros y 28 rayos hacia el montículo central, en territorio “Pie Negro” (Canadá)²⁶. Es el ejemplo más antiguo de ruedas similares en todo el norte continental, que expresan en un símbolo circular la orientación espacial (las cuatro direcciones cardinales), saberes chamánicos y kosmológicos, el movimiento de los astros y de las estaciones, las cuatro razas, las cuatro etapas de la vida. Eran guías para asentamientos y danzas del sol. Representan la creación y la protección del “Gran Espíritu” o “Gran Conexión”. Para algunos en la tradición oral se asocian a siete enseñanzas, que serían virtudes filosóficas: 1) solidaridad, 2) preocupación, 3) bondad, 4) humildad, 5) confianza, 6) honestidad y 7) amor. Así como a siete modos naturales de cura: 1) conversación, 2) llanto, 3) risa, 4) grito, 5) baile, 6) canto y 7) movimiento.

Cultivo de papa en los Andes.

Primer *quipu* andino conocido, hallado por Ruth Shady en la ciudad sagrada de Caral-Supe.

2500 *a. ec.*-200 *ec.* (era común)

Preclásico mesoamericano del Altiplano: tránsito de las aldeas rurales a la revolución urbana.

2440 *a. ec.*

Cerámica de Puerto Marqués (Guerrero, México).

2000 *a. ec.*, aprox.

Dataciones de carbono 14 de la cultura Tiahuanaco, conocedora del arco, la flecha, la cerámica, los tejidos, la cuchara de madera, las boleadoras, las mazas de mango de madera y cabezal de piedra, y el instrumento musical de la zampoña.

Población del hoy Fiordo Independencia, en Groenlandia.

1900 *a. ec.*

Creación de la cultura andina de Chavín de Huantar (según pruebas de carbono 14). Conocedores del cultivo de la papa, el maíz, el arado de pie, la metalurgia, la cerámica, los textiles de lana y de algodón. Desarrollan el conocimiento astronómico, climático, del tiempo y de la hidráulica.

1800 *a. ec.*, aprox.

Primera cultura *inuit* de la Antigua Pesca de Ballenas.

²⁶ En Norteamérica existían unas 20 mil ruedas de la medicina, tras su saqueo, quedan unas 135! Consistían en una construcción con dos de los tres rasgos siguientes: montículo central de piedra, uno o más círculos concéntricos, y dos o más líneas de piedra como radios hacia afuera del punto central, en unas ocho formas base. Los “Pies Negros” suelen asociarse confederativamente con los *siksika*, los *peigan* y los *kainab*.

1800-1500-1450 *a. ec.*

Cultura Opeño-Capacha (según Cárdenas), posible antecedente de los *p'urhepecha*,²⁷ que implica un posible replanteamiento del inicio mesoamericano. Manejo de cerámica con formas complejas.

Posible inicio de la cultura olmeca (es común entre olmequistas aceptar la fecha del 1200 *a. ec.*).

Cultura de Cerro Sechín en los Andes (1500 *a. ec.*).

1650 *a. ec.*

Primer juego de pelota mesoamericano. (Rodríguez, Vicente y Mañas, 2016)

La cerámica y la cultura madre olmeca

1500 *a. ec.*-1400 *e.c.* (según Reindl)

Líneas monumentales de los geoglifos de Nazca en el hoy desierto peruano.

Orígenes olmecas.

1500-500 *a. ec.*

San José Mogote (Oaxaca, México), espacios públicos, especialización de manufacturas. En el sitio está el fragmento de escritura más antiguo.

1400-900 *a. ec.*

Tlatilco (México).

1200-400 *a. ec.*

Fechas comúnmente aceptadas del apogeo olmeca: San Lorenzo (1200-900 *a. ec.*), La Venta (900-500 *a. ec.*).

Inicio de la cultura zapoteca de Oaxaca (México) en el 1200 *a. ec.*

Cultivos mediante terrazas en los Andes (1200 *a. ec.*).

1000 *a. ec.*

Cultura Pacopampa, que expresa ya en su arquitectura el principio filosófico de lo dual (integral desdoblado) y la noción tripartita del mundo andino (arriba, abajo, aquí) que regulan lo social-mítico-religioso.

27 Los fechamientos arqueológicos, reiteramos, son un asunto cambiante. Para el caso de los homínidos de Siberia que mencionamos el cambio es drástico, para los sitios de la cultura Capacha y Chupícuaro, Oliveros modifica el dato de Cárdenas. Para todos los fechamientos, el lector o lectora deberá valorar que consideramos lo último que hemos tenido a mano al preparar el mapa. La fecha de C_{14} que se tenía para el material Capacha era de *ca.* 1450 *a. ec.*

1000-800 *a. ec.*

Estela de Cuicuilco, al parecer primera representación kosmológica mesoamericana, de la primera cultura regional expandida, que llegó a tener hasta 22,000 habitantes en su auge.

800-200 *a. ec.*

Período formativo andino.

800 *a. ec.*- 1400 *ec.*

Cultura Dorset *Inuit*, inventora del iglú, que es vivienda y forma de vida peculiar que impacta el pensamiento social, es un modelo kosmológico de relación de los seres de la tierra y de los muertos en el cielo.

700 *a. ec.*-900 *ec.*

Cultura de Mezcala, Guerrero, esculturas portátiles con rasgos esquematizados.

600 *a. ec.*

Inicio de la cuenta del tiempo y de la escritura olmeca (Oaxaca, Veracruz, Tabasco, Chiapas y Guatemala): Tres Zapotes (400-200 *a. ec.*), La Mojarra (sitio mixe-zoque *ca.* 150 *ec.*). (La fecha esgrafiada de Acapulco nos remonta al 2 mil *a. ec.* –Eguiluz–). Inicio de la construcción de la pirámide de *La Danta* (la más grande del mundo en volumen), en el sitio preexistente de *El Mirador*, anterior a toda datación preclásica maya previa y que supone ya elaboración de pensamiento profundo.²⁸

500 *a. ec.*

Creación de Monte Albán, Oaxaca, que desarrolla su propia escritura.

500 *a. ec.*-100 *a. ec.*

Cultura Paracas en los Andes. Ciudades enterradas dedicadas a los muertos. Presenta los primeros signos abstractos de escritura que evolucionan en los *tocapu* incas. Cultura que desarrolla los textiles, las tinturas, la anatomía, la fisiología y la medicina. Practica ya el culto solar.

28 En la cronología del siglo XX se hablaba del preclásico maya a partir del 1500 *a. ec.*, anterior a las ciudades. Pero la datación de *La Danta* la ubica en tal período. Suyuc Ley y Hansen (2013) sostienen que el sistema cultural y natural de *El Mirador* fue ocupado por una sociedad sedentaria desde el Preclásico Medio (1000 *a. ec.*), y al final de esta época (350 *ec.*) hubo un crecimiento en el número de construcciones y complejidad de las mismas. El sitio otorga mayor antigüedad a la cultura maya capaz de construir grandes pirámides, ya desarrollada en varios aspectos urbanos y simbólicos, por tanto quizá mueve atrás lo que podría llamarse preclásico y clásico mayas (terminología aunque naturalizada muy cuestionable, empezando por la palabra “clásico”, del latín, para designar a un grupo privilegiado romano, pero para evitar la neolalia inútil, debemos conservar los términos establecidos, con distancia crítica). Entre los mayas, en Toniná, se descubrió también una pirámide mayor que la pirámide teotihuacana del sol.

500 *a. ec.*-100 *ec.*

Inicio del complejo estela-altar. La escritura maya se despliega en Tak'alik A'baj, Kaminaljuyú, El Baúl y la cultura de Izapa.

400 *a.ec.*-200 *e.c.*

Desarrollo de la escritura en el Golfo de México y Oaxaca, así como de la escritura maya.

300 *a. ec.*-100 *ec.*

Cultura Huaraz (de *warak*: amanecer), que ocupa los centros Chavín.

200 *a. ec.*

Creación de Cuicuilco y Teotihuacan, en el centro de México. Teotihuacan es el punto de arranque del sentipensar mesoamericano y varios de sus principios filosóficos: la integralidad-dual, *Quetzalcoatl*, el culto de los muertos, ideas del kosmos, etcétera. El sitio manifiesta presencia tanto de carácter nahua como *hñahñu* (otomí) y de otros grupos.

Cultura Pucará en el altiplano peruano (200 *a. ec.*-200 *ec.*).

36 *a. ec.*

Primera datación del cero maya (con posibles antecedentes olmecas).

Punto cero

1-200 *ec.*

Fase de construcción monumental de Teotihuacan a 20 km² y 60-80 mil habitantes.

36 *a. ec.*-400 *ec.*

Manejo del cero y números por posición en Mesoamérica.

150-300 *ec.* (Larco Hoyle)

Desarrollo de la cultura mochica andina, de importante alfarería, arte y desarrollo simbólico-conceptual. Se observa en su alfarería la existencia del principio filosófico *samasiray-pitusiray*: la interacción generadora entre los opuestos fundamentales unidos en su base. Decaen a partir del 650-700 *ec.*

200 *ec.*

Maduración de la cultura maya, una de las grandes contribuciones filosóficas continentales sobre el tiempo.²⁹

La ciudad y el esplendor

200-1000 *ec.* (900 en algunos autores)

Período clásico mesoamericano de las grandes civilizaciones y estados.

²⁹ En la datación anterior a la exploración de la Danta.

Cultura norteña de Chalchihuites en Zacatecas, México (200-1100 *ec.*), que conoció el saber calendárico y desarrolló un impresionante centro astronómico.

350-1150 *ec.*

La Quemada, en Zacatecas, el monumento más imponente al norte de Mesoamérica, situado en una montaña amurallada, presenta un juego de pelota, un gran salón de columnas y una pirámide votiva.

500 *ec.*, aprox.

Creación del papel maya de corteza, superior en calidad al papiro egipcio.

500-900 *ec.*

Desarrollo *p'urbepecha*, sobre todo en el hoy Michoacán, México, cultura con gran riqueza filosófica sobre la palabra, el mando, la medicina, los seres naturales y la clasificación herbolaria, entre otras cosas.

650 *ec.*

Teotihuacan alcanza aproximadamente los 230,000 habitantes e inicia su caída. Alcanzó los 22.5 kms y 85, 000 habitantes promedio entre el 450-650 *ec.*, como complejo “peregrino-santuario-mercado”.

Desarrollo intercultural de Tula, lugar de inicio del principio filosófico creador de *Tezcatlipoca*.

Inicio de los pueblos de la región *bisatsinom*.

Poblamiento y crecimiento de Paquimé, Casas Grandes, en Chihuahua, muestra de las culturas al Norte de Mesoamérica.

700-900-1500 *ec.*³⁰

Desarrollo de la cultura del Mississippi, con raíces de 10 mil años de antigüedad.

900-1100 *ec.*

Urbanización de Tula.

Primer contacto con Europa

982-985 *ec.*

Ocupación de Groenlandia por Eric *El Rojo*.

980 *ec.*

Cañón del Chaco, lugar de reunión *bisatsinom* con 800 cuartos y 37 *kivas* (centros ceremoniales).

1000 *ec.*

Desarrollo de la ciudad de Cahokia, en el Mississippi, con una pirámide de mayor basamento que las pirámides egipcias y población de 6 a 40 mil habitantes, mayor, en cierto sentido, que París en 1250.

³⁰ La fecha inicial es controvertida.

Manejo de metales en Mesoamérica a partir de Sudamérica.

Periodo posclásico mesoamericano (1000-1521 *ec.*, en Nebel, 900-1527 *ec.*): desde las migraciones a la invasión europea.

1100-1300 *ec.*

Repliegue *hisatsinom* a Mesa Verde.

1230 *ec.* (+- 130 años)

Códice Grolier maya.³¹

1250 *ec.*

Nabalte en Dresde (Códice Dresde) de la astronomía maya.

1244 *ec.*

Abandono de Chichen Itzá en Yucatán.

1283 *ec.*

Ascenso de la ciudad de Mayapan en la cultura maya.

1000-1350 *ec.*

Angamuco, sitio *p'urbhepecha*, situado en la hoy Morelia. Abarca 26 kilómetros cuadrados, de gran importancia ceremonial, con tantos edificios como Manhattan y unos 100,000 habitantes (Chris Fisher, mapeo *Lidar*).

Los grandes imperios azteca e inca

1300-1535 *ec.*

Desarrollo de la cultura y el estado inca del *Tawantinsuyu* (las cuatro regiones de las cuatro provincias incas unidas); abarca partes del hoy Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia, Chile y Argentina. Desarrolló una profunda filosofía que pervive en parte hasta el presente, con contribuciones sobre la verdad, la cosmología, la *Pacha*, *Wiraqocha*, la dualidad integradora de *Yanantin-Masintin* y *Sawasiray-Pitusiray*, el ser humano, la muerte, la comunidad democrática del *ayllu*, etcétera.

1325 *ec.*

Fundación de Tenochtitlan, cultura cuyos *tlamatinimeb* (sabios, filósofos) elaborarían una alta filosofía sistemática: la integralidad-dual (*Ometeotl*), la macehualidad (humanidad), y muy amplios saberes de la tradición nahua o *toltecatoytl*.

1402 *ec.* (*ce tochtli*, uno conejo; mes *tozoxtontli*, vigilia pequeña; día *ce mazatl*, uno venado)

Nace *Nezahualcoyotl*, destacado filósofo (poeta, ingeniero, arquitecto, gobernante) nahua, un auténtico *tlamatini* (sabio, filósofo).

31 Cuenta con una datación de radiocarbono 14, pero su autenticidad está en cuestión.

1425 *ec.*

Declinación de los *tlatiminimeb* aztecas en la dirección social.

1428 *ec.*

Tenochtitlan alcanza los 75 mil habitantes en el gobierno de la Triple Alianza.

1438 *ec.*

Victoria del Inka Pachakutiq sobre Chancas.

1450 *ec.*, aprox.

Posible creación de la democracia y filosofía de la paz de la confederación iroquesa, una contribución a la filosofía política mundial.

Posible factura del *Nabalte* (códice) de la formación sacerdotal y el *haab* o año maya (Códice Pérez, también se ha datado en 1185 *ec.*)

1478 *ec.*

Creación de Iximché, capital maya cakchiquel, en Guatemala.

Creación, antes de la llegada española, del *Nabalte* en Dresde (así llamamos descolonizadamente, con Julio Maldonado, al Códice Dresde, escrito en corteza de jonote), el libro maya más elaborado, con el calendario de “Venus” (en maya: *xux ek* –estrella avispa–, *nok ek* –gran estrella–, *sastal ek* –estrella brillante–, *chac ek* –estrella roja–, *abzab kab ek*, la estrella que despierta a la Tierra, asociada a Kulkán) y la cuenta del tiempo del *tzolkín*, de 260 días. Es uno de los tres “códices” mayas autenticados, con el de Madrid y París, todos conocidos por nombres de los sitios coloniales que se apropiaron de ellos.

Inicio de la colonialidad y el epistemicidio modernos

1492 *ec.*

Llegada de Colón a El Caribe, a Guanahaní.

1496 *ec.*

Relación acerca de las antigüedades de los indios, de Fray Ramón Pané, sobre los taínos, primer tratado europeo sobre *Abya Yala*, escrito por encargo de Cristóbal Colón.

1521 *ec.*

Caída de Tenochtitlan. Conforme se ocupó cada pueblo, se destruyeron los códices, se torturó a los sabios, sacerdotes y todo elemento de la cultura y la religión que fuera sospechoso para la corona española.

1526 *ec.*

Destrucción de los códices de la sabiduría maya por Diego de Landa.

1528 *ec.*

Asesinato de Cuauhtemoc, último *tlattoani* azteca.

1533 *ec.*

Entrada de Pizarro a Cuzco, que acarrearía la destrucción del altar mayor de Coricancha, un diseño kosmológico originario.

1536 *ec.*

Relazione del primo viaggio intorno al mondo, o *Relación de Pigafetta* sobre la “Patagonia”.

1530-1540 *ec.*

Lienzo colonial *p’urhepecha* de Jucutácato.

1532(33) *ec.*

Juan Yunpa, primer filósofo andino del que hay registro colonial.

1533 *ec.*

Asesinato del inca Atahualpa.

1540-1585 *ec.*

Redacción en castellano del *Amoxtlí de Tlatelolco (Códice Florentino)* recopilado por Sahagún, a partir del saber de los *tlamatinimeh*.

Relación de Michoacán (c. 1540) sobre los *p’urhepecha*. Texto escrito probablemente por fray Jerónimo de Alcalá.

1542 *ec.*

Historia general y natural de las Indias, de Gonzalo Fernández de Oviedo, que incluye la primera descripción europea del Amazonas.

Naufragios, obra de Alvar Núñez Cabeza de Vaca sobre Florida y el hoy sur de E.U., que entre otros temas describe prácticas chamánicas.

1545 *ec.*

Bref Récit et succincte narration de la navigation faite en 1535 et 1536. Reseña de Cartier sobre los iroqueses.

1554-1558 *ec.*

Posible primer dictado del *Popol Wuj* (quizá basado en un *nabalte* —códice— previo, no demostrado).

1565 *ec.*

Rebelión inca del *Taki-Onqoy*, revuelta pacífica liderada por Juan Chocné, reivindicadora de las huacas antiguas y de la *Pacha*.

1566 *ec.*

Relación de las cosas de Yucatán, escrita por fray Diego de Landa tras quemar los códices mayas.

¿1608? *ec.*

Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de Huarochiri. De Francisco de Ávila, a partir de los andinos Cristóbal Choquecasa y Hernando Paucar.

c. 1613-1630 *ec.*

Relación de las antigüedades deste Reyno del Piru, de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

1615-1616 *ec.*

El primer nueva corónica y buen gobierno, de Felipe Guamán Poma de Ayala sobre los incas y su pensamiento.

1622 *ec.*, aprox.

Debacle poblacional: muerte del 95% de la población de *Abya Yala* en 130 años de Colonia (H. F. Dobyns): México disminuye de 25.2 millones en 1518 a 700 mil en 1623 (3%, según Cook y Borah); *Tawantinsuyu* disminuye de 15 millones a 600 mil en 1620 (Villanueva Sotomayor, 2001). Pero la demografía cuantitativa no avalla estos datos.

1626 *ec.*

Primera travesía europea río arriba del Amazonas, de Belem a Quito.

1674 *ec.*

Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano, de Diego de Rosales, sobre Chile y la araucanía.

1697 *ec.*

Se completa la dominación de los mayas en Tayasal.

1699-1710 *ec.*

Crónica de La Pimería Alta: favores celestiales, Eusebio Francisco Kino.

1722 *ec.*

Conquista de los *naayeri* (coras) en el occidente de México.

1731 *ec.*

Ocupación rusa de Alaska

1867 *ec.*

Venta de Alaska a los E.U.

1927 *ec.*

Across Arctic America, de Knud Rasmussen.

Siglo XXI: Últimos grupos amazónicos no contactados.

Bibliografía

Adovasio, J. M., Boldurian, A. T., Carleslie R. C. (1988). Who Are Those Guys? Some Biased Thoughts on the Initial Peopling of the New World. En R. C. Carleslie (Ed.), *Americans Before Columbus: Ice Age Origins*, (pp. 45-61). *Ethnology Monographs* No. 12, Departamento de Antropología, Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.

- Adovasio, J. M., Donahue, J., Stuckenrath, R. (1990). The Meadowcroft Rockshelter Radiocarbon Chronology 1975-1990. En *American Antiquity* 55, 348-354.
- Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: IPN.
- Balakrishnan, Meena, Yapp, J., Crayton, Meltzer, D. J. y Theler J. L. (2005). Paleoenvironment of the Folsom archaeological site, New Mexico, USA, approximately 10,500 14C y BP as inferred from the h stable isotope composition of fossil land snail shells. *Quaternary Research* 63, 31-44.
- Beaton, John M. (1991). Paleoindian Occupation Greater than 11,000 yr B.P. at Tule Lake, Northern California. *Current Research in the Pleistocene*, 8, 5-7.
- Bennett, L. C. (1986). Excavations of the Late Pleistocene deposits of Bonfire Shelter, Valle Verde County. En *Archaeology Series* 1. Texas Archaeological Survey, Austin: University of Texas.
- Bianchi, Néstor Oscar y Martínez Marignac, Verónica Lucrecia. (s/f). Aporte de la genética y antropología molecular a los derechos de los indígenas argentinos por la posesión de tierras. En *Genética y derechos de los indígenas* (s/p). Buenos Aires: Prodiversitas.
- Borah, Woodrow y Sherburne F. Cook. (1963). *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*. Berkeley: University of California Press.
- Borah, Woodrow y Sherburne F. Cook. (1971). *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*. Berkeley: University of California Press.
- Borrero, Luis Alberto. (1996). The Pleistocene-Holocene Transition in Southern South America". En Lawrence Guy Straus, Berit Valentin Eriksen, Jon M. Erlanson y David R. Yesner (Eds.), *Humans at the End of the Ice Age: The Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition* (pp. 339-354). Nueva York y Londres: Plenum.
- Borrero, Luis Alberto y Franco, Nora Viviana (1997). Early Patagonia Hunter-Gatherers: Subsistence and Technology. En *Journal of Anthropological Research* 53 (2): 219-239.
- Bryan, Alan L. y Tuohy, Donald R. (1999). Prehistory of the great basin/Snake River Plain to about 8,500 Years Ago. En Robson Bonnichsen y Karen Turnmire (Eds.), *Ice Age People of North America* (pp. 249-263). Corvallis: Oregon State University Press.
- Cerrón-Palomino, R. (2012). Las lenguas de los incas: el puqina, el aimara y el quechua. En *Sprachen, gesellschaften und kulturen in Lateinamerika -hausgegeben von Kerstin Störl und Rodolfo Palomino-Cerrón*, Band 13, PL Academic Research.
- Finol, José Enrique. (2007). *Mito y cultura guajira*, coleccion. Textos Universitarios, 2ª ed. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Finol, José Enrique. (2012). *Etno-Semiótica del Mito: la transición naturaleza cultura en el relato mítico Wayúu*. Recuperado el 27 de abril de 2012 en <http://www.josencrriquefinol.com/v4/index.php/articulos/articulos-en-espanol/42-etno-semiotica-del-mito-la-transicion-naturaleza-cultura-en-el-relato-mitico-wayuu>
- Frison, George C. (1999). The Late Pleistocene Prehistory of the Northwestern Great Plains, the Adjacent Mountains, and Intermontane Basins. En Robson Bonnichsen y Karen Turnmire (Eds.), *Ice Age People of North America* (pp. 264-280). Oregon State University Press: Corvallis.

- Gradin, Carlos, Aschero, Carlos y Aguerre, Ana. (1976). Investigaciones arqueológicas en la cueva de las manos estancia alto río Pinturas. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XX: 201-250.
- Green, F. E. (1962). The Lubbock Reservoir site. *The Museum Journal* (West Texas Museum Association) 6, 83-123.
- Greenberg, Joseph H., Turner, Christy G. y Stephen L. Zegura (1986). The Settlement of the Americas: A Comparison of the Linguistic, Dental and Genetic Evidence. *Current Anthropology* 27, (5), 477-497.
- Haas, Jonathan, Creamer, Winifred y Ruiz, Álvaro. (2005). Power and the Emergence of Complex Politics in the Peruvian Preceramic. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 14: 37-52.
- Haynes, C. V. Jr. (1991). Contributions of Radiocarbon Dating to the Geochronology of the Peopling of the New World. En R. E. Taylor, A. Long y R. Kra (Eds.), *Radiocarbon after Four Decades: An Interdisciplinary Perspective*. Tucson: University of Arizona Press.
- Holen, Steven R. (1996). The Lovewell Mammoth: A Late Wisconsinan Site in North-Central Kansas. *Current Research in the Pleistocene* 13, 69-70.
- Holmes, C. E. (1996). Broken Mammoth. En F. H. West (Ed.), *American Beginnings: The Prehistory and Paleoecology of Beringia* (pp. 312-318). University of Chicago Press.
- Krause, J., Fu, Q., Good, J. M., Viola, B., Shunkov, M. V., Derevianko, A. P. y Pääbo, S. (2010). The complete mitochondrial DNA genome of an unknown hominid from southern Siberia. *Nature* 464: 894-897. Doi: 10.1038/nature08975.
- Lorenzo, José Luis y Mirambell, Lorena. (1999). The Inhabitants of Mexico During the Upper Pleistocene. En Robson Bonnichsen y Karen Turnmire (Eds.), *Ice Age People of North America* (pp. 482-496). Oregon: Oregon State University Press-Corvallis.
- Merriwether, A., Rothamme, F. y Ferrell, E. (1995). Distribution of the four founding lineage haplotypes in native Americans suggests a single wave of migration for the New World. *American Journal Phys. Anthropology*, 98, 411-430.
- Miller, S. J. (1982). The archaeology and geology of an extinct megafauna/fluted point association at Owl Cave, the Wasden site, Idaho: a preliminary report. En Ericson, Taylor y Berger (Eds.), *Peopling of the New World, Anthropological Papers* 23 (pp. 81-95). Los Altos, California: Ballena Press.
- Mochanov, L. A. (1978). The Paleolithic of Northeast Asia and the Problem of the First Peopling of America. En A. L. Bryan (Ed.), *Early Man in America from a Circum-Pacific Perspective* (pp. 67-89). Edmonton: University of Alberta Press.
- Krause, J., Fu, Q., Good, J. M., Viola, B., Shunkov, M. V., Derevianko, A. P. y Pääbo, S. (2010). The Complete Mitochondrial DNA Genome of an Unknown Hominid from Southern Siberia. *Nature* 464: 894-897. Doi: 10.1038/nature08975.
- Phippen, P. G. (1988). *Archaeology At Owl Ridge: A Pleistocene-Holocene Boundary Age Site in Central Alaska*, Tesis de Maestría. Fairbanks: Departamento de Antropología, Universidad de Alaska.

- Piperno D., Ranere A., Holst I., Iriarte J., y Dickau, R. (2009). Starch grain and phytolith evidence for early ninth millennium B.P. maize from the Central Balsas River Valley, Mexico. *Proc Natl Acad Sci U S A* 106, (13): 5019-5024.
- Pipitone, U. (2006). *Oaxaca prehispánica*. México: CIDE.
- Powers, W.R. y Hoffecker, J. F. (1989). Late Pleistocene Settlement in the Nenana Valley, Central Alaska. En *American Antiquity* 54, 263-278.
- Ranere A., Piperno D., Holst I., Dickau I., y Iriarte, J. (2009). The Cultural and Chronological Context of Early Holocene Maize and Squash Domestication in the Central Balsas River Valley, Mexico. *Proc Natl Acad Sci U S A* 106, (13): 5014-5018.
- Rodríguez-López, J.; Vicente-Pedraz, M. y Mañas-Bastida, A. (2016). Cultura de Paso de la Amada, creadora del 'juego de pelota' mesoamericano. *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de la Actividad Física y el Deporte* vol. 16 (61). Pp. 69-83.
- Roosevelt, A.C., Lima Da Costa, M., Lopes Machado, C., Michab, M., Mercier, N., Valladas, H., Feathers, J., Barnett, W., Imazio da Silveira, M. y Henderson, A. (1996). Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. *Science* 272, 373-384.
- Serratos, José Antonio. (2012). *El origen y la diversidad del maíz en el continente americano*, 2ª ed. México: Greenpeace, UACM.
- Shady, R. (2006). "America's First City? The Case of Late Archaic Caral. *Andean Archaeology III*, 28-66.
- Suyuc Ley, Edgar y Richard D. Hansen. (2013). El complejo piramidal La Danta: ejemplo del auge en El Mirador. En M. Charlotte Arnaud y Alain Breton (Eds.), *Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience* (pp. 217-234). Publicado en línea en Mesoweb: www.mesoweb.com/publications/MMS/14_Suyuc-Hansen.pdf.
- Szabo, B.J., Malde, H.E. y Irwin-Williams, C. (1969). Dilemma posed by uranium-series dates on archaeologically significant bones from Valsequillo, Puebla, Mexico. *Earth and Planetary Science Letters*, v. 6, no. 4, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 237-244.
- Thorson, R. M. y Hamilton, T. D. (1977). Geology of the Dry Creek Site in Interior Alaska. *Quaternary Research* 7, 149-176.
- Turpana, Arysteides. (2009). El arte verbal de los *Neg Gunas Dulemar*: teoría y praxis. *Revista Cultural Lotería* 485, 66-90.
- Villanueva Sotomayor, Julio R. (2001). *El Perú en los tiempos antiguos*. Lima: Empresa Periódica Nacional SAC.
- Waters, Michael R. y Thomas W. Stafford Jr. (2007). Redefining the age of Clovis: implications for the peopling of the Americas. *Science* 315, (5815), 1122-1126.
- Wyckoff, G., Carter, B., Dort W. Jr., Brakenridge, G. R., Martin, L. D., Theler, J. L. y Todd, L. C. (1990). Northwestern Oklahoma's Burnham Site: Glimpses Beyond Clovis? En *Current Research in the Pleistocene* 7, 60-63.

Capítulo 3

Veinte errores comunes en la reflexión sobre el sentipensar en *Abya Yala*

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

1.- *En Abya Yala no existe filosofía, solo cosmovisión.* Es una postura que parte de la centralidad europea, de una definición cerrada heleno y eurocentrada de filosofía y de cosmovisión (en lugar de la kosmopercepción que proponemos), que no es válida ni siquiera para Europa y EU-Canadá. Parte de una escala de valores, además de que privilegia la visión en la sabiduría, en forma correspondiente también a solo una parte de la tradición llamada occidental. En la pretensión de reconocer el estatus amerindio y no europeo de la cosmovisión, compara y disminuye el saber no europeo, reduciéndolo a la escala europea de superioridad-inferioridad etnocentrada. En realidad, resulta fructífero lo contrario, indigenizar un tanto la filosofía de la modernidad colonial eurocentrada en un momento de riesgo, pero en el que toca el turno a los pueblos originarios. Nuestros pueblos tienen filosofía y los pueblos europeos también tienen cosmovisión.

2.- *El pensamiento de Abya Yala es prelógico.* Es una opinión que desconoce el carácter lógico consustancial al lenguaje, al pensamiento habitual y a la cultura. Reduce lo lógico a una sola lógica. Desconoce los aportes lógicos múltiples de *Abya Yala* en la aritmética, la matemática y otras ciencias, en la escritura, en la emoción, en la clasificación natural e incluso ocasionalmente en el ámbito lógico restringido. Lo que no obsta que esté por hacerse una reflexión en torno al esqueleto lógico de las propuestas filosóficas continentales.

3.- *El pensamiento de Abya Yala es concreto, desconoce la abstracción filosófica.* Es un pensamiento racista que desconoce el permanente juego entre concreto y abstracto en el lenguaje y en el pensamiento humano. Desconoce el sinfín de categorías abstractas altamente elaboradas, incluso de las culturas carentes de casi toda tecnología más allá del arco y la flecha.

4.- *El pensamiento de Abya Yala no es filosofía porque es colectivo.* Es un punto de vista que reduce la creatividad al funcionamiento del capital, centrado en el individuo aislado, negando los mecanismos de organización y de pensamiento común previos, en especial en las comunidades donde los principios de individualización no se desarrollan de la misma manera. Desconoce además que en sociedades estratificadas de *Abya Yala* existen individuos altamente especializados. Como dice el

Seminario *Jumaa Me'phaa*, en las comunidades, “la filosofía se concibe como una construcción histórica del pueblo, es decir, una filosofía colectiva”.

5.- *El pensamiento de Abya Yala no es filosófico*, porque no se desprende de la magia, el ritual y la mitología. Este posicionamiento supone una división radical válida para fines del enfoque científico racional europeo. En otro contexto la magia no es algo excluible, siendo que es parte de la realidad y de la experiencia vital. La posición supone que el mito es eliminable y no una raíz de funcionamiento permanente, que además aparece incluso en la ciencia misma y en la inspiración filosófica. Lejos de desprenderse de la magia y la mitología, de sus metáforas, *Abya Yala* debe fortalecer su reconocimiento para desarrollar su integración cósmica, su estética, su medicina, su identidad y sus filosofías, como en el caso occidental del *eros*, el *thanatos*, *chronos*, *kaós*, *kósmos*, la metáfora de la caverna y el saber, el velo de la justicia, etcétera. Lo que no exime de la labor crítica y la revisión de las kosmo-percepciones respectivas, de los mitos, desde procesos internos y autodeterminados, así como desde la interculturalidad auténtica.

6.- *El pensamiento de Abya Yala no es sistemático y se limita a conceptos*. Esta postura unifica a todas las culturas regionales, siendo que existe una sistemática de la sabiduría andina, nahua, maya y de casi todas las culturas en algún respecto. Tal postura plantea además un corte entre la práctica y el pensamiento, siendo que hay una sistematicidad de la praxis, que engendra un pensamiento siempre sistemático que corresponde a ella, en ocasiones expreso general, en otras, confinado a especialistas y, en otras más, todavía debe de ser externalizado. En el continente existe incluso otra construcción del concepto y del pensamiento, no solo un pensamiento diferente. Por otra parte, en la perspectiva de la geofilosofía (con Viveiros de Castro, a partir de Deleuze y Guattari), podemos entender la filosofía misma como la práctica etnoantropológica de producir conceptos.

7.- *Las formas de escritura en Abya Yala son pocas y limitadas*. Es un punto de vista que parte de la ignorancia de las múltiples formas de escritura y de la simbólica continental, que además supone medir a la riquísima escritura olmeca (una de las tres escrituras mundiales originarias), maya, azteca, *binni zúu* (mixteco-zapoteca en realidad y también el antecedente teotihuacano) y la memoria inca por parámetros evolutivos eurocéntricos.

8.- *Los símbolos de Abya Yala no son filosofía, la filosofía es solo discurso*. Esta postura supone una forma de juicio no universal y que empobrece la concepción de lo filosófico, siendo que la dimensión mítica y simbólica es quizá la que encierra un mayor alcance humano y de pensamiento sintético, además de que es capaz de modificarse y sostenerse en el tiempo. Lo simbólico, conectado a la dimensión

trascendente de forma directa, se discursiviza en la cultura y el ritual, que es fundamental en el proceso de transmisión, práctica y permanencia de los saberes. Además, la noción de palabra, lenguaje, discurso es enormemente rica en *Abya Yala*. Y la imagen es fundamental al discurso filosófico, en escrituras limitadas, en esculturas, pinturas, glifos, geosímbolos y códices.

9.- *El pensamiento de Abya Yala no alcanza un nivel científico.* Es una aserción producto del grave desconocimiento de los saberes continentales, que casi en cada cultura presentan uno o varios aportes, que alcanzan niveles equiparables o superiores a la ciencia occidental en la comprensión de la realidad última de la materia y de la conciencia, en el saber de las plantas, de los animales, de las emociones, de los minerales, de la hidráulica, de la urbanística, de la agricultura y cultivos de alta productividad, de la matemática, la astronomía, el tiempo, la salud, etcétera. Pero más allá, existe una filosofía con conceptos equiparables al *cogito* cartesiano, concepciones del lenguajes distintas y tan válidas como la analítica, etcétera.

10.- *El pensamiento de Abya Yala carece de filósofos.* Existen filósofos como sabios sistemáticos de la cultura y la comunidad, además de que existen filósofos individualizados en dos formas: como héroes culturales de cada tradición y como oficio de sabiduría, en especial al estratificarse las sociedades, desde lo espiritual (los chamanes-sacerdotes mesoamericanos e incas, pero también los médicos-chamanes *guna*, *p'urbepecha*, *inuit* o amazónicos) o más allá, como en el caso nahua (el *tlamatini*, como *Nezabualcoyotl*) e inca (el *hamawí'a*, como el pensador poscolonial Juan Yunpa), los sabios mayas o los sabios *binni z'áa* –zapotecos–. En casi toda sociedad continental existen especialistas en saberes cósmicos, científicos y de sanación. Incluso, varios dirigentes son en sentido amplio filósofos y filósofas.

11.- *El pensamiento originario es único, uniforme.* Si bien existe una *koiné*, varías en realidad, así como múltiples rasgos comunes en amplias regiones, hay una enorme variedad de pensamiento filosófico, de pensamiento profundo, de sabiduría, que deben estudiarse en lo general y en su especificidad (lo mismo que en occidente).

12.- *El pensamiento profundo es exclusivo de las ciudades, de los aztecas, mayas e incas.* Frente a este pre-juicio, vemos en la realidad del estudio filosófico continental que incluso los pueblos sin grandes ciudades, ni desarrollo de mayor excedente económico, tienen filosofías válidas y profundas: la filosofía del derecho de los cazadores *inuit*, la concepción de la integralidad del universo de los *wixaritari* peregrinos del desierto en busca del *bíkuri*, la estética del diseño *juni kuin* en el Amazonas.

13.- *El pensamiento originario debe compararse con el mundo semita, Grecia, Europa u occidente.* Cada pensamiento debe entenderse en su propio horizonte cultural, en su contexto histórico y material-geográfico. La interculturalidad supone ir al en-

cuentro del otro, salir de uno mismo, como individuo y como cultura para entrar en relación con el otro, comprendiendo hasta donde es dado desde su horizonte, haciéndolo dialógicamente. Solo después de ese proceso de encuentro y escucha es legítima la comparación en asuntos donde efectivamente se parte de criterios interculturales o transculturales, y no de hegemonías particulares. El continente parte del núcleo ético-mítico amerindio, nutrido en parte del núcleo ético-mítico mongol.

14.- *La ontología es solo de la sustancia.* Esta perspectiva, válida para la perspectiva griego-occidental del Ser, no es universal. En el continente es frecuente el privilegio de la dimensión del devenir: el Siendo sobre el Ser. Se atiende, por ejemplo, al estar, hacer, haber, existir, más que al Ser, dado por supuesto. Se cuenta con un principio ontológico fundamental integrador de la dualidad. Y desde el “perspectivismo”, se dota de agentividad a toda entidad de la naturaleza. La humanidad es una condición compartida de entrada. La condición socioespiritual y el equivalente del “alma” (o “almas”) de todos los entes están dados. Es el cuerpo el que es transformable por lo común. Se hace ontología desde lo visual, desde el proceso del caminar, etcétera. Hay una ontología de la forma y relación, del principio integral.

15.- *La Metafísica es solo de orden lógico.* La metafísica comprende lo lógico, pero también dimensiones de lo intuitivo y transpersonal, lo emocional, lo lúdico, siempre en una ubicación contextual. En la filosofía, en el sentipensar originario existe además una construcción diferente de las categorías, más allá de las dicotomías occidentales sujeto/objeto, naturaleza/cultura, etcétera.

16.- *La epistemología y la validación es asunto solo de orden del pensamiento lógico.* Reducir los problemas a valores de verdad o a creencias es dejar de entender que el Otro plantea un mundo posible. La perspectiva originaria permite incluso leer en nueva clave la filosofía y a los filósofos europeos. El conocer continental de *Abya Yala* construye su propia sistematicidad y validez desde un frecuente sentipensar, que liga lógica y emoción, pero también cuerpos en el mundo, dimensiones que salen del estrecho marco occidental. Construye perspectivas de conocimiento desde el caminar, desde lo no-ordinario, desde sus propios horizontes, desde la intuición.

17.- *Las divisiones disciplinarias occidentales son válidas universalmente.* Lo cierto es que ni siquiera en occidente se sostienen las divisiones disciplinarias, cada vez más se desarrolla la multidisciplinaria, la interdisciplina y la transdisciplina. En *Abya Yala* es muy común que ámbitos separados en la filosofía “normal” se vinculen entre sí, como ética y estética, ética y ontología, epistemología y ontología, lógica de las ideas con lógica de las emociones, filosofía del lenguaje y ontología, etcétera.

18.- *El pensamiento originario es limitado porque carece de una separación del ser humano del orden cósmico y teológico.* El pensamiento originario, al igual que cualquier otro, tiene límites y ocultamientos, riesgos, pero esa misma no-separación es una fuerza de la filosofía originaria. Dota al ser humano de una conciencia cósmica que evita la destrucción por el dominio de la naturaleza de la filosofía occidental y de cierta corriente de los monoteísmos. Dota al ser humano de conectividad y de relacionalidad con los demás y con el entorno. Dota al ser humano de un principio de integralidad.

19.- *El pensamiento originario carece de una filosofía de la libertad comparable a la semita.* La perspectiva de la libertad originaria es variable entre los pueblos. Pero puede decirse que todos ellos asumen una dimensión de libertad, de dominio de su necesidad, de autonomía, claramente en un marco cultural, legal, cósmico, filosófico distinto. En lo general, la libertad se integra al orden, no rompe el orden. La libertad no rompe la naturaleza en el plano consciente (aunque sí en la objetividad de las relaciones ecológico-económicas, en ocasiones), ni concibe dominarla porque el ser humano es parte de ella y porque la dicotomía ser humano/naturaleza no opera, los seres están dotados de agentividad, perspectiva y atributos que occidente considera exclusivamente humanos. Hay, como señala Estermann, una “ética cósmica”, que implica más que la eticidad y libertad occidental, un “deber cósmico” que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte para ser libre, es decir, consciente de su necesidad tanto individual como cósmica. Por ejemplo, la dignidad nahua es relacional y al mismo tiempo una dignidad responsable consigo, con todo y con todos para ser merecedor del destino, tomarlo o modificarlo: la libertad como realización impecable de lo que se debe.

20.- *El pensamiento originario carece de una perspectiva de la Historia como historia humana libre.* La libertad originaria se ejerce en el marco de la propia concepción cultural del tiempo y la ciclicidad cósmica, pero no en ausencia de libertad o de autodeterminación. La cultura maya presenta una enorme sofisticación y conciencia del tiempo. La libertad aparece no en el principio de inicio, sino en la creación de los mundos, en donde también los seres humanos en su libertad rompen el orden. La refundación del orden histórico por Tlacaelel en el mundo mexica, va más allá de la mera historia cíclica y renovada: es la voluntad de refundar y guiar. La decisión de Cuauthemoc de enfrentar la ocupación española en ruptura con Moctezuma y los augurios negativos, indica el marco de la libertad histórica, lo mismo que un conjunto de resistencias anticoloniales. El augurio no es una mera determinación, sino que es una guía para la acción, porque el tiempo no es lineal. Las formas de memoria originaria expresan la voluntad libre de fundar, registrar, transformar

desde los cinturones *wampum* iroqueses a las estelas mayas, los registros incas y el *amosxtli* (códice) nahua. Los *chónek* del extremo sureño son guiados por la justicia pero son libres de optar y seguir —o no— a los espíritus malignos. No es que no exista libertad o todo sea determinado, sino que el carácter y relación entre estas dimensiones (necesidad-libertad occidental) y entre ser humano-kosmos es diferente. Entre los *wayúu*, la creación en sí misma es un acto de ética, justicia y libertad. El momento integral previo a la historia está a la vez presente en ella, siempre permanece el ser humano en vínculo con la totalidad. Aunque en la libertad llega a dudar, como sucede con Nezahualcoyotl y reconoce la contingencia, la presencia universal del dolor, del llanto, el equivalente de la impermanencia budista o del *tempus fugit* latino. Del dolor y la soledad, de la emoción nace el acto creativo del *Kóoch chónek*.

Capítulo 4

Glosario de conceptos filosóficos de *Abya Yala*

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras¹

Realizamos el glosario a partir de los autores, de las fuentes (los códices, los “conquistadores”, los redactores coloniales –Cartier, Kino, Sahagún, Landa, Pané, Betanzos, De Acosta, Rosales, Gaspar de Carvajal, Pigafetta, etc.–), los filósofos primeros (Nezahualcoyotl, Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Waman Puma, Juan Yunpa) y especialistas contemporáneos diversos: Beatrice Collignon (los *inuít*); Frank Waters, Malotki, Whorf, Raúl González y Julio Amador (los *hopi*); Stuart Shanker (los *navajo*); Miguel León Portilla y Alfredo López Austin (Filosofía Nahuatl); Raúl Cruz (Filosofía *P’urbepecha*); Gregorio López y López (Filosofía Zapoteca); Carlos y Gudrum Lenkersdorf (Filosofía Tojolabal); Julio López Maldonado y Luis Alberto Padilla (los *mayas*); Robiou (los *taínos*); Aristeydes Turpana (Filosofía *Guna*); Enrique Finol y Paz Ipuana (los *wayúu*); Mario Mejía Huaman y Daisy Núñez (Filosofía Quechua); Silvia Rivera Cusicanqui (Filosofía Aimara); León Cadogan, Souza Pradella y Melià (los *guaraníes*); y Els Lagrou (los *juni kuin*), entre otros.

Tomar en serio el concepto es nuclear a la constitución de una filosofía originaria. No se trata de creencias (porque “la creencia no es un estado mental, sino un efecto de las relaciones entre los pueblos” como señala Latour en Viveiros de Castro, 2010, p. 209), sino de dispositivos de comprensión, la descripción originaria de lo filosofable, algo, dice Viveiros de Castro, del mismo orden que la mónada de Leibniz o el *cogito* cartesiano, que proyectan una serie de mundos posibles. Y, todavía más, nos llevan a cuestionar la categoría misma de mundo, discurso, realidad, razón, ser, mente, yo-aquí-ahora, sujeto-objeto, humanidad, naturaleza/cultura, conocimiento-acción, de la ciencia occidental. Nos conduce a una crítica de la colonialidad y de la modernidad. En el plano pragmático nos lleva a concebir la integración y movilidad del yo-tú con el aquí-allá y el ahora-no ahora dentro de

1 Con los aportes de: Aldo Manuel Muñoz Granados. Maestría en Docencia para la Educación Media Superior en el área de filosofía. Gabriela Jurado Rivera. Maestría en Docencia para Educación Media Superior, en el área de filosofía. Génaro David Sámano. Dr. en filosofía de la ciencia. Josef Estermann. Dr. en filosofía y teólogo. Luis Pérez Lugo. Estudiante de la tradición originaria del pueblo *hñabñu*. Raúl Máximo Cortés. Historiador *p’urbepecha*. Seminario *Jumaa Me’phaa*. Compuesto de investigadores originarios: Dante Martínez Manzanares (*me’phaa*), Huberth Martínez Calleja (*me’phaa*), Julián Jerónimo Reyes (*me’phaa*), Lenin Mosso González (*me’phaa*), Miguel Cortez Juárez (*me’phaa*), Mikko Mäkimartti (Finés, Sami), Rosa Sánchez Cruz (*me’phaa*).

un marco de consideración de la eficacia simbólica generalizada que integran dicho y hecho.

Algunas entradas de conceptos filosóficos podrían aparecer en todas o en la mayoría de las culturas. En estos casos, incluimos solo ciertas muestras, ya que de otra manera la extensión del glosario sería excesiva. Un glosario es solo una herramienta comparativa y descriptiva sintética. No sustituye la necesidad de ubicar cada concepto en su contexto único, en su red de relaciones conceptuales y en su mundo de la vida, donde cobra pleno sentido (para ello, el lector o lectora deberá remitirse a los dos libros complementarios sobre el filosofar en Mesoamérica, y Sudamérica y el Caribe, y a la segunda parte de este volumen). Al poner juntos y aislados conceptos afines, al traducir, facilitamos la intercultura, pero también equiparamos lo que no es en estricto coincidente, riesgo del que es necesario ser consciente, porque puede llevarnos al etnocentrismo y al enmascaramiento, al encubrimiento y al sojuzgamiento: eurocentramiento del “bien”, la “razón”, la “belleza”, la “verdad”, el “alma”, el “espíritu”; o centrismo originario de buscar en todos el buen vivir del *sumak kawsay* andino, los “centros anímicos” mesoamericanos, imponer la noción territorial del “*Abya Yala*” *guna*, etcétera.

Es importante entonces considerar que los conceptos filosóficos originarios no nos llevan a un universo, sino a un ‘pluriverso’, concepto retomado por Enrique Dussel en oposición al ‘uni-verso’ occidental, colonial, masculino, blanco, adulto de la ideología eurocéntrica.

La muestra del glosario

Hemos decidido incluir una muestra que comprenda el criterio filosófico, geográfico, cultural, histórico y lingüístico-cultural:

1) Los tres grandes sistemas filosóficos más reconocidos (el de los incas con sus antecedentes milenarios desde Caral-Supe, el nahua que culminó con los aztecas pero que es producto de la larga tradición de los sabios mesoamericanos desde Teotihuacán-Tula y el maya que solo pudo recuperarse en forma fragmentada tras la destrucción de las claves y continuidad multiseccular de su sistema formal), así como otros sistemas reconocidos ampliamente (el *binni z’aa* o también llamado *ben’z’aa*, conocido por el término nahua “zapoteco”), o por expertos (como los “coras” –*naayeri*– por Preuss, o los “tojolabales” por Lenkersdorf) y los no reconocidos pero que evidentemente presentan núcleos filosóficos enormemente importantes.

2) Pueblos del Ártico (los *inuit*), del norte (la gran mayoría), del centro (los mayas), de El Caribe (*taínos*) y del sur (como los quechuas, los *guaraníes*, los *kaxinawa* o los *chónek*).

3) Representantes de las diferencias singulares como los *inuit* o los *p'urbepecha*², y representantes de los grandes continuos culturales: las antes llamadas Oasisamérica³ (culturas del noroeste, los *hopi'sino* y los indios pueblo en general, hacia el occidente de México los *naayeri*—coras— y *wixaritari*—huicholes—) y Aridoamérica, Mesoamérica (el núcleo mayor, con sus varias subregiones), el Caribe (los *taínos*, los *guna*), las culturas andinas (preincaicas e incaica), del Chaco-Selva (“guaraníes”), amazónicas (los *juni kuin*—*kaxinawa*—) y patagónicas (*chónek*). Y

4) Las grandes divisiones lingüísticas: una muestra de esquimo-aleutiano (*inuit* del Ártico) y de *na-dene* (“navajo” o *diné biz'aaad*, como ejemplo del conglomerado lingüístico que va del nodo compacto del noroeste hasta algunas lenguas que descienden discontinuamente y llegan al Suroeste estadounidense), y un conjunto amplio amerindio (que ocupa la mayoría absoluta del continente y de las lenguas).

Se trata solo de un muestreo, a la vez justificado y arbitrario. Las fichas de este y los tres libros complementarios contextualizados, están tratadas en tres niveles: 1) las de mayor desarrollo (la nahua y la andina, sobre todo, pero también la maya) pero que son apenas una muestra del complejo pensamiento originario; 2) las de tratamiento promedio (la mayoría); y 3) algunas que son un apunte más breve, pero que creímos indispensable incluir: Cahokia, que requiere un estudio crítico liberador profundo frente al silenciamiento o simplemente la dificultad de la arqueología estadounidense; los *naayeri* del occidente mexicano, estudiados primero por Konrad Preuss, quien en disputa contra la noción despectiva del “animismo”, validaba en solitario su profundidad de pensamiento, el contenido filosófico de su lengua, y la relevancia filosófica de su danza y de sus cantos; los *o'oba*, expresión de las olvidadas culturas nómadas y seminómadas de las zonas áridas, al norte de Me-

2 Utilizamos *p'urbepecha* también para el plural, ya que “-cha, -Vcha” indica plural en la lengua originaria. Al igual que en nahuatl, el acento *p'urbepecha* es previsible, va siempre en la segunda sílaba (*p'urbépecha*), por lo cual no lo transcribimos sino cuando va en otra posición. La comilla en este caso no es cierre glotal sino aspiración (“p aspirada”, “t aspirada”, etcétera).

3 Estamos conscientes de que los términos de Aridoamérica y Oasisamérica, incluso Mesoamérica, están en un proceso de desuso y crítica, pero es difícil desprenderse de ellos. Aunque empleamos también sus términos alternativos, como el relativo a las culturas del noroeste (término geográfico parcial que abarca desde los *naayeri-wixaritari* hasta el suroeste de E.U.), Gran Norte (término geográfico amplio), Gran Chichimica (término azteca para referirse a una parte de su tradición histórica -tolteca-chichimeca- y a los pueblos norteros a su dominio), Mesoamérica Mayor (que considera la periferia del área cultural).

soamérica, opacadas por el mesoamericanismo; y unas cuantas entradas también breves, pero que no tienen un correlato contextualizado en los tres libros complementarios, sino que se derivaron del estudio del resto de las filosofías (referencias al aimara, a los crow, etc.). Un pequeño número de entradas (de más de 300) no son directamente conceptos filosóficos pero son relevantes, otras pocas son referencias al interdiscurso filosófico europeo en español, porque es importante establecer equivalencias.

Remarquemos además:

1) Que no tratamos sino un mínimo de conceptos de filosofías muy estudiadas como la maya, la nahua, la inca o la tojolabal.

2) Que nos centramos en unos cuantos ejemplos de cada caso. Y

3) Que es una muestra mínima de las cerca de mil lenguas continentales.

Es un esfuerzo que vemos como el primero de tres momentos:

1) Generar una imagen convincente del carácter filosófico insoslayable y valioso del pensamiento originario en todo el continente.

2) Provocar el estallido de los grupos de recuperación y recreación filosófica. Y

3) Crear comunidades filosóficas originarias cuando todavía es posible.

Es claro que en tal proceso, la estafeta irá pasando a los intelectuales originarios comprometidos con su pueblo y a las lenguas originarias, o en todo caso a ediciones bilingües e interculturales. El camino implica un proceso de mediano y largo plazo, en parte simultáneo y en parte sucesivo:

1) Superar el eurocentrismo como ideología retomando el aporte europeo y superar el etnicismo en un cuádruple movimiento:

i) salir de o alternar con las categorías occidentales innecesarias o encubridoras, que se dan en casi todos los textos coloniales, incluidos obras notables, en donde hay que volver a la lengua original y al sentido primario cuando existen los documentos o las tradiciones, o cuando es posible deconstruir;

ii) construir las ramas filosóficas y las divisiones entre ellas fuera del eurocentrismo: más allá de la ontología de la sustancia, del ser incluso que da nombre a la rama filosófica; más allá de la epistemología como mero pensar lógico desprovisto de emoción e intuición, y de la filosofía del lenguaje entendido en sentido estrecho occidental separado además de lo simbólico; más allá de la separación ética-estética; más allá de las nociones de la metafísica del “alma”, del “espíritu” y de la “religión” occidentales, etc.; incluir dimensiones filosóficas del continente y reconocer la dimensión filosófica de la praxis originaria, camino en el que están empeñados varios pensadores sudamericanos quechuas y aimaras;

iii) evitar que categorías de una lenguacultura se impongan inadecuadamente a otra;

iv) pasar de la imposición externa de una voluntad de orden y coherencia al filosofar indígena que todavía expresamos en buena medida los no-originarios en este texto, a la verdadera descripción de la práctica de conocimiento originaria más heteróclita y fragmentaria, ligada a cada contexto, histórico y actual. Salir en lo posible de tomar en sentido filosófico o metafísico expresiones que son en ocasiones meras metáforas en un sentido convencional de la lengua nativa o presentan similitudes no garantizadas. Dar su peso real a expresiones que manifiestan una dispersión contextual.

2) Crear condiciones de diálogo filosófico intercultural horizontal, en condiciones de igualdad, de simetría, de respeto de la verdad del otro:

i) formulación sistemática y precisa de la propia kosmopercepción-filosofía (de sus divisiones e integraciones, categorías, relaciones), susceptible de ser propuesta al concierto humano pluriversal, no solo como pasado sino sobre todo como presente y como filosofar futuro;

ii) formulación de los esqueletos lógicos y las diversas lógicas de cada pensamiento filosófico, así como la elaboración explícita de sus subyacentes filosofías del lenguaje (o simbólicas), metafísicas, ontologías, gnoseologías, ético-estéticas, filosofías de la forma y demás elementos que en cada caso deban ser explicitados y elaborados desde criterios internos;

iii) comprensión hermenéutica profunda y discusión recíproca de cada forma de kosmopercepción-filosofía, espiritualidad, religión, teología para su revisión crítica y autocrítica;

iv) plantear un desarrollo filosófico y humano común, fuera de toda opresión y de toda racionalidad estratégica, es decir, crear una filosofía o, mejor, un poliloquio filosófico intercultural transparadigmático, más allá de lo occidental y de lo originario de *Abya Yala*, dialogando además con Asia, África y Australia.

De hecho, el presente texto que los lectores y las lectoras tienen en sus manos es ya una muestra del posible avance de las fases postuladas: las entradas sobre los *wixaritari* y los *juni kuin* (*kaxinawa*), fueron revisados por especialistas; las entradas sobre los *o'oba* y los tojolabales son factura de intelectuales conocedores en contacto con la cultura, lo mismo que en el caso de la filosofía quechua (donde incorporamos además las propuestas del filósofo quechua Mejía Huaman, de cuyo trabajo parten la mayoría de las entradas respectivas); el capítulo sobre los *p'urhepecha* es producto de una interacción con dos intelectuales *p'urepecha*; las entradas sobre los *hñahñú* se facturaron en primera instancia por los coordinadores,

lo criticaron, lo desecharon y lo rehicieron por completo los integrantes de la Nación Otomí y Luis Pérez Lugo desde un discurso no académico; las entradas sobre los *me'phaa*, se elaboraron por el *Seminario Juma Me'phaa*, que es ya un seminario de filosofía de integrantes de un pueblo originario.⁴

- *Admapu*: manera propia de estar-ser en el mundo de los mapuches (araucaños), norma comunitaria de ser en el bien. La partícula filosófica *ad-* en *admapu* indica relación a: rostro o cara de las cosas, costumbre, dirección, hacia donde se mira, belleza, composición, calidad de la relación con otra persona, identidad. *Mapu* es mundo, tierra, territorio y aplica a lo natural y sobrenatural.
- *Aguay unu*: término español-quechua, concepto filosófico como momento de feminización del varón, de replanteo del enfrentamiento varón-hembra, a partir de lo femenino que reside también en el varón. *Aguay unu* es también, en Puquio, el agua que brota de la tierra, como la sangre fecundante de los wamanis (provincias incaicas, cada una con su *Apu Wamani*, “Señor de las Montañas”).
- *Agujé*: estado de gracia guaraní, perfección que conduce a la inmortalidad (*keandirê*) a través de la palabra, buenaventura, madurez. También, históricamente, vencer, ganar, sujetar, conquistar, acabar, humillarse, rendirse, dar fin; es decir, el concepto filosófico integra la actitud de humildad y rendición, así como la de triunfo y acabamiento.
- *Ajngáa*: palabra en *me'phaa* (tlapaneco). Para el grupo *me'phaa*, el ser humano es *xqba*, “carne que habla”. Y en la medida que crece la persona en sabiduría y experiencia, es capaz de “poner la palabra”. La fuerza de nuestra palabra es *skiyu ajngáa xo*. Donde van los que mueren es *mujujún*, lugar donde nos encontramos todos en palabra y rendimos cuentas.
- *Aki*, *Akitun*: tierra y mujer en iroqués. La tierra (*aki*) es “vagina inmóvil” o bien la vagina humana (*akitun*) es “tierra activa”. El sufijo *-tun* expresa movimiento, en *ojibwe* (Paper, 1990, p. 14, en Sancho Guinda, 2007).
- *Allin*: bien, bueno, útil, en quechua; para Mejía Huaman, el equivalente del “alma” europea es como el *allin* activo. Se liga a las virtudes supremas andinas. *Allin runa* es el ser humano bueno, correcto. *Allin Kawsay* es el buen vivir (también *sumak kawsay*). Como sucede en otras filosofías de *Abya*

4 Omitimos muchas referencias que harían en extremo pesado el glosario, pero el lector o lectora las encontrará en la segunda parte de este libro, sobre las filosofías del norte, y en los otros dos tomos, sobre Mesoamérica, y las filosofías del sur y de El Caribe.

Yala, solamente *allin* es real, no así el mal; es decir, el bien subsume al mal, que podríamos decir es su ausencia, su perturbación.⁵

- *Alwe*: equivalente mapuche (araucano) del espíritu. Permanece un tiempo cerca del lugar donde la persona vivió, hasta irse a otras regiones en calidad de *pilli* (o *pulli*), en cuyo tránsito puede ser presa de brujerías (envidias, celos, enfermedades) por los *kalku* (espíritus malignos). Y un espíritu o poder múltiple, *Pillán* (al parecer de *pili*, *pulli*) se asocia al fuego, el rayo, el volcán y las desgracias. Los cuerpos, en la perspectiva mapuche, pueden ser ocupados. El cuerpo de un cadáver se abría a los tres días y se le sacaban las vísceras.
- *Amr*: equivalente mapuche (araucano) del alma, la cual viaja después de la muerte al otro lado del océano.
- *Animismo*: forma occidental con carga despectiva para dar cuenta de las culturas y filosofías que consideran todo en el universo como dotado de vida. Proponemos, siguiendo al pensador popular cuicateco Isaac, cambiarlo por *vitalocentrismo*, con la carga positiva del filosofar centrado en la vida y la consideración de que todo está dotado de agentividad.
- *Árbol cósmico, eje del mundo (axis mundi)*: concepto que liga las dimensiones arriba abajo del universo y el lugar humano.

Entre los *haudenosannee* (iroqueses) el Gran Árbol de la Paz por el que desciende la Mujer Celeste, quien con los seres acuáticos encuentra la tierra.

En *Monks Mound*, un poste de poco menos de un metro de diámetro y doce metros de alto se erige como eje del mundo (*axis mundi*) al centro del sitio (Kelly, J, Brown, J. Y Kelly, A, 2008). Cahokia es una maqueta del pensamiento filosófico del Universo: el Mundo de Arriba y el Mundo de Abajo, los hombres en el tránsito. En la ciudad las capas sociales superiores contemplan todo el panorama; abajo los trabajadores laboran a su sombra. Arriba están el cielo y el águila; abajo la tierra, la rana, el pez y la serpiente; en la interfase entre los mundos obran el castor, el búho y el jaguar. El orden y el desorden.

Entre los *diné* (navajo), el gran Bambú.

Entre los nahuas, la conexión cielo (*ilhuicatl*), tierra (*tlalticpac*), inframundo (*mictlan*), etcétera.

Entre los guaraníes el mundo y las cuatro palmeras.

Entre los mapuches, *rehue* (ver entrada).

Entre los guna, *balu uala* (ver entrada).

⁵ Tomamos como base el glosario de Mejía Huaman (2005) para los conceptos quechuas, pero en ocasiones ampliamos o nos separamos de él.

Entre los mayas posthispánicos y entre los taínos, la ceiba; entre los mayas antiguos un árbol u otras representaciones. La ceiba taína constituía un conductor de energía y se le depositaban ofrendas. Debía pedírsele permiso para descansar y al dormir conectaba con el inconsciente en sueños curativos y proféticos. Al colocar la cabeza en el tronco daba respuesta a las consultas. Y en el nacimiento de un niño se sembraba una ceiba para garantizar su protección y conexión a la tierra. La mujer, por su parte, colocaba huevos en las grietas del tronco para ser fértil, etcétera.

- *Arete*: en chiriguano (*ara*: ‘tiempo’, *te*: ‘separación’), pasado remoto guaraní o de la unidad integral, tiempo verdadero que se celebra en la danza del Pim Pim dedicada al maíz en su maduración.

El pasado remoto tiene sus equivalentes en otras lenguas, como el maya antiguo.

- *Argumento*: existe una construcción peculiar a cada filosofía originaria. Por ejemplo, entre los nahuas, de manera similar a otras culturas, los argumentos de peso eran tres: 1) de autoridad, pero en el sentido originario de la *buehuetlah tolli* (lo que dicen los ancianos, los sabios, los *tlamatimih*), 2) los de antigüedad (lo que dice la tradición) y 3) los de coherencia (lo que dice el orden, la costumbre).

Entre los *binni z’áa* existe un acento lógico y de la precisión inscrito en la argumentación en la lengua. *Didxa* es entre otras cosas, argumento, razón y palabra, es principio lógico-dialéctico, es “la palabra que expresa; y la razón que explica”, es *logos*.

Así, en cada caso, existe una peculiar perspectiva de las pruebas en la cultura, del *ethos* y de las emociones, y también una perspectiva propia de la evidencia (véase entrada correspondiente).

- *Armonía*: para los *haudenosaunee* (iroqueses), la paz perpetua, la armonía a partir de la diferencia y la inclusión. Es común a otras culturas. La armonía se entiende como el objetivo de los *diné* (navajo) en el planeta (*ach’j’ hózhó* es paz, tranquilidad).
- *Ashajaa*: escritura *wayúu* de los clanes, que identifica directamente al grupo al mirar el símbolo, como una marca.
- *Ayllu*: unidad de organización democrático-comunitaria-familiar andina. Supone la ayuda mutua (*ayni*) y el trabajo en común, que permitió combatir el hambre entre los incas. Era una comunidad familiar extensa andina –con un antepasado común– en una propiedad compartida, dirigida por el *kuraka*. El *ayllu* trabajaba también en la tierra de los dioses y líderes religiosos, así como para el estado inca, pero este a su vez disponía de

comida para el *ayllu* en casos de necesidad. Era entonces unidad social, territorial y de parentesco con carácter segmentario. El *ayllu* participaba en obras de escaleras, caminos, puentes y obras públicas en general (en el sistema de la *mita*).

- *Ayni*: ayuda, colaboración, reciprocidad; sistema de trabajo de reciprocidad familiar quechua. Se manifiesta haciendo uno lo diferente en relaciones *yanantin* de opuestos y haciendo uno lo igual en relaciones *masintin*. La reciprocidad es *ayni*. En lo sobrenatural *ayni* da lugar al *rwal* (posiblemente *rwaq* –hacedor–, señala Núñez del Prado) como *apu* máximo, *wamani* supremo pareja de la *pachamama* (la tierra). El trabajo comunitario es un concepto nuclear en diferentes filosofías continentales. Su equivalente mesoamericano es el *tequio*. La reciprocidad es uno de los principios básicos de la filosofía política en la mayoría absoluta de las culturas continentales. E incluye con frecuencia entes fuera de la especie humana o de los vivos.
- *'altsil*: corresponde al corazón (alma, principio de vida, estómago) como principio de vida tojolabal, complementario del *k'ujol*, las motivaciones interiores que nos dicen como recrear la comunidad. En el sentipensar tojolabal no hay nada que no tenga corazón. *'altsil-al* se aplica también a los muertos que viven de una manera general integrada, pasan a una vida diferente. El *'altsil* es vivificador de todo y de cada uno. La vida está en los humanos, la fauna, la flora, las nubes y el agua, las cuevas y los cerros, la tierra y los astros, las ollas y los comales. Todo es sujeto. Se supone a partir de ello una ética de respeto y responsabilidad con todo y con todos.
- *'ayol*: respiración, viento (soplo del *-yol*) en *diné*, término que convoca un conjunto de significados del sonido, la palabra, el nombre, la vida-muerte (veneno).
- *Badí*: chamán, hombre de conocimiento, juez y responsable de familias en cada lugar, conforme a la tradición otópame *ihubu*. También es curandero, diagnostica sobre la sombra del paciente con el auxilio del fuego (elemento primordial, junto con el agua y la tierra, en la concepción tripartita *ihubu*). Eventualmente, encargado de la justicia. Recorta papel picado, cura, hace ceremonias.
- *Balu uala* (o *palu wala*): árbol de sal, árbol del mundo *guna*, árbol del conocimiento. El concepto *balu uala* del pueblo *guna*, remite al equilibrio entre *Napguana* (la tierra) y los seres humanos, en respeto y equidad, dentro de la producción comunitaria, para mejorar la vida de acuerdo al propio co-

nocimiento, que estaba protegido en la copa del árbol *balu uala* y un día se esparció a todos los habitantes de la tierra (Castillo, 2005, p. 5).

- *Belleza, lo bello, el gusto*: aparece analógicamente en las distintas culturas, aunque con cargas contextuales y específicas diversas, con frecuente liga belleza-bien, ética-estética y espiritualidad.

En *diné* (navajo), *hozho*, que significa a la vez “agradable”, “bello” y “bendito”. El rezo, el ritual reestablecen la armonía, el orden, la belleza.

Munay, en quechua: lo hermoso, bello, pero también libre, deseable, ligado al bien.

En el diseño de los *juni kuin* (*kaxinawa*), lo “bien hecho”, que es el dibujo tosco, el propicio a la transformación ritual. Se liga al diseño de acuerdo a los patrones *kene*, *dami* y *yuxin*. Belleza de lo móvil. La belleza está adentro. El creador genera belleza dentro de sí y la proyecta al universo. Es expresión y creación. Entre ellos, la belleza está en lo invisible de la creatividad perceptiva; donde quien recibe es relevante (el lado oculto en la concepción de la belleza es también importante entre los *diné* –navajo–, que dan lugar a lo que podría llamarse estéticas centradas en la recepción).

Entre los tojolabales se aprecia la belleza de lo que está más allá de nosotros.

Entre los guaraníes lo bello se vincula al acercarse al camino de los dioses. Belleza, bonito, es *porã*, como en la forma de vida, el modo de ser conforme a las divinidades, que es *teko porã*.

- *Bien, lo bueno, la justicia*: aparece un análogo del bien en cada cultura. En la filosofía andina *allin* (bien, bueno): producto de la experiencia, la analogía y la generalización, lo correcto y estético. El bien es el único principio real, en contraposición con el mal (meramente lo “no bueno”).

Entre los *haudenosaunee* (íroqueses), el bien es femenino, alumbró el tenebroso mundo de los hombres, se asocia al espíritu del bien y a la función materna.

Entre los tojolabales el bien se vincula con la vivencia de “el que bien escucha”, como base de la kosmovivencia y de la comunidad desde la relación, la inter-subjetividad.

Entre los *diné* (navajos), el bien es orden y armonía, el mal es alteración de ellos y se asocia a la ignorancia; el orden incluye las relaciones humanas de reciprocidad con el kosmos.

Entre los táinos, el bien es un concepto ligado también a lo histórico y natural: el representante del bien es *Yukijú* –habitante del monte NE–

opuesto al mal de *Juracán* –habitante de las hoy Islas Vírgenes, origen de los ataques de los Caribes y de los huracanes.

Entre los mayas, el águila bicéfala *Cabamil*, mira simultáneamente, más allá del dualismo occidental, tanto al bien como al mal.

Entre los mapuches, la tierra está asociada al bien, al mal y a las sombras. En su concepción originaria del espacio aparece la ética: el bien es procedente del sur y del oriente, y el mal del norte y del occidente. Los señores del sur eran los dueños de la sabiduría, *gillan*; al oeste se encontraban los muertos; el norte era temido por sus demonios; y en el oriente residían los señores de la fuerza *newen*, de la vida y de la salud.

Entre los nahuas y aztecas, *welli* se asocia al bien y a lo bueno; el bien es algo en cuestión y asociado a valores (honor, estimación, dignidad) y normatividad (tratarse bien, tener en cuenta el honor, ser moderado y sobrio), a lo conveniente y recto. El concepto de lo bueno se asocia a la moderación, la tranquilidad (*in quallotl in yecyotl*); bueno es lo asimilable por el yo (*qualli–kwalli–*), la esencia de la comida, de la reproducción de la vida es lo recto (concepto pervertido por el régimen militar en la fase final del dominio azteca). *Yectli* es “bueno, virtuoso, justo, mejor, preferible”, que unido al sufijo abstractivo *-yotl* connota la cualidad inherente de ser algo no torcido, desequilibrado, chueco o curvo, sino recto, de acuerdo a su propio modo de existir. En la *tlamanitiliztli*, “conjunto de cosas que deben permanecer”, el contenido normativo (ético, moral y jurídico) descansaba sobre los conceptos de bien y mal.

En la ética guaraní del caminar, de la errancia, el horizonte de esperanza es la búsqueda de la “tierra sin mal” que los ha llevado históricamente a poblar un gran número de territorios.

Entre los *hauđenosañnee*, el ser hombre bueno es una cualidad necesaria de los dirigentes (*royaneh*).

Aún en una comunidad como la de Cahokia –de acuerdo a la tradición oral actual– se habrían dado principios del bien, que se supone desarrolló el gobernante Gran Sol:

- 1) no matar salvo en defensa,
- 2) no tener otra mujer que la propia,
- 3) no tomar cosas de otro,
- 4) no mentir,
- 5) no beber alcohol,
- 6) no ser avaricioso.

7) ser generoso y alegre para compartir la existencia con los necesitados.

Entre los *binni z'áa*, la *Guelagueza* es condición determinante absoluta del bien: sigue operando a pesar de recibir el mal, es el bien por el bien; es “plenitud de gracia”, afirma López y López.⁶

- *Binniguenda*: *binni*, ser humano y *guenda*, Ser; quizá podríamos pensarlo mejor como un “siendo”: un “ser ‘ser humano’”. Se dice equivalente al “espíritu”, según Juan de Córdova, “hombre de ser, de tomo o autoridad” entre los *binni z'áa* (zapotecos).
- *Binninagueza*: persona digna y virtuosa *binni z'áa* (zapoteca), ideal del *ethos*.
- *Buen vivir*: es un concepto nuclear analógico en cada cultura, a partir de los andinos, pero debe verse en cada contexto para no volverse un proceso de extensión etnocéntrico.

V. gr., entre los *hopi'sino* existen tres principios éticos explícitos del buen vivir: 1) recordar a diario el principio, el infinito (*Tokpela*), 2) al Creador (*Táioma*) de la vida, el aliento y el lenguaje, y 3) al sol, al principio detrás de él; se supone además la conexión con la tierra.

Entre los mapuche: *küime felen* (bien vivir, conforme al modo de vida mapuche).

Entre los guaraníes, *tekoha* como su propia civilidad y forma de desarrollo humano en la palabra y el caminar.

En la constitución boliviana y ecuatoriana se ha consagrado el concepto originario equivalente de *sumak kawsay*, como una gran contribución política continental (que engloba, en realidad, un conglomerado de elementos propios de la filosofía andina).

- *Cabanil*: concepto ético-simbólico maya, divinidad cósmica, ligado a la totalidad, águila bicéfala, “doble mirada”: que mira de noche, mira de día/ mira de cerca, mira de lejos/ mira delante, mira hacia atrás/ mira hacia el bien y el mal.
- *Cacique*: refiere al concepto del dirigente taíno de las unidades territoriales, héroe ejecutor de un hecho extraordinario o poseedor hereditario del cargo por línea materna. En la tradición de pensamiento eurocéntrica y en la práctica colonial es vuelto su opuesto: poder local opresivo arbitrario.
- *Calpulli*: unidad territorial y de organización democrático-comunitaria-familiar nahua, basada en el barrio, el linaje (eran electos el *chinancallec* –que evolucionó hacia el gobernador– que pagaba tributo, repartía la tierra de-

⁶ La lengua de los *binni z'áa* varía según al menos cuatro dialectos, por lo que los términos pueden no ser iguales en cada variante.

marcada y el *teachcauh* –“hermano mayor”, procurador y representante con diversas funciones–, la actividad compartida y la comunidad de culto. Tenía además una escuela de formación para los guerreros jóvenes. En la organización y filosofía política de Tenochtitlan (en el nivel superior, de ciudad o *altepetl*), había 20 *calpultin*, concentrados en cuatro *campan*. Cada *calpulli* se dividía por *tlaxilacalli* (calle). Se ha estudiado que en algunos casos intervenían criterios no familiares en el *calpulli* como abundancia y prestigio, o que algunos se ligaban a un gremio comercial determinado.

- *Canto*: en *Abya Yala*, como en casi todo el mundo, puede alcanzar una profunda dimensión filosófica.

Por ejemplo, entre los *guna*, el canto se liga a la memoria histórica, a la medicina. Las *namake* (canciones) son camino (*igala*). Los *dodoged* son cantos de reflexión y enriquecimiento de los saberes *guna*, que inculcan el valor cultural y natural de la vida en *Napguana* (la tierra), de la flora y de la fauna. También son cantos de sanación, diversión o juegos (sobre el entorno, la tradición, las costumbres, la historia), con centro en la estructura lingüística o en el significado de la historia. Son cantados en el trabajo y en el entretenimiento. El sabio *guna* es también un cantor.

In xochitl in cuicatl, la “flor y canto” nahua, se encuentra en el centro de la filosofía, además de ser canto y poesía. Existía la escritura como *cuicamatl* o libro de los cantos: sobre los orígenes, el honor a los seres etéreos, a la vida, a la amistad, a la guerra, a la muerte y al erotismo.

Entre taínos, dar a otro una canción era un regalo precioso, una conexión con el mundo de los espíritus. Los *caciques* intercambiaban canciones como mecanismo de enlace con otros grupos y con su gente.

En la creación *nixarika*, cuando las arañas agarraron a *Kauyamarie* (Nuestro Hermano Mayor) con su telaraña, del *nierika* salieron las palabras, el canto.

Entre los *naayeri* son centrales los cantos. En el mitote, se interpretan, entre otros, los *muariitixa* (cuentos de los ancestros). El canto comunica con los seres deificados y de la naturaleza.

Entre los guaraníes, los cantos transmiten los mitos, las enseñanzas. Dice Cadogan (1965): el rezo es canto (danza, música). Y reseña López Austin: “El canto, la danza, la música aparecen en actos colectivos, pero solo sirven para provocar el aislamiento místico...” (...) “El hombre recibe sus cantos de la divinidad. Cada canto es suyo, inalienable, íntimo. Algunos poseen dos o tres cantos. Otros más virtuosos cuentan con muchos. Son estos los hombres admirados y respetados por la comunidad.”

Entre los andinos, la revuelta colonial de 1565 del *Taki Onkoy*, que reivindicaba las *huacas* o deidades femeninas antiguas, que entraban en los cuerpos de los insurrectos y se manifestaban, se desglosa etimológicamente como: *taki*: “canto y baile”; y *onqoy*: enfermedad (que también remite a las cabrillas, estrellas centrales de la cosmología).

Las imágenes que son invocadas en cantos, influyen y actúan sobre las formas asumidas por la vida en el mundo *kaxinawa* (Lagrou, 2007, p. 59). Hay cantos ligados al *Inka*, a *Yube* y a la visualización ritual *yuxxin* y *yuxibu*. Los objetos y palabras en el canto ligan a lo extrahumano. Los cantos con el tatuaje y las hierbas, sanan. Entre los Shipibo-Conibo, señala Niemeyer, los cantos tienen forma de diseño geométrico, son diseños-canto (*yora que-ne*) que penetran en el cuerpo del paciente y allí se instalan. El canto crea mundo. En el estudio del canto de *kawoká*, de los *wauja* (Menezes, 2004, p. 50), se ve cómo este vincula música, cosmología y filosofía en un mundo en el que en el plano de la ética se exige de los humanos una atención constante para no salir del buen actuar y del buen pensar. O el caso de *Oniska*, el arte verbal y la muerte, en el lenguaje poético especial *marubo*, que integra las nociones de persona, dolencia y muerte ligando chamanismo, mitología y estética, según Pedro de Niemeyer (2006).

Los cantos y rezos de cada *diné* son sagrados, tanto como la vida.

Entre los *o'oba*, Dios les mostró el canto del *Yúmare*, así como la danza. Este rito es presidido por el “cantador” (*pijijichtam nêi*). Él ha aprendido una gran cantidad de cantos que le fueron legados por sus ancestros directos. Este conocimiento se transfiere por mecanismos condicionados culturalmente por lazos de parentesco. A través de los cantos, el cantador transfiere los valores, la práctica ritual, la tradición oral y la historia mítica, la cosmogonía y partes de la identidad del pueblo ante el público asistente, donde este reinterpreta su contenido simbólico. El cantador es el responsable de transmitir el *Yúmare* a las nuevas generaciones. En sus cantos se muestra la experiencia y la magia para invocar a distintos entes naturales; con ellos se alude a las historias de los animales del bosque y sucesos sociales fabulosos. Los cantos del *Yúmare*, según la tradición oral pima, poseen cualidades sobrenaturales con capacidades de propiciar las lluvias y producir una buena cosecha, es de esta manera que se asegura la reproducción y la continuidad del pueblo y de la cultura.

Entre los iroqueses existe el principio de conexión humano-naturaleza-kosmos, que permite considerar la unión con todo desde el canto.

En los baños de vapor nómadas o en los temazcales, el escenario común de canto y música compartidos limpian el cuerpo y las dimensiones intangibles, sanan; se aprecia el rol de la palabra como rezo de conexión con el propio corazón y lo sagrado, lo mismo que en la ingesta de enteógenos.

- *Capac runa*: el ser humano alegre y gracioso en el trabajo, el que es bien gobernado y va con gusto adelante, no se cansa de trabajar, modelo moral quechua.
- *Cemí*: entidad espiritual de los taínos, ligada también a lo totémico en el cacicazgo, a la ética: el representante del bien es *Yukéiyú* y el del mal, *Juracán*.
- *Centro anímico*: son equivalentes al “alma” occidental, pero son también dimensiones de la imagen corporal, deben ser comprendidos en cada contexto.

En los inuit, “sombra” o *taRnaq* (que los groenlandeses creen que son dos, residentes una en las ingles y otra en la cabeza), que es privativa de humanos y animales, donde cada alma es respetada, incluso de las presas muertas.

En Mesoamérica, en general, remite a una parte del organismo como imagen del kosmos, concentración de fuerzas anímicas y de sustancias vitales que genera impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento, y permite la realización de funciones psíquicas. Los descubrimientos recientes sobre el hígado o el corazón (su condición de glándula productora de oxitocina, y el hecho de que cuenta con un “cerebro” o conjunto de cerca de 40 mil neuronas) muestran el carácter no solo kosmoperceptivo o mítico, sino su carácter profundo de verdad.

López Austin distingue en Mesoamérica por un lado: 1.- El alma esencial ligada a la especie, donación del santo patrono de la humanidad y residente en el corazón, convirtiéndolo en sede de la mente. 2.- Las almas necesarias. Que completan las funciones vitales. Algunas almas son literalmente impuestas, individualizantes, como el *ihéyotl* (“para que crezcas, para que brotes”, *inic tizmoliniç, inic ticeliaç*) y el *tonalli* (“alma irradiación” le dice López Austin, relacionada con el dios-tiempo, ligado a la astrología del día de imposición del nombre: “le carga el nombre, le levanta el tonalli”, *qitocamama, qitonalebua*). 3.- Las almas contingentes. Que se añaden sin ser vitales. Las que un dios añade al elegir a un ser. 4.- Las almas dañinas.

Puede haber un “alma” derivada de recibir un rayo. El “alma *ecáhui*” de un antepasado homónimo que pasa al bebé que lo reemplaza al tomar su nombre. Hay “almas transitorias”. En la muerte hay almas que se rein-

tegran a su fuente, otras que vagan. Otras se hacen conductores de meteoros.

Los centros anímicos se relacionan también con el *tonal/nabual*. El “alma animal” que es enviada desde el Monte Sagrado para acompañar al nuevo ser y que le da su carácter.

En el *Códice Mictlan* (llamado *Códice Laúd*) aparece un dibujo en que se representan la corporalidad viviente de *tonakatl* (nuestra carne) haciendo referencia icónica a esos centros anímicos y a los órganos, a las fuerzas que salen de ellos. A partir de etnografía de la Sierra Norte de Puebla, Yuri-bia Velázquez interpreta que refieren a *Yolotl* (coronilla, esternón, fuego), a *Nacayotl* (cuerpo, frío, agua), a *Tonal* (pecho, resplandor, viento), *Naval* (fuerza, calor, animal) y *Seval* (cuerpo, frío, tierra).

En la misma Mesoamérica, entre los otomíes, por ejemplo, las relaciones son de carácter distinto al nahua: piel –*sí-*, huesos (sangre-esperma) –*khi-* y estómago (corazón) –*mbui*.

Entre los *guna*, *purba* es el equivalente del “alma”, “espíritu” humanos. Donde el alimento afecta nuestro *purba* y el ser humano –más radicalmente que en Feuerbach– es lo que come. Entre los *guna*, cada chamán o *Nele* tiene que conocer todos los elementos del “alma” en la que es especialista entre el conjunto de las “almas” *guna* o *purba*, que poseen también los animales y que en ocasiones es objeto de rescate mediante el canto.

Entre los iroqueses, *anishnabe* y *kootenais* se concibe la existencia de varias “almas”. Los iroqueses consideran que a quienes fueron malvados, el alma les es arrebatada por un gran pájaro de afiladas garras; de modo que se liga el concepto de alma y la ética. El alma es inmortal.

Los *raramuris* tienen tres almas los hombres y cuatro las mujeres, por su capacidad de dar vida, aunque no hay una concepción unívoca de “alma”.

Entre los *binni zúa*, el concepto ontológico fundamental de *guenda*, en el plano trascendente, es espíritu, alma, energía vital y también don.

Entre los tojolabales el *altsil*, que es corazón, es análogo de alma, principio de vida, estómago.

Entre los guaraníes, la palabra es palabra-alma del individuo y de su nombre, que son una totalidad. Y se nombra también el *ang* (alma telúrica), además del alma como *xenëe*. Para que el alma y esencia de la palabra divina lleguen, intermedian los dioses desombligados.

Entre los mapuche, el *am* es equivalente del alma y va en la muerte al otro lado del océano. Se distingue del *alve* o espíritu.

El *yuxin*, dimensión del diseño de los *kaxinama* es una cualidad o energía que da alma, vida a la materia (Lagrou 1989, p. 49 y 2002, p. 35). Y existe un alma del ojo, por ejemplo, “el alma del ojo Wauja es una especie de proyección en la retina, después es verbalizada como siendo un trazo que aparece en una especie de líquido o agua, una sombra que alcanza el ojo.” (Menezes, 2004).

El alma quechua es el *allin* activo (bien activo), según Mejía Huaman. Existe también el término *nuna*.

Entre los *nixaritari*, el *iyari* o corazón sería un análogo de alma, pero se construye en el autosacrificio y no hay separación cuerpo-corazón.

Como puede verse, el panorama es complicado, más allá de la división mesoamericana de López Austin, o de la sugerente afirmación de Viveiros de Castro de que en la perspectiva amerindia, el cuerpo no es algo innato como en Europa, sino transformable, porque lo dado de antemano es el alma. Todos tenemos almas en el continuo socioespiritual y los cuerpos se hacen (Viveiros de Castro, 2010, p. 30); es decir, unidad del espíritu y diversidad de los cuerpos (p. 34). Existe una continuidad metafísica porque el espíritu es universal y una discontinuidad física de los cuerpos específicos (p. 67) entre las especies de existentes.

- *Cudragny-Andouagnî*: unidad-dualidad *haudenosaunee* creadora de todo, el dos que es uno, como el *Ometeotl* nahua o el *sawasiray-pitusiray* andino. Es más que el sol. Sostiene todo bajo su poder y envía a los seres humanos lo que les es necesario.
- *Cuerpo*: tiene siempre un correspondiente en cada cultura. El cuerpo y la imagen corporal, constituyen uno de los nodos futuros a profundizar comparativamente en todo *Abya Yala*. En realidad, debemos entender el concepto cuerpo no desde su esencia, historia o etimología europea, sino desde la abstracción filosófica: dotado de una latitud con sus velocidades-lentitudes, movimientos-reposo, densidad-sutileza, visibilidad-invisibilidad ordinaria; y una longitud de su afectar-ser afectado en cada cultura sin excepción. Damos algunos ejemplos.

En las grandes regiones, como Mesoamérica hay cierta unidad de concepción y praxis, pero también diferencias. Entre los *hñahñu* (otomíes), por ejemplo, se da como una concepción del cuerpo-persona-ser humano, en vínculo de lo físico y lo anímico. En él son fundamentales la piel (véase la entrada para *si*), los huesos de los cuales emanan la sangre-esperma (*khi*) –así como la savia vegetal– y el “estómago-¿corazón?” –*mbui*. El *mbui* es centro de percepciones, emociones y cogniciones. En él reside *nzakhi* –

energía vital– y *Ntāhi* –almasoplo, “sombra”, masculinidad, palabra, donde el alma-soplo se conecta tanto al humano como a su doble animal. *Nzabki* cumple la función de conexión y acción sobre otros cuerpos. El falo es el lugar de manifestación del *nzabki*, generado en *mbui*. El falo se liga además al pie (*kwa*), asociado “a las nociones de fin y de acabamiento”. En la concepción *hñabñu* del cuerpo es fundamental lo femenino y lo sexual: “el acto sexual es el “momento de la verdad”, el orgasmo o instante de la “visión clara” de la realidad, “cuando se arrancan todas las pieles humanas para contemplar la única e infinita piel del universo” (Viveiros de Castro, a partir de Galinier).

Entre los nahuas y otros grupos mesoamericanos es fundamental también, además de la particular concepción del cuerpo, la noción de centros anímicos: *tonalli*, *teyolia* e *ihiyotl* y ahora la sombra (*isenal*) –véase la respectiva entrada de centros anímicos. Para los nahuas, además del cuerpo duro y de los centros anímicos, hay centros de energía (*cuecuyo*), un escudo energético (*chimalli*), la fuerza (*chikawalistli*) y el *navalli*.

Entre los *p’urhepecha*, existe una amplia lista de morfemas corporales cuyo significado se extiende al entorno como morfemas que constituyen marcadores espaciales, antropomórficamente.

- *Çumayniyoq*: honradez, dignidad, buen nombre quechua.
- *Chaka*: puente en quechua, umbral.
- *Champi*: centro, punto medio quechua. Círculo interior de los mundos o serie de *pacha*. Se distingue de *tinku* (*t’inku*). *Champi* es el centro de origen espaciotemporal (aquí, ahora), de creación cósmica, espacio sagrado.
- *Che*: ser humano mapuche, integrado por cuerpo, mente y espíritu, que se desarrolla como un devenir.
- *Chegen*: el mapuche concibe la persona (*che*) en devenir, en proceso dinámico de ser (*chegen*), regido por el ideal ético del hombre de bien, ligado a la norma comunitaria del *che* en *mapu*: *admapu*.
- *Chegan*: verdadero, en quechua. También recto, vertical, perpendicular, directo, derecho.
- *Ch’ixi*: concepto aimara de Silvia Rivera Cusicanqui para lo mestizo. Donde “coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden sino que antagonizan o se complementan”. Una zona no de simple fusión sino de conflicto: “cada diferencia se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa”. Además, supone el conocimiento del “mundo-del-medio”, *taypi*, en contacto el adentro originario recreándose y el afuera occidental capi-

talista. Tiene diversas connotaciones: de color producto de yuxtaposición de colores opuestos y contrastantes, el gris de la mezcla imperceptible de blanco y negro, confundidos por la percepción, sin estar completamente mezclados; algo que es y no es, en una lógica del tercero excluido, como en algunos animales míticos del tiempo en que éstos hablaban con los humanos. El potencial de indiferenciación une los opuestos. La heteronomía de *ch'ixi* alude a la idea de “*muddling*” (enredo, confusión), de pérdida de energía y sostenimiento. *Ch'ixi* es también madera que se quema muy rápido.

- *Clasificadores*: son una forma lingüística muy extendida en el continente, en extinción en muchas lenguas, pero que conlleva una peculiar organización filosófica del mundo de las formas al contar: por ejemplo, tres forma de tortilla, de plátano, de olla, etcétera.
- *Conocimiento mediante experiencias*: traducción de la gnoseología *inuit*, incluye emoción y acto, autoaprendizaje; es narrativo más que demostrativo, experiencia que se opone al conocimiento transmitido.
- *Corpachanqui*: principio ético quechua de solidaridad con el necesitado, que brinda hospedaje (*tanpu*) a los enfermos y peregrinos: ¡debes hospedarlos!
- *Chakana*: “puente cósmico” en la relación colonial asociada a Joan Santa Cruz Pachakuti, en la tradición quechua cuzqueña y aimara: cerros, nubes, solsticios y cambios de luna, etcétera. En quechua, según Mejía Huaman, solo: 1) *chakana*: instrumento para poner atravesado sea de palo u otro material; 2) *chakata*: aspa, conjunto de maderos formando ángulos rectos de cualquier género; y 3) *chaka*: puente, umbral, travesaño, tranca obstáculo interpuesto, pierna.

Chakana es la cruz andina (*pusi chakana* en aimara, “la de los cuatro puentes”), que remite a la llamada Cruz del Sur que se forma el 3 de mayo, es un dispositivo filosófico-simbólico fundamental de cuatro mil años en la cultura y todavía instrumento que rige la vida andina en su relación con los ciclos estacionales, representa lo masculino, lo femenino y el centro vacío.

- *Cuéé, lu*: equivalente de “especie” en *binni zúa* (zapoteco).
- *Dami*: categoría del diseño, figura, modelo, máscara, transformación en *juni kuin* (*kaxinama*). También las transformaciones en imágenes y visiones, sus “mentiras”.
- *Damu*: concepto máximo *ibubu*, jefe mayor, en parte encarnado en las semillas, de las que es jefe también; se le representa en forma de diferentes semillas con diferentes recortes de espíritus. A la vez cada recorte es

la sombra de cada cosa y no se restringe a las plantas, está con los animales y los humanos también. Está dondequiera. Es engendrado por *Dadá* y *Makha Mbe*.

- *Danza*: en *Ahya Yala*, puede alcanzar una profunda dimensión filosófica. Por ejemplo, en el continuo cultural *naayeri-wixaritari* (cora-huichol), la danza es esencial al pensamiento profundo. En *hikuri neixa* (fiesta del peyote), los danzantes desenredan el hilo de la vida, sostienen el kosmos al grado que los topiles (“policías”) con su vara dan golpes al que deja de bailar.

El *areito* taíno conlleva prácticas narrativo-históricas, cohesivas, identitarias, amorosas, emotivas, de duelo, religiosas, de ritos de paso y de transmisión de los mitos.

La danza *yonna* de los *wayúu* forma parte de su construcción simbólica, corporal y mítica.

Los hopi danzan como parte esencial de su concepción de la vida, danzan a los espíritus o *kachina*.

La danza *o’oba* del *yúmare* es capital en su costumbre y pensamiento como discurso filosófico-simbólico: la danza de Dios en referencia al diluvio, de los animales previos a los humanos, la danza de niños y mujeres en que el polvo emula las nubes cargadas de agua.

En el ahora E.U., cuando ocuparon el territorio los europeos y encerraron a los pobladores originarios, éstos comenzaron a danzar en el campo de concentración para restablecer el orden del mundo, pero los masacraron, porque los extranjeros creían que era una danza de guerra.

- *Democracia federativa, federación*: entre los *haudenosaunee* (iroqueses) está compuesta por 1) la paz perpetua trascendental, 2) la filiación y comunidad de lengua, 3) el gobierno de un consejo representativo colectivo (*debatkadonsi*), 4) la igualdad de miembros del consejo, 5) el derecho de opinión democrático libre y digno de hombres y mujeres; 6) el derecho de remoción de consejeros, 7) la unanimidad como criterio de validez, 8) la inexistencia de mando ejecutivo único y de división de poderes, 9) la bipartición del mando armado, 10) el derecho de convocatoria de las tribus integrantes, 11) ningún hombre puede dirigir un clan y ninguna mujer ser jefe militar o *sachem*. Supone la aceptación de fronteras, la aceptación y respeto recíproco de las diferencias (*tekeniteyobe:te*: “de los dos senderos”). La noción *haudenosaunee* inspiró a algunos formadores de la nación estadounidense en la construcción de la democracia y de la federación.

- *Didxa*: “palabra, idioma, razón, causa, concepto, discurso, asunto, plática, argumento, tesis, ciencia, proverbio, etc., etc.”, principio lógico-dialéctico, medio de explicación de la realidad y de estructuración de la ciencia *binni zúa* (zapoteca), “la palabra que expresa; y la razón que explica”, *logos*. *Didxa gadxee-gadxee lu*: nombre análogo. *Didxa gola*: concepto aprehensivo, conocimiento no exhaustivo, imperfecto. *Didxa guizaa lu*: concepto comprensivo, exhaustivo, perfecto. *Didxa nariini lu*: habla clara o distinta. *Didxa naxhidi lu*: habla confusa, enredada. *Didxa nucha lu*: nombre equívoco. *Didxa tobiroa-ci-ni*: nombre unívoco (López y López).
- *Dice*: equivalente a “género” *binni zúa* (zapotecos).
- *Dignidad*: la constelación de elementos en torno a la occidental “dignidad” es un punto crucial en la filosofía intercultural futura.
Pongamos por ejemplo el impresionantemente rico concepto de *stojolil* tojolabal, que puede vincularse a un conjunto polisémico como el siguiente: autenticidad, castidad, recato, continencia, decencia, decoro, dignidad propiamente, entereza, equidad, equidad de su pensamiento, exactitud, formalidad del juez (*ja stojolil ja jvest*), honestidad, honor, honra, honradez, imparcialidad, incorrupción, integridad, justicia, lealtad, objetividad, probidad, purga, puritano (*jelxcita stojolil*), rectitud, virtud, simplicidad, vergüenza, su falta es inconsecuencia o informalidad (*mey stojolil*), y puede aparecer como elemento en la traducción de la rectitud de la palabra en “diccionario” (*b’omak’umal. ja b’a gobierno ja b’a tustala wa xyalame’, se’ulab’il b’a stojolil k’umal tojol-abal*, tomado del diccionario de Lenkersdorf).
- *Dilogía*: forma de pensamiento nahua que crea un concepto producto de la contraposición de dos ideas (*v.gr.*: *atl-tlachinolli*, agua quemada, guerra sagrada; *in ixtli in yolotl*, rostro y corazón, personalidad), se le nombra en el nivel del lenguaje “difrasismo”.
- *Dios*. López Austin (2016, 2ª parte: 12 y sigs.) para salir de lo occidental cristiano plantea para Mesoamérica la pertinente división filosófico-teológica: “seres imperceptibles” sutiles, anteriores al mundo perceptible, con agencia en este y cuya acción es a veces captada por los humanos. Los seres imperceptibles se dividen en “fuerzas” y “dioses” con personalidad. Las fuerzas permiten la acción y el crecimiento, están en las criaturas y en los seres imperceptibles, pueden incrementarse y transmitirse. Los dioses comprenden al humano, este puede afectar la voluntad divina mediante la cual tienen una acción eficaz en el mundo perceptible. Su concepción por el grado de abstracción bien pudiera extenderse a la filosofía-teología

continental. Sin embargo, diversos grupos consideran que la traducción “Dios” no es pertinente.

- *Enteógenos*: estos pueden ser concebidos, además de como especies o preparados, como conceptos filosóficos en sí, ligados a espíritus peculiares y a determinadas posibilidades agentivas cognoscitivas, intuitivas y emocionales. Su ingesta está asociada a concepciones filosóficas peculiares. Las plantas de poder dan sabiduría.

La *ayahuasca*, por ejemplo, es un enteógeno que sirve para entrar en estados de conciencia expandida entre las culturas amazónicas e influidas por ellas. Bebedizo preparado por maceración de una liana y hojas. Tiene propiedades curativas.

La *coboba* es una ceremonia y enteógeno, preparado inhalable aspirado por el *bebique* para ver el porvenir y otros fines de la cultura taína. Incluye tabaco, que en muchas culturas es medio de comunicación con los espíritus, con la divinidad.

La coca es fundamental a la cultura andina. Tiene que ver con la religión, el regalo, el enterramiento, la adivinación, la guerra; en general usado por nobles, ancianos, adivinos, *chasquis* –mensajeros del *Inka*– y se vincula además con la integración al tejido social andino, pues la cultivaban los hijos no deseados.

El *bikeuri* o peyote es un elemento también central en la filosofía *wixarika* (huichola), brinda conocimiento y visiones que atraviesan toda la cultura.

- *Entonar, estar entonado*: principio *hauzenosaunee* (iroqués) de conexión kosmos-humano-naturaleza.
- *Eratsik^wa*: tomamos el término *p'urhepecha* como base para expresar el campo del conocimiento en una epistemología y argumentación otra, distinta a occidente; es pensamiento, el pensar, también el producto mismo del pensamiento, la idea y asimismo la imagen, el sueño o la visión (“cómo ver las cosas”). La raíz permite construir el meditar (*eratsini, eratsintani*). En la perspectiva de construir el pensamiento, *mianskueecha* (*miantskueecha*) son los recuerdos como reminiscencias físicas e *irekueecha*, las vivencias, “las cosas de la vida” como fundamentos del conocimiento (de *irekani*, ‘vivir’): conocimiento-vida. *Kurbankuk^wa* (*kurbandini*: de ‘escuchar’, ‘entender’) como comprensión y entendimiento derivado de la escucha, “algo para oír”, y de la experiencia o del saber de los mayores. *K'urbankurbamperani*, ‘interpretación’, en tanto escuchar e ir preguntando, es decir una interpretación dialógica, asociada a la escucha. *Kurbamarhini*: ‘preguntar’ y de ahí, *kurbamarhpeni* en tanto ‘preguntar a manera de encuesta’ o *kurbamar-*

perani de ‘preguntarse entre sí’. Pedir en *kurbak’arhini* frente al disputar como riña (*arhip’erani*). La oralidad guía el saber a través de *arbitsisiperakata* (*arbits’iperakata*) la orientación, en tanto “concientización” o también incluso adoctrinamiento, ‘lo aconsejado’ o la liga con la guía de los ancianos (*arbitsisiperak^ua*); hay además un conocer asociado a contar: *miuni*.

La metafísica de la argumentación supone otros irreductibles: *miek^ua jinko-ni* como “con conocimiento”, conocimiento de cosas, acciones y registro de los hechos, pero también “conciencia” como “en forma consciente”; en tanto la dimensión de la “creencia” es *jakak^ua*, pero asociada al sentido también de “respeto” (en otras variantes más bien *jakakuk^ua*, que tiene también homonimia con la entrada de ‘bautizo’); la intuición es *xitamarkik^ua* (*sitamarkik^ua*) como presentimiento, intuición de lo que pasa o va a pasar, porque significa “lo que va pasando”, pero en Huancito lo identifican en particular con la dimensión negativa, como “malos deseos”; *wits’inpiri* es en particular el presentimiento de muerte, muy relevante en la cultura y asociado a signos como un pájaro que se para en la cabeza, un búho que entra a la casa o un perro; *mintsita jinkoni* es “con (todo) el corazón”, un equivalente de voluntad, asociada al regalo en una cultura hospitalaria y generosa, que dice Cruz (2015), entrega incluso lo que no tiene.

- *Escrituras*: las formas escriturales suponen una abstracción filosófica y son en ocasiones dispositivos filosóficos de la memoria.

Escrituras plenas: olmeca (una de las escrituras originales mundiales), nahua, maya (hoy López Maldonado postula que cuenta con más de 50 mil caracteres, además del importante sistema numérico vigesimal), zapoteca, andina (*qelqa* –escritura de trazos– a partir de los elementos *tocapu*, además de contar –en tiempo posterior– con las tablas de Sarhua, la numeración con el *quipu* y la *yupana* –ábaco–, y la escritura alfanumérica) y la recién descubierta escritura teotihuacana.

Otras escrituras y formas de memoria: *rongorongu* (Isla de Pascua) que remite a recitar, sistema de bustrofedón: 1ª línea leída de izquierda a derecha, la segunda al revés; cinturones *wampum* iroqueses, escritura Paraca, glifos de arena de Nazca, iconografía de *Timanaku*, pallares mochicas, la escritura *wayúu*, etc., etcétera. Además, existen múltiples formas simbólicas de gran contenido, propiamente escrituras en un sentido pluriversal, no eurocéntrico: el *nierika* y los tejidos narrativos *wixaritari*, los petroglifos *hopi’fino*, los diseños amazónicos, las “ruedas de la medicina” en varios sitios continentales, los pictogramas *ojibwa*, las cuentas de invierno *sioux*,

las iconografías como la teotihuacana (plaza de los glifos), o el diseño *juni kuin* (*kaxinawa*), etcétera.

- *Escuela*: pocos pueblos la tenían de manera formal, pero todos tenían sus formas de transmitir la enseñanza.

Yachayhuasi, casa del saber andina para los dirigentes, dedicada al lenguaje (retórica, poesía, teatro, quizá música), la religión (teología, kosmogonía, astrología, calendárica), los *quipus* y la historia (ciencias, artes) vinculada a lo militar (fortalezas, armas, modalidades de lucha). Además estaba el *ac-llabhuasi*, de las mujeres escogidas (*acllas*), que se convertían en vírgenes del sol o esposas de quien ordenase el inca.

Entre los nahuas: *calmecac* y *telpochcalli*, para los nobles y guerreros, y para el común del pueblo; alcanzó un carácter general (quizá hubo una escuela antecedente de interpretación de los signos en Teotihuacan).

Escuela de altos estudios *binni z'áa* (zapoteca) de filosofía, en *Xaguié*, máximo centro cultural.

Escuela maya comunal: *popol na*.

- *Espaciotiempoespacio*: es un concepto que tiene análogo en toda lenguacultura, pero gran desarrollo en algunas de ellas.

En *inuit*, por ejemplo, el espacio es: 1) relativo, 2) subjetivo y 3) conectado, en un símil de lo que ahora es la concepción cuántica.

En *hopi'sino* es un rejuego spaciotiempoespacio: *queni* es espacio, *Tokpe-la* es el espacio infinito, que engendra lo finito. El espacio se transfiere al tiempo a través de “localizadores” (lugar, meta, fuente) que incluyen lo estático-locativo (puntual) y lo dinámico-destinativo (difuso). Menos distancia espacial equivale a menor distancia temporal. En el tiempo *hopi'sino* todo ha sucedido y la profecía es real, no hay un observador que vea alejarse el pasado y vea llegar el futuro, el porvenir viene y vamos a él. El acontecer es terminal, llegada al punto: «aconteceres hacia aquí» (*pew'i*), «aconteceres de ello» (*angqö*) o «llegados» (*pitu*, en plural *öki*). El verbo supone: 1) aspecto durativo del suceso, 2) terminativo o no (asociado a la validez), 3) de relación temporal y 4) reiteración o no. Whorf postula el “inceptivo”, que es principio a la vez que objetivo y resultado (“deja de ser comido”, en términos modernos se llama más comúnmente incoativo al aspecto verbal de inicio, pero en *hopi'sino* según Whorf es una combinación).

Tiempo andino: *ucu Pacha*. Espacio andino: *kay Pacha*. *Ucu Pacha* es el tiempo ausente, el pasado y futuro frente al presente del *kay Pacha*. El tiempo brota de *paqarina* (origen), cual de un útero. El tiempo es dinámico, pro-

gresa: *wiñay wiñaq*. Tiene un *ñawpa* (anterior), un *kunan* (presente), y un *qhepa* (posterior, posteridad): tiempo pasado: *ñawpa Pacha*; tiempo presente: *kay Pacha* o *kunan Pacha* y tiempo futuro: *qhepa Pacha* (la espalda); lógica unidual espaciotiempo: *ñawpa(q)* como adelante y pasado (más antes); *kay* como aquí presente; y *k'epa* después (*quepa*, *qhepa*, *k'ipa*), atrás y futuro (Almeida y Haidar –2011, pp. 29-30–). El tiempo se asocia al manejo calendárico. *Pacha* es mundo, kosmos, naturaleza, realidad, espacio, tiempo. El tiempo tiene dos caras, una mirando adelante y otra hacia atrás, pero todo es presente. El mundo es tripartito: *Hanan Pacha*: Mundo de arriba; *Kay Pacha*: Mundo de aquí, de la Tierra, de la *Pacha Mama*; y *Ukku Pacha*: mundo de abajo, de adentro, de los seres subterráneos, de las semillas que germinan, de los muertos (*Urin Pacha* sería mundo inferior). En el horizonte andino, el poder (*qamaq*) de los seres sobrenaturales pasados de la cultura moche se expresa en su capacidad de transformación atemporal. En el espacio andino se acentúa el oriente (*kawsay*)-poniente (*wañuy*), asociados a origen y muerte, los mundos de arriba y de abajo, mediados por la interfase o plano de encuentro (*tinku*, *t'inku*).

Tiempo maya: *haab* (ciclo de 365 días), *tzolkin* (ciclo de 260 días), cuentas calendáricas (*k'in*: uno, uinal: 20, *tun*: 360, *katún*: 7 200 días, *baktún*: 144 000 días, la “cuenta larga”: 374 440 años). El tiempo como sin principio ni fin, cíclico, profético, como destino. El ser humano como ser en el tiempo, ligado a la identidad y memoria. El tiempo permeando el espacio, como dador de orden. El tiempo en la palpitación de la sangre, en el poder (los portadores de los años), en los atributos divinos (*k'in*: sol, día y dios). En maya existe un pasado remoto, también presente en otras culturas (el *arete* guaraní, por ejemplo), que remite al tiempoespacio mítico, no mundano (del anecúmeno) frente al tiempoespacio mundano (del ecúmeno), cada uno con su complejidad.

- *Espíritu*: es un concepto engañoso (véase, por ejemplo la entrada *i'*, de los taínos), pero necesario en la interculturalidad.

Se emplea para el principio creador (como Gran Espíritu, Gran Conexión –el *Manitou* algonquino–).

Se usa para traducir un elemento asociado al vitalocentrismo, a la agentividad, al carácter como humano de la naturaleza, de las plantas y animales (como el *utshimau* o espíritu animal *inuui*), así como los cerros, los minerales, las aguas.

Es el caso de gran parte de la Amazonia o de los *guna*, entre quienes el *in-adedled* invoca el *unaed* (espíritu de las plantas) o aconseja a la planta para la cura.

Vivimos en un mundo de espíritus (como los *Coyocop Techu* de los *natchez*; los *kachina* hopi como espíritus venerados, forma espiritual que corresponde a cada cosa).

El espíritu *ibubu* es *ndabi* (*ntābi*): la conexión con el entorno, muestra el camino, porque el espíritu es la guía, uno no va, no camina donde uno quiere, sino donde lo lleva a uno el espíritu.

En *binni zāa* el espíritu es una dimensión del siendo, de la creación de todas las cosas, es *guenda*.

En *p'urhepecha*, existe una dimensión ligada a la muerte o trascendencia: *pits'intani* ('revivir', 'reencontrar', pero en Huancito es 'alguien que se manifiesta en distintas formas en víspera de la muerte') y *k'enchintani* (elevación espiritual, 'ascensión', que puede transmigrar).

Con frecuencia se conciben espíritus buenos y maléficos (los *wekufu* mapuches, pueblo que sin embargo también tiene equivalentes de alma que viaja *-am-* y espíritu *-alwe-*, así como el espíritu amigo de los chamanes o *peumā*), o bien superiores y menores (el espíritu tutelar *Wendeunk* y los *che-léale chónék*).

Los mayas tienen el concepto de *óol* como "soplo vital".

También en nahuatl tenemos el *yoliliztli* como resurrección, vida, espíritu o soplo –según Molina (1997).

- *Evidencia*: prácticamente todos los pueblos necesitan saber en sus lógicas y formas de argumentar lo que es evidencia para actuar, pero la evidencia nos lleva en las filosofías y gnoseologías originarias a una diferencia con el racionalismo cartesiano y con el empirismo, con singulares complejidades. Las lenguas dan cuenta de esta necesidad a través de los llamados "evidenciales".

Por ejemplo, en la filosofía quechua inscrita en la lengua existen tres marcas de evidencia: evidencial directo (*-mi*) equivalente a "p"; conjetural (*-chá*) equivalente a "posiblemente p"; y reportado (*-si*) con valor ilocutivo de "presentación de p". La evidencia se relaciona con la pareja palabra/razón: *suti* (nombre) y *sut'i*, (evidencia); es decir, una concepción lingüísticamente explícita y cercana a la razón lógico-lingüística griega.

En el sentipensar *wixarika*, el prefijo de aserción indica: 1) coherencia, relevancia de la información en el diálogo; 2) validez incontestable en la na-

rración mítica; 3) verdad comprobada de una descripción científica o pedagógica.

En *naayeri* (cora) es relevante el parecer y la conexión con el oyente. El dubitativo *#i* marca la tentativa de aserción, y la partícula discursiva positiva y finalizadora de oración *n'a'u* (“ahí tienes”, “así es”), conecta la mente del hablante con la creencia del interlocutor.

- *Expectativa*: forma causal *hopi'sino*, usada para desear, querer, tener ánimo de hacer.
- *Filosofía*: su más común relación en *Abya Yala* asocia el sentir y pensar, es sentipensar. Tiene equivalentes o es posible crearlos en las distintas culturas. Podríamos agrupar el concepto en tres bloques de estrategias de generación del concepto: la existencia clara de un equivalente originario con similar orientación; la creación de neologismos, ya sea por la propia comunidad o parte de ella —que es lo ideal—, o por los estudiosos; o la propuesta de un término alterno que no es específico de filosofía, pero tiene esa carga equivalente. Naturalmente, ello dará por resultado una ampliación de la definición de filosofía, formará una familia conceptual.

Términos propios:

Nahuatl: *Ixtlamachiliztli*: saber, sentir, sentirse bien con alguien, enseñar, conocer el rostro de las cosas, dar sabiduría a los rostros —equivalente a “razón” en nahuatl, a prudencia—. Filosofía como fisonomía moral. *In xochitl in cuicatl*: flor y canto, filosofía nahua desde el arte, lo permanente en lo fugaz, como personalidad también. Pero también podría pensarse en *in tlilli in tlapalli*: “la tinta negra y roja”, la escritura, la sabiduría, el conocimiento nahua. O *toltecayotl*, en cuanto a la filosofía como saber de la tradición. Incluso, podría pensarse en *Yectlabtolli*, en tanto es el discurso recto, un filosofar lógico-ético normativo. O el acento educativo de la *Yolmelabualiztli*, “acción de enderezar los corazones”, contraparte de *Ixtlamachiliztli*. De manera que podemos decir que en náhuatl el filosofar remite a una constelación de conceptos y ámbitos: el sentir-pensar (*corazonar*) prudente, el arte (flor y canto), la escritura-conocimiento, la tradición, lo lógico-normativo, lo educativo. Incluso la costumbre, como en el testamento de Cuauhtemoc: *yoyelizpan* (*yo-yelizpan*), en el corazón de nuestra costumbre, de nuestro modo de ser, de nuestra filosofía.

“Buena mente” *haudenosaunee* (iroquesa).

Yachay: saber verdadero quechua, con un acento lógico-alético, en la verdad bajo tres condicionantes: lo justo, lo verdadero-sabio y lo nuevo. Li-

gado al *hamu soncoyoc* que designaba al “universal versado y entendido en todo lo que penetra y da razón de todo”.

Didxa: término del lenguaje pero que es similar al *lógos*, pues significa para los *binni xáa*: “palabra, idioma, razón, causa, concepto, discurso, asunto, plática, argumento, tesis, ciencia, proverbio, etc., etc.” (López, 1955). López y López le atribuye el carácter de principio lógico-dialéctico.

Neologismos comunitarios:

Jumaa Me'phaa: es el término propuesto por un seminario originario para designar el pensamiento filosófico, la sabiduría *me'phaa* (tlapaneca).

Juchari eratesk'a, término propuesto por Raúl Máximo: “nuestro pensamiento”.

Srakisuam: kosmopercepción mapuche, *mapuche rakiduum* (pensamiento mapuche).

Neologismo de estudiosos:

Numasofía: es el neologismo que proponemos para el sentipensar *inuit*.

Pachasofía: Estermann propone este neologismo intercultural, donde “Pacha” es el término quechua similar a “kosmos”, “sabiduría del kosmos”, de la realidad transformada por el ser humano (el *runa*). Pero nos parece preferible *yachay*, que es propio y ya existente. *Anti Yachay Pacha* (Vacacela).

Términos alternos:

Xeiyarika: es el término *wixarika* para la “visión”, pero por sus asociaciones a *nierika* y al conocimiento del grupo, bien podría ser un equivalente de filosofía.

Mapuche rakiduum. *Mapuche kimvn*, pensamiento mapuche. El término más autorreflexivo para pensamiento es un candidato en cada lengua para emplearse como equivalente de filosofía.

Tekoha y/o *Jeguatá*. Son términos guaraníes asociados, que bien podrían acercarse a la filosofía. El primero (*tekoha*) indica el desarrollo humano; de *teko*, el modo de ser o cultura. El segundo (*jeguatá*) es el caminar, ligado al conocer, al escoger el *jeguatá tape porá* “el bello y sagrado camino de los dioses”, buscando el modo de ser semejante a las divinidades (*teko porá*), para alcanzar perfección (*agujyé*) e inmortalidad (*kandire*).

I-xi-i-xi-kū-bãt: asociado al río fluyente, como en Heráclito, “ir solucionando por todo el camino”, en lengua de los *juni kuin* (*kaxinawá*).

Kaxumpik'a: es un término axiológico *p'urbepcha*. Entre los *p'urbepcha*, la *Kaxumpik'a* remite a los valores morales, al respeto a los mayores, al valor en la comunidad por la manera de ser, indica buena educación, cortesía, buenas maneras. El concepto está ligado a las costumbres (como el matri-

monio), a la generosidad, a la práctica religiosa, tiene relación con la política (el seguir el ritual, el protocolo, el ritmo de la existencia del estado religioso) y rige las relaciones sociocorporales hombre-mujer –según Jacinto Zavala. Indica saber comportarse conforme a las enseñanzas de los mayores. *Caxumbeti* significa ser bien criado, de bien, generoso, espléndido en compartir, en recibir bien al visitante, lo que tiene el trasfondo de la recepción de los dioses. “*No kashumbini?*” equivale a violar o no ser recatado; es decir, la filosofía es regla de vida. El término está ligado a la “costumbre” (*pindek^{na}*), que es otro candidato importante para la equiparación con la filosofía originaria. Pues la “costumbre” o “el costumbre”, como dicen algunos pueblos, expresa el nodo cultural.

Hozbó: es una categoría *diné* (navajo), que si bien es más estética, expresa muchos elementos de lo filosófico: relación con el orden, la existencia, el caminar en la belleza, la armonía, la integración a la unidad, etcétera.

Existen, además, términos o conceptos específicos parciales de aquello que la cultura elabora más altamente. Es decir, en *inuit*, por ejemplo, tenemos, además del manejo del espacio, una filosofía del derecho. Y tenemos una clara orientación filosófica, sin término explícito, como la filosofía de la imperfección *wayúu* o la filosofía del baile taína. En guaraní, por ejemplo, además de los términos centrales descritos, podría crearse un término para la filosofía de la palabra, como orientación implícita capital del filosofar.

- *Filósofo*: a esta categoría occidental corresponden una gran variedad de construcciones sociales amerindias, con las consabidas diferencias contextuales y conceptuales. Con frecuencia el chamán es un equivalente cultural del filósofo.

Inuit: *angakoko* o *añalkuq* (chamán).

En *diné* (navajo): *bataatii*, cantantes y sanadores.

En *wixarika*, *mará'akame* (curandero, sacerdote, dirigente), categoría que cuenta con cinco niveles.

El *petamuti* o sabio, y persona de respeto *p'urbepécha*. También *ts'antsiti* como pensador, iluminado. O *k'eri erati* (o *eratiti*), “el que ve lejos y mejor”. En la *Relación de Michoacán*: “sabio es el que ha sufrido y resuelto más penas en su vida”, según Cruz (2015). Antes quizá el mismo principal o *cazonci* era filósofo en tanto chamán y también los propiamente chamanes. Entre los mayas el sacerdote es *mam*.

Entre los andinos es el amauta (*hamawt'a*) como sabio, maestro, poeta. El *yachayniyuq* (que tiene conocimiento y poder completo de la mente) o el

pachayachachiq (el que enseña y aprende sobre el universo). Junto a él estaba también el *haravec* o inventor de poesía.

En otomí (*bñahññ*), el *badí*, a quien se le ha dado el conocimiento.

En mapuche, *kimche*: persona sabia, que posee la virtud de la sabiduría en complemento con la persona justa, poderosa o bondadosa. Pero la *machi* es la poseedora del liderazgo chamánico y médico.

En *wayúu* el chamán es el *piache*. Personaje central junto al “palabrero”, quien de acuerdo a la tradición maneja la justicia, gestiona la resolución de líos familiares o clánicos, y es intermediario de las partes en conflicto.

En taíno, *bebique* (o *bobique*; *bebique* es también símbolo lunar, de la noche, de lo húmedo), ligado a la medicina, la espiritualidad, la sabiduría, la talla de objetos rituales y aspectos de la memoria identitaria.

En *guna*, *saila* y otra larga lista de sabios y médicos. El *saila* es autoridad moral, poeta, cantor, sabio, depositario de las tradiciones, jefe-servidor de los demás. Los chamanes y videntes se nombran *nele*.

En nahua *tlamatini*, el que tiene el sentipensar, la sabiduría, “el que dialoga con su propio corazón”.

Entre los *juni kuin* (*kaxinawa*), ocurre algo por completo ajeno al pensamiento occidental, pues se habla además de la gente de saber y chamanes, de los *yora chinãya*, ‘gente pensadora’, que son los especialistas en el pensamiento visual de los dislocamientos y distancias, característico del ‘habla pensada’.

- *Fuerza* (creadora), totalidad, principio de conexión.

Entre los iroqueses fuerza, principio creador de *Orenda*, asociado en su raíz al canto como vehículo de comunicación espiritual. Pero expresado en la fuerza personal (*kasatensera*).

Entre los nahuas *ipalnemobuani* (aquello por lo que se vive) o incluso *Moyocoyatzin*, “el que se inventa a sí mismo”, por el pensamiento, forma de *Tezcatlipoca*.

Entre los algonquinos, *Manitou*, también espíritu, conexión.

Entre los *sioux-lakota*, *Wakan* como potencia mística, psíquica o espiritual.

Entre los *crow*, el *Maxpe*. Suele contener un complemento, como el *Tezcatlipoca* nahua, o un reverso maléfico.

Sila. Entre los *inuit*.

El Creador *hopi'sino* o *Táiova*, pero también *hozó*, como principio de conexión.

Entre los *wixarika* todo se engendra a través de *nierika*.

Entre los *guna*, fuerza humana (*niga*).

Entre los *juni kuin*, el *yuxin* es la fuerza vital, agencia, conciencia e intención.

En mapuche, los *nepen* son los señores de la fuerza.

- *Geometría sagrada*: existe un manejo simbólico de las formas en cada cultura y filosofía, con frecuencia ligadas al simbolismo numérico, que tiene características mundiales comunes desde el paleolítico, pero también características peculiares.

Por ejemplo, el octágono *diné* (navajo), modelo a escala del kosmos, expresado en sus casas de madera y barro (*hogan*) que comunican con los seres sagrados para la armonía.

Círculo concéntrico (*nierika*) *wixarika* (ver entrada).

Habitación circular subterránea *hopi'sino* con escaleras para ascender a la superficie o *kiva*. Triángulo, círculo, luna y cuadrado nahua de los elementos. Los caminos (*bai*) de los *kaxinawa*, que son las unidades mínimas del diseño.

El quincunce, *nabui olin*, *macuilxochitl* como relación cósmica-antropológica de los cuatro rumbos y el centro, en Mesoamérica y otros equivalentes. Símbolo central de la filosofía nahua y mesoamericana (el *Itzamná* maya). La relación arriba, abajo y plano de la existencia humana en las múltiples expresiones del *axis mundi* como explicación cósmica.

Muchos diseños tienen importancia filosófica regional o casi universal, y están presentes en *Abya Yala*, como el laberinto o el círculo. Lo mismo que el manejo espacial derecha-izquierda, masculino-femenino y el arriba-abajo. Las geometrías particulares suponen significados en las pinturas, los tejidos, los tatuajes, como los tipos de diseños-caminos *juni kuin*, los objetos artísticos y rituales de los *wixaritari* (huicholes), etcétera.

- *Guelagueza*: “virtud”, “dignidad”, cualidad ontológica de la virtud *binni zúa* (zapoteca). El ser humano que se nutre de la *guelagueza*, del alimento espiritual humano, de la sabiduría; el que cumple con el deber, la obligación o cargo. Porque *guezza* significa también deber, cargo u obligación, de acuerdo a una concepción de la jerarquía en el orden de las cosas, el kosmos. *Guelagueza* es el bien por el bien; es “plenitud de gracia”, afirma López y López (1955). En el mismo sentido —señala— se distingue de la ley (*beana-zoo*), porque *Guelagueza* es medida solo de concordia, se rige por el impulso amoroso, mientras que la ley, el derecho, implica coerción.
- *Guenda*: equivalente *binni zúa* (zapoteca) del “ser” o “siendo”, que se expresa a través de *didxa* (el discurso). Trasciende y limita el pensamiento, que es parte de *guenda*. “Tiene innumerables significados y tiene tanta fuer-

za que donde quiera que se ayunta lleva tras de sí todos los significados y todo lo trae al retortero” (Juan de Córdova). Todo unitario y absoluto, que comprende las partes, en una inter-implicación partes-todo, individuos-grupo. Madre de todas las cosas: *gola gozaana guizaa lu*”, “gran parturienta de justas caras”, “gran parturienta de completas caras”. Es la verdad misma. Funciona además como elemento antepuesto a un término concreto para volverlo abstracto (*guenda-bro*: la comida).

Guenda es también acción y para algunos cumple función de agentivo, de volver sujeto. Es inteligencia o cultura *en guendabianni*. Puede ser moneda en economía. En política es cargo y representa poder, como en *binniguenda* en tanto gente de poder que construyó Monte Albán y Mitla. En el plano trascendente es espíritu, alma, energía vital y también don, es el nahual, el doble espiritual. De modo que, como diría un *binni zúa*, *guenda* es todo, la madre de todas las cosas. Da lugar a otro conjunto de conceptos: *Guendabiáni*: el yo *binni zúa* (zapoteco) que emite un juicio; *Guendaguti*: muerte como motivo del sentipensar *binni zúa* (zapoteca) para la defensa de la vida; *Guendaranaxché*: amor *binni zúa* (zapoteco); *Guendarapadxuunu*: yo *binni zúa* (zapoteco) que manifiesta la facultad virtuosa de guardar una cosa estimada. Contrasta con *ladxi*; *Guendariciguenda-ladxi*: el yo *binni zúa* (zapoteco) que ejerce su voluntad; *Guendarunibea*: el conocimiento de las cosas que se dicen en relación con “un principio unitario y absoluto” *binni zúa* (zapoteco). (López).

- 1 *Guizaa lu*: equivalente al “ente” *binni zúa* (zapoteco).
- 2 *Guizaa lu*: especies, formas o partes *completas, justas* especies, formas o partes, equivalente de todas las cosas, todos los seres, el universo *binni zúa* (zapoteco).
- *Gülamtugun*: consejos morales sabios mapuches (araucanos).
- *Hamant'a* (amauta): filósofo, sabio, maestro, poeta quechua. Compartía el saber con el *khipu kamayuk* (responsable del *khipu*) y su contraparte femenina (*gullca kamayuk*), el *pachayachachiq* (el que enseña y aprende sobre el universo), el *yachayniyuq* (que tiene conocimiento y poder completo de la mente) centrados en el pensamiento y en una peculiar forma de vida/muerte, religión y racionalidad inca.
- *Hanan, hanaq*: parte superior, lo alto en quechua, ligado a derecha-masculino-superior. Opuesto de *urin*.
- *Hanan-Pacha, Hanaq-Pacha*: mundo de arriba en quechua.
- *Hawkaypata*: plaza mayor, plaza de la alegría en quechua, que expresa una concepción de la filosofía política de la vida común.

- *Híkuri*: enteógeno de carácter sagrado, que sirve para entrar en estados de conciencia expandida entre diversas culturas de lo que fue Nueva España, como los *naayeri* (coras) y *wixaritari* (huicholes), los *p'urbepécha* al occidente y otros grupos al norte después. Los tepecanos, yaquis, ópatas, pimas, pápagos, coras y lipans también lo usan como medicina y fuente de sabiduría, al igual que los *nichita*, los *kiowa* y los *shawnee* (Oscar Valdéz, 2016): “el *híkuri* es considerado como una fuente inagotable de saber y poder, el maestro o espíritu de esta planta se llama *Kanyumarie*, el hermano mayor que conquistó y dominó todas las artes sagradas, como son la cacería, la medicina, la elaboración de arte sagrado, el conocimiento de la historia y las costumbres milenarias, el manejo y cultivo de la tierra, entre otras. Este maestro es el guía e inspiración de la comunidad y el santo patrono de los *mará'akate* (médicos y guías tradicionales *wixaritari*), es su referencia y todo buen *mará'akame* debe conocer y dominar estas artes para que se preserve y se continúe su tradición”.
- *Hozhó*: agradable, bello, bendito (“caminar en la belleza”) en *diné* (navajo). Expresa balance, perfección, armonía, paz, bienestar, completud y en la expresión *bózhóójí*, indica “camino de bendición”. Es un principio de conexión, de lo Uno, donde todo funciona ajustado a un ritmo, que si se disturba se altera el universo. Se vincula con el orden (kosmos), la belleza y la existencia. Comporta una perspectiva de la belleza que pone en relieve lo oculto y la estética de la recepción, la labor de quien interpreta.
- *Huandí*: verdad de adecuación del pensamiento a las formas, partes o especies de las cosas en *binni z'áa* (zapoteco); es decir, verdad como correspondencia no material, sino formal, en asociación con *didxa* (la palabra, razón) y con *guenda* (el siendo, la verdad, la paridora de justas causas, etc.).
- *Huracán* (*Jun Raqan*): una pierna; *Caculhá Huracán* (*Jun Raqan Kaqulja*), rayo de una pierna, relámpago. *Racán* tiene en quiché, y en cakchiquel el significado de grande o largo.
Juracán: “centro del viento”, pero también fuerza ética del mal entre los taínos, asociada al habitante de las hoy Islas Vírgenes, origen de los ataques de los Caribes y de los huracanes (originados por Guabancex y acompañantes).
- *Huegunaguenda*: equivalente a predicado, atributo o categoría *binni z'áa* (zapoteco).
- *Huebuetlah tolli*: género retórico que significa en nahuatl la “palabra de los ancianos”, discurso pedagógico con frecuencia, pero también discurso filosófico, que evidencia una preceptiva retórico-ética.

- *Igar*: canto terapéutico *guna*, significa también camino, calle, ruta, senda, vía, tratado, conocimiento, ley, objetivo, asunto, línea. Se despliega en una enorme variedad ritual y de sanación, esencial a la cultura y al saber chamánico.
- *Ihiyotl*: centro anímico nahua ubicado en el hígado (*ibio*: “aliento”, insuflación comunicada por *Citlalicue*, *Citlallatonac* y los *ilhuicac chaneque*), también un nombre del pedo. La emanación externalizada, por ejemplo, de los muertos, del mal de ojo, puede hacer daño. López Austin encuentra relación entre el *ihiyotl* y el *nahualli*, que es ya sea el *ihiyotl* mismo, o se separa de él y lo cubre con otro ser, o es un ser que recibe dentro de sí el *ihiyotl* de otro. El mal olor tiene connotación moral negativa. El *ihiyotl* se asocia a labrar la tierra: *elimiqni* (n), literalmente “perjudicar al hígado”. El *ihiyotl* es la madre, frente al padre *tonal* y al hijo *teyolia*. Se asocia a *Tezcatlipoca*. Es un alma necesaria, impuesta al bebé luego de nacer. Y es el centro nahua de la latitud de los afectos: residencia de la pasión, la vitalidad, el vigor, la valentía, la apetencia; era dañado por la conducta negativa y producía emociones negativas, mientras que su salud dependía del buen comportamiento.
- *Illakay*: desaparecer qechua.
- *Inamiquiliztli*, “recuerdo, reflexión” en nahuatl, la acción de reflexionar mucho sobre algo, varias veces. El verbo *inamiqui* significa “acordarse de una cosa, pensar, reflexionar, considerar” (Siméon, 2006, p. 188), como en *¿Tle in mach tiquilnamiquia?* (“¿Qué era lo que acaso recordabas?”)/ *¿Can chan in nemia’n moyollo* (“¿Dónde andaba tu corazón?”).
- *Inceptiva*: forma verbal *hopi’sino* que integra principio, objetivo y resultado, según Whorf, en estudios que deben revisarse contra nuevos análisis como el de Malotki. Dice Whorf: en «la comida está siendo comida»; si a esta frase se le añade el sufijo INCEPTIVO de forma que se refiera a la acción básica, produce un significado de cesación causal. La acción básica se expresa en el estado inceptivo y, por lo tanto, está cesando cualquier causalidad que exista tras ella; así pues, la causalidad explícitamente referida al sufijo causal es lo que nosotros llamaríamos pasado y el verbo incluye esto y principio y final del estado (un estado de satisfacción parcial o total del apetito) todo ello en una sola exposición. La traducción sería «deja de ser comido». Sería imposible comprender cómo el mismo sufijo puede indicar comienzo y final, sin conocer antes la metafísica fundamental de los hopis.”
- *In ahuebuatl in pochotl*: “el sabino (ahuehuete) y la ceiba”, difrasismo de la autoridad, en nahuatl.

- *In atl in tepetl*: “el agua y el cerro”, difrasismo del pueblo, en nahuatl.
- *In ixtli in yolotl*: rostro y corazón nahua, conocimiento verdadero. La raíz del sustantivo *yollotl* –“corazón”– es la misma que la del sustantivo *ollin*, movimiento”, a saber: el verbo *yolli*, “nacer, vivir, resucitar, arder de amor, abrirse las flores” (Siméon, 2006, p. 195). *Yollotl* designa, pues, dos aspectos complementarios: a) la dimensión dinámica de la persona, en cuanto un ser insatisfecho e inacabado que busca y desea; y b) el centro del que proviene toda la acción del hombre: *teyolía*; es uno de los tres centros anímicos fundamentales del ser humano. El otro componente del difrasismo es el también sustantivo *ixtli*, “faz, rostro, cara”, el cual forma parte fundamental de la raíz del sustantivo verbalizado *ixtlamachiliztli*, “razón, prudencia”. Para los *tlamatinimeh* el *ixtli* connotaba la fisonomía moral del ser humano, era la manifestación de un yo que se había adquirido por la educación y caracteriza la naturaleza más íntima de cada persona. Por todo lo anterior, el complejo idiomático se empleaba para designar la personalidad integral (principio dinámico y fisonomía moral) del individuo (León-Portilla, 2006, p. 150).
- *In quallotl in yecyotl*: en nahuatl, literalmente “la moderación, la tranquilidad”, se empleaba para designar el concepto de lo bueno. Sus componentes son los sustantivos *quallotl*, “bondad, moderación, discreción” (de “lo que se come”, lo “asimilable por el yo”) y *yecyotl*, “bondad, tranquilidad, buen humor, disposición” (del adjetivo *yectli*, “bueno virtuoso, justo, mejor, preferible”, que unido al sufijo abstractivo *-yotl* connota la cualidad inherente de ser algo no torcido). Algo es bueno porque conviene (enriquece) al ser humano ya que puede ser apetecido y asimilado por este porque en sí mismo es recto o “como debe ser”.
- *Inti*: concepto inca del día-masculino-sol-atmósfera y arriba-secas. Se opone a noche-femenino-luna-tierra-mar, al abajo-lluvias. *Inti*: sol. *Intipaqbarina*: la vía donde nace el sol; *Intichinkarina*: la vía donde se oculta el sol y también el dejar de ser. El dominio histórico de *Inti* marca su preponderancia sobre el principio femenino de las mamas, como *Pachamama*, *Mama Cocha* y *Mama Raiguana*. El dominio del sol como elemento crucial (*Inti*), se extendió al Amazonas y al Pacífico.
- *In tlilli in tlapalli*: “la tinta negra y roja”, la escritura, la sabiduría, el conocimiento nahua.
- *Inuksuit*: algo como persona, construcciones *inuít* que marcan el espacio en el paisaje, sirven “para honrar a los difuntos, para indicar un lugar potencialmente espiritual, la ruta de regreso” (Alonso, 2006, pp. 203-217).

- *In xochitl, in cuicatl*: “flor y canto”, filosofía, estética (arte, poesía), vida en nahuatl. Intuición que conmueve el interior del hombre y llega al meollo de lo que sobrepasa toda experiencia empírica, a las palabras verdaderas. Camino a la verdad del misterio y sentido de la vida. Es lo único verdadero sobre la tierra que da raíz, fundamento y verdad (*neltiliztli*), permitía al individuo que lo poseía escapar del ensueño y la transitoriedad de *Tlalticpac* (el plano humano, sobre la tierra) y lo capacitaba para llegar a dar con su propia verdad. Esa búsqueda y asunción de la propia verdad se manifestaba socialmente mediante un comportamiento ejemplar que respetaba las exigencias y tradiciones del bien vivir.
- *Ipalnemobuani*: aquello por lo que se vive nahua, “Aquel por lo que vivimos, el principio creador, dador de todas las riquezas y señoríos”. “El que nos da la vida, Aquel por quien todos viven”.
- *Isewal*: dimensión sutil nahua, que es la “sombra” y está relacionada con la tierra.
- *Itapejá*: expresa la visión guaraní de *jeguatá*, el caminar, el camino. Es un doble laberinto, encerrado en un cuadrado achurado, indica que en el andar se avanza hacia la inmortalidad –simbolizada en la palmera *pindó*–, hacia las ciudades de las almas palabras, las moradas de los dioses.
- *Ixtlamachiliztli*: “conocer el rostro de las cosas”, saber, sentir, sentirse bien con alguien, enseñar, conocer el rostro de las cosas nahua -equivalente a la “razón” europea, a la prudencia, a la filosofía misma–, pero en nahuatl es complementario de *nematiuani* “sentimiento”; es decir, estamos ante un saber-sentir o sentipensar.
- *Iyari*: corazón huichol, un símil del alma de occidente, pero muy diferente, “carne con corazón”; no hay persona sin *iyari*, que se construye mediante la obligación del autosacrificio, y no se concibe como separación cuerpo-corazón. El *kawka'iyari* es un cristal de roca que no es alma, sino que es tu corazón materializado. Mediante varios rituales, los jicareros antes de llegar al desierto se convierten en corazones antiguos, en deidades del desierto (Gutiérrez). La visión es *xeiyarika*, que va más allá de la vista como sentido, ya que también se refiere a la visión como un medio de conocimiento. El corazón es central en el conocer, no la mente o la cabeza. *Uqui'yari* es “protector, guardián, jefe”. *Ta-iyari* remite al concepto de “encontrar nuestro corazón, nuestra vida” significa algo como ‘iniciarse en el chamanismo’, pero ‘si queremos usar palabras más filosóficas– también lo podríamos traducir como ‘adquirir o desarrollar una forma genuina del ser’ (Negrín, 1985, 1986, en Neurath, 1997, pp. 191, 196).

- *I'*: espíritu, entre los taínos; *operi'to*: “espíritu de los muertos”; *goeiz̃*: “espíritu” de las personas vivas; *i'naru*: “mujer” o “espíritu de mujer”; *i'ro*: “hombre” o “espíritu de hombre”; *naniki* es un espíritu o ser activo; *opías* son los espíritus de los árboles; *Yaya* es el gran espíritu; “*Taino-ti*” es un dicho que significa “que el Gran Espíritu bueno esté contigo”.

- *Jeguatá*: caminar guaraní, como vivir-andar en el mundo, viaje, cualquier dis-locarse, incluido el sueño y el trance chamánico. El caminar es parte de la busca de la ‘tierra sin mal’. Fijarse es dejar de vivir. *Jeguatá* es parte del ser divino. El andar disminuye la pena, sabiendo por donde debes pasar. Es un concepto fundamental de la filosofía guaraní.

En el andar *Nbanderú* creó el mundo y en el sueño nos muestra el camino. Caminar es crear, cambiar, producir la vida. La ontología del caminar es la ontología de la creación, del cambio, del ser otro. A semejanza de la divinidad el humano al caminar produce vida.

La gnoseología del caminar es el conocer mismo. Al andar descubro, aprendo lo que era antes oscuro, comprendo la sabiduría que guarda la naturaleza. Tiempo, territorio y paisaje se vuelven móviles: en presencia/ausencia de cuerpos algo/alguien estaba/aconteció en determinado lugar: interacción y desterritorialización. Cada cuerpo móvil es frontera. (Souza Pradella, 2009).

La naturaleza misma tiene su salud en el andar. Solo es viva el agua que corre.

En la ética la perfección se alcanza al escoger el *jeguatá tape porá* “el bello y sagrado camino de los Dioses”. Pero si no, se senderea por los caminos del “alma telúrica” (*ang*), del peligro de la “rabia” (*paxy*) y de las “cosas de maldad” (*mbae'vaí*). Cada uno opta.

Los caminos se expresan en un grafismo filosófico: *itapejá*.

- *Juramuk^wa*: mandato oral, ley en la tradición *p'urbepécha*.
- *Jurbenk^warbeni/jorbenkorbeni*: unidad indisociable del enseñar(se)/aprender(se) *p'urbepécha*, ligado a la tradición, a ver para aprender por sí mismo(a), practicar, dialogar y seguir la guía de los ancianos. Se desarrolla en la comunidad, la familia, la fiesta, los cargos, el aprendizaje en la producción de la vida.
- *Jurhuap'ek^wa*: ayuda mutua *p'urbepécha*. *Jarhoajperak^wa*, reciprocidad, trabajo colectivo.
- *Jorotui*: concepto-lugar de la claridad perenne, el cielo como revelación en *wayíu*.

- *Justicia y orden social*: existen equivalentes en toda cultura, base de cada filosofía del derecho, lo que haría por sí solo un tratado entero. Así, en cada caso existen no solo prácticas consuetudinarias, sino conceptos normativos originarios, principios de ley, filosofías más allá del estado de derecho, de la vigilancia y del castigo. Un derecho kosmocéntrico que incluye la crítica de los derechos humanos al incluir los derechos de seres no humanos y de la tierra (como se consagró ya en la ley boliviana), así como de los muertos, una crítica de la dualidad bien-mal y del fundamento formal de la justicia para centrarse en la comunidad y el buen vivir. Se plantea una crítica del dominio masculino en pro de la unidad de los complementos, una centralidad del corazón, una crítica de la evidencia e incluso del cara a cara y de la dualidad víctima-culpable (pues toda la comunidad tiene responsabilidad y se requiere restablecer la armonía, más que castigar). En los grupos pequeños, la emoción misma es un análogo de la ley.

Entre los *inuit* existe una filosofía del derecho con conceptos normativos específicos y grados de obligación: 1) *piqujait*, lo que se pide sea hecho; 2) *maligait*, la obligación de obedecer, inherente a la persona, incluso muerta—un derecho trascendente—, lo que la hace fuerte e incluye hasta la orientación normada del *iglugiap* o iglú; y 3) *tirigusuusit*, prohibiciones, incluso de dimensión kosmológica (Groarke, 2009). Tienen que ver también con la casi ausencia de ira entre los *inuit*, obligados a compartir en la tundra y el iglú, por lo que solo el asesinato o la agitación de la comunidad se castigan con la expulsión.

Entre los *haudenosaunee* (iroqueses), por ejemplo, se privilegia la comunidad (kósmica) sobre lo individual, la prevalencia de la armonía y el orden, la cooperación sobre la coerción y la reparación del daño por encima del castigo. Se considera la paz kósmica en un derecho teokosmocéntrico.

Entre los *me'phaa*, los principios de la impartición de la justicia actual, pero arraigados en la forma histórica de ser comunidad, son, más allá de la vigilancia y el castigo: investigar antes que procesar, conciliar antes que dictar sentencia, reeducar antes que castigar, no hacer distinción de edad, sexo, color, religión y grupo social, e impartir justicia pronta y expedita. Además, se insiste en que no existen delincuentes sino vecinos y paisanos. Y el todo, como en la mayoría de *Abya Yala* está en el derecho por encima del individuo.

El cara a cara es con frecuencia un corazón a corazón, como en el *'alt-sil* tojolabal, el *teiyari wixarika*, el *in ixthli in yolotl* nahua. Hay una mismidad concéntrica como en el *nierika wixarika* y no hay víctima en ocasiones por-

que todos somos comunidad (como en tojolabal), intersubjetividad constitutiva.

En diversas tradiciones, el bien subsume por completo al mal, como entre los quechuas, *allin* es el único principio real.

Y la paz o la armonía absorben la guerra, la subsumen, la eliminan, como entre los *diné*, el mal es solo ignorancia, alteración de la armonía.

Guelagneza es ley *binni záa* como medida solo de concordia, se rige por el impulso amoroso, mientras que la ley, el derecho, implica coerción. El bien en estas filosofías es la restauradora fuente de derecho.

La palabra suele tener que ver con nuestro ser en el mundo y atañe a la justicia. *Muujuín*, por ejemplo, es el lugar donde nos encontramos todos en palabra, y rendimos cuentas a los muertos y a los vivos, entre los *me'phaa*. Pero existe el *didxa binni zaa* o incluso el *igar* o canto *guna*, que es también ley.

Wendeunk, el equivalente filosófico *chónek* de la justicia egipcia, lleva la cuenta de la vida de cada tehuelche que debe haber sido virtuoso, siguiendo y transmitiendo la tradición de *Elal*. La justicia guía toda la vida y el andar conforme a ella es ponderado en la muerte, porque al cabo los *chónek* eran concebidos libres de seguir, o no, tanto a la justicia como a los espíritus malignos.

- *K'apaq*, *hunt'asqa*: equivalente de “exacto” en quechua.
- *Kachina*: espíritu venerado *hopi'sino* (*ka-*: ‘sufijo reverencial’, *china*: ‘espíritu’). Hay una multiplicidad de *kachina*. Saben todo y a través de ellos se crea el equilibrio. Son centrales para el mantenimiento del orden cósmico. Por su centralidad, en 1660 los rituales de los *kachina* fueron prohibidos y los hopi masacrados.
- *Kandire*: equivalente de “inmortalidad” en guaraní.
- *Karivíio*: la “Buena Palabra” *haudenosaunee* (iroquesa).
- *Kasatensera*: “fuerza” de la persona, para los *haudenosaunee* (iroqueses), que contrasta con la fuerza generadora de *Orenda*.
- *Kawüin*: respeto mapuche a los otros.
- *Kawiterutsixi*: consejo *wixarika* de ancianos sabios y respetados, que han ocupado previamente en su experiencia los diversos cargos comunitarios. Existen similares en la mayoría de las culturas. Supone una filosofía política e incluso del derecho, una perspectiva del conocimiento como ligado a la tradición, a los más ancianos y sabios, analógicamente a lo que llegó a existir en las raíces europeas.

- *Kaxumpik^wa*: especie de filosofía sedimentada en el sentido común cultural, valores morales, modo de ser (ver entrada extensa en “Filosofía”), puede traducirse como ‘honorabilidad’ en *p’urbepecha*.
- *Kay pacha*, *Kunan pacha*: mundo de aquí quechua, *Pachamama*. Mundo existente inmediato. Tiempo presente. En el *kay pacha* se crea el centro de origen espaciotemporal *champi* (aquí, ahora), de creación cósmica, espacio sagrado y también centro geopolítico.
- *Kay*: haber o existir en quechua; ser por analogía. Este, -a, -o. Presente. *Kay*-existencial (manifestaciones sucesivas de las cosas). Puede referir a la esencia (*runaq kaynin*: “la esencia del ser humano”), y también a la posesión o pertenencia. En la filosofía quechua, las cualidades secundarias –de acuerdo a Mejía Huaman– son más relevantes, porque revelan educación y esfuerzo personal. Primero se menciona la utilidad de la cosa, luego la cosa misma. Existe *kay*-existencial (manifestaciones sucesivas de las cosas) y *ucu*-existencial (donde se alojan todas las posibilidades). *Kay* y *ucir*. bivalencia y ambivalencia, apariencia y ser. La ontología procesual andina remite a la trilogía: *illakay* (desaparecer), *kay* (ser), *yurikai* (aparecer): Se asocia al par *burin*-izquierda-femenino-inferior y *hanan*-derecha-masculino-superior-cima: *intipaqharina* (es la existencia, la vía donde nace el sol); *intichinkarina* (es el dejar de ser, la vía donde se oculta el sol). En este re-juco, la luna es la aparición y la esencia. En otro eje se desarrolla *hawa*: lo exterior, encima, sobre, que se opone a *ukhu*. El centro o círculo interior es *champi*.
- *Ke’entik*: (*ke’en*: yo y *tik*: nosotros), *nosotros* tojolabal que se refiere a la forma personal que integra al *yo* en una acción compartida, “podemos decir que el *ke’entik* es la nosotricación del yo”. Se opone a *tuch’il*, arrancar, desarraigar, desterrar: sacar de un contexto *nosótrico*. Se asume como muchas individualidades que conforman un grupo de acción, donde la singularidad de cada uno está integrada en un nosotros que la hace posible, que solo puede lograrse siendo con los demás, con los que son para ser la comunidad. Pero la “nosotricación” también se extiende a la comunidad de los no tojolabales.
- *Kene*: diseño gráfico sobre patrones en *juni kuin* (*kaxinawa*). Hacer *kene* es volver al trazo de los diseños que nos dieron la existencia. El dibujo *kene* en la piel embellece y completa a las personas. Diseño gráfico de los caminos esbozados en diseños; figura, modelo, máscara, transformación, siempre ligado a alguna cosa. *Yube*, la anaconda, embaraza a los hombres que la toman con diseños *kene* y da a las mujeres la maestría en el diseño

kene. La pared de la casa es piel (*kene*). El alfabeto blanco es *nawan kene*. La escritura *kaxinawa* es *kene kuin*. Las pinturas con trazos geométricos *kene*, entre otras cosas, vinculan la persona al kosmos.

- *Khi*: la sangre-esperma –así como la savia vegetal–, que en los rituales *hñabñu* anima la “piel” de las figuras de papel recortado.
- *Khipu* (*quipu*): sistema andino de mnemotecnia y escritura de lana, algodón y nudos. *Khipu kamayuk* era el responsable del *khipu* y su contraparte femenina (*qullca kamayuk*). El *khipu* tenía una cuerda principal y otras cuerdas colgantes (de la cuerda primaria o de otras secundarias) con nudos variables en color, forma y tamaño. Podía llegar a tener más de mil cuerdas y dar lugar a más de ocho mil combinaciones (por color, distancia, posición y tipo de nudo). Se ha descifrado su uso para designar un topónimo y se especula que podían ser una forma de memoria de la historia, la canción y la poesía. Aunque su uso extenso, parte del dominio inca, era para la contabilidad de la producción: se piensa que quizá colores y formas del trenzado indicaban objetos, mientras que los nudos referían a cantidades y cada cuerda secundaria a un número, los nudos indicarían cifras según su orden, correspondiendo las unidades a los cordeles más distantes de la cuerda principal. Seiscientos quipus sobrevivieron a la quema y a la destrucción. Se suman a ellos otros derivados de hallazgos arqueológicos. Los más antiguos son de Caral y de la cultura *wari*.
- *Kimche*: persona sabia mapuche (araucana).
- *Kóoch* o *Setebos*: principio primordial y eterno de creación de la kosmogonía *chónek* donde se juntan el cielo y el mar, intangible pero a la vez altamente humanizado, que crea el mundo a través de su experiencia emotiva: sus lágrimas que forman el mar primordial (*arroke*), su suspiro que crea el viento y su alegría que prosigue la creación: la luz, las nubes y la isla en que crecen las especies. Genera un mundo en que de acuerdo a la filosofía, al sentipensar *chónek*, todo tiene vida. Es decir, es un ejemplo de la centralidad emotiva frente al logos y otros principios creadores libres de emoción.

Kosmos, *kosmogonía*, *kosmología* y *mundos*: existen en prácticamente cada cultura. Son ampliamente conocidos los mitos de los mundos y creaciones andina, maya, nahua (los cinco soles) y de otras grandes culturas. Es común un principio de ciclicidad y catástrofe-renovación cósmica (como *Pachakuti*, en quechua), así como el diluvio. Existe un equivalente analógico de kosmos en todas y cada una de las culturas, que tienen siempre

una kosmogonía, una idea del origen del mundo y una kosmología que explica.

Para los *hopi'sino*, por ejemplo, hay cuatro mundos: tres destruidos por el hielo, el fuego y el agua, y el que ahora parece sucumbir, porque hay incapacidad espiritual para comprender.

Desde las antiguas “ruedas de la medicina” se expresa ya una noción de kosmos centrada en la orientación espacial, saberes chamánicos, propiedades curativas, etcétera.

Al norte, entre los *diné* (navajo), por ejemplo, cada cuarto terrestre se caracteriza por un color, una montaña sagrada, una hora del día y una persona sagrada.

En la cultura de Mesoamérica, en general, se detallan los rumbos y el centro (el llamado quincunce), además de que existen los ámbitos o mundos en cada caso: *Topan-Tlalticpac-Mictlan* (arriba, la tierra, el lugar de los muertos) de los nahuas y el eje del mundo.

En el sur, en el mundo quechua, por ejemplo, las tres esferas de *Pacha* (universo, espacio, tiempo, naturaleza, etc., véase la entrada respectiva): de arriba, de abajo y del interior bajo los pies, etcétera.

Cada caso cuenta con elaborados detalles. En mapuche, como un caso entre todos, el kosmos es *mapu* (también “tierra”, “territorio”; *ñuke mapu*: “madre tierra”) en tanto naturaleza y metanaturaleza (*wenumapu*); los mapuches son “gente de la tierra”. En ellos lo espiritual, lo sobrenatural y lo material se relacionan, no hay ruptura. Además, según la kosmovisión mapuche todo el mundo que los rodea, *Wallontu Mapu*, es sagrado por ser tierra de los ancestros (Bentué, Antonio, 2003).

La tierra corresponde a siete plataformas cuadradas, como siete tierras o territorios superpuestos que integran también lo ético, el equilibrio bien-mal: un cielo (*wenu mapu*, residencia de espíritus benéficos, auxiliares y de los antepasados), la tierra de arriba, dividida en cuatro territorios del bien: 1. El cuarto *meli ñom* o *ñom*; 2. El tercero *kela ñom*; 3. El segundo *epu ñom*; 4. Y el primero *kiñe ñom*; 5. El lugar sobrenatural del mal, intermedio arriba entre nubes y tierra *anka-wenu* habitado por *wekufu* o *weküfe* (espíritus maléficós); 6. La tierra natural (*mapu*) donde residen los humanos, el bien y el mal, espíritus malignos y *ngen* dueños de la naturaleza silvestre, afectando la conducta de la humanidad; y por último; 7. El inframundo *minche-mapú*, la tierra de abajo, del mal, de seres sobrenaturales, de los enanos *Lafrache*.

En muchas culturas el laberinto circular o cuadrado expresa también una idea de la estructura espacial y temporal del mundo, desde los hopi hasta los guaraníes.

- *Küme felen*: bien vivir mapuche que se asocia a la comunidad y a una filosofía política horizontal bajo principios equiparables a la igualdad, reciprocidad, redistribución y horizontalidad.
- *Kunam*: presente, hoy, ahora en quechua; actualidad pragmática temporal.
- *Kuraka (curaca)*: el mayor, en quechua. Autoridad local basada en la antigüedad.
- *Kuti*: vez, retorno, en quechua (aparece en la kosmogonía en la voz *pa-chakuti*, la catástrofe-renovación cósmica)
- *Kwa*: “pie” en *hñabñu*. Asociado “a las nociones de fin, de acabamiento y, sobre todo, de pene”. La amputación de un pie simboliza la castración. Pero la falta es también sobrepotencia sexual. El corte y la muerte, son el antecedente de la generación y surgimiento de la vida. El Diablo es el “gran pie podrido”. *Mbeti* significa “riqueza” y “posesión-potencia”, pero también *patizambo* o “pie potente”.
- *Kwalli (qualli)*: bueno, pero etimológicamente “lo asimilable por el yo”, de *Kwa* (raíz de comer, comida) y el benefactivo *-li*. La comida y los alimentos primordiales (el maíz, centralmente) es núcleo capital de los nahuas y de muchas culturas, porque da la vida.
Entre los *wixaritari*, como otro ejemplo entre varios, el peyote (*bikuri*) es Dios y comida de los dioses.
- *K'ujol*: se refiere al corazón tojolabal desde nuestros sentimientos, deseos e intenciones, remite al comportamiento y actuar del sujeto. “Corresponde, por lo general, a las motivaciones que surgen del interior nuestro y de nuestros sentimientos”, nos dice como recrear la comunidad tojolabal humana y cósmica. Es complementario y a veces muy próximo del *'alt-sil* (corazón, principio vivificador de todo). Nos guía como sujetos y en la intersubjetividad “emparejada”. Toda reflexión, pensamiento y sabiduría habitan en el corazón, pues toda consciencia subjetiva se conduce según lo que dice nuestro *k'ujol*.
- *Ladxì*: yo *binni zàa* (zapoteco) que juzga, ejerce su voluntad y estima las cosas.
- *Lajan lajan 'aytik* u *'oj jlaj jb'atik*: “nos emparejamos”. Principio filosófico que corresponde a la acción de nivelarse, coordinarse en contraposición con la de subordinarse. Implica la posibilidad de lograr acuerdos por convivencia para los tojolabales. Determina las relaciones y la posibilidad de

la comunidad. Permite un marco de responsabilidad en las relaciones de emparejamiento del sujeto como parte del todo. Fundamento, condición de posibilidad de la igualdad occidental, apela a las diferentes funciones que desempeña cada uno en su singularidad como pieza fundamental de la propia estructura para hacer de la comunidad un espacio digno para la convivencia intersubjetiva. Es prerrequisito de la argumentación para ponernos de acuerdo.

- *Ley de los complementos, Regla de completud*: ley lógica de los *diné* (navajo) que indica –según Reichard–, que si algo es incluido, su opuesto debe también estar presente, para cualquier cosa representada. Así, si se representa, por ejemplo, algo masculino, también debe aparecer lo femenino.
- *Libana*: género retórico propio del discurso ceremonial *binni z̄áa* (zapoteco): *biini*, *guela* y *guie' chita* (véase géneros retóricos).
- *Lítuche*: según el relato del mito recuperado por el padre Rosales, significa “principio de la generación de los hombres” entre los mapuche.
- *Ló*: pueblo y colectividad, nosotros *me'phaa*, implica la relación con el ‘otro’ (incluido el nahual y el otro que es yo).
- *Macebualli*, macehual: dignidad, humanidad, merecimiento nahua, ser humano, la persona del pueblo. Un difrasismo nahua reza: *in macebualli in illbuilli*, traducido como “el que merece, el que vive al día” y significa el peón, el trabajador, la persona del pueblo. En el mito de *Quetzalcoatl*, los seres humanos fueron llamados macehuales, “merecidos por la penitencia”.

La acción que realizan en su conjunto los distintos modos o rostros epifánicos, siempre femeninos y masculinos, de *Ometeotl* es *macehua*, “obtener, merecer una cosa, hacer penitencia”. Ese verbo es la raíz de otros dos verbos muy relacionados: *macehuia*, “merecer, obtener algo que se desea, ganar, hacer penitencia, ganar una cosa para alguien”, y *macehuilia*, “obtener, merecer algo para alguien, hacer penitencia para él”. La penitencia (*tlamacehualiztli*) en el pensamiento indígena engloba la idea de realizar una buena acción, de ejecutar una obra meritoria (Siméon, 2006, p. 607) a favor o en beneficio de otro.

El verbo *macehua* también es la raíz del sustantivo verbalizado *macebualli*, el cual puede significar: a) hombre del pueblo y b) mérito, recompensa. Este último significado engloba el sentido de merecimiento (que yo lo merezco) y dignidad (soy digno de eso). Ese sustantivo está, a su vez, íntimamente relacionado con el verbo *macehualli*, “ser feliz, merecer, obtener el objeto de sus deseos”; literalmente “es mi recompensa, es lo que yo me-

rezco” (Siméon, 2006, p. 244). El sufijo *-ti*, que acompaña al radical *macebual-*, indica que está en caso acusativo.

El sustantivo verbalizado *macehualli* hunde su origen etimológico, más allá del verbo *macehua*, en el sustantivo *mal* que significa “dones llevados en brazos”. El don que cada ser humano lleva en brazos (*mailt*, “mano, brazo”, y *macpalli*, “palma de la mano”) es designado como *malhuicayotl*, “honor, estimación, bien, dignidad”, de allí que el ser humano deba *malhuia*, “tratarse bien, tener en cuenta su honor, ser moderado, sobrio” (Siméon, 2006, p. 251), porque es el guardián, tiene a su cargo el propio honor, la propia dignidad que ha recibido gratuitamente. En ese sentido el ser humano tiene *in nemahuiliz*: “la dignidad de ser honrado, de ser respetado”. Pero, otra vez, podríamos interpretar como algo relacionado por connotación con resaltar la vida, en su simpleza, lo que nace: el llevar en brazos al que merece vivir.

El concepto como concepto filosófico se asocia a: a) la responsabilidad; b) el respeto y la reciprocidad, c) a la personalidad (*in ixtili in yolotl*), d) a la normatividad jurídica.

La importancia económica y moral de la noción de *macehualli* se extendió al mundo maya, donde a la fecha el pueblo está formado por los macehuales.

- *Macehualidad*: subjetividad nahua, condición humana.
- *Machi*: el liderazgo chamánico y médico mapuche correspondía y corresponde, modificado, al *machi*, quien manejaba viajes místicos mediante la técnica del *keimin* (éxtasis) y podía dialogar con los muertos. Es de carácter individual y generalmente una mujer. Antiguamente tenía propiedad masculino-femenina y dominio del fuego. Curiosamente, su inspiración recibía el nombre de *peumá*, el espíritu amigo. Manejaban entre otras técnicas la “hipnosis”, las infusiones, los amuletos y diversas fórmulas de cura (plantas de *cori*, *quedanque*, el *lanco* para heridas, etc.), además de los cantos y el toque del *kultrún*. La *machitún* (curación) podía incluir estas posibilidades y el subir al *Rehue* (*axis mundi*). No cualquiera era un *machi*, debía haber recibido en el espacio sagrado el impacto del *perrimontún* (de las premoniciones).
- *Made*: concepto central de la filosofía *ibuhu*, usado cuando se hace referencia a la mitad de algo en alusión al centro, no como referencian varios antropólogos, vinculándolo a mitad. Se forma de *mä* y *dé* (que sí se refiere a la mitad, se puede decir coloquialmente *made*, *made*, mitad y mitad o medio, medio). *Made nihni* es el cerebro de la comunidad, el centro. *Made* es la

parte medular de un objeto o de un espacio, es el quinto punto, el centro (de los cuatro rumbos).

El centro *madé* del fuego, es una alusión a una de las categorías centrales para abordar el pensamiento otopame. El centro del pueblo, *made hnini*, es el lugar donde entre otras cosas, se hace arder el fuego en tiempos ceremoniales, lo mismo en la casa.

- *Maitus*: “la calma, la quietud de las cosas”, es un arquetipo que representa el equilibrio *wayúu*. Ella amaina las disputas y transa soluciones en la tierra y en el cielo; ella escucha con detenimiento las aficciones, resguarda a quien acude pidiendo su auxilio y silencia todo a su alrededor, conforme hace acto de presencia. Alegóricamente, *Maitus* es un homólogo del *pútchipnu* o palabrero que, en la cultura *wayúu*, media en los conflictos interclánicos.
- *Makha Mbe*: la Madre humanizada *ibubu*. *Dadá* y *Makha Mbe* engendran a *Damu*. La Madre, para algunos la forma antigua de denominarla es *Mu boi*; para otros y esto es más certero *Muboi*, es el jefe de la tierra y *Makha Mbe*, es la parte femenina, sus hijos son lo que produce la tierra: las plantas, los animales y la humanidad, entre otros elementos.
- *Maligait*: la obligación de obedecer en la ley *inuit*, inherente a la persona, incluso muerta, lo que la hace fuerte e incluye la orientación normada del *iglugiap* o iglú.
- *Manitou*: principio creador de todo y dador de vida entre los algonquinos, la “*Gran Conexión*”, presente en todos los seres (planta, animal, objeto), concepto cercano al *Ki* oriental, también traducido un tanto tendenciosamente como “Gran Espíritu”. Los *manitou* se asocian al sustento y la salud, moran dondequiera. Se les invocaba en la guerra. Grande y Poderoso.
- *Manovuelta*: concepto castellanizado de la reciprocidad mesoamericana originaria en diversas culturas.
- *Mapu*: tierra, territorio, kosmos mapuche (araucano); donde residen las sombras, el bien y el mal. *Wallontu Mapu* es el mundo sagrado que nos rodea, tierra de los ancestros.
- *Mari’gu aj ngalo*: “poner la palabra” en *me’phaa*, de modo que en la filosofía política, cuando se nombra una autoridad se dice *mu’xna’ló tsiq’ ke* (darle la fuerza).
- *Mati*: concepto del nahuatl que armoniza en su significado acciones complementarias de “pensar, reflexionar, saber, sentir, apasionarse, sentirse bien”. En la búsqueda del conocimiento seguro, el ser humano, que es al mismo tiempo *ixtlamachiliztli*, “razón” (conocer el rostro de las cosas)

y *nematiuani*, “sentimiento”, se pierde y destruye (*popoloa*) si anda *abuicpa*, “de un lugar a otro”, dando su *corazón* o entregándose a sí mismo a todas las cosas.

- *Matuctam huatuni*: errar y adivinar falso quechua, error como no-conocimiento, asociado a *tuqini* (dudar, no determinar el conocimiento, estar perplejo).
- *Maxpe*: principio creador entre los *crow*. Suele contener un complemento o reverso maléfico.
- *Mayonikba*: centro sagrado *ibuhu*, lugar de la Madre y santuario del fuego. Los *Ñado*, las cabezas de piedra, montañas localizadas en *Mayonikba* y en Querétaro y muchas otras, son humanos que se petrificaron al sorprenderlos el día. No es un concepto, pero se asocia a lo filosófico en tanto es lugar de poder y los otopames dicen que el mismo *Chac mol* fue ser humano que se petrificó. En las cercanías a *Mayonikba* habló la piedra, el *ñado*, ahí se manifiesta *Damu*. La Madre está en *Mayonikba*
- *Mbui*: “estómago-corazón” *hñahñu*. Centro de residencia de los principios inmateriales de la persona-humano-cuerpo: *nzakhi*, energía vital cósmica, animal o vegetal y *ntãhi* (alma-soplo).
- *Mente*: existen concepciones peculiares en cada caso.

En *hopi'sino*, es la creadora del mundo, tiene poder de manifestar lo pensado.

Entre los *haudenosaunee* (iroqueses), el blanco en el cinturón de *Ayonwatha*, representa la pureza de la Mente de Dios: los buenos pensamientos, el perdón y el entendimiento; al centro se ubican mente y corazón. La buena mente es la filosofía.

Entre los mayas, a través de la idea en la mente de los Formadores, fue cómo se reveló la necesidad de crear al ser humano.

Entre los quechuas, podemos considerar al filósofo también como *yachay-niyuq*: que tiene conocimiento y poder completo de la mente.

Los mapuches consideran en el ser humano equivalentes de cuerpo, mente y espíritu. En otras culturas, como la *wixarika*, no hay un lugar para la mente, la centralidad se ubica solo en el corazón.

- *Mictlan*: plano de existencia de los muertos, entre los nahuas. Es en el lugar de los muertos donde *Quetzalcoatl* crea a los seres humanos y se dirige a su señora y señor: *Mictlancibuatl* y *Mictlantecubtli*. Es en la relación vida y muerte que tiene lugar la creación, la fundamentación, el enraizamiento del mundo y del ser humano. La relación dinámica y complementaria

muerte-vida, *Mictlan-Tamoanchan* constituye al ser humano desde su origen.

- *Moyocoyatzin*: “el que se inventa a sí mismo” en filosofía nahua, que “nadie lo creó o lo formó” (*yocoya*, “hacer, crear, formar un nuevo ser”). Según eso se trataría de una auto-poiesis absoluta que se realiza por medio del pensamiento, como en ciertas versiones actuales de la física cuántica sobre la generación del universo. El verbo *yocoya* engloba la idea de crear o inventar a partir del pensamiento, de la imaginación como sustancia primordial. Las otras dos designaciones del concepto reiteran lo anterior: *ayac oquiyocux*, “nadie lo hizo a él” y *ayac oquipic*, “nadie le dio su forma” (aunque si *oquipic* es pasado de *quipia* –“tener”–, entonces es literalmente que nadie lo tuvo, lo engendró).
- *Mo'nee tsia'ke mbaaló* se traduce literalmente como “hagamos la gran fuerza nosotros”. Su práctica refiere a los trabajos en colectivo entre los *me'phaa*.
- *Mu*: para los *ibubu*, preside toda la producción, la vegetal, todas las semillas. La animal, la reproducción de todo el ganado y la humana: *Mudetha*: el jefe del maíz *ibubu*; *Mujb*: el jefe del frijol *ibubu*; *Mu'z*: el jefe de los chiles *ibubu*.
- *Mullo*: en aimara, según Bartolomé Álvarez (en López, 2005, p. 39): “... aunque entre ellos tenían conocimiento de una cosa así como ánima y la nombraban cada uno según su lengua [...] dicen que lo llaman *mullo* en lengua aimara –que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no del todo sino cuando más es pavorido (sic) de el temor se queda casi sin sentido, como muerto o atónito [...] Y así dicen *mullo apa*, que quiere decir el *mullo* me falla. De este *mullo* no tienen conciencia ni saben en qué parte está ni qué parte del hombre es.”
- *Munay*: bello, hermoso, deseable, en quechua.
- *Mundo*: postulamos que en general podemos entenderlo como una tripartición: anecúmeno sutil; ecúmeno denso con presencias sutiles; y campo de información no ordinario. En lo espacial es diverso en el continente, aunque común a muchos la idea de tres grandes divisiones atravesadas por el *axis mundi*.
- *Multinaturalismo*: universalidad del espíritu y diversidad de los cuerpos en el “perspectivismo” propuesto por Viveiros de Castro. La naturaleza y cultura son relacionales y móviles.
- *Muthe*: para algunos *ibubu* es la deidad del agua, para otros es la creadora de la vida lo femenino, su compañero es *mutbo*, lo masculino (también ‘pirámide’).

- *Muu*: entre los *guna*, placenta, entrañas de la tierra, tierra original que solo da bienes, fondo marino, océano, abuela. Debajo del mar, en el cuarto nivel del universo, donde vive *Muu*, existe un mundo paralelo. La casa de *Muu* está en el cuarto nivel del universo, donde se desarrolla cada feto. El *Muu igar* es un canto chamanístico para ayudar a un parto difícil.
- *Muujuúin*: lugar donde nos encontramos todos en palabra, y rendimos cuentas a los muertos y a los vivos, entre los *me'phaa*.
- *Nabual*, *nabualismo*. Remite a uno de los temas más extensos de relación en *Abya Yala*, ligado a la sombra, la parte oculta, el doble, así como al teriantropismo, a la conversión humano-animal y al chamanismo con muy diversos matices, pero también con unidad.

El *nabual* tiene en la filosofía, el sentipensar originario mesoamericano connotaciones trascendentes e inmanentes (principalmente chamánicas). Era la facultad que tenían los dioses de tomar la forma de un animal para interactuar con los humanos. Se creía, además que cada persona, al momento de nacer, tenía ya el espíritu de un animal (ese era su *nabual*), que se encarga de protegerlo y guiarlo. En Mesoamérica, el “alma animal” es enviada desde el Monte Sagrado para acompañar al nuevo ser y darle su carácter. Existe además una relación necesaria *tonal-nabual* en la kosmo-percepción indígena mesoamericana.

El *nabual* es la otra parte del ser humano que siempre está ahí, antes, durante y después de él; hace relación a la parte izquierda del ser humano. Se corresponde con la realidad no visible, con el aspecto sutil de la conciencia, la intuición, la percepción extrasensorial, la retrocognición y la precognición. Es decir, con la realidad trascendental, no ordinaria. Es el mundo del poder donde el hombre solo puede atestiguar.

El nahualismo muy en general, dice López Austin que puede entenderse como el alojarse de determinada entidad anímica en un continente que pertenece a un ser cuya alma esencial es de diferente clase.

En cada tradición el *nabual* se concibe con matices diferentes. Entre los chamanes *hñabñu* puede ser el cuerpo mutable en “ancestro” o animal *nabual*. Por un lado hay nahualismo femenino y por otro, el pene es un doble en miniatura del cuerpo y del *nabual*.

Entre los nahuas, el mismo *Quetzalcoatl* es ayudado por su nahual –re-presentante y consejero– al recuperar los huesos de los muertos para luego crear a los seres humanos.

Fuera de Mesoamérica, entre los *inuit*, por ejemplo, lo humano-animal conforma una comunidad cognoscitiva y existe el teriantropismo.

En el Amazonas nos encontramos también con peculiares relaciones humano-animal. Entre los *wayúu*, cada uno es dueño de un animal. En todo el continente se presentan peculiares relaciones con los animales en lo totemico.

- *Nabui-ollin*: “cuatro-movimiento” es el concepto nahua original junto con *Macuilxochitl* (“cinco flor”, ligado a la música y la danza, a *Xochipilli*) que luego se tradujo con el neologismo latino *quincunce* y se generalizó tras su uso por Laurette Sejourné: el *quincunce* como los cuatro rumbos y el centro (del kosmos, de la tierra, del cuerpo). Es quizá el concepto filosófico simbólico fundamental de América, que abarca en sus analogías desde los *hopi* hasta Centroamérica (en los Andes se expresa un símil quechua equivalente en la *chakana*). Remite a los cuatro rumbos y al centro, al quinto sol (el cuatro más el movimiento que engendra el cinco, el sol de movimiento), a la cruz, al cero maya. Su origen posiblemente está ya en el juego de pelota y en los olmecas, extendiéndose a numerosas culturas, apareciendo en el calendario azteca. En una de sus más estilizadas y densas figuras, se representa en sitios como Tula por las cuatro mariposas de los rumbos, que en ocasiones fueron dibujadas luego en blanco/negro oponiéndose entre norte-sur y este-oeste, constituyendo al centro el caracol símbolo de *Quetzalcoatl*. En su cuerpo el monte es representado en el pecho y mariposas de *nabui ollin* (“cuatro movimiento”), marcan desde la pelvis el trayecto de Quetzalcoatl por su columna-tallo de flor. En realidad, en el ser humano se forma el *quincunce* por el centro integrador del eje vertical arriba-abajo *quetzalli-coatl* (*Quetzalcoatl*) y el eje horizontal derecha-izquierda *tonal-nabual*: el equilibrio espiritual-material, racional-intuitivo.

En el centro de los cuatro rumbos, *Ometeotl* le “da verdad” al mundo, es su fundamento y sostén (León-Portilla, 1997, pp. 94, 197). En *nabui ollin*, el cuatro se torna cinco con el movimiento y se liga al quinto sol. En *macuilxochitl*, la figura se integra por cuatro pétalos y el círculo al centro.

Encontramos un símbolo similar entre los mayas, ligado a *Itzamná*, entre los *wixaritari* presenta asociaciones con el *Nierika* y entre los *hopi* se asocia a petroglifos que resumen su kosmopercepción.

El quincunce engloba universo-tiempo-espacio desde olmecas hasta mexicas, donde aparece en la *Piedra del Sol*. Se le observa en el mosaico de la serpentina de La Venta, en el preclásico. Remite al encuentro cielo-tierra, al movimiento del sol; es signo de *Quetzalcoatl*. Aparece en la *Cruz Folliada* de Palenque y en el glifo del día (*kin*).

- *Nainnu*: complejo concepto y praxis agroforestal *guna*. Significa “tierra propia” y remite a parcelas de policultivos y a una agricultura migratoria. Sigue un ciclo de conservación, hasta llegar a la etapa de *neg serred* (el bosque original), por un período de recuperación de 20 años o más. El *nainnu* se asocia a la propiedad individual y familiar. Supone gran conocimiento del suelo y las especies, del clima. De acuerdo a ese saber, el *guna* zonifica el terreno dentro del *nainnu*, que en realidad es también la unidad de trabajo social básico de la comunidad. El *nainnu*, además, conlleva una dimensión filosófica-espiritual. Nos hace pensar también en la noción colonial de la región mesoamericana de “tarea” (unidad de tiempo-espacio-trabajo) o en la práctica de cambio periódico de territorio entre los *haudenosaunee*.
- *Ñajuú*: categoría *me’phaa*, que se traduce como “trabajo” en castellano. La palabra *ña’ju* en *me’phaa* está relacionada con *ñaín* (brazo), que hace referencia a la práctica de la ‘brazada’, la mutua ayuda en el *ñajuú*, y a la relación con otra persona (compañera). La necesidad obliga *el otro brazo del compañero*, es decir, trabajar colectivamente en y para la comunidad (por ejemplo, milpa y corto de café, una de las principales actividades agroecológicas de la región de la Montaña de Guerrero).
- *Napguana*: La Madre-Tierra *guna*, cultura en que el océano es *Muu* (abuela) y los ríos *Nana* (madre). *Baba-Nana* (El Gran Espíritu) pobló la Tierra de lo necesario para hacerla habitable a los humanos. El sabio *absoged* es el especialista encargado de dialogar a través de sus cantos con *Napguana* para calmar y mitigar las enfermedades o epidemias. Como en la mayoría de las culturas de *Abya Yala*, no se corta ni una planta sin pedir permiso. Cuando una planta medicinal se prepara, el *inaduled* invoca el *unaed* (espíritu de las plantas) o aconseja a la planta para la cura.
- *Ndaya tsia ke*: “toma la fuerza para caminar”. Forma parte de la resistencia *me’phaa*; en el camino es donde constatamos que existen los otros.
- *Nelli*: *in nelly* es “el verdadero”, el adjetivo *nelli* es “cierto, verdadero, real, cimentado, firme”, es la raíz del sustantivo *nelbuayotl*, “principio, fundamento, base, raíz, origen” y del sustantivo verbal *neltiliztli*, “verdad, certeza”. *Nelli* guarda además relación directa con el verbo neutro *nelti* o *nel-tia*, “reconocerse, realizarse”, y con el también verbo *neltilia*, “averiguar, asegurar, certificar, testificar, poner en obra, ejecutar una cosa” (Siméon, 2006, p. 319). Se trata entonces no de un principio, sino de “*in* (el) Principio” cuya característica fundamental es que tiene raíz, que está firme, que está bien cimentado o enraizado, es, por lo tanto, “*in nelli* (el verdadero) principio”. Verdadero en nahuatl.

- *Nematiliztli*: “prudencia, habilidad, afecto, encariñamiento, acción de interesarse, de sentir afecto por alguien” en nahuatl.
- *Ñé’eng*: palabra en guaraní. La palabra es palabra-alma, de la totalidad individuo-nombre. La palabra crea lo que mienta. La palabra es todo y todo es palabra. Es la que hace erguirse al ser humano, ser Dios (*ñelë*: lengua de los seres humanos, Dios). La vida es el desarrollo de la propia palabra, del propio nombre. En la filosofía, el sentipensar guaraní, la palabra es fundamental: es el fundamento, la humanidad, la comunidad, la economía misma. La filosofía, la sabiduría guaraní es filosofía de la palabra. Se hace florecer la palabra para que algo se haga. Dios y palabra son nombrados con la misma voz: “Toda la existencia guaraní era un culto místico, profundamente racional, a la ‘palabra’: palabra como divinidad, palabra como ‘núcleo inicial de la persona (*ayvu* o *ñé’e*), como porción divina por participación; ‘palabra-alma’ como la esencia del ser humano; palabra que se descubre en el sueño, que se interpreta, que se expresa en el ‘canto ritual’ que se festeja” (Dussel, E., 1994, pp. 121, 122).
- *Nierika*: literalmente: estar ahí (*niere*: “estar”, “haber” y *ka*: “locativo”), traducido por “visto”. Se es humano porque se es visible. De ahí que se diga que las personas tienen *niere-ka*. Las deidades tienen *nierika* porque están ahí, refiriéndose a *Wirikuta*. Así, mediante la utilización del término, según conciben los *wixaritari*, humanizan las tierras desérticas, o el mar, etcétera. Lo que tiene *nierika* es porque es visible.

Nierika es un concepto *wixarika* de alta complejidad. Liffman liga la raíz *niere* a “ver”, y *nierika* podría significar en su uso “símbolo sagrado”, “visualización”. El estudio de la jícara por Kindl, lo refiere a casi cualquier objeto ritual. Y ambos comentan la relación *nierika*, *utiarika* (“inscripción” o “escritura”). Para Fresán es contenedor universal concéntrico: kosmos-universo *wixarika*-ser humano-kosmos. Podemos pensarlo como puerta y comunicación a lo no-ordinario. Engendrador de todo. Sol, venado, el peyote mismo con sus gajos unidos a un centro, y cada gajo con un centro es un *nierika* por su función de abrir puertas y por su forma.

Nierika es un elemento que permite poder de ver en el trasmundo. Puerta de comunicación con los ancestros. Danza que desenreda la vida-muerte. Espejo, rostro humano. El coamil mismo es *nierika* porque de la tierra volverá a crecer la vida. Se representa mediante un círculo con centro vacío, pero numerosos objetos culturales y mitológicos representan a *nierika*: cuadros narrativos de la artesanía que constituyen una base escritural; las peculiares figuras modernas de cuadros, tejidas en estambre, que contie-

nen elementos concéntricos; el labrado en roca; el hoyo en la pared de la casa de un dios; la trampa ceremonial o disco de bambú. Dice Neurath: “[*Nierika*] se refiere a una situación donde el iniciado sueña e inventa los objetos de sus visiones y, al mismo tiempo, se convierte en ellos. También se refiere a ‘los instrumentos para ver’, cuya forma física varía considerablemente. Estos son a veces pequeños espejos redondos; en otras ocasiones, una tela redonda hecha con palos e hilo de lana. La variante rectangular tomó el nombre *itari* o *nama* (cobertura); a las formas romboidales o hexagonales, se les llama *tsikuri* (ojo). Hay un tercer tipo de ‘instrumentos para ver’: los tableros a los que se aplicaron hilos multicolores de lana. Es a partir de estos objetos ceremoniales que se ha desarrollado el arte de las tablas de hilo de lana; sin embargo, para simplificar los preparativos de las ceremonias, a menudo se han sustituido por simples dibujos a lápiz sobre papel o caja de cartón (Neurath, 2010: 203).”

Una entrada es insuficiente para dar cuenta de la alta elaboración del concepto de *Nierika*. Podemos inferir que *Nierika* todo lo engendra y de alguna forma en ello reside la utilidad de las cosas, el fundamento de los entes, de la realidad en cuanto visible. Según un dicho recogido por Fresán, los antiguos habrían dejado los *nierikate* o marcas de piedra marcando los cinco puntos cardinales: los cuatro rumbos y el centro —el *quincunce*. Y se establece en la cultura una relación entre *tepari* (que es una piedra), peyote (*Nierika*) y mundo.

- *Nombrar, nombre*: hay una perspectiva en cada filosofía, en forma por completo diferente a Quine.

Es bautizar, dar identidad, compartir existencia en *inuit*.

Entre los *diné* (navajo): a) El nombre no-ceremonial es situacional, descriptivo y relacionado con el rol cambiante en el tiempo; b) El sentipensar *diné* del nombrar captura el cambio del individuo en el tiempo; c) Realza la filiación comunitaria, clánica; d) Aumenta la individualidad frente a occidente y mantiene la integralidad única, “individua”; e) Existen nombres descriptivos y un nombre ceremonial. De modo que nombrar es reconocer, en nombres descriptivos cambiantes a lo largo de la vida, el cambio de la individualidad en el tiempo y su simultánea comunalidad. Es reconocer(se) al otro. A la vez, el nombre ceremonial es posesión secreta y de poder, con el que se puede hacer daño. A través de los nombres se aprenden relaciones, roles y jerarquías.

Entre los *wixaritari* se cuenta con cinco nombres, cuatro de ellos soñados por los abuelos.

El nombre maya y náhuatl ha sido ampliamente descrito en su designación a través de la fecha de nacimiento y su asociación con las entidades del día en el calendario, en la siembra de nombre azteca y en el *kin* maya, que indican el horizonte de vida de la persona.

Entre los guaraní, el nombre es la persona misma, nombre y persona comparten atributos. Nombrar es encontrar el ser oculto, el ser divino de las cosas, el “alma”: La vida de un guaraní comienza cuando se le impone el ‘nombre’ –momento originario de la vida–, y en realidad su biografía no es sino el ‘desarrollo’ de su palabra: ‘aquello que mantiene-en-pie el fluir del decir’. La existencia humana se ‘funda’, se ‘pone-en-pie’ desde la palabra eterna de ‘Nuestro Padre Ñamandí’, expresada cuando se nace (cuando se ‘abre-en-flor’, cuando es creado), y que guía el ‘modo-de-ser’ de cada guaraní: el *teko*.” (Dussel, 1994: 121, 122). En guaraní se muestra el carácter esencial de nombrar: en esta lengua, la palabra es palabra-alma del individuo y de su nombre, que son una totalidad. El nombre no es un designador, sino que es la persona misma. Nombre y persona comparten atributos (Mateo del Pino, 2005).

- *Nosotros*: es visto por la lingüística como mera categoría personal. Pero más allá de la forma, refleja en contenido la profundidad del pensamiento habitual. Se dan así fenómenos como la inclusión o exclusión del oyente. Por ejemplo, entre los quechua-aimaras: *noqanchis*, se refiere a los que hablan y escuchan; y *noqayku*, se refiere al conjunto que habla excluyendo al que escucha, que en castellano se dan solo discursivamente.

En tojolabal es más relevante que el yo, y está en el centro de la ética y de la sociabilidad, como condición consustantiva de inter-subjetividad, del yo que habla a un tú: “nosotridad”.

En tojolabal *nosotros* es condición de posibilidad para la producción y la reproducción de la vida. Presenta dos formas: *ke’entik*, que se refiere a la forma personal que integra al yo en una acción compartida. Es una palabra compuesta de *k’en* que significa yo y de *tik* que significa nosotros, “podemos decir que el *ke’entik* es la nosotricación del yo” y que los hispano parlantes reducimos gramaticalmente a la acción que yo y otros como yo u otros conmigo realizamos. La diferencia, sin embargo, es muy grande, porque el *ke’entik* no solo se asume como muchas individualidades que conforman un grupo de acción sino que la singularidad de cada uno está integrada en un nosotros que hace posible hasta la propia singularidad. La otra manera en la que se presenta el nosotros en el contexto tojolabal es por la partícula *tik*, el nosotros que se conduce desde la integralidad de una singula-

ridad en un todo organísmico que se conjunta para mantener el equilibrio originario. El *tik* nos incluye en una relación de complementariedad que hace a cada uno necesario, no más ni menos indispensable.

Lo “nosótrico” también ocurre en distintos grados en otros casos, como los *me’hpaa* (tlapanecos), en la categoría *ló*.

En la filosofía práctica *inuit* resulta relevante la unidad yo-tú-nosotros en la tundra.

- *Ntāhi*: “almasoplo” o “sombra” de los *bñabñu*, generado en *mbui* (estómago-corazón), pero en una concepción en que los muertos son íntegros en lugar de incorpóreos y los animales tienen alma. Conecta el humano y su doble animal, su *nabua*: “dos cuerpos y una sola almasoplo”. El *ntāhi* está asociado a la masculinidad y a la palabra.
- *Numerología*: cada pueblo posee su propio sistema numérico y desarrollos matemáticos menores o mayores asociados, lo que tiene enormes consecuencias sobre el pensamiento habitual y a veces sobre la filosofía, así como sobre la organización social. Las bases numéricas han sido extensa y prolijamente estudiadas, por lo que nos limitamos a una mera mención. Hay coincidencias numéricas desde el Paleolítico, que algunos postulan universales, en el manejo del dos, el tres como tiempo, el cuatro como espacio, el manejo del siete ($3 + 4$), del doce (3×4), el trece, etcétera.

Entre los *ihubu* el tres da cuenta del padre, la madre y el hijo.

Entre los *o’oba* (Oceguera, 2009) “está presente el simbolismo numérico para hombres y mujeres, donde a los primeros se les asocia el número tres y a las mujeres el cuatro, sobre todo cuando se reparten los alimentos el último día del ritual (del *Yúmare*)”. El simbolismo aparece en rituales y mitos. Entre los *rarámuri* –quienes también presentan este simbolismo numérico– hay una clara explicación relacionada con las almas de hombres y mujeres: mientras los primeros solo tienen tres almas, las mujeres tienen cuatro por su capacidad para dar vida, y en general por tener una existencia mucho más “difícil” que la de los hombres.

En *diné* (navajo), por ejemplo, es central el número cuatro (fases del día).

Entre *nixaritari*, el cinco (rumbos, dedos).

Entre *haudenosaunee* (iroqueses), el ocho (número de tribus).

Los sistemas numéricos, el uso del “dual” e incluso el “trial” en algunas lenguas y los sistemas numéricos de conteo son una base del pensar filosófico.

Entre algunos de los sistemas numéricos más conocidos están el vigesimal maya con su posición ocupada, llena, del cero como semilla generadora.

Cada lengua tiene su conteo (véase la tipología de Francisco Barriga, 1995), por ejemplo, el *p'urbepecha* tiene base seis, diez y 20.

La numeración muisca es relevante entre los *chibchas*, en Colombia.

El conteo con el *quipu* es fundamental entre los quechua como parte de la concepción del orden y la administración social.

- *Nuna*: agua, hielo y tierra para los inuit. *Nuna* es espacio horizontal y tiempo vertical, tierra, hielo o agua, territorio (*Nunavut*: “nuestra tierra” y *Nunatsiaq* “Tierra Bella” del Ártico); puede referirse a lo específico o no específico (por analogía de forma o por descripción) y tener referencia espacial (autorreferencial o con referencia a otro lugar o a la orientación general del entorno). *Unmajuuit* son las cosas vivientes en *Nuna* y lugares: sin otra información, referidos a actividades regulares (de la vida diaria, la caza, los movimientos) o los eventos accidentales.
- *Nuna*: “alma”, en quechua.
- *Numaguenda*: contenido del discurso en la relación de pertenencia de las cosas con *guenda*, el Ser o siendo en *binni z'áa* (zapoteco).
- *Nunasofía*: neologismo nuestro para definir la particular concepción espatiotemporal *inuit* como continuo relativo, conectado y subjetivo humanizado que abarca lo tangible e intangible.
- *Nzabkē*: energía inmaterial *hñabñu* –de *za*, “árbol”, similar al *tonalli* nahua– cumple la función de conexión y acción sobre otros cuerpos, voluntades, haciendo posible la manipulación chamánica, la contaminación y la acción “a distancia”. Generado en *mbui* (estómago-corazón), es energía que se manifiesta en el falo.
- *Okha*: Dios *ihubu*, se le concibe como padre y madre, domina lo femenino en su substancia central. Un *ihubu* de Veracruz dijo: “*Okha* anda al lado, atrás, delante de ti y tú no lo ves, es como el viento” (Pérez Lugo). Es el creador de los seres gigantes, pequeños y finalmente de los humanos. Es creador de los abuelos y abuelas que dan lugar a la Madre Tierra y a *Damu*. Es el principio “Yo soy”. El nombre de *Okha* viene del estruendo del trueno, por eso se le relaciona con lo masculino. La nube, el agua, la lluvia es la manifestación de la presencia de *Okha*. “*Okha* es la forma última de denominar a Dios, la forma original es *Ximboi*, para algunos es donde vive. Creó todo lo existente y sigue el curso de cada actividad del universo, rige el cosmos *Okha*” (Pérez Lugo).
- *Ometeotl*: principio integral absoluto nahua, relacional y armónico, no principio dual como suele decirse. Es él y su compañera (*Omecihuatl*), complemento, *inamic* (*inamikē*). Se hace cuatro. Es a la vez *Tloque Nabuaque*, “Due-

ño del cerca y del junto”, *Yobualli*, *Ehbécatl*, “Noche, Viento”, *Ipalnemobuani* o *Texcatlipoca*. Es también *Totecuyo*, “Nuestro Señor”, *Moyocoyatzin*, “El que se inventa a sí mismo”, el que “nadie lo crea” e *Incobuacatzintle*, “Compasivo”. Es el fundamento que da verdad, desde la creación hasta la política, ejercida en complementariedad integradora de lo masculino-femenino. Ontológicamente en él está todo, lo cerca y lo junto (*tloque nabuaque*); él se crea a sí mismo por el pensamiento (*moyocoyani*); por él –lo que– vivimos, da existencia (*ipalnemobuani*, *ipalnemowani*). Desde Omeyocan es *tecubtli*, “señor”, y *tlatocati* “soberano”, es decir, absoluto sobre todo lo que existe. Solo él, como sostén del universo, está en pie por sí mismo (León-Portilla, 1997, p. 98). El principio integral está: a) en “el ombligo de la tierra”; b) metido en un encierro de turquesas; c) en las aguas color del pájaro azul; d) encerrado en nubes; y e) en las sombras de la región de los muertos. El conjunto de su definición es un tratado completo de filosofía y teología.

- *Omeyocan*: lugar dos, de la integralidad, en nahuatl. Cielo treceavo.
- *Ontología*: en *Abya Yala*, como tendencia general, de acuerdo con Viveiros de Castro, se centra en la forma y la relación, más que en la definición de la materia. El “mundo” está poblado de seres con puntos de vista distintos: 1) *perspectivismo*: tienen perspectiva, agencia, la humanidad es condición no especie; 2) *animismo*: los entes en la naturaleza tienen alma; 3) *pluri* o *multinaturalismo*: hay universalidad del espíritu y diversidad de los cuerpos, la naturaleza y cultura son relacionales y móviles, hay en ella interconexión de seres con intencionalidades y agencia; y 4) *cuerpos*: que se relacionan en el mundo de “almas” (centros anímicos, sombras, etc.) y perspectivas.

La ontología suele ligarse a otras dimensiones filosóficas y es más un proceso, un siendo gerundivo, ligado con frecuencia al estar, hacer, haber, existir, devenir. Se relaciona con la cosmología, la antropología, la ecología, incluso con la estética. Existen profundas ligas de lo ontológico a aspectos peculiares, como el caminar guaraní, el diseño *kaxinama* y se integran diversos entes.

- *Orenda*: fuerza creadora *haudenosaunee* (iroquesa), asociada, en su raíz, a la canción. En iroqués “la raíz de la palabra *Orenda* está asociada precisamente al poder de la canción, principal vehículo de comunicación entre los iroqueses y el mundo espiritual” (Sancho Guinda, 2007).
- *Pacha*: espacio, tiempo, naturaleza en quechua. “Lo que es”, el todo existente en el universo, la “realidad”. Lugar (*topos* para los griegos). Base co-

mún de los estratos de la realidad. Relacionalidad cósmica. Naturaleza transformada por el *runa* (ser humano).

En Mejía Huaman: “la visión del mundo andino prehispánico fue antropocéntrica; el hombre se ubicó en el centro del universo, por ello él fue quien dividió la *pacha*, en: *kay pacha*, (el espacio en que vive); *hanaq pacha*, (el espacio que encuentra por encima de su cabeza) y *ukhu pacha* (el espacio que se encuentra por debajo de sus pies)...” También se cita el último espacio como *uray pacha*. No se trata de “mundos” o “estratos” totalmente distintos, sino de aspectos o “espacios” de una misma realidad (*pacha*) interrelacionada. En Estermann tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: “relacionalidad”. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Juntando el aspecto de “cosmos” con el de ‘relacionalidad’, podemos traducir (lo que siempre es a la vez ‘traicionar’) *pacha* como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica”. En su análisis, la correspondencia rige ante todo entre las esferas del *hanaq pacha* (“espacio de arriba”) y del *kay pacha* (“esfera de aquí y ahora”), mientras que la tercera esfera representa el mundo de “adentro”, de los difuntos y ancestros (*uray/ukhu pacha*). En lo vertical, *Hanan* o *Hanaq Pacha*, espacio de arriba, se opone a *Urin Pacha*.

- *Pachakamaq*: Dios creador andino. Principio vivificador (con *Wiraqocha* y *Pachayachachi*) creador de las huacas, entidades primordiales femeninas andinas. Su pareja femenina es *Hurpay Huachac*.
- *Pachakuti* (*Pachacuti*): renovación, fin del mundo viejo y comienzo de uno nuevo, cambio de tiempoespacio, región, poder, en el que opera *kamay* o *camay* (fuerza vital, poder de los ancestros).

En el manejo temporal originario, según Silvia Rivera, *pachakuti* (de *kuti*, ‘vuelta’) revela la revuelta del espacio-tiempo, el Mundo al revés, que inaugura la renovación o catástrofe cósmica. Y en la renovación cíclica, cada tiempo en el calendario se asocia a una actividad de la práctica cultural. “La experiencia de la contemporaneidad —señala Silvia Rivera Cusicanqui (2010), desde el aimara— nos compromete en el presente —*aka pacha*— y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado —*qhíp nayr uñtasis sarnaqapxañan?*”.

- *Pachamama* (*Mamapacha*): tierra, madre naturaleza quechua. “Tierra viviente en su conjunto y en cualquier lugar” (Reyes). Principal de las *mama* de los alimentos y la maternidad, la Tierra, que luego es desplazada por *Inti*, el sol, en el periodo incaico: *Pachamama* (“Tierra viviente en su conjunto

y en cualquier lugar”) de los serranos, *Mamacocha* (el mar) de los costeños y *Mama Raiguana* (dadora de alimentos a costeños y serranos), además de *Hurpay Huachac* ligada a los peces y en ocasiones pareja de *Pachacámac*. Se menciona a *Rwaq* (*Rwał*), *apu* máximo, como pareja de la *Pachamama*.

La *pachamama* habita la tierra o *allpa*, se asocia a lo izquierdo, cultivado (que es *qamaq pacha*), doméstico y a las *qochas* (aguas estancadas). Amamanta con la chicha. Se vincula al matrimonio (*warmichakuy*). En sueños y visiones es *Juana puyka*, *sumaq pukara*.

Tiene su equivalente en la mayoría de las culturas. Por ejemplo, entre los *guna*, *Napguana*. Pero, en donde la madre es *Nana* (río), porque es una cultura marítima y la palabra *apalisa* (de *apa*: “cuerpo”, y *lisa*: “líquido”) significa agua, en el lenguaje coloquial *aplis* significa sangre. Así como entre los *inuit* la tierra es *Numa*, que propiamente abarca la tierra, el agua, el hielo y la nieve.

Entre los aztecas, *Tonantzin*, que luego dará pie a la virgen de Guadalupe a través del *amoxtli* (códice) del *Nican Mopohua*.

- *Pachayachachi(q)*: Dios vivificador del mundo quechua, con *Wiraqocha* y *Pachakamaq*, vivificadores que engendran el aliento (*samaykeny*) y la dualidad-una (*sawasiray-pitusiray*) de todo lo existente, en donde se concibe la abstracción de lo eterno, según Mejía Huaman. “Conocedor” de *Pacha* y animador de todas las cosas, de la fecundidad (Sánchez, 2014), representado en el altar mayor de Coricancha con un óvalo. El que enseña y aprende sobre el universo quechua.
- *Pampeke^wa*: solidaridad *p’urhepecha*.
- *Pantacac hunu*: incontable-infinito, concepto atribuido como creación post-colonial a Juan Yunpa. Históricamente, *hunu* es “diez mil”, de acuerdo a Waman Puma.
- *Paqarina*: lugar de surgimiento, de creación, origen quechua. De la *paqarina* surge el tiempo, de abajo a arriba.
- *Pasado remoto*: tiempo de profundidad cósmica y más allá de lo ordinario en diversas culturas, como la maya (en que es un aspecto verbal), la *hopi’sino* o la *inuit* (“tiempo distante”) y guaraní (*arete*).
- *Paz*: entre los *haudenosaunee* (iroqueses) comprende la paz con relación al kosmos, al mundo natural y a las generaciones venideras, haciendo un puente entre los opuestos. En la filosofía política, la liga iroquesa supone la paz perpetua, que incluye la dimensión trascendental: es una “paz cósmica”, porque va más allá de lo institucional humano: se trata de un derecho teokosmocéntrico.

- *Pensamiento*: Es una categoría con análogos en toda cultura. Entre los pia-roa (Overing, 1986, p. 148-150) “toda creación por la cual un individuo es responsable, es considerada su *a’kwa* (pensamiento). Por tanto, los productos del trabajo de una persona, en el mismo sentido que una transformación chamánica, como la transformación de *xamá* en jaguar o anaconda, son todos considerados los “pensamientos” de esa persona. Los productos de la roza del campo de una mujer son su *a’kwa*, así como una cerbatana hecha por un hombre es su *a’kwa*, y un rallador hecho por una mujer es su *a’kwa*”. Es decir, gnoseológicamente, cada artefacto conlleva –en forma similar al objeto en Hegel– la concreción del pensamiento. Entre los *juni kuin* pensar describe la aprehensión de *yoshi* –la aprehensión de una ‘imagen’ relativamente paradójica que no es susceptible de ser compartida de manera directa por la ostensión. Y el conocer es una categoría más allá de los humanos (así, la anaconda, posee capacidades cognoscitivas). Existen los *yora chinãya*, ‘gente pensadora’, son los especialistas en este pensamiento visual de los dislocamientos y distancias, característico del ‘habla pensada’. Y el pensamiento racional es como el río: *i-xi-i-xi-keû-bãi* “ir solucionando por todo el camino”.

En *diné* (navajo) se liga en forma estrecha en una tríada “lenguaje-pensamiento-acción”.

Entre los *haudenosaunee* (iroqueses) el blanco representa la pureza de la Mente de Dios: los buenos pensamientos y el pensamiento profundo es la Buena Mente.

En hopi, el pensamiento tiene el poder de manifestar. El deseo, las causas, el pensamiento son fuerzas que hacen verdad lo esperado, dado que en su epistemología y teoría del conocimiento, la mente crea el mundo.

El pensamiento, como entre los *wixaritari* y muchos otros pueblos, proviene del interior, del corazón.

En tojolabal, toda reflexión, pensamiento y sabiduría habitan en el corazón, pues toda consciencia subjetiva se conduce según lo que dice nuestro *ke’ujol* (sentimiento, motivación interior, comportamiento y actuar del sujeto). “La capacidad de *vivir en comunidad intersubjetiva* es una explicación aproximativa de la capacidad de pensar en acción comunitaria. En este sentido el ‘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.” (Lenkersdorf, 2008, p. 107).

En *p’urhepecha* es *eratesk’a*, *eratsik’a* que permite crear modernamente un equivalente de filosofía como *juchari eratesk’a*, “nuestro pensamiento”.

Pero es pensar, pensamiento, idea, imagen, sueño o visión, “cómo ver las cosas” y su raíz aparece en meditar.

Entre los *ihuhu* el pensamiento es el camino, es el águila de arriba, pero su cultura se centra en la acción.

En nahuatl el principio creador se crea a sí mismo (*moyocoyani*) por el pensamiento.

De acuerdo con López (1955), para los *binni z'áa* “nuestro pensamiento mismo es una forma, parte o especie del ser (*guenda*). Por tanto, solo puede adecuarse no con *guenda* (el ser); sino con las cosas, esto es, con las formas, partes o especies (del ser).”

En el *Popol Wuj* maya el pensamiento es primordial; el orden kosmogónico es claro: el pensamiento, la palabra, la acción.

Juma es pensamiento en *me'p'baa*, y cuando una mujer está embarazada se dice *já' goo ede* (“carga el pensamiento”).

El pensamiento mapuche se nombra *mapuche rakiduam* como equivalente de filosofía.

- *Perspectivismo*: propiedad de los seres no humanos de tener un punto de vista, agentividad. Es decir, la “humanidad” en la mayor parte del continente es condición, no especiación.
- *Petamuti*: dirigente, juez, equivalente *p'urbepecha* antiguo del filósofo occidental, representado con un guaje y otros atributos que le son propios. Intermediario entre el gobernante (*cazonci*) y el pueblo, el pueblo y el gobernante. Responsable de “alzar” al *cazonci* al asumir el poder. Ante el *petamuti* se celebraban matrimonios, separaciones (permitidas después de tres veces de solicitud), adulterio, abandono, maltrato, etcétera. Presentaba a los nuevos caciques al pueblo, les pedía obediencia y trabajo, y les decía, en una alocución que resuena como un verso de Nezahualcoyotl: “¿Dónde se ha de ir a otra parte, que aquí tiene su vivienda Curícaveri?” (dios del fuego, el principal en la cultura).
- *Phuni*: el nahual, jaguar en *ihuhu*. También *Jabua* (“aquí está”) o *z'até*.
- *Pije-Tao*: Dios trece, principio creador *binni z'áa* (zapoteco).
- *Pindek'a*: costumbre *p'urbepecha* que junto con los valores morales de la *kaxumpik'a* pueden concebirse como núcleo de lo filosófico.
- *Piqujait*: principio de la filosofía del derecho, lo que se pide sea hecho en la ley *inuit*.
- *Plural*: para los *hopi'sino*, el plural es solo real, no imaginario, lo que lo constituye en un pensamiento profundo particular.

- *Potlatch, reciprocidad*: formas de intercambio recíproco y desacumulación muy generalizados en las distintas culturas y filosofías. Por ejemplo, entre los *inuit*, *potlatch* masivo por los muertos.
Entre los *haudenosaunee* (iroqueses) práctica de recomienzo cada 50 años.
En la fiesta guaraní, metáfora de la distribución igualitaria, obligación de dar que supone obligación de recibir, y viceversa, en el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir.
Como trabajo aparece la reciprocidad del *tequio* mesoamericano y el *ayni* quechua.
Como filosofía, el principio de reciprocidad rige las relaciones humanas con el universo entre los *diné*.
Entre los *p'urbepecha*, *jarboajperak^{wa}*.
- *Principios filosóficos quechuas* (según Estermann): relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad, ciclicidad.
- *Principio integral*: fuerza, principio último, ligado al propósito último de la existencia, a lo que une toda la realidad y a la manifestación en la dualidad. Está presente en la mayoría de las culturas, con diferentes grados de elaboración y diferenciación entre uno y otro aspecto, por ejemplo:
Sila inuit, sostén del universo y de la vida que está en cada cosa.
Nierika wixarika, lo visible, “contenedor universal”.
Ometeotl nahua, principio integral, que se expresa luego en dualidad: *Ometlacatl* y *Omečiuatl*, pero también *Tezcatlipoca* y *Tloque-nabuaque* (“dueño del cerca y del junto”).
El *Okba (Ximbo)* otomí, que creó todo lo existente y sigue el curso de cada actividad del universo, rige el kosmos.
Pero bien se podrían considerar muchos otros casos:
Pije-tao, el Dios-trece *binni zúa*.
Ñamandú, El Padre o la neblina creadora guaraní.
Yaya, entre los taínos.
Baba-Nana, “El Gran Espíritu” *guna*.
Tinku (T'inku), entre los andinos, como principio de unión que luego se desdobra en la doble mazorca y la creatividad de *sawasiray-pitusiray*.
Tokpela y El Creador *Táiowa hopi'sino*, etcétera.
Lo mismo aparecen los conceptos más asociados a la “Fuerza”, que anotamos también en su respectiva entrada:
Orenda, entre los *haudenosaunee*.
Ipalnemobuani, entre los nahuas (“aquello por lo que se vive”).

Moyocoyatzin, “El que se inventa a sí mismo” por el pensamiento, “que nadie lo creó” entre los nahuas.

Tloque nahuaque, el señor del cerca y del junto nahua.

Manitou, entre los algonquinos.

Wakan, entre los *sioux-lakota*.

Maxpe, entre los *crow*.

- *Qamaq*: poder en quechua. El poder de los seres sobrenaturales pasados se expresa en su capacidad de transformación atemporal. También *qamaq pacha* es “el mundo” cultivado, en contraste con *Pachamama*.
- *Qelqa*: escritura quechua de trazos, escrita en planchas de oro y plata, en paredes y muros.
- *Qhapaq*: poderoso, autoridad, rico (en familia, hijos, parientes, amigos) quechua. Se decía así *Qhapaq Inca*, encontramos al gobernante *Wayna Qhapaq*, así como al mítico *Manqo Qhapaq* asociado a los principios arriba-de-recha-masculino.
- *Quetzalcoatl*: héroe nacional, maestro y civilizador mítico. Es identificado constantemente con la deidad suprema y con el creador del mundo: como gemelo desdoblado del principio absoluto de *Ometeotl* es *Quetzalcoatl Tezcatlipoca*, “Serpiente Emplumada”. Nace de una mujer virgen o al menos no necesita ser engendrado por contacto sexual. El lugar de su nacimiento está asociado con el oriente. No muere sino que desaparece milagrosamente por el este y se cree que habita en el lugar de origen, de donde algún día ha de volver para recuperar su reino. Se le representa como hombre blanco, barbado, de abundante cabellera y ataviado con amplios mantos (López Austin, 1998, p. 27). Se consideraba también una divinidad amante de la paz, que despreciaba los sacrificios humanos, que veía con buenos ojos la penitencia y atraía a sus seguidores a una vida de perfección moral (León-Portilla, 2006, p. 34). Se le relacionaba también con la omnipresencia, fuerza y suavidad del viento. Se supone lleva sus enseñanzas a Yucatán, desarrollando el culto de *Kukulkán*.

La leyenda del hombre-Dios (López Austin, 1998) llamado *Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcoatl* supone el arquetipo central de una profunda reflexión filosófica sobre el ser humano autónomo y responsable, que logra descubrirse armónicamente como energía luminosa (Séjourné, 1989, p. 18-19; parece representar un ascenso similar a la energía *kundalini* hindú). Contrario a los sacrificios, se asocia a la meditación y al culto, se le atribuye la doctrina sobre *Ometeotl*, el supremo “Dios Dos” (*Anales de Cuauhtlan*). Como meditador, *Quetzalcoatl* pasa por la tierra, hasta llegar al petate de

serpientes entrecruzadas, enciende el fuego de la tierra recostado sobre su espalda como *Chac Mol*. Asciende como el sol, se vuelve sol, dios. Abre su corazón como las flores y al meditar viaja por el tallo de la flor de su columna, en la que se representan mariposas, la primera de ellas en la pelvis. Ya descarnado, baja al interior de la tierra, vuelve a unir su carne y sus huesos, y llega al inframundo por la boca-ombigo del *cipactli* (lagarto). Completa su conocimiento. Se quema a sí mismo en la hoguera, surge de su corazón la estrella de la mañana. Baja por los huesos de sus antepasados. Se hace hombre-dios, persona-espejo, representado como todos los sabios con el cuerpo perforado en el pecho.

- *Quincunce*: término de Sejourné para referirse a los cuatro rumbos y el centro, que encontramos en Mesoamérica, así como símiles al norte y en Sudamérica, como la *chakana*.
- *Qui zanda guunaguenda gastí ne cadi guunaguendani lu tobiroa-ci didxa*: “nada puede bajo la misma razón, decir y no decir relación con el ser”, principio de no-contradicción *binni zúa* (zapoteco), pero relacionado con el discurso (*didxa*).
- *Renacimiento* o *renacimiento*: es un concepto filosófico fundamental, que la catolicidad trató de extirpar, pero queda todavía en algunas culturas. Por ejemplo, *occepa cueponi*, “volver a florecer” es el concepto nahua para renacimiento (Yuribia Velázquez). Para los *tingit*, en Alaska, un “alma” se presenta a las madres o familiares en el sueño y anuncia su reencarnación. Para los mapuche, *Unñolibuetun*. Para los *p’urbepecha*, *pits’intani* (‘revivir’, ‘reencontrar’) y *k’enchintani* (elevación espiritual, ‘ascensión’, que puede transmigrar).
- *Rehue*: signo sagrado, eje del mundo mapuche. El *ngillathun* o ruego en la ceremonia de consagración de la tierra, se celebra preferentemente cada cuatro años. El lugar elegido para la celebración ritual, *ngillatuhue*, tenía como centro el *ilangi*, se colocaba en el sitio un tronco de árbol con una cara antropomorfa esculpida en su parte superior (*Rehue*) y recubierto de ramas de canelo. Se pedía por la fecundidad y se daba gracias. Se tomaban bebidas, se cantaba y se tocaba el instrumento llamado *kultrín*, instrumento de membrana, tallado con los cuatro puntos cardinales y con cuatro astros. El *Rehue* es mediador con *Nidol-Ngenechen*, cuya cara se tallaba en la parte superior del tronco. En la parte anterior están tallados siete peldaños, un microkosmos, porque el *Rehue*, como signo sagrado, es un “axis

mundi” –eje del mundo– que conecta la tierra (*mapu*) con el cielo (*wenu*), según la estructura del kosmos.

- *Respeto*: entre los *hopi'sino*, el respeto inter-racial es constitutivo de la creación.

Entre los *haudenosaunee* o iroqueses es principio constitutivo de la ético-política, del respeto de las fronteras.

Varios grupos pieles rojas tienen el *habitus* de manifestar cotidianamente el respeto a la vida.

Entre los *me'phaa*, donde todo tiene palabra y el ser humano es “carne que habla”, el respeto es constitutivo de la palabra. El respeto entre los pueblos originarios se extiende por lo general a los animales y a todos los seres.

También es de arraigo general el respeto a los mayores, a los ancianos, como en los valores morales de la *kaaxumpik'a p'urbepetcha (jakakuk'a* es “respeto” y también “bautizo”).

En la constitución ético-política-retórica mapuche, se supone el respeto a los otros (*kawiiin*) y al territorio (*mapu*), reproducido a través de los consejos morales sabios (*gülamtugun*).

El respeto llevó a consagrar actualmente en la constitución boliviana el derecho de la tierra (*Pachamama*).

- *Retórica-bermenéutica*: existe una concepción y arte propio en cada cultura, tanto en la dimensión de las pruebas lógicas como del diálogo y de la persuasión. Existen diversas pruebas lógicas (*logos*), una imagen del orador (*ethos*) y una construcción emotiva del auditorio (*pathos*). Hay géneros retóricos de cada grupo según sus prácticas discursivas. Existen construcciones peculiares de lo semiótico, de las figuras (metábolos), de la interpretación y de los actantes.

Por ejemplo, entre los *guna* hay varios retóricos, con funciones especializadas asociadas al canto del *saila namaked*: cantor (*saila*), respondedor (*abinn-sued*), descodificador o hermeneuta (*argar*), los vigilantes del público (*sua-ribgan*) y el público o auditorio mismo (*gwebur*). Asimismo, existe un lenguaje secreto: *epurba kaya*. Y existe una metodología dialéctica, del acompañamiento en el diálogo de los consejos y orientaciones. La retórica *guna* se expresa, entre otras formas, en la diversidad de sus cantos de sanación. En cada caso, en cada lenguacultura, podríamos precisar los diversos géneros retóricos.

El *libana binni-záa*, con los *buehuetlahtolli* nahuas o el género mixteco *sa'vi*, son ejemplos de los recursos retóricos de fuente mesoamericana, el “esti-

lo de los indios”, del área lingüística mesoamericana, el estilo ceremonial mesoamericano: de ornamentos, de difrasismos, de metáforas (tropos, figuras, sinónimos, símiles, metáforas, paralelismos, la adición o parataxis, el vocativo, la repetición, la cadencia regular).

En quechua se reconocen los géneros poéticos: el *Jailli* como himno sagrado, que también remite al heroísmo y a las tareas agrícolas; el amoroso y a veces melancólico *Arawí*; el poema entre dos sexos del *Wawakí Strutus*; el canto y danza alegre de la *Qhashwa*.

- *Rugunaguenda*: predicar, atribuir, aplicar *binni zúa* (zapoteco).
- *Runa*: “ser humano” andino, ya sea sin saber ni arte ni ley ni rey (*purum runa*), o pacífico, con saberes, con arte, con ley y rey (*llaqta runa*). *Runaq kaynin* es “la esencia del ser humano”. El modelo moral —señala Mazziera el de *capac runa* (*qhabaq*), el hombre alegre y gracioso en el trabajo, el que es bien gobernado y va con gusto adelante, no se cansa de trabajar.
- *Sabiduría*: existe una perspectiva en cada caso. Es un término equivalente a filosofía (que es, de hecho, “amistad, afinidad por la sabiduría”). Para los *haudenosaunee* (iroqueses) la “buena mente”.

Para los *hopi'sino*, propiedad de la tierra-araña que se entrega a los humanos como una baba blanca. Toda sabiduría es siempre espiritual-terrestre. Para los andinos *yachay*, saber, sabiduría de lo verdadero.

Para los mapuche, la virtud de la sabiduría es *kim*, *kimche*. La sabiduría, *güllan*, es propiedad de los señores del rumbo sur y se expresa en los consejos sabios morales (*güllamtugun*).

Para los *mé'phaa* (tlapanecos), *jumaa*.

Para los *binni zúa*, la sabiduría (*guendanaciññe*) revela el *ethos*, el ser en el mundo (*guenda*), el mundo de la vida de este pueblo. Está asociada al bien absoluto de la *guelagueza*.

Para los nahuas *tlamatiliztli* (“sabiduría”) es la base de la filosofía. *Ixtlamiciliztli* es la “acción de dar sabiduría a los rostros” e *in ixtli in yolotl*, “rostro y corazón”, es el conocimiento verdadero de *Quetzalcoatl*. Como sabiduría de la escritura se tenía *in tilli in tlapalli* (“la tinta negra y la tinta roja”). Entre los *inuit*, la sabiduría está profundamente asociada al conocimiento del espacio relativo, subjetivo y conectado que hemos llamado *Nunasofía*.

- *Saila*: sabio y jefe *guna*, pero en tanto servidor, también especie de sacerdote, poeta, cantor (el *saila* en rol de cantor conoce el *Bab Igar*; el *abinnsued* o respondedor es también un *saila*).
- *Samaykuy*: insuflar, dar aliento, hábito de vida en quechua.

- *Sapci*: concepto de propiedad común quechua. El *sapci* otorga a través del estado la propiedad de los alimentos a todos.
- *Saya, suyru, siqi*: en la concepción espacial quechua, además de cada *pacha* o mundo, se considera la intersección de los dos ejes principales *saya/suyru* (*Hanan Saya* ‘camino hacia lo alto’ y *Urin Saya* ‘camino hacia lo bajo’ marcados a partir del sol) que en el *kay pacha* –el presente del espacio humano– crea el centro de origen espaciotemporal *champi* (aquí, ahora), de creación cósmica, espacio sagrado. Concepción no ajena a la geopolítica inca, al concepto de *kancha* (espacio cercado), y de *siki* o plano vertical asociado en la sociedad a la escala de poder. Además de que el elaborado pensamiento kosmológico se refractaba en el orden socioespacial y el calendario agrícola y ritual, configurando una forma de vida. La ciudad, detalla Lozano, seguía la división cuatripartita de los *suyru* (*antisuyru* SE/NE, *chinchaysuyru* NE/NO, *collasuyru* SE/SO y *cuntisuyru* NO/SO), el centro de los planos *saya/suyru*, su sacralización y la división geométrica, así como la señalización de los 40 ceques o rumbos para ubicar los adoratorios o *huacac*, ligándose también los ceques a un orden de agrupación en cada *suyru* (*collana*, *payan* y *cayao*, terrenos de la divinidad, reales y de los *aillukuna* –terrenos de la comunidad, del *ayllu*–). Al centro las parcelas rectangulares o *tupu* de Cuzco configuran un felino, que es reflejo de la constelación celeste de *chuqui chinchay*. La ciudad andina –dice Lozano– es una unidad cósmica. Donde la jerarquía mayor corresponde a *banansaya*, que representa al todo de la comunidad, que se divide en mitad (*saya*). En la lengua, por otra parte, estar parado es *sayay*.
- *Sawasiray-pitusiray*: interacción generadora integral entre los complementos fundamentales (femenino-masculino, noche-día, abajo-arriba, derecha-izquierda, cálido-frío), la complementación, la generación de cambio y conservación de la unidad de todo lo existente. Desde la cultura moche andina se representa por el maíz doble con dos mazorcas, pero pegadas en su base, la unidad de todo lo existente. Asociado a la unidad de *t'inke* (*inken*). El maíz doble se liga a los muertos y a la prosperidad. Y encontramos la base del desarrollo de esta abstracción de lo eterno desde la cerámica moche (Sánchez y Gölte, 2004). Aparece en la kosmología y descripción del cielo en *saramanca* (“olla de maíz”), porque una de sus formas es la doble mazorca.
- *Ser*: en Abya Yala es generalizada la ausencia de un verbo ser, ya que tal condición se presupone. Más comúnmente se hace referencia a un deve-

nir, un “Siendo”. A partir del llamado “perspectivismo”, se suele otorgar agentividad a todo ente.

Entre los *me'phaa*, por ejemplo, se concibe el “estar/hacer”, que implica una integralidad física, social, de la fuerza y con el entorno.

Entre los *binni z'áa*, el equivalente se nombra *guenda* y se liga al discurso, a *didxa*. La relación que las cosas dicen al ser se nombra *numaguenda*, que “viene del verbo *brunaguenda* que prístinamente significa: “argüir ser”, “implicar ser” “aludir al ser” “pertenecer”, “atribuir” (López, 1955). *Guen-da* es un concepto de alta complejidad, es la gran parturienta de justas causas. Las cosas son verdad “en cuanto son partes, especies o formas de *guenda*”. *Guendarunibea* es el conocimiento de las cosas que se dicen en relación con “un principio unitario y absoluto”. Lo que no expresa *guenda*, es falso.

En quechua un equivalente es *kay*: “haber”, “existir”, “este-a-o” y con valor de presente.

- *Si*: “piel”, en lengua *hñahñu*. Corresponde a un clasificador. Está dotado de polisemia, liga cuerpo y mundo en lo que Viveiros de Castro sugiere como “una cosmología obsesionada por las nociones de envoltorio, cáscara, receptáculo, membrana: pieles sobre pieles, pieles dentro de pieles, pieles todas dispuestas a lo largo de la ‘piel del mundo’ que es el universo.” El concepto *si* hace privar lo extenso y “secable”. Se asocia al desollamiento ritual. En la piel destacan las membranas y las mucosas genitales: prepucio, himen. La simbólica de la piel se mueve en dos ejes: 1) “desollar, arañar, raspar, quitar la cáscara, cortar y romper la piel”, así como el arrugamiento, envejecimiento, podredumbre (también *si*, en *hñahñu*) donde el ancestro es “piel vieja”, “piel-padre”, “piel podrida”; y 2) el vestir una piel, el cambio de piel —quizá la inmortalidad— implícito en el nahualismo y la transformación chamánica, así como en el *temazcal*. El cuerpo es piel-ropa-máscara.
- *Sila*: principio integral; tempestad y tiempo atmosférico, fuerza temida y calma invisible; razón y pensamiento; sostén del universo y de la vida *inuit* que está en cada cosa, es como el *tao*; infinitamente distante y presente entre nosotros. *Sila* es también un ser mítico; es la fuerza más temida y la calma invisible como el *Tezcatlipoca* nahua; es el sol, el mar y el juego de un niño.
- *Símbolo*: en *Ahya Yala*, una forma de externalizar la filosofía es hacer el análisis y la hermenéutica de los símbolos filosóficos en cada cultura, de las imágenes, para desvelar su núcleo lógico y su figuración de la totalidad,

porque son los grandes condensadores culturales: la entidad mítica de *Sila* inuit como principio general omnipresente, el árbol de la paz *haudenosaunee* con resonancias kosmológicas, la *kiva hopi'sino* como forma de concebir la vida y relación con la tierra, el octágono *diné* como elemento de la vivienda, el *nahui ollin* o “cuatro-movimiento” nahua que condensa la concepción del universo, el trabajo y el ser humano, el *nierika mixarika* como condensador universal y expresión de lo visible, el doble laberinto del *itapejá* y la palmera *pindó* de la inmortalidad guaraníes, la cobra y el diseño *juni kuin* como centro filosófico, el símbolo *ibubu* de tres líneas (padre-madre-hijo), los petroglifos, los geoglifos-acueductos de Nazca, etc., etcétera.

- *Skyyu*: fuerza de la vida, para los *me'phaa*.
- *Srakisuam*: kosmopercepción mapuche.
- *Stojolik*: concepto multifacético tojolabal, véase la entrada de dignidad.
- *Stuch'il*: solo o desarraigado. Implica el no reconocimiento o la negación de la unidad común a la que pertenecemos en tojolabal. Si estamos solos, el corazón está triste y no contento, señala Lenkersdorf.
- *Subjetivo-Objetivo*: en *hopi'sino*, según Whorf, lo objetivo es accesible a los sentidos, presente o pasado; lo subjetivo es mental, del corazón, de la emoción de todos los seres, y se vincula al futuro.
- *Sustancia*: para los *hopi'sino*, las cosas del mundo tienen dos formas, una es visible y la otra espiritual.
- *Sumak kawsay*, *allin kawsay*: buen vivir quechua-aimara (*suma qamaña*, en aimara), consagrado contemporáneamente en la constitución boliviana y ecuatoriana, basado en la raíz andina: el ser humano ligado a la *Pachamama*, a la vida (*kawsay*) y a la realización en la tierra (*sumak*). Tiene un equivalente en las diversas culturas.

Actualmente, algunos toman el concepto por analogía, pero históricamente existen auténticos equivalentes como el *teko porã* guaraní.

O el *Kiime felen*: bien vivir mapuche (araucano).

En la constitución boliviana aparece como *suma qamaña* –aimara–, *allin kawsay* –*qhichwa*– y *ñandereko* –guaraní.

- *Sut'i*: realidad, evidencia quechua. Pareja con *suti*, “nombre”. *Sut'i yuyay*: proposición verdadera.
- *Suti*: nombre en quechua. Pareja con *sut'i*, “realidad”.
- *Táiowa*: creador *hopi* que desdobra la dualidad masculino-femenino. Es a quién el ser humano le debe la vida, quien da el aliento, el lenguaje
- *Tanpu*: hospedaje quechua, ligado a la solidaridad con el necesitado (*corpachanqui*).

- *Tawantinsuyu*: las Cuatro Regiones. División política del estado inka, pero que supone un orden microcósmico urbano que refleja el makrokosmos, así como la ciudad de Cuzco refleja la estructura del cielo. Si encimamos *Orvorara* (Orión) con la Cruz del Sur, ambas al centro, tenemos los cuatro puntos cardinales más las cuatro diagonales (de cada región o *suyu*). El orden del estado supone además el concepto filosófico político del *tinku* (*P'inka*): la unión hasta confundirse y conseguir una unidad.
- *Tekeniteyobe:te* (“de los dos senderos”): doctrina ético-política que se planteaba a los forasteros entre los *haudenosaunee* (iroqueses). Suponía aceptar la diferencia y respetarla, a partir del concepto de frontera o *teitonateiken*: “allí donde dos entran en contacto”.
- *Teko*: ‘modo-de-ser’ de cada guaraní, su cultura; *tekoha*: desarrollo humano a través de la palabra. *Teko porã*: modo de ser semejante a las divinidades. Cuando ocurren cosas que nos afectan tenemos entonces *teko axy* (una existencia imperfecta).
- *Tequio*: trabajo en común mesoamericano que soporta la filosofía, como principio de reciprocidad y comunalidad. Entre los *mep'baa*, por ejemplo, la ‘brazada’, la mutua ayuda en el *ñajuú* (trabajo). Su equivalente inca es el *Ayni*.
- *Teriantropismo*: convertibilidad humano-animal que priva en gran parte de Amerindia, desde los *inuit* hasta el Amazonas. En las filosofías amerindias existe la idea y práctica de la transmutación chamánica voluntaria, una dimensión del sí mismo.
- *Teyolia*: centro anímico nahua situado en el corazón. Vinculado a la vida, al conocer, al afecto, a la memoria, a la adicción, al hábito, a la emoción, a la dirección de la acción. Permanece en el cuerpo hasta morir. Se asocia a lo duro, crudo, blanco, triste, frío.
- *Tezcatlipoca* (concepto-entidad divina aparecida del 950 al 1150 en Tula): “Espejo que humea”, principio fundamental nahua, que se manifiesta en diversas formas y se complementa con *Tezcatlanextia*, “Espejo que hace aparecer las cosas”. Protector de cazadores y hechiceros. Se asocia al fundamental culto de los cerros, pues es el corazón del monte. Se vincula al cielo nocturno y al jaguar pero también se hace sol; es invisible y está en todo lugar. Inventor de la gente, providente, creador, el que conoce los pensamientos y conoce los corazones. También es el enemigo y el tirano del que somos esclavos: el destino, el futuro, lo incontrolable e indeterminado, el que da, quita y siembra discordias. Es eco en las cuevas, espejo que al arder humea, se asocia al pectoral, a las sandalias y al cuchillo de

obsidiana; su cuerpo mismo es de obsidiana. Es oráculo para contactar la divinidad, eco visual, repetición de la imagen.

Se vincula con *Ipalnemohuani* (“Aquel por lo que vivimos, el principio creador, dador de todas las riquezas y señoríos”). También es *Tezcatlauhuitl* “Árbol del espejo” que alza junto con *Quetzalcoatl* las estrellas hasta el firmamento (Reygadas, 2009). Forma parte del principio integral (*Ometeotl*) nahua. Se manifiesta entonces en múltiples atributos: el de crearse a sí mismo (*Moyocoyani*, *Moyocoyaatzin*), El señor del cerca y del junto (*Tloque Nahuaque*), Noche-Viento (*Yobualli Ebecatl*, ligado al hígado y a su entidad anímica *ihýotl*), Nuestro Señor (*Totecuyo*), y también El compasivo (*Icnobua-catzintle*). Se manifiesta además en las cuatro fuerzas en que *Ometeotl* se desdobra –sus hijos– los cuatro colores y elementos: tierra, aire, fuego y agua, que actuando desde uno de los cuatro rumbos del universo introducen en este los conceptos de movimiento, edades, evolución y orientación espacial de los tiempos (León-Portilla, 1997, pp. 151-152): el hijo mayor se llama *Tlatlanbqui Tezcatlipoca*, “Espejo Humeante Colorado” y se encuentra al poniente; el segundo *Yayauhqui Tezcatlipoca*, “Espejo Humeante Negro”, ubicado al norte; el tercero, *Quetzalcoatl Tezcatlipoca*, “Serpiente Emplumada” mora en el oriente; y el cuarto y más pequeño *Huitzilopochtli Tezcatlipoca*, “Zurdo Colibrí”, habita en el sur.

- *Tiempo* (ver espaciotiempo): más allá de lo temporal humano o de los astros, López Austin (2016, 2ª parte: 23 y sigs.) hace ver que existe: un tiempo-espacio mundano y un tiempo-espacio del anecúmeno (el mundo de los seres sutiles); son dimensiones distintas. En el anecúmeno o mundo no ordinario tenemos: el Dios-Único que está en el no-tiempo y no-espacio de la intrascendencia y hay una dimensión mítica (marcada en maya con el pasado remoto): del tiempo-espacio procesual, del presente absoluto, de la inmediatez, de los dioses proteicos y de sus aventuras; y del tiempo-espacio limitáneo, de los tránsitos, de la fijación de los dioses, de la muerte, la solidificación, el ordenamiento, la resurrección. Es el paso entre el ecúmeno y el anecúmeno, un tiempo que no se destruye en su secuencia. Determina los ciclos, las secuencias, las formas de comunicación mundo-dioses. Su modelo es mesoamericano pero bien pudiera extenderse en parte a otros casos.
- *Tik*: voz clave del tojolabal que señala lo *nosótrico*. Una concepción de la realidad que reconoce una convivencia de dimensión cósmica e implica la complementariedad de esa dimensión. Remite al nosotros que se conduce desde la integralidad de una singularidad en un todo orgánico

que se conjunta para mantener el equilibrio originario. Indica relación de complementariedad que hace a cada uno necesario, no más ni menos indispensable, es la fuerza que une y da seguridad para desarrollar juntos la vida. La intersubjetividad se hace efectiva en el *nosotros*, en cuya integración se encuentran todas las formas de realización posibles en una comunidad. En el *tik* tojolabal todos los que constituyen la comunidad crean una unidad que implica la acción de mantener la integridad y la dignidad de la misma, es decir, se procura una unidad de todos los que hacen posible la permanencia en el mundo gracias a su modo de vida porque tienen la responsabilidad de ser para alguien más y todos para la comunidad. Donde la integración incluye lo occidentalmente no humano, las plantas, animales, minerales. Se reconoce todo lo que existe como sujeto. Y en la relevancia del nosotros, podemos considerar la expresión *ke'entik* como la “nosotricación del yo”.

Aunque esta concepción de la intersubjetividad es particularmente relevante en la lengua y cultura tojolabal, no es ajena totalmente a la de otros pueblos indoamericanos, como los *me'phaa* (tlapanecos).

- *T'inku*: En filosofía política quechua, unión hasta confundirse y conseguir una unidad; unificar objetivos y proyectos dentro de la diversidad, sin anular, doblegar o subyugar. Es la unión que da lugar a la dualidad (*sawasi-ray-pitusiray*) en la cultura moche y se expresa en el símbolo de la unión de dos mazorcas de maíz pegadas en su base. Se distingue de *champi*: centro, punto medio. En aimara, Silvia Rivera constituye descolonizadamente la “epistemología *ch'ixi* del mundo-del-medio, el *taypi* o zona de contacto que nos permite vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista”.
- *Tipentamun*: reinos animales *inuit*: cuadrúpedos, aves acuáticas, pájaros, peces e insectos. Cada *tipentamun* es gobernado por un jefe *utshimau* o espíritu animal; *anesbish-utshimau* es el maestro de los animales y *katipenitak* es el regulador. En La Romaine, los más poderosos animales son el caribú y las aves acuáticas. Pero la representación del poder es en otros casos propia del oso por su fuerza, del lobo por su organización social, del águila por su agudeza visual, del cuervo y del castor. En la cultura, la mitología y el ritual son fundamentales la ballena, la foca y el perro, que son sujetos de la ética y de comportamientos calificados occidentalmente como exclusivamente humanos. Los animales son centrales en la filosofía pues se trata de una cultura de cazadores, en un territorio sin vegetación.

- *Tiqse*: principio asociado al saber verdadero (*yachay*), en la filosofía quechua. Aparece como *teqse* y también con otras grafías. Podemos inferir que la categoría de *Pacha*, por ejemplo, es *tiqse*. Encontramos expresiones como *Illa Tecce* (“luz resplandeciente” y “causa”, “origen”, “principio” –*t’ijsi, tiqse, teqse*–) para referirse a la nebulosa rojiza de Orión o *Illa T’ijsi Wiracucha* para referirse al principio creador.
- *Tirigusuusit*: prohibiciones de la ley *inuit*, que alcanzan connotaciones kosmológicas.
- *Tlalticpac*: “sobre la tierra” en nahuatl, el ámbito de la existencia humana, equivalente a la categoría de “Mundo” occidental, pero que se despliega en tres niveles cósmicos de todo lo que existe: a) el *Topan*, “lo que está por encima de nosotros”, donde se encuentra *in ilhuicatl* “el cielo”, donde se encuentra el origen y fundamento de las cosas y del mundo; b) la realidad terrestre llamada *Tlalticpac* y c) el *Mictlan* o “región de los descarnados”. El primero y el tercer nivel son trascendentes para los seres humanos. El *Tlalticpac* es el plano de la existencia ordinaria, del ser humano, de la realidad fenoménica, histórica, material concreta, cambiante y momentánea. De alguna manera es un sueño, se esfuma, lo que lleva a buscar fundamento más allá de *Tlalticpac*, en el *Topan*. Existencialmente *Tlalticpac* es lugar de dolor y sufrimiento. A través de *in xochitl in cuicatl*, el sabio se capacita para llegar a dar con su propia verdad y el místico-guerrero sostiene mediante el sacrificio el orden cósmico. Pero cada *macehual* cumple una función.
- *Tlacahuapahualiztli*: “arte de criar y educar a los humanos” en nahuatl. La sociedad azteca, que alcanzó la educación universal, buscaba capacitar y formar en el plano personal a los educandos e incorporarlos eficazmente a la vida de la comunidad. El primer contenido educativo fundamental era el respeto, el honor, la deferencia (*in temauiztli*) hacia los otros, particularmente hacia aquellos que estaban investidos de legítima autoridad.
- *Tlamatiliztli*: “sabiduría”, base de la filosofía nahua, derivado de “mati”: sentir-pensar.
- *Tloque Nahuaque*: “dueño del cerca y del junto”, “el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito”; “en él cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas”; “aquel que tiene todo en sí”; “el que está junto a todo, y junto al cual todo está”. De lo anterior se desprende la omnipresencia terrestre del principio integral (*Ometeotl*). En *Tloque Nahuaque* está todo, lo cerca y lo junto; es una dimensión de *Tezcatlipoca*. Con este título se designaba la soberanía y acción sustenta-

dora del principio integral, “dador de vida”. Es semejante a la expresión del africano Agustín de Hipona: “En él vivimos y somos”. *Tloque-Nabuaque* empieza a pasar de deidad religiosa a concepto filosófico, representa la transición hacia la sistematicidad del pensamiento. *Nezahualcoyotl* no le pone un rostro a *Tloque-Nabuaque*, solo afirma que sufrimos junto a él en el mundo, mientras él lo permite (Martínez, 1972, en Rodríguez, 2009, p. 17). De ahí se despierta una visión activa de la vida, no basta saber a dónde se va después de la muerte (Soustelle, 1956, en Rodríguez, 2009, p. 17).

- *Tocapu (tucapu)*: elementos básicos de significación, base de la escritura incaica de trazos (*qelqa*), consagrada incluso en muros sobre planchas de oro y plata, existentes como elementos abstractos de escritura desde la cultura Paracas. El nombre proviene de los cuadros de tela.
- *Tojolabal*: nombre de una etnia mayense, expresa la esencia de “otra” filosofía del lenguaje. Tojolabal significa “el que bien escucha”, ya que el escuchar es la base de la kosmovivencia y de la construcción de comunidad. Las lenguas comprenden indisociablemente el par adyacente escuchar-hablar: “si no se habla, no se escucha ninguna palabra, y si no se escucha se habla al aire” (Lenkersdorf, 2011: 13). En esta filosofía del lenguaje, hablar y comunicarse con las plantas, con los árboles, con la milpa es algo muy normal que manifiesta constantemente un percibir la existencia y cercanía de los demás seres que si bien no tienen semejanza física con lo humano, pues cada viviente tiene cualidades muy propias, sí tienen un vínculo común entre todos: ser parte de la vida.
- *Tokpela*: espacio infinito *hopi'sino*, que concibe lo finito. Principio, elemento de partida del universo, equivalente del kosmos griego, del orden primero de Anaxágoras. *Tokpela* creó primero a *Sótuknang*, que a su vez creó al primer ser femenino: la Mujer Araña.
- *Tolteca (toltecatl)*: sinónimo de culto, de artista, en nahuatl, de alguna manera también filósofo. El *Amoxtili en Madrid* o *Códice Matritense* en el vol.VIII, fol. 117, v., designa al *tlacuilo*, “pintor”, como *tlilatl toltecatl*, “tolteca de la tinta negra”, y en el fol. 122 al orador como *tentoltecatl*, “tolteca de labio o de la palabra” (León-Portilla, 1997, p.148).
- *Toltecoyotl*: en nahuatl, conjunto de las tradiciones y descubrimientos culturales más elevados, de las “artes toltecas”, componente de lo filosófico occidental, de hecho puede concebirse como sinónimo de filosofía en tanto tradición de conocimiento en el continuo Teotihuacan-Tula-Tenochtitlan.
- *Tonalli*: centro anímico nahua (de calor, *Tonatinuh*, “el sol”, debe ser poseído: *itonañ*), localizado en la cabeza. Se vincula al sol, los cabellos, la frente,

el rostro, la mollera. Es dado por los dioses desde el vientre, donde somos creados como una gota. Asociado al vigor, la valentía, el temperamento, la fuerza de crecimiento. Junto con *teyolia* construye la razón, el sentipensar. Donde *totonal* es centro anímico, espíritu (en Molina, 1997), pero es astrológicamente el signo en que uno nace, el ser del alma está asociado al calendario (*intonal*), a nuestra dimensión cósmica. Se imponía en una ceremonia con agua que había recibido los rayos del sol. “Alma irradiación” le dice López Austin, relacionada con el dios-tiempo, ligado a la astrología del día de imposición del nombre: “le carga el nombre, le levanta el *tonalli*, *qitocamama*, *qitonalēhua*.” En la Sierra de Puebla el tonal reside en el pecho. El *tonal*—contrapuesto al *nabual*— nace con el ser humano y muere con él; hace relación a la parte derecha del cuerpo. Se corresponde con el espacio común y ordinario en donde se desenvuelve la existencia humana. Ahí la razón encuentra el sentido y significado de las cosas y las situaciones. Es el limitado mundo conocido en el cual se da la manifestación del yo-racional. El *tonal* (*tetonal*, sol de cada gente, en el sentido de centro anímico, pero también en Molina, razón de cada uno o cosa disputada para otro) es el mundo que se urde con la razón y el *nabual* es el mundo del poder donde el hombre solo puede atestiguar. Esos dos modos de manifestación humana se relacionan recíprocamente, uno incumbe y sustenta al otro, se complementan e integran mutuamente. El predominio de alguno de ellos afecta necesariamente la constitución subjetiva del ser humano y de sus interacciones sociales. En Puebla el tonal se asocia al viento y el resplandor.

- *Tonantzin*: en nahuatl, la tierra, nuestra madrecita (madre-reverencial). Por el trabajo de *Tonantzin* en complementariedad con el principio celeste de *Quetzalcoatl*, su generosidad, gratuidad y solidaridad (ofrece su propia sangre, su vida) y la penitencia (austeridad, riguroso dominio de sí, interiorización y discernimiento), de los Dioses nacieron *in macehualtin*, es decir, “los merecidos por la penitencia”, los seres humanos. *Tonantzin* es rostro femenino del principio integral *Ometeotl* y se asocia a *Tezcatlipoca*, el corazón del monte. En la hibridación de la colonia va a ser también el nombre dado a la virgen de Guadalupe.
- *Topan*: plano del universo, “lo que está por encima de nosotros”, lo que nos sobrepasa, lugar de respuesta al origen, la fundamentación del mundo y de las cosas nahua. Donde se encuentra *in ilhuicatl*, “el cielo”, los varios cielos, en realidad.

- *Tshishtashkamukw*: lugar no ordinario *inuit*, asociado a los muertos, lugar de los gigantes animal-humanos *mishtapeu* que predicen, curan y conducen a la muerte.
- *Tsia'kia'ló*: fuerza creadora *me'phaa*, analógica de “poder”, fuerza organizativa y creadora del pueblo, *estar fuerte con nosotros*. De ahí se explica la importancia del manejo responsable de la misma fuerza, y de la palabra, de evitar el exceso y abuso, dispersando el poder.
- *Tunátya*: concepto *hopi'sino*, “acción de esperar, espera, es esperado, piensa o es pensado con esperanza”, etcétera. El verbo *tunátya* –según Whorf (2011)– remite a veces a “pensamiento”, “deseo” o “causa”. Es lo subjetivo, no manifiesto, vital y causal del kosmos, el fermento que tiende a la fruición y manifestación: expresa acción de esperanza, “la actividad mental-causal que siempre presiona hacia lo manifestado” en plantas, nubes, la actividad comunitaria de agricultura y arquitectura. Aspecto incoativo de principio y resultado. La forma inceptiva de *tunátya* es también *tunátya*, señala Whorf, no significa “comienza a esperar”, sino “se hace verdad lo que se había esperado”. No la verdad, sino hacerse verdad es lo objetivo. Los dos términos no son más que dos diferentes matices de inflexión de la misma raíz verbal, al igual que las dos formas cósmicas –subjetivo-objetivo– no son más que dos aspectos de una misma realidad. La que debe comprenderse en una cultura en que tiene gran peso la profecía.
- *Uadxee*: equivalente a “diferencia” ente los *binni z'áa* (zapotecos). Opuesto a la identidad de *uatobi-ci*.
- *Uatobi-ci*: identidad entre cosas o de la cosa consigo misma en *binni z'áa*. Frente a *uadxee*: diferencia.
- *Ucu*, *Ukhu*, *Ucu Pacha*, *Ukhu*: tiempo quechua. *Ucu*-existencial: alojamiento de todas las posibilidades. Apariencia. mundo de abajo quechua. Tiempo ausente, pasado y futuro. Mundo interior quechua, en contraste con la piel (*aychaqaray*). Existen tres *Pacha* (las esferas o espacios, los mundos quechuas): de arriba, de abajo y de “adentro”, de los difuntos y ancestros (*uray/ukhu pacha*) –Estermann. En Mejía Huamán *ukhu pacha* es el espacio que se encuentra por debajo de los pies.

En aimara, para Silvia Rivera Cusicanqui, interpretando la simbólica de Waman Puma, existe la división “*Alaxpacha* –Tiempo-espacio de afuera/arriba; *Manqhapacha* –Tiempo-espacio de adentro/abajo; *Akapacha* –Tiempo-espacio de aquí-ahora; *Khä pacha* –Tiempo-espacio de lo desconocido” (lo no existente). Donde *Pacha* es abstracción pero sirve también de herramienta para caminar en el aquí-ahora cotidiano.

- *Urin* (*uran*, *burin*): bajo, parte baja en quechua (hay un vínculo *burin-iz-*quierda-femenino-inferior, vinculados a *Mama Oqlló*). Mundo de abajo: *Urin Pacha*, opuesto al mundo de arriba. Periodo *urin* en el movimiento del sol, abajo. *Urin Saya* ‘camino hacia lo bajo’ marcado a partir del sol. La relación arriba-abajo, *hanan-urin*, es una relación *yanantin*, jerarquizada e interdependiente.
- *Wantari* (*uandari*): persona –por lo común de cierta edad– respetada y probada en su quehacer comunitario, que cumple además funciones de juez occidental, de consejero matrimonial y otras similares en la cultura *p’urbepecha* actual. Su rol es de dirigente de prestigio, sabio, portador de la palabra.
- *Wantak^wa*: en *p’urbepecha* significa palabra, pero también expresarse, hablar, algo que se dijo. Desde lo político-jurídico constituye norma, ley y tiene un carácter originalmente sagrado, vinculado a los ancianos, dando lugar a la palabra del dirigente, juez, sabio o *wantari*, portador de la palabra. *Wantak^wa* es también, en el plano intersubjetivo: acuerdo, comunicarse y puede adjetivarse dando lugar a géneros verbales (*ch’anak^wa wantak^wa* = ‘chiste’ o *wantats’ikpini* = ‘predicar’). La palabra es base del argumento razonado y de la opinión simple en *wantamuk^wa*, que es “tu palabra” (lo que hablas con la boca, lo que se habla, incluso ‘entre dientes’), plática, comentario espontáneo, y es también lo platicado, algo hablado). *Wantanskuecha* tiene que ver con el relato, lo que cuentas. Mientras que *wantanskurini* (*wantansk^warini*) tiene que ver con la dimensión comunicativa: la plática en tanto diálogo, que ayuda a construir el acuerdo, es también conversar. *Ch’uanterak^wa* (*Chk^wanterak^wa*) es en rigor como “falsa palabra”, equivalente a la mentira o a la demagogia, pero que en la cultura y la filosofía tiene un sentido ético fuerte, de faltar a la palabra, de modo que acusar es *wantakuntani* (descubrirle a alguien un secreto). En tanto que *wenek^wa* se asocia a la palabra creativa (¿de principio, como en *weénani*, ‘principiar?’), ‘desahogo’, vinculado al poema como neologismo, a la inspiración con argumento propio que da también lugar al canto en la *pirek^wa*.
- *Verdad*: existe un equivalente analógico en cada cultura. En ocasiones se liga a la dimensión de la evidencia, a la categoría de los “evidenciales” comunes en las lenguas.
En *inuit*, el chamán hace visible la causa del mal actuar y hace emerger el decir la verdad, más que el producir culpa y remordimiento. Liga verdad y salud.

En *hopi'sino* —de acuerdo a Whorf— no se trata de descubrir la verdad, sino de que “se hace verdad lo esperado” (*tunátya*, en forma inceptiva —inicial o incoactivo—), mediante las fuerzas del deseo, las causas y el pensamiento. Los *diné* vinculan la verdad, el sentido de la existencia, a la armonía y a la belleza.

En quechua se asocia la verdad a la sabiduría (*yachay*), lo verdadero ligado a lo justo (*caman*) y lo que se asume con confianza (*sullul* o *checca* —*cheqan*—), así como a la novedad o invención (*huamac hamuttay*). Supone lo racional y crítico (*yuyayniyoq*). Pero hay que señalar que la sabiduría supone el saber de vida quechua. La relación verdad/logos/razón griega no es muy distante de la asociación palabra/razón en quechua, que relaciona *suti* (nombre) y *sut'i* (evidencia, realidad), de modo que *sut'i yuyay* es equivalente de “proposición verdadera”.

En náhuatl, *ixtlamachiliztli* liga saber-sentir y verdad, la persona (rostro-co-razón: *in ixtli in yolotl*: el conocimiento verdadero de *Quetzalcoatl*), la ética y la normatividad de lo recto (*in quallotl in yecyotl*) y la dignidad (*in macehualli*: la *macehualidad*). El adjetivo *qualli* se liga al bien y al acuerdo, a lo asimilable para la vida, existe también *melak*, *melawak* y *nelli* “cierto, verdadero, real, cimentado, firme”: *in nelly*, “el verdadero”; *nelhuayotl*, “principio, fundamento, base, raíz, origen”; *neltiliztli*, “verdad, certeza”; *nelti* o *neltia*, “reconocerse, realizarse”; y *neltilia*, “averiguar, asegurar, certificar, testificar, poner en obra, ejecutar una cosa”. La verdad es un principio fundamentado, suficiente, adecuado, relevante y consistente. *Yektlatohlli/quallitlahotlli* es el discurso recto, bueno, verdadero. Donde lo que da verdad es el principio fundamental de la integralidad (*Ometeotl*). Se busca el conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable cimentado en sí mismo, sobre el cual debería descansar toda consideración verdadera.

Los *binni z'áa* tienen el término *huandí* para verdadero, pero como adecuación del pensamiento a las formas, partes o especies de las cosas: verdad-correspondencia pero de la forma, no de la materia. Por otra parte, los *binni-z'áa* ligan la verdad a *guenda*, equivalente del ser y al logos (*did:xa*) en la relación que las cosas dicen al ser: *nunaguenda*; sin embargo, su sabiduría (*guendanacinnē*) no es ajena al *etbos*, al ser en el mundo, al específico mundo zapoteca. Así, dice Gregorio López (1955) que *guenda* es la madre de todas las cosas y hasta la misma verdad por la que todo lo demás se dice verdadero.

En *p'urbepécha* es deducible que la verdad es tal en tanto veracidad para el sujeto, rectitud moral de la cultura y adecuación en la sociedad desde la conexión ser humano-kosmos.

En la tradición maya, López Maldonado ha propuesto la retoma del concepto *k'aboolak*: “pretensión de conocer”, que revela el carácter abierto de la verdad. En tojolabal la verdad es consustancialmente un hecho de inter-subjetividad.

La *verdad* para los *juni kuin* (*kaxinawa*) está ligada a la razón de la imagen. El término *kuin* es “verdadero”, pero también algo diferente, en la medida que no implica el antónimo ‘falso’ (*koinma*). La verdad es indisociable del diseño, es como el río (que todavía podemos vincular a occidente, pues se asocia de algún modo al pensamiento racional como el *logos* que fluye de Heráclito): *i-xi-i-xi-kú-bâi*, en tanto es un “ir solucionando por todo el camino” (Capistrano de Abreu, 1941: 578). Pero el camino (*bâi*) es unidad mínima de diseño y vía de conocimiento, constituye y transforma, un *logos* visual.

En un sentido similar, para los guaraníes, no nos enfrentamos solo al *logos* verbal sino al caminar. Es en el andar (*jeguataá*) que conocemos. Metáfora de una potencia enorme para la gnoseología y para la búsqueda de la verdad como proceso y relación de la subjetividad con el contexto.

- *Virtudes ético-político-retóricas, ethos*: son propias de cada Decir. En mapuche, por ejemplo, el hombre de bien, que respeta a los otros (*kawiin*) y al territorio (*mapu*), posee las virtudes del cóndor: la sabiduría (*kim, kimche* —de *che*: persona—), la justicia-rectitud (*nor, norche*), la bondad-bienestar (*kum, kumeche*) y la disciplina-fortaleza (*nwen, nwenche*). También es cariñoso.

Entre los quechuas se mencionan virtudes respecto al no hablar mal (hablar bien), no robar, no mentir, no matar, no ser adúltero y no ser ocioso, ser dadivoso, acoger al necesitado.

El orador nahua parte del carácter incierto de la verdad, va más allá de lo supuesto hacia lo oculto, liga sentir-pensar pero sin personalizar y habla en forma impecable, en forma correcta, ética y bella de acuerdo al *kosmos*.

El guaraní en la palabra expresa también el alma y busca el estado de gracia (*aguyjé*) en su caminar en el mundo. Cuida las “buenas palabras” y habla solo cuando tiene certeza, de otra manera, guarda silencio.

El *ethos binni-záa* reconoce la muerte para la defensa de la vida.

- *Vitalocentrismo*: término positivo propuesto, a partir del pensador popular cuicateco Isaac, para sustituir la noción despectiva eurocéntrica de “ani-

mismo”. Expresa el acento en la *Vida* de todos los entes como elemento central de las filosofías de *Abya Yala*. Considerar la centralidad de la vida supone el “perspectivismo” (término de Viveiros de Castro), la consideración de agentividad de todos los entes y pone al centro a la vez el *kosmo-centrismo* y la ecología.

Por ejemplo, en *p'urbepecha*, un elemento relevante es *irek^wa*, la vida, la ‘alegría’, al renacimiento a una nueva vida, donde contamos con los términos *tsípek^wa* o *tzípik^wa* (‘alegría’, ‘vida’, ‘alma’) que constituyen un nodo a reflexionar sobre la filosofía *p'urbepecha* inscrita en la lengua. Pero estamos ante un mundo donde el espíritu de los muertos deambula (*pits'intani*: ‘revivir’, ‘reencontrar’, ‘alguien que se manifiesta en distintas formas en víspera de la muerte’) y puede transmigrar (*k'enchintani*: como elevación espiritual, ‘ascensión’). Vida y muerte fecundante son un nodo filosófico mesoamericano y en cierta medida indoamericano. Y son un estar en el mundo: *Kuerap'eri* (el kosmos y la naturaleza *p'urbepecha*), *p'arbakpini* (*parbakpini*), el mundo en el sentido de la esfera de la tierra en el vacío, el mundo terrenal, la tierra; cuando hablamos de los muertos decimos que están en otro *p'arbakpini*.

La omnipresencia de la muerte en el pensamiento originario no debe engañar, pues es fecundadora, dadora de vida.

- *Waka* –*huaca*, nombre de los sitios sagrados-, marca ritual desde los mochicas, *Willka* –“sagrado”, como en Willkamayu, “río sagrado” de la Vía Láctea-, *Wanka* –piedra larga en el cultivo, símbolo de la fertilidad-: seres que tienen capacidad de transformarse en distintas especies, que se eternizan en los cerros o las piedras andinos. Estos símbolos expresaban veneración de los antepasados. Las huacas son también pirámides, como las de adobe del sol y la luna en la capital de la cultura moche, remiten a lo sacro fundamental, a una diversidad de elementos, lugares, templos, “deidades”, antepasados, etcétera.
- *Wakan*: potencia mística, psíquica o espiritual entre los *sioux-lakota*, principio creador para esta etnia.
- *Wendeunk*: guardián acompañante de los tehuelches desde el nacer hasta la muerte, espíritu protector, bueno, Dios, equivalente *chónek* de la justicia egipcia, que conduce a los muertos hacia *Elal*, lleva la cuenta de la vida de cada tehuelche que debe haber sido virtuoso, siguiendo y transmitiendo la tradición del héroe cultural y “Dios” *Elal*. Ayuda a sortear los malos trances de la vida, pero los *chónek* debían ayudar a *Wendeunk*, es decir, tenían

libertad, responsabilidad, no eran sujetos pasivos de protección. Las aves al atardecer anunciaban la presencia de *Wendeunk*.

- *Willaq*: noticiero, anunciador, en quechua.
- *Wiñay*: eterno, crecer, eternamente, crecimiento, acto de desarrollar, aumentar de volumen, hacerse mayor en quechua.
- *Wiraqocha*, *Wiracocha* (se ha escrito también Wiracocha, Wira Cocha, Viracocha, Wirakucha y de otras formas): héroe cultural, representación de la totalidad quechua, con antecedentes preincaicos en la cultura Chavín. En esta, como en varias de las culturas andinas preincaicas, se desarrolla el culto de *Wiraqocha*, que conservan los incas. En posible asociación con él Dios *Wiraqocha* está la relación entre los felinos (el jaguar o el puma – en Tiawanaco-, también ha sido vinculado con el dios *Wakon* en Chavín y con la orca decapitadora en el mar), el inframundo y la fertilidad que brinda al ser humano sus frutos a partir del sacrificio. Representa –según Tello (1923a y b)– el poder natural en la conservación o destrucción de la obra humana, en un culto del núcleo duro cultural-filosófico que parece llegar hasta el presente: jaguar, fertilidad e inframundo en una concepción creadora integral (Fujii, 1993).⁷

El dios preincaico *Wiraqocha*, en algunas narraciones, surgió de las aguas, creó el cielo y la tierra. Es una primera figuración abstracto-intelectual que prepara el pensamiento filosófico. También era un inca histórico.

Padre, creador de todas las cosas, principio vital, asociado en tal sentido a *Pachayachachic* (“conocedor” de *Pacha* y animador de todas las cosas, de la fecundidad –Sánchez, 2014–), representado en el altar mayor de Coricancha con un óvalo.

Lozano (1994) considera a *orcorara* la nebulosa rojiza de Orión y a *chuqui chinchay* la constelación de Orión, como las principales figuras celestes para los andinos. Presentan una liga con la luz origen del kosmos y con *Wiraqocha*, creador de todas las cosas. En el anónimo que refiere Lozano de las *Crónicas peruanas de interés indígena*, se menciona que antes de nombrarse *Wiraqocha*, se refiere a *Illa Tecce* (“luz resplandeciente” y “causa”, “origen”, “principio” –*t’ijsi, tiqse, teqse*–). *Illa Tecce* lo identifica Lozano con la nebulosa rojiza de Orión. Y el creador es *Illa T’ijsi Wiracucha*.

- *Woolb*: morfema polisémico, homonímico y polisintético de la escritura maya según López Maldonado (2010), representa fonemas, la mayoría en trigramas (Consonante-Vocal-Consonante), se asocia también al sonido

⁷ Otros asocian el felino de Fujii al caimán.

de los insectos (*wo'oh*), del viento, del agua y a la comunicación con las almas.

- *Xpea*, *xquenda*, *xpea tobi guidxi*: *ethos binni zúa* (zapoteco), centrado de acuerdo a López y López (1955) en la muerte: *guendaguti*, como algo inaplazable que da lugar a la defensa de la vida, a “una apología de la perpetuidad”.
- *Xuaana*: cargo de “el que tiene el poder en la mano”, “el que manda”, concebido como “el que mueve al mundo”, “el dueño de las costumbres” *binni zúa* (zapoteco).
- *Xurimecha* o *jurimecha*: los brujos-chamanes-médicos *p'urhepecha*, que se desglosaban en al menos trece variantes y once especialidades según la *Relación de Michoacán* (modernamente *xurbijki* es médico tradicional y *siké^má-mi –sikuámi–* brujo, en ocasiones con poder de transmutación en animal).
- *Yachay*: la sabiduría o saber verdadero quechua de *yachay*, comenta Víctor Mazzi (1994), se ligaba a tres condiciones de Verdad: lo justo, lo verdadero-sabio y lo nuevo. *Caman* es lo justo, lo recto que viene a nosotros por vía del uso del oficio, saber o talento frente a *ccaci simi* (las palabras vanas, sin fundamento). *Sullul* o *checca* en tanto verdad o cosa verdadera, que se asume con mucha confianza: *cheqaq ñan*, ‘camino de la verdad’; *sullulmantapas*, verdaderamente y con toda la verdad; y *sullulmanta yachaq*, sapientísimo. *Hamutay yachaq* (el que inventa conocimientos nuevos), el que genera *huamac hamuttay* (invención, novedad). Etimológicamente, *y-* es afirmación, verdad, cierto, mientras que *chay* es de por sí ‘eso’.
- *Yachayhuasi*: lugar de saber verdadero, escuela quechua. Dio lugar a la enseñanza noble del lenguaje, la religión, la historia, el gobierno, el arte militar, las artes, la astrología, la historia y la cronología, la poesía, la música y otros saberes incluyendo lo que podemos denominar filosofía.
- *Yanantin-masintin*: categorías principales del sistema filosófico, lógico cosmológico y social andino, concepto para designar la pareja como elemento humano y cósmico fundamental, que se escenifica en el canto y danza de *qachwa*. La primera es el resultado de la aplicación de un principio de oposición complementaria, jerarquizada, interdependiente asociada a las nociones de masculino y femenino. La segunda es el resultado de un principio de identidad, solidaridad y equivalencia asociada a la noción de homólogos existente entre hermanos del mismo sexo. Ambos principios son usados por el ser humano andino para organizar el kosmos, operan simultáneamente y son entre sí opuestos y complementarios. Su lógica detallada, sus símbolos y usos son tratados en extenso en Nuñez del Prado (2008):

“*Yanantin* es un principio de oposición complementaria, jerarquizada e interdependiente asociada a las nociones de masculino y femenino, derecha e izquierda, alto y bajo, rojo y negro. Oposiciones interdependientes vinculadas y unidas por un flujo constante de intercambios recíprocos de distinta naturaleza, valoración y/o simetría. De acuerdo al contexto uno de los opuestos se jerarquiza al otro.”

“*Masintin*, es un principio de identidad analogía suplementaria, solidaridad y equivalencia que el hombre andino establece entre los elementos de su universo para articularlos en unidades funcionales mayores y/o para asimilarlos a la oposición complementaria total de su mundo. Estos elementos se articulan e identifican mediante un flujo continuo de intercambios recíprocos de la misma naturaleza, valoración y/o simetría. La relación *masintin* no conlleva jerarquía (salvo) la que se establece con criterios de antigüedad.”

- *Yaya*: el comienzo, “sumo espíritu”, esencia, “causa primera de la vida” entre los taínos, “dios”.
- *Yectlabtollí/quallitlabtollí*: el discurso recto, bueno, verdadero en nahuatl, ligado a la integralidad y fundamento de *Ometeotl*; derivado de palabra (*tlabtolli*) y el adjetivo *yectli*, “bueno, virtuoso, justo, mejor, preferible”. En Molina (1997), *yectli* es también “santa cosa”, “cosa buena”, “gracia como quiera”.
- *Ymaymana (imaymana)*: es un principio que significa “todas las cosas”. *Náwin* es otro principio: lo medular, lo mejor, la esencia, lo primero; pero también es “ojos” y *ñawi* “vista”, “facultad de ver”. Y *ñao-ray* es “diversidad, diferencia, de semejanza múltiple”. De modo que si bien puede ser “los ojos de todas las cosas”, como aparece en la glosa de Joan Santa Cruz Pachacuti, también podríamos traducir literalmente: “la esencia (los ojos) de la diversidad-semejanza de todas las cosas”. En Cristóbal de Molina *Ymáimana Viracocha* es el hijo de *Viracocha*, un espíritu de la vegetación, de la flora (Brechetti, 2003, siguiendo a Lira y Tschudi).
- *Yolmelabualiztli*: dimensión formativa de la pedagogía y de la ética, de la filosofía educativa en nahuatl, “acción de enderezar los corazones” para hacer sabios los rostros (*in ixtli in yolotl*), donde *melabuac* presenta connotaciones de “bueno”, “verdadero”, “noble” (León-Portilla, 2006, p. 149).
- *Yócabu Bagua Maórocoti: cemí* principal de los taínos, principio de vida, fuerza masculina, protectora. Ser sin antecesor, que reside en el cielo, invisible, inmortal, sin principio ni fin, aunque posee a su madre –*Atabey (Atabex)*. Es importante en la agricultura y se representa en trigonolitos. Es señor

de la yuca y del mar, dador del alimento. Literalmente es “espíritu de la yuca, del mar, sin antecesor o abuelo masculino”. Aparece también como *Yucabú-Guamá* –de *Guamá*, “señor”–). El Cacique Ca Ciba Opil considera que *Yócabu* “es vida, tiene el poder sobre el espíritu y la materia, todos los *cemíes* le obedecen y le temen porque tiene toda la autoridad dada por *YaYá*’ (Dios).

- *Yukiyú*: representante del bien –habitante del monte NE– en la ética y el culto taíno de los *cemíes*. Opuesto al mal de *Juracán*.
- *Yurikai*: aparecer en quechua, en el espacio presente.
- *Yuxin*: categoría básica del diseño, imagen en el espejo, agencia, ser en *juni kuin* (*kaxinawa*), forma de los espíritus y sus dueños. Cada ser posee *yuxin*. Es también ser sin forma que vaga. Cualidad o energía que da alma, vida a la materia y subjetividad a los seres. “Sin *yuxin* todo se vuelve polvo”. “*Yuxin* es la fuerza vital, la agencia, la conciencia y la intencionalidad de todo ser vivo” (Lagrou, 2007). Categoría kosmológica, espíritu, poder transformador y también de facultad mental-espiritual. Existe un *yuxin* del ojo, que entre los *kaxinawa* se encuentra en la pupila y puede dejar el cuerpo. La lengua de los *yuxin* es el arte de escribir la cosa verdadera. El diseño “es la lengua de los espíritus” (*kene yuxinin hantxai*).
- *Yuyayniyoq*: racional, con uso de razón, que piensa, que conoce, que maneja la reflexión crítica. El sabio, el que maneja o almacena la sabiduría, un saber de vida quechua.
- *Yy mara ey*: “tierra sin mal” guaraní. Es la tierra ideal buscada como parte de la forma de vida guaraní (*teko*), fundada en el caminar o *jegnatá*, conforme a la cual, andar es vivir.

Bibliografía

- Alonso de la Fuente, José Andrés. (2006). Los *inuksuit*, otra forma de ver el mundo. En *Revista Española de Antropología Americana*, 36, pp. 203-217.
- Bentué, Antonio. (2003). Concepción del Espacio Sagrado en algunas religiones no cristianas. En *Teología y Vida*, Vol. XLIV, pp. 235-249.
- Brechetti, Ángela. (2003). “...Los pintaré como estaban puestos. hasta que entro a este reyno el santo Ebangeleo’ Santacruz Pachacuti Yamqui, 1613”. *Anales del Museo de América* 11, pp. 81-102.
- Capistrano de Abreu, J. (1941). *Ra-txa Hu-ni-Ku-i a lingua dos Caxinauas do Rio Ibuacu... Grammatica, Textos e Vocabulario Caxinauas*. Río de Janeiro: Ed. Rio de Janeiro Sociedade Capistrano de Abreu.

- Castillo, Bernal D. (octubre 2005). Fortalecimiento de los conocimientos medicinales del pueblo Kuna en Panamá. Proyecto Recuperación de los cantos medicinales orales kunas (Igargan). *Centro de Documentación de las Minorías Lingüísticas de Panamá, Primer Foro Salud Indígena, San José de Costa Rica*. Recuperado en <http://www.binal.ac.pa/panal/kuna>
- Cruz, Raúl. (2015). *Una crítica a la filosofía occidental desde la sabiduría p'urbépecha*. Morelia, México: Secretaría de Pueblos Indígenas.
- Fujii, Tatsuhiko. (1993). El felino, el mundo subterráneo y el rito de fertilidad: tres elementos principales de la ideología andina. *Ethnological Studies*, 37, pp. pp. 259-274.
- Groarke, Paul. (2009). Legal Volumes from the Arctic College's Interviewing Inuit Elders Series. *Osgoode Hall Law Journal*, 47, pp. 787-805.
- Lenkersdorf, Carlos. (2011). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés editores.
- León-Portilla, Miguel. (1997, 2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10). México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Cuevas, Fernando. (2005). El *Spondylus* en el Perú prehispánico. Su significación religiosa y económica. *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 14: pp. 33-42.
- Lozano, Alfredo. (1994). *Cusco-Qosqo. Modelo simbólico de la cosmología andina*. Madrid: Conaie-Ciudad.
- Lozano, Alfredo. (1996). *Ciudad andina. Concepción cultural. Implicaciones simbólicas y técnicas*. Quito: CONAIE, FAD-PUCE.
- Martínez, José Luis. (1998): *semblanza de Nezahualcoyotl*. México: FCE.
- Mateo del Pino, María de los Ángeles. (2005). *La creación del lenguaje en la mitología guaraní*, Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Mazzi, Víctor. (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. Lima: Kollana.
- Menezes, Rafael José. (2004). *O canto do kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os wanka do alto xingu. Acácio tadeu de camargo piedade* (Tesis de Posgrado en Antropología Social). Universidad Federal de Santa Catarina.
- Molina, Fray Alonso de. (1997). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Neurath, Johannes. (2010). Simultanéité des visions: le *nierika* dans les rituelles et l'art des Huichols. En Philippe Descola (Ed.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation* (pp. 203-214). Paris: Musée du Quai Branly.
- Niemeyer, Cesarino Pedro de. (2006). De 'cantos-sujeito' a 'patrimônio imaterial': notas sobre a tradição oral marubo. *Revista do IPHAN*, 32, pp.268-279.
- Núñez del Prado, Daisy. (2008). Yanantin y masintin: la cosmovisión andina. *Yachay, Revista Científica de la Universidad Andina del Cusco*, vol. 1, pp. 130-136.

- Overing, Joanna. (1986). Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'Non-Violent' Society. *Journal de la Société des Americanistes*, 72, pp. 133-156.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.
- Rodríguez, Leidy Xiomara. (2009). *La pregunta por el dador de la vida en los "cantos y flores": Nezahualcóyotl, filósofo del mundo azteca* (trabajo para obtener el grado de Estudios en Filosofía. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Salas Astraín. (2009). *El pensamiento mapuche*. En Enrique Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) – historia, corrientes, temas, filósofos* (pp. 41-46). México: Siglo XXI/Crefal.
- Sánchez, Ana. Introducción a "Relación de antigüedades deste reino del Perú". Recuperado el 20 de octubre 2014, en <http://peru.inka.free.fr/Runapacha/SANTA%20CRUZ%20PACHACUTI%20introduccion.pdf.pdf>
- Sánchez, Rodolfo y Gölte, Jürgen. (2004). *Sawasiray-Pitusiray*, la antigüedad del concepto y santuario en los Andes. *Investigaciones Sociales*, Año (VIII), 13, pp. 15-29.
- Sancho Guinda, Carmen. (2007). *El viaje poético de las nativas norteamericanas como contradiscurso de reconciliación y resistencia: (una visión interdisciplinar)*, (Memoria para optar al grado de Doctor). Universidad Complutense de Madrid.
- Siméon, R. (2006). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos*. México: Siglo XXI.
- Soustelle, J. (1956). *La vida cotidiana de los Aztecas en vísperas de la conquista*. México: FCE.
- Souza Pradella, Luiz Gustavo. (2009). *Jeguatá: o caminhar entre os guaraní*. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, (2), pp. 99-120.
- Tello, Julio C. (1923a). Wira Cocha. *Inca* N° 1, pp. 93-320.
- Tello, Julio C. (1923a). Wira Cocha. *Inca* N° 3, pp. 583-606.
- Valdéz Armenta, Oscar. (2016). *El uso tradicional y medicinal del peyote: legislación y peritaje antropológico* (Tesis de licenciatura en Antropología). Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Whorf, Benjamin Lee. (1984). Un modelo indoamericano del universo. Recuperado en julio 2011 en http://www.inicia.es/de/diego_reina/filosofia/antropologia/whorf.htm., julio 2011.

Capítulo 5

Algunas fuentes para el estudio de las filosofías originarias

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

Para el que se introduce en los terrenos de la sabiduría antigua de *Abya Yala* y quiere profundizar, puede resultarle conveniente revisar algunas ediciones clásicas. De entrada son cruciales los trabajos de León Portilla y de López Austin sobre filosofía y pensamiento nahuatl¹, los trabajos del siglo XX sobre lo maya y sobre el pensamiento inca, además del reciente trabajo de Estermann sobre filosofía andina, pero también el de otros autores como Mario Mejía Huaman, de origen quechua o Silvia Rivera Cusicanqui, y los trabajos pioneros sobre el pensamiento andino y el quechua (Cerrón-Palomino). O la recopilación de literatura guaraní por Cadogan y obras como el notable diccionario *Filosofar en clave tojolabal*, de Carlos Lenkersdorf, el texto de 1955 y otros de Gregorio López sobre *Filosofía zapoteca*, la recopilación de Ramón Paz Ipuana sobre los *wayúu*, el estudio de Robiou sobre los taínos o las *Metafísicas caníbales* de Viveiros de Castro en torno al Amazonas, para citar algunos ejemplos notables. Recientemente Cruz (2015) intentó un acercamiento a la filosofía *p'urhepecha*. Otros casos son: Reyes (2009), López (2018), Loncón (2019).

Si bien entre las fuentes originarias se encuentra cada “libro” antiguo (*nahalte* maya, *amoxtlí* maya), por desgracia la memoria fue destruida en su mayoría por el colonialismo —o está todavía hoy en manos extranjeras². Pero también son fuentes originales numerosísimas los mitos, las leyendas, los cantos, las danzas, las pinturas, las pirámides y edificios, los glifos, los símbolos, las grecas y bajorrelieves, las lenguas mismas, los textiles, los cinturones *wampum* iroqueses, los *quipus* y *tocapu* incas, los petroglifos, la alfarería, las obras de arte, estelas y esculturas, que permanecen.

También son fuentes clave las primeras recuperaciones coloniales que se hicieron de la cultura originaria, si se aplica a ellas la debida hermenéutica: crónicas, visitas, probanzas, documentos religiosos, diccionarios, dibujos y pinturas, los primeros relatos de los visitantes de cada región incluso en los siglos XIX y XX.

1 Como ya señalamos, dado que el nahuatl tiene un patrón grave predecible, no marcamos el acento, salvo en casos donde se requiere para señalar ruptura del diptongo.

2 En cuanto a México, por ejemplo, según Matos Moctezuma (2015), hay 14 códices prehispánicos en otros países, seis códices mayas no se han leído por su precario estado de conservación y el Códice Colombino es el único anterior a 1521 que está en el país. En general se reconocen 17 códices prehispánicos (para nosotros, precuahtémicos).

En particular, pueden consultarse los diccionarios de lenguas originarias en todo el continente que se hicieron en el siglo XVI y XVII, porque la mayoría abordan conceptos filosóficos, como sería el caso de Alonso de Molina (1997) para el nahuatl o de Maturino Gilberti para el *p'urbepecha*. No podemos mencionar todas las fuentes, lo que haría un libro en sí mismo. Pero sí es conducente para los fines de este mapa facilitar al lector el encuentro de algunas fuentes básicas. Excluimos la mayoría de las obras de conquista, que son fundamentales, pero más conocidas, desde las narraciones de Colón, Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Pizarro, etcétera. Remitimos igualmente sobre todo a los códices básicos y originarios, del conjunto de más de 500 textos de esta naturaleza, en su mayoría escritos ya bajo la Colonia, en el siglo XVI.

Cabe anotar que no todos los llamados “códices” están diseñados en la tradición antigua de los libros de pinturas. Igualmente, cabe señalar que muchos libros sobre “idolatrías” en realidad contienen información filosófica y teológica de primera mano; algunos de estos apenas empiezan a conocerse, como en el caso de textos recién traducidos del *didxazá* (zapoteco).

Algunas fuentes mesoamericanas

Libros mayas (*nabalteob*, en López Maldonado):

- *Nabalte en Dresde* (*Codex Dresdensis*, *Codex Dresden*) quizá el más antiguo libro originario de *Ahya Yala* (c. 1250 e.c., tal vez copia de un original de tres o cuatro siglos antes, aunque el París puede ser previo) dedicado a la astronomía (los ciclos de Venus y la serie lunar), al calendario de 260 días, profecías de *katunes* (20 años), almanaques, tablas astronómicas y astrológicas, horarios rituales y dioses protectores de la agricultura. Proponemos llamarlo *Astronómico*.
- *Nabalte en Madrid* o *Tro-cortesiano* (*Codex Tro-cortesianus*, *Codex Cortesianus*, *Codex Troano*): astronomía, calendario, ceremonias. Libro adivinatorio basado en el *tꞤolk'in* o ciclo calendárico sagrado de 260 días. Proponemos llamarlo *TꞤolk'in*. No se confunda el *Nabalte en Madrid*, códice maya, con el *Amoxtli en Madrid* o códice(s) matritense(s) nahua(s) recopilado(s) por Sahagún.
- *Pérez o París* (*Codex Peresianus*, *Codex Pérez*): anterior a la Colonia (de 1450 o quizá 1185 ec., probablemente de Mayapan), se le ha descrito por Love como “manual para un sacerdote maya”, trata cuestiones rituales, ceremonias y su calendario, profecías, zodiaco en 364 días (*haab*), también el reverso remite a un ciclo de *Chaac* y al calendario de 260 días en el ciclo de 52 años y cierra con dos páginas del “zodiaco” (término en realidad no

siempre apropiado para otras culturas, ya que es en griego “rueda de los animales”). Pudo ser copia de un códice previo. Proponemos llamarlo *Nalhte de la formación sacerdotal maya y el haab*.³

Códices mixtecos o del grupo Nuttall, códices históricos del posclásico tardío:

- *Tonindeye* o *Nuttall (Zouche-Nuttal, Zouche)*: vida del gobernante mixteca *Ocho Venado*, dinastía e historia de Tilantongo y Teozacoalco.
- *Bodley*: genealogía de Tilantongo desde el siglo X, orígenes míticos de los señores de *Bulto de Xipe* y biografía del señor *Cuatro Viento*. Proponemos llamarlo *Tilantongo*.
- *Códice Becker I* y *Colombino* (era parte del *Becker -único amoxtli en México-*): vidas de *Ocho Venado* y *Cuatro Viento*, siglo XII. Proponemos llamarlo *Ocho Venado* y *Cuatro Viento*.
- *Vindobonense (Codex Vindobonensis, Codex Vindobonensis Mexicanus I, Códice Viena, Codex Clementino)*: presenta el sistema mixteco de escritura. Proponemos llamarlo *De la escritura mixteca*. Al parecer es anterior a 1438.
- *Selden II. Selden* (concluido en el siglo XVI, fragmento): genealogía y dinastías de Jaltepec siglo X-XVI. Proponemos llamarlo *Jaltepec*.
- Se incluye también el polémico *Aubin 20*, manuscrito de una hoja. Y en los códices mixtecos relevantes en papel europeo también aparece el *Telleriano Remensis*.

Amoxtin mexicas:

- *Matrícula de los tributos* o *Mendocino* (o *Moctezuma*, copiado en 1529-30 al estilo europeo, página a página, en lugar de en biombo, a partir de un probable original mexica): escritura, toponimia, estructura socioeconómica mexica.
- *Tira de la peregrinación* o *Boturini* (o *Tira del Museo*, de la primera mitad del siglo XVI, copia de un probable original): historia mexica desde Aztlan al Valle de México y la fundación de Tenochtitlan.⁴
- *Códice borbónico (Codex Borbonicus, Codex du Corps Legislatif, Codex de la Chambre de Députés de Paris y Calendario de París)*: el *Tonalpobualli* (calendario adivinatorio de 260 días), los nueve señores de la Noche y días portadores de los años en un ciclo de 52 años, fiestas calendáricas de los 18 meses de 20

³ El *Codex Peresianus* es jeroglífico y se guarda en la Biblioteca Nacional de Francia. No confundir con el otro códice recuperado por Juan Pío Pérez, que contiene elementos del Chilam Balam, entre otras cosas: *Principales épocas de la historia antigua de Yucatán*.

⁴ En los manuscritos de Boturini, en el *Códice Chimalpopoca*, se encuentran los *Anales Cuauhtitlan* y el *Manuscrito de 1558*.

días del año azteca (más los 5 días *nemontemi* o aciagos), fechas en un período de 52 años. Proponemos llamarlo *Tonalpobualli I*.

Amoxtin del grupo Borgia (al que se han asignado seis textos), con foco religioso y fundamental para el conocimiento calendárico:

- *Yobualli-Ehecatl* o *Borgia* (*Codex Borgianus*, *Codex Borgia*, *Codex Borgiano* y *Manuscrit de Veleteri*): calendario, adivinación y ritos religiosos (no es claro que sea de autores nahuas).
- *La Pintura de la Muerte y de los Destinos* o *Códice Mictlan*, o *Laud* (nombrado así por su último poseedor privado, también *Codex Laud* y *Liber*, y *Liber Hieroglyphictorum aegyptorum amoxtli* del centro de México, previo a los europeos, cercano al *Bodley* y al *Borgia*).
- *Tonalamatl de los Pochtecas*, *Fejérváry-Mayer* (*Códice Mayer*, *Códice de Peths* – nombrado así por dos de sus poseedores–) de gran belleza en la factura, su primera página muestra los rumbos del universo. Mezcla los estilos mixteco, maya y nahua. Es de importancia religiosa.
- *Cospi* o de Bolonia (*Codice di Bologna*, *Codex Cospianus*, *Codex Cospi*, *Libro della China*): del *Tonalpobualli*, Venus, los rumbos del universo, los signos de los días, entre otros temas. Proponemos llamarlo *Tonalpobualli II*.
- *Vaticano B 3773* (*Códice vaticano B*, *Codex Vaticanus 3773*, *Codice Vaticano Rituale* y *Códice Fábrega*)

Algunas fuentes coloniales fundamentales:

- Además de códices limítrofes entre el tiempo precuahtémico y el tiempo colonial como el *Códice Borbónico*, la *Matrícula de Tributos* (rendidos a Mexico-Tenochtitlan) y la *Tira de la Peregrinación* (en papel indígena, sobre la marcha de los mexicas desde Aztlan hasta Chapultepec), el *Tonalamatl de Aubin*, algunos otros son el *Techialoyan de San Pedro Tototepec* (en amate) y el *Xicotepc* (en piel).
- *Ríos* o *Vaticano*: (dibujado en Italia después de 1566, traducción del *Telleriano-Remensis*, atribuido en parte al dominico Pedro de los Ríos): de la cultura tolteca-chichimeca. Kosmología y mitología, *tonalamatl* (del *Tonalpobualli* de 260 días), calendarios de 1559 a 1619, calendario festivo de 18 meses con sus representaciones religiosas, crónicas de 1195 a 1549 (desde la migración de Chicomoztoc hasta el Valle de México), glifos de los años 1556 a 1562; explica los colores de las regiones y el hábitat de las representaciones religiosas.⁵

5 El llamado códice *Vaticano A* es de importancia central en las referencias a la kosmología. Además de este códice y el telleriano-remense se encuentran otros códices coloniales

- *Códice Durán* (*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*) de la historia mexicana, como la *Crónica Mexicayotl*.
- *Códice Florentino*, *Amoxtlí* traducido por Sahagún (*Historia general de las cosas de Nueva España*) a partir de los *tlamatinimeh* de la Comunidad de Tlaltelolco (fuente fundamental de los discursos de los sabios ancianos o *hubuetlabtollí*). Los manuscritos tempranos de la investigación de Sahagún (303 folios o 607 imágenes) son conocidos como *Códice matritense*.
- *Códice Chimalpopoca* (*Anales Cuauhtitlan*, que contienen información histórica y mítica fundamental, y *Manuscrito de 1558* con la *Leyenda de los soles*).
- *Nican Mopobua* (Nikan Mopowa), de 1649, que recupera la concepción de la Tierra (*Tonantzin*: Nuestra Madre) a través de la fundación del culto de Guadalupe, que retoma aspectos culturales básicos del principio creador de *Tezcatlipoca*, de *Huitzilopochtli*, del culto de los cerros y otros temas. Su nombre real es *Huei tlamahuizoltica omonexiti in ilhuicac tlatohcacibuapilli Santa María Totlazonantzin Guadalupe in nican huei altepenáhuac México itocayocan Tepeyácac* (“Por un gran milagro apareció la reina celestial, nuestra preciosa madre Santa María de Guadalupe, cerca del gran altepetl de México, ahí donde llaman Tepeyácac”).
- *Ramírez* o *Tovar*: historia de los aztecas, su peregrinación, sus representaciones religiosas y sus ritos.
- *Crónica Mexicayotl* o *Mexicana*. Escrita hacia 1598, destaca como obra histórica reivindicatoria de un habitante originario, el intérprete de la Real Audiencia Hernando de Alvarado Tezozomoc.
- *Lienzo colonial de Jucutácato*, elaborado en 1530-40, asociado a la metalurgia del cobre entre los *p’hurepecha*. Otros códices *p’urbepecha*.
- *Relación de Michoacán* (c. 1540) sobre los *p’urbepecha*. Texto escrito probablemente por fray Jerónimo de Alcalá.
- *Popol Wuj*: la creación maya, basado en un posible antecedente originario.
- *Chilam Balam*: hechos y circunstancias de la civilización maya en mitología, historia, religión, astronomía, medicina y costumbres.
- *Relación de las cosas de Yucatán*, escrita por fray Diego de Landa tras la quema de los códices mayas, en <http://www.wayeb.org/download/resources/landa.pdf>
- Dentro de las fuentes, en cuanto a los cantos nahuas con giros filosóficos, se dispone de dos textos básicos⁶:

tempranos sobre la peregrinación: el Azcatitlan, Mexicanus y Sigüenza. Están también los códices texcocanos, sobre todo: *Xolotl*, *Tlotzín* y *Quinatzin*.

6 El *amoxtlí* recopilado por Sahagún o *Códice Florentino*, recoge en su 2º apéndice himnos básicos de la teología nahua, que sería deseable retraducir en la forma más literal posible y distante de la interpretación católica. Se cuenta con traducción al inglés y está en proceso una traducción al español.

- *Cantares Mexicanos* o *Manuscrito 1628 bis*, en el Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México.
- *Romances de los Señores de la Nueva España*, retenido en la Biblioteca de la Universidad de Austin, Texas.

Para los *buehuetlabtollí*, además de la comunidad de Tlatelolco, se cuenta con:

- Olmos, fray Andrés de. (Probable recopilador de los saberes). (1985). Historias de los mexicanos por sus pinturas y otros testimonios del libro de oro (1536). En *Las literaturas indígenas maya y quiché, nahuatl, otomí, tarasco. La tradición indígena puesta en castellano en el siglo XVI*, estudio introductorio, selección y notas de Miguel León Portilla. México: Promexa.

Algunas fuentes Andinas

- *Quipus* de Catari, hacedor de *quipus* o *quipucamayó* quiteño, habitante de Charcas (Bolivia) hace cuatro siglos. Grabó la historia y tradición del gobierno de Quito, los pobladores de Sumpa (Ecuador), viajes y fundación de ciudades. Mencionado en la obra de Juan de Velasco.
- *Leyenda de Manco Capac y Mama Ocllo*.
- *Leyenda de los hermanos Ayar*.
- Teatro: *Atau Wallpaj p'uchucacuyinpa wankan* o *Wanka del fin de Atahualpa; Ollontay*.

Crónicas:

- *Suma y Narración de los Incas* (escrita alrededor de 1551): de Juan de Betanzos.
- *Crónica del Perú* (en vida se publicó la primera parte, en 1553): de Pedro de Cieza de León.
- *Historia del nuevo mundo* (escrita en 1563): de Bernabé Cobo.
- Albornoz, Cristóbal de. (1569-1590). *El retorno de las buacas. Documentos de siglo XVI*, ed. preparada y compilada por Luis Millones. *Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy*, con trabajos de Luis Millones, Sara Kastro-Klaren et al. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Sociedad Peruana de Psicoanálisis. (Véanse otras ediciones de las cuatro *informaciones de servicio* de Albornoz)
- *Historia índica* (1572): de Pedro Sarmiento de Gamboa. En Sarmiento de Gamboa, Pedro. (1942). *Historia de los incas* (1572). Buenos Aires: Emecé.
- *Ritos y fábulas de los incas* (1574), de Cristóbal de Molina.
- *Miscelánea antártica* (escrita entre 1576 y 1586): de Miguel Cabello Valboa.
- *Historia natural y moral de las incas* (1590): del padre José de Acosta.
- *Comentarios reales de los Incas* (1609): de Garcilazo de la Vega Ocllo y sobre todo, los textos de pensadores originarios:

- *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615-1616): de Felipe Guamán Poma de Ayala. Recuperado en <http://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/nueva-coronica-ii.pdf>

Existe una traducción de Siglo XXI (Urioste y Huanta), una publicación del FCE (Szeminski) con vocabulario y textos andinos, y un facsímil del Centro Digital de investigación de la Biblioteca Real de Dinamarca.

- *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de Huarochiri*. De Francisco de Ávila, ¿1608?, a partir de los intelectuales andinos Cristóbal Choquecasa y Hernando Paucar. En Taylor, Gerald (trad.). (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- *Relación de las antigüedades deste Reyno del Piru* (escrita c. 1613 o 1620-1630): de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. En Pierre Duviols, César Itier (1993). Cuzco: *Institut français d'études andines* "Bartolomé de las Casas".
- *Crónica moralizada*, publicada como *Coronica moralizada del Orden de San Agustín en el Peru con sucesos egenplares en esta Monarquía...* (1633): de Antonio de la Calancha.
- *Historia general de las indias* (escrita en 1653): de Francisco López de Gomara.
- Las cinco cartas de Pedro de Valdivia al emperador Carlos I, que describen el territorio chileno y la etnohistoria sobre el combatir araucano. Valdivia, 1960.

Otras regiones

En el Polo Norte:

- *Northward over the Great Ice* (1898): Robert E. Peary. Es una primera expedición moderna a los límites del polo. Pero etnográfica y filosóficamente resulta más enriquecedor Rasmussen, Knud (1927): *Across Arctic America*. Nueva York. Traducción de Larramendi. Versión electrónica recuperada en: <http://www.archive.org/details/acrossarcticamer006641mbp>

En Canadá:

- Cartier, Jacques (c. 1545): *Bref Récit et succincte narration de la navigation faite en 1535 et 1536*. El original de las llamadas *Relaciones* de Jacques Cartier (1491-1557), se extravió. Documentó en 1535-1536 costumbres de los iroqueses, donde narra algunos elementos de la religión, de las formas de establecer relación política entre grupos (como los recién llegados europeos) y de las formas de vida. Recuperado en <http://www.gutenberg.org/files/12356/12356-h/12356-h.htm>.

En Baja California:

- *Crónica de La Pimería Alta: favores celestiales*: del Padre Eusebio Francisco Kino (1669-1710), originalmente Eusebio Francesco Chini o Eusebius Franz Kühn. Misionero jesuita que fue también explorador, cartógrafo, geógrafo y astrónomo. Evangelizó a pueblos originarios del noroeste de México y del hoy suroeste de Estados Unidos, territorios en los que creó 20 misiones o visitas. Kino, F. E. (2009), publicado en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/cronica-de-la-pimeria-alta--favores-celestiales/>

En Florida:

- *Naufragios* (1542): narración de Alvar Núñez Cabeza de Vaca tras su vivencia al ser capturado y recorrer la actual Florida y el hoy sureste de E.U. por ocho años, desde la experiencia de la esclavitud, del comercio, del chamanismo y de la sanación, que conoció con detalle. Existe edición crítica de Ed. Castalia, de 1992. Recuperado en: <http://www.sisabianovenia.com/LoLeido/NoFiccion/CabezadeVacaNaufragios.pdf>

En El Caribe:

- *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1932, original c. 1496): de Fray Ramón Pané, el primer tratado sobre *Abya Yala*, escrito por encargo de Cristóbal Colón. Existe como E-book (Linkgua S. L., 2010). Recuperado en: <http://digidocoll.library.wisc.edu/cgi-bin/IbrAmerTxt/IbrAmerTxt-idx?type=HTML&rgn=div1&byte=10486954>

En Araucanía y Chile:

- *Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano* (escrita en 1674, publicada en 1877-78): Diego de Rosales. El padre Rosales aprendió el mapuche y vivió 20 años entre los pueblos originarios al sur del río Bío-Bío: mapuches, hilliches, puelches, pehuenches. Fue dado a conocer por Benajmín Vicuña Mackenna. Existe una publicación de Editorial Andrés Bello, en Santiago de Chile, en 1989. Recuperado en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3356.html>

En la Amazonia:

- *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana*: escrita por el Padre Gaspar de Carvajal, cronista de Orellana. Algunos fragmentos aparecieron en *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo (1542, publicada en 1855). En 1942, se editó la obra en Bogotá, Colombia, en *Descubrimiento del río de las Amazonas*, de Juan B. Bueno. Es más una relación de guerra y saqueo, pero contiene pequeñas notas de templos, de la religión y de la costumbre matriarcal de las Amazonas, del culto al sol en las casas

llamadas Caranain y hace mención del canibalismo. <http://blogs.elpais.com/papeles-perdidos/pdf/gaspardecarvajal.pdf>

En Patagonia:

- *Relazione del primo viaggio intorno al mondo*, o *Relación de Pigafetta*, o *El primer viaje en torno al globo* (Venecia, 1536): Antonio Pigafetta, el original se extravió. Consúltese en línea: Pigafetta, Antonio. *Primer viaje alrededor del globo*. Civilliter. Recuperado en: <http://sevilla.2019-2022.org/2012/08/consigue-gratis-el-libro-de-pigafetta-primer-viaje-alrededor-del-globo-hoy-cuando-se-cumplen-493-anos-de-la-partida-de-magallanes-desde-sevilla/>

Esta es solo una enumeración orientativa, parcial y limitada, en cada cultura deben hacerse indagaciones y recuentos específicos.

Segunda Parte
Del espacio relativo en *Nunatsiaq*
(la Tierra Bella del Ártico) al espacio infinito
de *Tokpela* en el territorio *Kasskara* de los *hopi'sino*

Capítulo 6

La *nunasofía* (geosabiduría) y el ecocentrismo *inuit*: el espacio y el tiempo relativos en *Nunatsiaq* (la Tierra Bella del Ártico)

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, reseña de Béatrice Collignon

Iniciamos el mapa general de *Abya Yala* con los *inuit*, como representantes del conjunto norteño de lenguas esquimo-aleutianas, en tanto caracterizan el extremo Ártico, una zona en contacto con el Subártico, donde los algonquinos desarrollaron el principio filosófico de *Manitu* (*Manitou*), la “*Gran Conexión*”, presente en todos los seres, concepto cercano al *Ki* oriental que es traducido más tendenciosamente como “Gran Espíritu” (*Gitche Manitou*); se trata de una palabra algonquina u *ojjibway*, todavía detectable en el nombre del sitio de Manitoba.

Los *inuit* comprenden una cultura singular en muchos sentidos, así como una filosofía no reconocida en lo absoluto, pero de singular calado en la concepción espaciotemporal, ecológica, emocional y de la ley, así como en la estética de la escultura.

Los *inuit* son, además, un caso totalmente aparte del vínculo con Europa y Asia, ya que:

- 1) por una parte, provienen del contacto tardío con Asia (el tiempo anterior a la separación continental data aproximadamente, hasta donde se reconoce, del 2000 *a. ec.*, pues al parecer los *inuit* llegaron en forma tardía al continente);
- 2) y, por otra parte, los vikingos ocuparon territorio groenlandés (cinco siglos antes de que Colón llegara al Caribe); es decir, su historia continental relativamente aislada es de solo 3 mil años.

Por todo lo anterior, haremos una reseña de un mayor número de aspectos del filosofar *inuit* con relación a la mayoría de los casos restantes del mapa, en los que trataremos solo uno o dos aspectos, en la generalidad de los pueblos.

Los *inuit* son popularmente conocidos como “esquimales”, término algonquino para los “devoradores de carne cruda”¹. Como en tantos otros casos de los grupos originarios de *Abya Yala*, pervive el nombre despectivo que le han impuesto al grupo los extranjeros, ya sean amigos, enemigos, invasores, conquistadores o colonizadores. Pero su autodenominación, también como en muchos otros casos,

1 El término esquimal se introdujo en 1611 (Collignon, 2006, p. 5).

revela una condición de identidad, humanidad o lenguaje auto-atribuidos: *inuit* – plural de la palabra *inuk*, “persona”– significa simplemente “pueblo”, “conjunto de personas”; se nombran también *yuit*, en siberiano y en algunas zonas de Alaska. La auto-asignación etnocéntrica de la condición de persona, pueblo, humanidad, humanidad verdadera, lenguaje o comprensión es común a los amerindios, y a muchos pueblos del mundo, entre ellos los mismos griegos.

En 1959, se dividió a los *inuit* en cuatro grupos principales (en Collignon, 2006, p. 22): los *yupik* siberianos y de Alaska (incluida la isla de San Lorenzo), los *inupiat* del oeste canadiense, los *inuit* centrales y los *kallalit* de Groenlandia (la isla más grande del mundo, territorio autónomo del Reino de Dinamarca). Los *inuit* nunca han sido numerosos (por ejemplo, los *inuinnait*, estudiados por Collignon –p. 25–, eran apenas 700-800 en el inicio del siglo XX); en su forma de vida original, viven en grupos de 30 a 150 miembros (p. 28). En el censo canadiense de 2001 se mencionan 45 mil *inuit* (número que ha crecido) en 53 comunidades de Nunatsiavut (Labrador), Nunavik (Québec), Nunavut y los asentamientos *inuialuit* de los territorios del Noroeste.

La lengua de los *inuit*, de la familia esquimo-aleutiana, se divide en dialectos, unidos en continuos dialectales del llamado en general *inuktitut*. Hasta hace poco el dialecto más al este, el *yupik*, contaba con 17 mil hablantes (contando mil hablantes de Siberia). En Alaska se habla además el *inupiat* o *iñupiaq*, variante que alcanzaba globalmente unos 60 mil hablantes. Luego se habla el *inuinnagtun* y el dialecto groenlandés *kalaallisut* (Collignon, 2006, p. 5). De estos cuatro dialectos se derivan otra amplia serie de variantes. Los tres dialectos de Groenlandia sumaban más de 54 mil hablantes según la Academia de la Lengua groenlandesa (<http://www.oqaasileriffiq.gl>); en este territorio existe incluso una universidad para la población originaria.

Los *inuit* constituyen un conjunto variado pero con similar pensamiento filosófico de la cosmología, de la ecología y del tiempo-espacio, en el que sin duda es crucial su condición climática objetiva compartida quizá desde hace 4,500 años, atravesando la cultura de la Antigua Pesca de Ballenas (hacia el 1800 *a. ec.*), la cultura Norton (500 *a. ec.*-800 *ec.*), Dorset (800 *a. ec.*-1400 *ec.*) y Thule (1000 *ec.*-1800 *ec.*).²

2 Las fechas de estas culturas varían según las fuentes y también las regiones donde perduran. Encontramos así referencias a la cultura Norton del 1000 *a. ec.* y fechas de término 500 *a. ec.*, a la Dorset o paleo-eskimo –en la que se ubican cuatro fases– llegando hasta el 1500 *ec.* con remanentes que alcanzan el inicio del siglo XX, y a la Thule o proto-*inuit* desde el 1500 *a. ec.* con una segunda época entrando a los siglos XIII, XIV y XV sustituyendo a la Dorset.

Los *inuit* viven en las regiones árticas circumpolares de Siberia (Chukotka), Groenlandia (nombre vikingo, dado por Erik *El Rojo*, ya que la isla fue ocupada desde 982 *ec.* hasta el siglo XV) y el extremo norte de América continental, Alaska, la Bahía de Hudson y diversas islas (hoy Labrador, Baffin, Banks, Victoria) en un territorio de cerca de 1.5 millones de km² de tundra, nieve y hielo, con una muy diferente extensión de la relación día-noche con respecto a la mayor parte del resto del planeta. Se trata de una región plurinacional pero única y hoy en riesgo por el cambio climático, así como por la explotación transnacional de gas y petróleo. La contaminación daña a la fauna y a sus consumidores gravemente.

Dado el clima extremo histórico, casi permanentemente menor a cero grados, con escasa humedad y precipitación, con temperaturas altas en algunas regiones de apenas +7 o +10 °C y una media que puede ser de -20 o -30 °C y hasta -70 °C, con variaciones que pueden ir aún hoy día de -12.3° en primavera, a 0.2° en el punto más alto del verano, -29.2° en otoño y -37.6° en invierno, el calendario *inuit* nos hace reflexionar de manera radical sobre la temporalidad y el carácter no universal de las cuatro estaciones del año europeo. Nos hace reflexionar sobre todas las connotaciones del pensamiento habitual asociadas a ello.

Así como en el actual territorio ecuatoriano de *Abya Yala* se habla de solo dos períodos (invierno y verano) en vez de cuatro, algunos *inuit* dividen el calendario en fases de seis a doce estaciones, entre las cuales no existe nada equivalente al otoño. Y es que en la nieve perpetua y en la tundra que se define como “llanura helada y desarbolada”, precisamente no hay árboles a los que se les caigan las hojas como en los bosques caducifolios más al sur.

Las estaciones *inuit*, marcadas por un ciclo vital, son entre los *inuinnait* las siguientes, la mitad de ellas, invernales, dotadas de cierta agentividad y desarrollo de edad (Collignon, 2006, p. 72): *ukiaaqqaq* (el “casi joven invierno”, con día, crepúsculo y noche), *ukiaq* (el “joven invierno”), *ukiuk* (el “invierno”, con casi la mitad del período sin luz), *upinngaq* (la “joven primavera”, con día, crepúsculo y noche nuevamente), *upinngaaqqaq* (la “no tan joven primavera”, con casi la mitad del período sin noche) y *aujjaq* (con casi todo el período sin noche); en la isla Hudson, se indican ¡doce estaciones!, asociadas en gran parte a la foca, al caribú y al frío, concibiéndose bellamente *naliqqaituq* como el momento en que “el sol se detiene escondiéndose en un guante” (p. 73). Al humanizar se puede decir “último día del sol despierto”.

Es fundamental concebir las estaciones en función de las especies que brindan la sobrevivencia (los *inuit* originarios se hallaron entre los más destacados cazadores del mundo), del riesgo del clima y del tiempo de luz —que como se puede ver,

va desde la ausencia de la noche hasta largas ausencias del día. La idea del tiempo, la noche y el día, con casi dos meses de noche profunda, se transforma en este horizonte. El clima crea el orden, la fecha de las fiestas, el desarrollo de la actividad.

Ahora bien, es imposible conocer con detalle el original pensamiento *inuit*, dada la falta de fuentes, por lo que nos limitamos a la reseña etnográfica actual, sin mayor especulación sobre los orígenes y las culturas Norton, Dorset y Thule. Sin embargo, ello es válido en tanto que, más allá del contacto vikingo temprano al noreste (se han hallado utensilios muestra del contacto de ambas culturas en los hogares, pero hubo también conflicto armado y mantenimiento de la distinción cultural entre los vikingos frente a quienes llamaban *skerlings* –en islandés, “bárbaro” o “extranjero”–), de las terribles abducciones coloniales de miembros aislados de los grupos *inuit*, del intercambio (siglo XVIII) y de la posesión danesa de Groenlandia (en 1814), el proceso impositivo de occidentalización plena y global del territorio *inuit* del Ártico profundo de *Abya Yala* es muy tardío, apenas de la segunda mitad del siglo XIX.

No por ser restringido fue menos salvaje el contacto de los europeos en un territorio regido secularmente por un considerable grado de paz y calma. Tras el proceso iniciado por los vikingos, siguió el secuestro colonial de los *inuit* para exhibición en los siglos XVI (1567 y luego por Frobister), XVII (las expediciones financiadas por Cristian IV en 1605, 1606 y 1607, y Dannel 1654) y todavía el XVIII, hasta llegar a la vergüenza de las ominosas exposiciones internacionales inauguradas en la “civilizada” Londres en 1851 (véase el texto sobrecogedor de Ana Verde Casanova, del Museo de Etnología de España, *Una página en la historia de los Inuit de Labrador: esquimales del Polo al Retiro* y también los capítulos correspondientes de la saga cinematográfica dirigida por Jack Leustig y presentada por Kevin Costner: *500 naciones*).

Es importante señalar, eso sí, que de la segunda posguerra mundial en adelante el cambio cultural *inuit*, debido a la colonialidad, fue brusco y sin precedente, acompañado de armas, alcohol y suicidio en una escala de las más altas del mundo. En la segunda mitad del siglo XX, cada día la cultura *inuit* se movió años, hasta volver un mito la continuidad cultural y filosófica.

En la narrativa kosmológica *inuit* de la zona de Canadá que nos presenta Collignon, los cuerpos celestes son animales o *inuit*. La constelación de Orión está constituida por “tres pequeños cazadores” del oso polar que fueron brutalmente levantados al cielo. Las estrellas que aparecen cíclicamente son más importantes y son humanos con más frecuencia: se levantan y se ponen, como el ser humano nace y muere. En el este canadiense (Collignon, 2006, p. 80) se cree que los

muertos viven en el *qilak* (“cielo”) y las estrellas son las ventanas centelleantes de sus iglús o casas de nieve, *iglugiap* o *igluwigak*. De modo que los iglús del cielo, del kosmos, se conciben como refracción del iglú del mundo de la vida *inuit* en la nieve. Esta vivienda originalísima fue creada como invención de la cultura Dorset y constituye una protección enorme ante la fragilidad humana en el clima y la ecología del Ártico (véase la cinta cinematográfica documental de Robert Flaherty: *Nanook, El Esquimal*, que recrea por primera vez el iglú, la caza y la vida familiar de un hombre *inuit* que, ante la dureza de la tundra, murió poco después de terminada la película).³

En cuanto al devenir humano y trascendente, los *inuit* originarios consideran que después de la muerte se vive en un lugar de abundancia. Para ellos los cuerpos mueren, pero sus espíritus permanecen en la tundra; el mundo está poblado de seres tanto tangibles como intangibles (para occidente), los cuales se dice son vistos literalmente, y llegan del pasado al presente. Tales seres se conciben procedentes temporalmente del “tiempo distante” y espacialmente del lugar del *Tshishkamu* (lugar de los gigantes animal-humanos *mishtapeu* que predicen, curan y conducen a la muerte).

Los espíritus son parte del mundo *inuit*. Grandes espíritus y espíritus menores que ayudan al *angakoko* (chamán). En esta omnipresencia de los espíritus, para los *inuit* todo está vivo y tiene además un dueño, lo que hace que, a la luz de esta tradición, la hoy reinante propiedad privada sea considerada como una aberración filosófica.

Existen espíritus temidos, de los que hay que separarse gracias a un amuleto (*tupilaq*) o a una canción. No de balde, la fiesta del mensajero se encuentra entre las principales de la tradición porque permite reconciliarse con un espíritu ofendido. Tampoco es de balde que en la lengua de los *inuit* —de acuerdo con nosotros— pueda extraerse un concepto filosófico ajeno por completo a occidente, concepto que viene del nombre dado a su espíritu más temido: *Sila*, que es tanto un ser mítico, asociado al aire como a la tempestad y al tiempo atmosférico, a la razón y al pensamiento; es el *tao inuit*, sostén del universo y de la vida; es la fuerza más temida y la calma invisible como el *Tezcatlipoca* nahua; es el sol, el mar y el juego de un niño; está infinitamente distante y presente entre nosotros (véase Alonso de la Fuente, 2004), como el Alá árabe —ubicado, de acuerdo al *Corán*, “más cerca que la vena de tu cuello”.

Los mitos *inuit* postulan que su pueblo ha vivido siempre en su sitio. Los “otros” y los “indios”, en cambio, nacieron de una mujer *inuit* y de un perro, por

³ Antes del iglú se hacían tiendas con pieles, soportadas con la columna de la ballena.

no guardar las apropiadas distancias con los extraños. De forma análoga, desde que fueron alzados al cielo los astros principales, el sol mujer es perseguido por su hermano la luna, en una historia asociada al tabú del incesto, que relata la inadecuada ruptura de la debida distancia con los “otros”. La luna es el astro central que reina en la noche del Ártico, mueve la marea y riga la vida, el embarazo, la menstruación y la lactancia. El sol no reina como en el resto del globo y puede incluso no aparecer (véase la kosmogonía del este canadiense en Collignon, 2006, pp. 79-81).

El clima, el hielo y la nieve (que es tanto casa como entorno) rigen la vida y obligan a crear artefactos particulares: el *qamutik* (trineo), el *omiac* (barco grande recubierto de piel de morsa) y el *qayaq* (tipo de canoa, cuyo nombre se ha expandido al mundo, pero que tiene una antigüedad ártica mayor a los 4 mil años) transportan a los *inuit* en el medio helado.

En la cultura *inuit* los animales salvajes originarios de la nieve y la tundra son centrales. Se agrupan en reinos o *tipentamun*: cuadrúpedos, aves acuáticas, pájaros, peces e insectos. Cada *tipentamun* es gobernado por un jefe *utshimau* o espíritu animal; *aueshish-utshimau* es el maestro de los animales y *katipenitak* es el regulador. En La Romaine, los más poderosos animales son el caribú y las aves acuáticas. Pero la representación del poder es en otros casos propia del oso por su fuerza, del lobo por su organización social, del águila por su agudeza visual, del cuervo y del castor.

A los animales se ligan diversos rituales y fiestas, así como nociones de la ética, que entre los *inuit* —como en muchos otros grupos (véase por ejemplo *Fauna mexicana: naturaleza y simbolismo*)— no es un hecho que remita a lo exclusivamente humano. Así, al inicio de la caza de la ballena se le dedica una festividad principal (el espíritu de la ballena cazada informa en las profundidades del mar sobre el actuar de los humanos) aunque las más relevantes son la fiesta de las preguntas (*petugtaq*), la de los difuntos (*meFF"aq*), la de la vejiga (*nakaduq*) y la de la invitación (*keleklka"af*).

La cabeza de la foca barbuda cuelga en la pared frente a la entrada del iglú para que su espíritu entre y salga, la morsa es también cuidada, pero el perro es la clave principal para sobrevivir. El Alaska malamute (al parecer el más antiguo del norte continental) fue seleccionado por los *inuit*, y sus niños crecen junto con él en la vida tradicional. La densidad de tal mundo de la vida se recupera incluso todavía en las narrativas de Jack London que retrataron la interacción colonial en el mundo de la tundra.

De modo que la ética *inuit* incluye a los animales y a la naturaleza, como lo muestra la concepción de las ballenas. Los animales entran en la gnoseología o teo-

ría del conocimiento. Y se concibe la existencia de una convertibilidad en lo humano-animal (teriantropismo, nahualismo).

En realidad, humanos y animales forman “una misma comunidad cognoscitiva” (Wenzel, 1991, p. 140), comparten valores y capacidad de soporte. Solo animales y humanos poseen “alma” o “centro anímico”, “sombra”: *taRnaq* (que los groenlandeses creen que son dos, residentes una en las ingles y otra en la cabeza⁴). Y cada alma es respetada, incluso en el caso de las presas muertas. De hecho, existe en la mitología la conversión humano-animal-humano y se piensa que, en el origen, todos hablábamos la misma lengua; el teriántropo o ser convertible puede ser el origen del chamán que intermedia entre humanos, espíritus y animales (véase *El teriantropismo en la tradición oral esquimal y celta: relatos ancestrales con voz contemporánea*, de Helena Aikin).

Las restricciones singulares, la vida en comunidades pequeñas e íntimas en medio de un alto riesgo climático exterior impactan no solo el incesto sino toda la vida emotiva *inuit*, con notables consecuencias familiares, éticas y político-sociales. Así por ejemplo, sus grupos son no-jerárquicos; el mando trata más de compartir tareas que de un asunto de poder (Collignon, 2006, p. 29). La escasez del medio, la culpa ligada a ella y la penitencia necesaria ocupan un lugar central en su cultura (véase *Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. El festival de la vejiga*, de Andrés Alonso de la Fuente), en la que el infanticidio fue una salida ante la falta absoluta de un medio que permitiera sobrevivir más allá de cierto límite; hasta los años cuarenta la esperanza de vida era de apenas 25-30 años (al final de los años 60 se había elevado a 40-65, según Collignon, 2006, pp. 25 y 27). La limpieza resulta central y es practicada de manera singular, como en la fiesta del *qayaq*, en que las mujeres se limpiaban con un baño de orina, enjuague de agua salada y un restriego de nieve.

Más allá de la organización social y familiar, en la política existió el jefe jerárquico en Alaska, pero en otras regiones era frecuente el consejo del chamán (*angakoko* o *anjalkuq inuit*), de los ancianos o de los cazadores expertos. El chamán es una reserva cultural *inuit*, unión –según D’Anglure– de lo masculino-femenino, lo natural-humano, lo presente-más allá (véase Alonso de la Fuente, 2004 y muy recomendable el testimonio en video de un *angakoko* en *Complete Inuit Shaman Life Story*, 1922).

4 Es interesante la comparación con Mesoamérica: por ejemplo, los centros anímicos en cabeza, corazón e hígado, entre los nahuas. En el texto novelado de *El país de las sombras largas*, se hace referencia a la práctica *inuit* de comer un trozo del hígado de un muerto para aplacar su fantasma. En la filosofía de la medicina de la acupuntura china, el hígado tiene que ver también con dimensiones no materiales.

La constitución emotiva de un pueblo es fundamental para su concepción del mundo, su ética, su estética (muy rica en los *inuit* en lo que respecta a gráfica y escultura –de marfil, de madera–), su práctica social, su actitud hacia el entorno e incluso su lógica de la conectividad. En este aspecto, tradicionalmente, entre los *inuit* era fundamental el evitar la ira y mantener la conexión, que solo se rompía cuando era expulsado un miembro del grupo por un crimen mayor (léase el texto *Never in anger* –“*Nunca iracundos*”–): el asesinato o la agitación de la comunidad, que son originariamente las únicas faltas graves; incluso el violador o el ladrón era solo ridiculizado (Alonso de la Fuente, 2004, p. 15), y el egoísta ignorado.

La conectada vida *inuit* supone un sentido común del que se deriva una perspectiva filosófica de las emociones y de la ética. Por ejemplo, la ecuanimidad en circunstancias difíciles era el signo de adultez. Entre los *inuit*, la guerra fue rara y desorganizada, la lucha territorial casi inexistente.

La crianza tradicional se extendía por dos años, brindando contacto, seguridad y apego al recién nacido. El *igluqiap* o iglú es un espacio de contacto íntimo prolongado durante largas semanas. El resaltar la colectividad frente a la individualidad es un hecho filosófico necesario en la estructura familiar y en el clima extremo, lo que se manifestaba antaño en la fiesta de dar-recibir o *potlach* masivo por los muertos, los ancianos o la primera caza del joven que lo hacía entrar en la adultez.

Aunque, como muestra *El país de las sombras largas*, no hay que idealizar la dura vida en la nieve perpetua, la filosofía práctica *inuit* inscrita en los juegos del tirar, por ejemplo, muestra la importancia de la emoción de la resistencia, del aguante, del yo-tú-nosotros y la creencia del “puedo”, vitales para permanecer vivo en la tundra (véase Eichberg, 2002).

La emoción en las culturas suele estar íntimamente vinculada a la ley intuitiva, lo mismo que lo psicosomático y espiritual que se expresa en el rol del *angakoko inuit* al hacer visible la causa del mal actuar y hacer emerger el decir la verdad, más que el producir culpa y remordimiento. Entre los *inuit* la filosofía de la ley es referida sobre todo a una ley de deberes, de sobrevivencia de la comunidad, que se asocia a tres conceptos:

- 1) *piqujait*, lo que se pide sea hecho;
- 2) *maligait*, la obligación de obedecer, inherente a la persona, incluso muerta –un derecho trascendente–, lo que la hace fuerte e incluye hasta la orientación normada del *igluqiap* o iglú; y
- 3) *tirigusuusit*, prohibiciones, que alcanzan connotaciones kosmológicas (véase Paul Groarke, 2009).

Es decir, que la filosofía, el sentipensar del derecho comprende: lo que se pide se haga, la obligación de obedecer y la prohibición. En esta perspectiva del derecho, de grados de obligación, existe la obligación social y la ley básica de ayudar a los parientes.

La emoción es entonces muy importante en la epistemología implícita en la praxis *inuit*; en el conocimiento, las emociones y sentimientos son partes integrales. El conocimiento se divide en “conocimiento transmitido” y “conocimiento mediante experiencias”, que es estimulado mediante el impulso al auto-aprendizaje. Y más que el pensamiento demostrativo es central el rol de la narrativa.

Es en el clima extremo que surge una peculiar concepción del espaciotiempo, asociada al saber *inuit*, también forzado por las condiciones de frecuente aislamiento y obligado contacto. La sociedad se organiza en torno a la distancia.

Nombrar un lugar en *inuit* es como bautizarlo, darle identidad, existencia compartida (Collignon, 2006, pp. 101-ss). Al nombrar se puede realizar la acción. Hay magia en las palabras: no solo etiquetan, crean. Los nombres de lugares son además un sistema geográfico en sí –según los Müller-Wille (2006, por ejemplo)– que expresa la peculiar situación de la cultura *inuit* en el espacio, así como su percepción del mismo, en una íntima relación territorio-identidad (pp. 42 y sigs.).

En los nombres de sitios juega un papel la entidad nombrada: lago, río, bahía, pico, punto. El lugar puede ser distinto: tierra adentro y marino. Se nombra el lago, las vías acuáticas internas para desplazarse, los canales marinos, la tierra, la costa, las islas (Collignon, 2006, p. 121). Pero lo importante del espacio *inuit* –señala Collignon– es que no se trata de algo objetivo sino que es vuelto humano: forma parte de la identidad y de la sobrevivencia, marcándose con relaciones que lo ligan con las actividades de la cinegética (caza y pesca), así como con aquello que la gente dice sobre los lugares para humanizarlos. El espacio es vital en la filosofía, las prácticas y las historias de la tradición oral (p. 63-100).

No por nada *inuksuit* (“algo como persona”) es el nombre de las construcciones esencialmente de piedras regadas en el Ártico, que se utilizan para marcar el espacio, “para honrar a los difuntos, para indicar un lugar potencialmente espiritual, la ruta de regreso tras una jornada de caza o el paso regular de animales” (véase Alonso, 2006, pp. 203-217)⁵.

5 Collignon (2006, pp. 42 y sigs.) menciona la relación entre el territorio y la identidad, y el empleo de los marcadores en el acorralamiento de la caza en la región que estudió, dando cuenta de las variantes dialectales de estas piezas (*inukbuk*, *inukhuit*).

Por la relación con la naturaleza, el espacio y los animales, el sentipensar *inuit* es “ecocéntrico”, una ecología ártica milenaria. El kosmos tiene una estructura de muchas capas y ellas se mantienen en equilibrio frágil, que debe cuidarse.

En *Nuna*, como indica Collignon (2006, p. 128), el espacio es bidimensional de una manera peculiar: el eje horizontal espacial y el eje vertical, la relación con la tierra en el tiempo. *Nuna* es el nombre para la “tierra” en general, que en realidad es tierra, hielo o agua para occidente; *Nunavut* es “nuestra tierra” y *Nunatsiaq* es “la Tierra Bella”, la región de las nieves perpetuas del Ártico.

Los *inuit* (más allá del fraude que hubo con relación a los supuestos términos de la nieve en *inuit*, pero también más allá de las falacias universalistas que malinterpretan una y otra vez, como disco rayado durante todo el siglo XX, la información de Boas, o pretendieron reducir la variación lingüístico-cultural a una uniformidad formal y a un problema de inter-traducibilidad, que por supuesto es posible de antemano en la mayoría de casos en toda lengua) disponen de más de medio centenar de términos culturalmente relevantes, lingüísticamente frecuentes, cognitivamente salientes y directos para referirse a detalles importantes de variación de los estados sólidos y semisólidos del agua, de los cuales dependen la sobrevivencia en el Ártico de una forma singular y diferente al resto del mundo (véase adelante una lista como muestra de términos, en donde se aprecia la “saliencia” y variedad de detalle, aunque a la vez se observa la presencia repetida de la raíz de hielo, nieve o copo de nieve en el aire o el suelo, y los estados del agua —por ejemplo, en el dialecto estudiado por Collignon *biku* es la cubierta de hielo; el agua líquida, fresca es *imiq*; y el mar, la sal, *tariuq*—; también pueden leerse los ensayos diversos sobre el tema). Pero, sobre todo, hay que ver la relación lengua-cultura-pensamiento en los discurso y la praxis *inuit*.

Uumajuuit designa las cosas vivientes en *Nuna*, es el uso del territorio y la organización en *Nuna* (Collignon, 2006, p. 146). Ambos se ligan, porque los lugares son para la gente y sus historias: no son solo paisajes sino “memorajes” —nos señala Collignon (pp. 92 y 98-100), nos hablan de cómo los *inuit* perciben y comprenden el espacio. Los nombres de los lugares nos sirven, más que nada, para contar la historia de la jornada, expresan la cultura (p. 108 y 110). Este proceso es coincidente con los nombres populares en muchas culturas, pero se lleva a otro grado entre los *inuit*, en un territorio donde en ocasiones el ser no se enfrenta a nada sino a sí mismo y al vasto horizonte de blancura.

Collignon (p. 172) nos indica que:

Los sufijos sirven para localizar lo que está siendo hablado en el espacio o el tiempo (la mayoría de los dialectos *inuktitut* tienen un conjunto muy desarrollado de sufijos para fijar las acciones en un momento preciso en el tiempo. El “*Inuinnaqtuni*” y el groenlandés, como anomalía, carecen de marcadores de pasado). En la mayoría de las situaciones el espacio es territorial, pero puede también ser social: las estructuras sociales pueden ser pensadas como mapas, con conexiones y espacios entre sus elementos. En la discusión de ideas o situaciones, por lo tanto, los *inuit* tienden a usar expresiones locativas para explicarse mejor. Esto refleja cómo, para los *inuit*, el entender surge con frecuencia de conocer las conexiones en una red de relaciones.

Para el *inuit* todo está ligado, salvo el criminal desaparecido del grupo. Todo se liga a algo o alguien. Un lago se liga a la región, a la pesca, a la montaña donde se embosca al gamo. El individuo no es anónimo, pertenece a alguien, a un lugar. Y lo mismo opera para las partes del cuerpo. Es un fenómeno lingüístico-filosófico común a muchas culturas: el carácter inherente de ciertos elementos a su poseedor y la imposibilidad de concebirllos en buena lógica como separados. Pero además el fenómeno de conexión es entre los *inuit* radical, fundamental y extensivo a otras áreas del pensamiento, y —como hemos indicado— a la emoción, que es peligroso y desaprobado mostrar en forma excesiva⁶. El territorio y el parentesco suponen una gran conexión (p. 74).

Michèle Therrien (1987) en *El cuerpo inuit* señala que el posesivo añadido a la parte del cuerpo indica la relación. La parte es del cuerpo y éste del individuo. La subordinación es omnipresente. No es “bajo la mesa”, sino “*el debajo de la mesa*”. Y se refiere al espacio entre la mesa y el piso. Es una localización, no una cualidad. El mundo está conectado. El verbo añade varias relaciones en singular en sus terminaciones: te veo a ti, lo veo a él, ella, eso, me ves a mí, lo ves a él, (a) ella, (a) eso.

En la geografía va toda la vida *inuit* en un proceso de ida y vuelta entre lengua, geografía y concepción del espacio (del mundo): una geosabiduría, que bien podríamos bautizar filosófica e interculturalmente como *numasofía*. El espacio es una red de relaciones. A su vez, la relatividad implica que se piensa sobre el lugar dependiendo de la situación presente y del conocimiento como conocimiento en acto.

En cuanto al espacio, al ser percibido en términos relativos, se sigue que su único conocimiento posible es subjetivo (Collignon, 2006, p. 166), en el sentido de 6 Esto sucede entre los japoneses, pero como marcador jerárquico.

que se identifica no por características físicas (generalmente irrelevantes en la llanura helada) sino por las marcas de las distintas experiencias, narraciones y emociones a las que se vincula (por ejemplo, en la caza, los accidentes). Así por ejemplo, tenemos el citado caso del *inuksuit*, pero también el hecho de que el nombre de cada lugar o topónimo reflejará la variable dirección de observación del hablante. El “mismo” lugar occidental –señala Collignon– es en *inuktitut* doble: tanto la última isla del que parte como la primera del que regresa. Aunque los lugares tengan un significado literal, prevalece la contextualidad (p. 143). Así por ejemplo *hiuqqitak* es un “lugar arenoso llano” pero es sobre todo un lugar de cruce del caribú. Importa la cultura y lo personal (p. 145). Para nombrar importan las rutas de caza y pesca (p. 114), las narraciones de la oralidad (pp. 76, 77, 149), las zonas de reunión (p. 118).

Por último, la conectividad, indica que los lugares adquieren sentido por la importancia de sus conexiones con otros lugares (p. 169).

Próximos a la concepción del espacio relativista, los criterios del nombrar (p. 169) y de la lógica del espacio en el pensamiento habitual en las nieves perpetuas son entonces tres: 1) “conectividad”, 2) “subjetividad” y 3) “relatividad” como pilares de la *nunasofía inuit*; nos vinculamos a partir de la distancia en una red de conexiones relativa a cada subjetividad. El espacio es conectado, no son meros puntos, líneas y superficies sino redes de relaciones, conexiones entre lugares (pp. 158-161). El espacio es relativo, depende del contexto y de la situación presente (pp. 161-165, 169). El espacio es subjetivo, sobre los seres humanos, refiere a las ideas subjetivas (pp. 166-169). En donde la capacidad de relacionar es particularmente notable en la zona estudiada por Collignon (p. 68).

De modo que el *inuit* histórico se vincula con la tierra en el tiempo. Se organiza en torno a la distancia. Nombra conforme al recuerdo y constituye un sistema de distancia-tiempo-recuerdo humanizado; el ser se ubica en el espacio, ligándose al mundo, incluso a los sentidos, utilizando el sonido para la orientación en el espacio (pp. 65-66). El *inuit* se liga al entorno, al tiempo (pasado-presente-futuro), al otro y a los espíritus en un mundo conectado, en una red de relaciones subjetiva experiencial, narrativa y emocional, relativa al punto de vista. La solidaridad *inuit* nace de esa voluntad profunda de ayudar al otro en el mundo conectado del Ártico, donde unos y otros, humanos, animales, espíritus, nos somos necesarios para sobrevivir y soportar.

Bibliografía

- Briggs, Jean L. (1987). *Never in anger: Portrait of an Eskimo Family*. Harvard: Aldline Publishing Company.
- Collignon, Béatrice. (2006). *Knowing places. The inuinait, Landscapes and the Environment*. Canadá: CCI Press.
- En español: “Los inuit”, en <http://www.mundoatletismo.com/Uned/Los%20inuit.pdf>
- Ruesch, Hans (2000). *El país de las sombras largas (Top of the World)*. Argentina: Isla.

Otras referencias

- Alonso de la Fuente, José Andrés. (2006). Los *inuksuit*, otra forma de ver el mundo. *Revista Española de Antropología Americana*, 36, pp. 203-217.
- Alonso de la Fuente, José Andrés. (2004). Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. El festival de la vejiga. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 9, pp. 13-35.
- Eichberg, Henning. (Octubre, 2002). Tres dimensiones del tirar: hacia una filosofía de los juegos populares. En el *Coloquio internacional sobre los juegos tradicionales*. Nantes.
- Groarke, Paul. (2009). Legal Volums from the Arctic College’s Interviewing Inuit Elders Series. *Osgoode Hall Law Journal*, 47, pp. 787-805.
- Müller-Wille, Ludger y Müller-Wille, Linna Weber. (2006). Inuit Geographical Knowledge: One Hundred Years Apart: Place Names in Tinijjuarvik (Cumberland Sound), Nunavut. En Pamela Stern y Lisa Stevenson (Eds.), *Inuit Studies in an Era of Globalization* (pp. 217-229). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Therrien, Michèle. (1987). *Le corps Inuit*. París: Peters y *Société d’Études Linguistiques et Anthropologiques de France* (SELAF).
- Verde Casanova, Ana. (1994). Una página en la historia de los Inuit de Labrador: esquimales del Polo al Retiro. *Revista Española de Antropología Americana*, 23, 2, pp. 209-229.
- Wenzel, G. (1991). *Animal rights, human rights: Ecology, economy and ideology in the Canadian Arctic*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wihak, Christine y Merali, Noorfarah. (2005). A Narrative Study of Counsellors Understandings of *Inuit* Spirituality. *Canadian Journal of Counselling*, (39), 4, pp. 245-259.

Imágenes cinematográficas recomendadas

- Costner, Kevin (productor y presentador), Leustig, Jack (director). (1995). *500 naciones (500 Nations)*. EEUU: Santa Barbara Studios, Tig Productions.
- Flaherty, Robert (director). (1922). *Nanook, El Esquimal (Nanok of the North)*. Francia, EEUU: Revillon Frères.
- Kunuk, Xacharias (director). Complete Inuit Shaman Life Story. *Journals of Knud Rasmussen*. (2006). Recuperado en *You Tube*.
- Norton, Kay W (director). *Eskimo Hunters in Alaska-The Traditional Way of Life*. (1949). Canadá: United World Films. Recuperado en *You Tube*.

Fragmentos de texto *Inuit*

Algunos nombres de lugares

Aimauqattaaluk: “el gran lago en el medio del río”.

Aimauqattabuk: “el que es casi como un lago en el medio del río”.

Aimauqattain: “los dos lagos en el medio de un río”.

Aimauqattaq: “el lago en el medio de un río”.

Aimauqattaqban: “los pequeños lagos en el medio de un río”.

Fuente: Collignon, 2006.

Algunos nombres de nieve y hielo

10 palabras para hielo y nieve entre los *inuit* de Labrador

1. “Hielo”: *sikke*
2. “Hielo desnudo”: *tingenek*
3. “Nieve (en general)”: *aput*
4. “Nieve (como sal)”: *pukak*
5. “Nieve profunda y suave”: *mauja*
6. “Ventisca de nieve”: *tipvigut*
7. “Nieve suave”: *massak*
8. “Agua nieve”: *mangokpok*
9. “Nieve llena de agua”: *massalerauvok*
10. “Nieve suave”: *akkilokipok*

49 palabras para nieve y hielo en groenlandés occidental

(lista de *Fortescue's West Greenlandic Grammar*)

1. “Hielo en el mar” (*Sea-ice*): *siku*, pl. (hielo a la deriva)
2. “Bloques de hielo” (*Pack-ice/large expanses of ice in motion*): *sikursuit*, pl. (hielo a la deriva compactado/campo de hielo = *sikut iqimaniri*)
3. “Hielo nuevo”: *sikuliaq/sikurlaaq* (cubierta de hielo sólido = *nutaaq*)
4. “Hielo delgado”: *sikuaq* (en plural = témpanos de hielo delgado)
5. “Hielo descompuesto” (fundándose), “témpano de hielo”: *sikurluk*
6. “Iceberg”: *iluliaq (ilulisap itsirnga* = parte de un iceberg bajo la superficie)
7. “(Pedazo de) Hielo de agua fresca”: *nilak*
8. “Trozos de hielo atrapado en la playa”: *issinnirit*, pl.
9. “Glaciar” (también hielo formándose en los objetos): *sirmiq (sirmirsuaq* = hielo tierra adentro)
10. “De nieve marchita en...”: *sullarniq*

11. “Escarcha en montones”: *qaqurnak/kanirniq/kanik*
12. “Escarcha (en superficie interior, como una ventana)”: *iluq*
13. “Neblina helada”: *pujurak/pujuq kanirnartuq*
14. “Granizo”: *nataqurnat*
15. “Nieve (en tierra)”: *aput (aput sisurtuq = avalancha)*
16. “Nieve medio derretida (en tierra)”: *aput masannartuq*
17. “Nieve en el aire/cayendo”: *qaniit (qanik = copo de nieve)*
18. “Aire denso con nieve”: *nittaalaq (nittaallat, pl. = copos de nieve; nittaalaq nalliutiqattaartuq = ráfagas)*
19. “Granos duros de nieve”: *nittaalaqqat, pl.*
20. “Grupos plumosos de nieve cayendo”: *qanipalaat*
21. “Nieve nueva cayendo”: *apirlaat*
22. “Costra de nieve”: *pukak*
23. “Tiempo de nevada”: *qannirsuq/nittaatsuq*
24. “Tormenta de nieve”: *pirsuq/pirsirsursuaq*
25. “Gran témpano de hielo”: *iluitsuq*
26. “Ventisca de nieve”: *apusiniq*
27. “Témpano de hielo”: *puttaaq*
28. “Hielo amontonado /cadena de presión en hielo empacado”: *maniillat/inguni-rit, pl.*
29. “Trozo de hielo a la deriva”: *kassuq (trozo sucio de glaciar = anarluk)*
30. “Pie de hielo” (dejado adhiriéndose a la orilla): *qaannuq*
31. “Carámbano”: *kusugaq*
32. “Abertura en el hielo marino”: *imarnirsuq/ammaniq (agua abierta en medio del hielo = imaviaq)*
33. “Camino (fisura navegable) en el hielo marino”: *quppaq*
34. “Nieve descompuesta/nieve semiderretida en el mar”: *qinuq*
35. “Nieve húmeda cayendo”: *imalik*
36. “Hielo descompuesto con corrientes formándose”: *aakkariniq*
37. “Parche de nieve (en la montaña, etc.)”: *aputitaq*
38. “Nieve húmeda en la cumbre de hielo”: *putsinniq/puvinniq*
39. “Trecho de hielo suave”: *manirak (trecho de nieve –hielo libre = quasaliq)”*
40. “Terrón de hielo viejo congelado en hielo nuevo”: *tuag*
41. “Hielo nuevo formado en rajaduras en hielo viejo”: *nutarniq*
42. “Pedazos de hielo flotante”: *naggutit, pl.*
43. “Nieve dura”: *mangiggal/mangikaajaaq*
44. “Pequeña escarcha de hielo (no tan grande como para pararse)”: *masaaraq*

Kaila le dijo que el caribú era su regalo, el más bonito que podría hacerle, porque alimentaría a su pueblo. El caribú se multiplicó y los hijos de los humanos pudieron cazarlos, comer su carne, tejer sus vestidos y confeccionar sus tiendas. Sin embargo, los humanos siempre elegían los caribús más bellos, los más grandes. Un día, solo les quedaron los débiles y los enfermos, por lo que los *inuits* no quisieron más. La Mujer se quejó entonces a *Kaila*. Él la reenvió al hielo y ella pescó el lobo, enviado por *Amorak*, el espíritu del lobo, para que se comiera a los animales débiles y enfermos con el fin de mantener a los caribús con buena salud.⁷

Mito de *Sedna*

Una joven vivía solitaria con su padre, viudo. Astutamente, un chamán la sedujo y se casó con él (según otras versiones, se casó con un hombre-ave o con un perro). Después de un tiempo en su isla lejana, su padre oyó quejidos más allá del mar: era su hija que estaba siendo maltratada. Embarcó entonces sobre su *qayaq* para ir a buscarla y tras recuperarla, se hizo a la mar con ella. Viendo a *Sedna* huir, su marido, dotado de poderes sobrenaturales ordenó al mar abrirse. El padre de *Sedna*, al ver tan cercana la muerte, la sacrificó echándola al mar, pero ella, agarrándose al borde, ponía la embarcación en peligro. El padre cortó entonces los dedos de su hija que se convirtieron en peces, así como los pulgares y las manos, que se transformaron en focas, ballenas y todos los animales marinos. *Sedna* se hundió en el fondo, donde todavía reside como una diosa del mar, similar a las sirenas. Cuando la caza no es buena o cuando el mar está agitado, la creencia es que *Sedna* está furiosa porque sus cabellos están enmarañados y, al no tener manos, no puede peinarlos. Es entonces cuando los chamanes, con su magia, logran ir a peinar a *Sedna* y restauran así la calma.

Sedna es quizás el espíritu esquimal más célebre. Hay muchas versiones sobre cómo una muchacha, ante la negativa de casarse con un perro, un ser aberrante o incluso un objeto, abandona alocadamente su aldea en una pequeña barca acompañada por su padre. Cuando se levanta un gran temporal, su padre la arroja al mar para calmar a los espíritus. Pero su hija se agarra a la borda de la barca y su padre no tiene más remedio que cortar los dedos de su pequeña mano. Las primeras falanges darían origen a las focas, y las segundas a las ballenas. Una vez la joven no puede soportar más el sufrimiento que su padre le está infligiendo, se suelta y se

⁷ Sorprendentemente, en consonancia con este mito, que como todo mito, tiene un núcleo de verdad, en el siglo XXI en Yellowstone, la reintroducción de los lobos, al atacar a los depredadores de la flora, produjo un cambio total que permitió la recuperación ecológica global del parque.

ahoga en las profundidades del mar. De este modo se convierte en la diosa del mar y de todos sus habitantes. De un aspecto horrible, enorme y voraz, ve a través de un único ojo, el izquierdo, mientras que el hueco del derecho lo cubren sus negros y enredados pelos, que huelen y se asemejan a los excrementos, ya que simbolizan los pecados del hombre. Su padre, que también perece por decisión de los espíritus, solo conserva un brazo y un ojo. Con los tres dedos de su mano derecha sujeta a los agonizantes, soportando su sufrimiento. Los dominios de *Sedna*, llamados *Adlivum*, son el lugar al que van a parar algunos muertos para purificarse. Aquellos que en vida fueran grandes cazadores, hombres o mujeres de moral alta, así como víctimas de una muerte violenta, directamente irán a la Luna.

Fuente: Alonso de la Fuente, 2004, pp. 13-35.

El mito de la Fiesta del Mensajero

Se cuenta que un cazador mató un águila gigante durante una de sus incursiones en busca de otras piezas. La madre de tan extraordinario ser quedó desolada y fue necesario llamar al joven cazador a su presencia. El padre del águila asesinada, hablando en nombre de su esposa, completamente destrozada, informó al joven de la desgracia que su caza había provocado. Además, el espíritu de su hijo no había regresado a su hogar. Pese a las disculpas del esquimal, que desconocía la trascendencia de su acto, el águila padre le ordenó que con el plumaje de su hijo construyera un tambor que resonara tan fuerte como el corazón de su madre y que invitara a todo el pueblo para danzar y cantar durante cuatro días. Así hizo el joven cazador, y tras ofrendar al tambor pieles y alimentos, principalmente agua para que no pasase sed, todos los congéneres del cazador bailaron y cantaron durante los cuatro días estipulados.

Nadie se perdió la fiesta y tan grande fue el alboroto organizado, que los años siguientes se decidió invitar a los habitantes de otros lugares, para que mediante regalos y nuevas danzas y cantos honraran al espíritu de la gran águila.

Fuente: Alonso de la Fuente, 2004, pp. 13-35.

***Sila* (según Rasmussen)**

Sila es una fuerza que no se puede explicar con simples palabras, es un espíritu poderoso, el sostén del universo, del aire, de toda la vida terrestre. Tan poderoso que cuando se dirige a los hombres no es mediante vulgares palabras, sino mediante

la tormenta, la nieve, la lluvia, la agitación del mar, o cualquiera de las fuerzas que el hombre teme, pero también por el sol, la calma en el mar, o los juegos de unos niños inocentes; en los tiempos felices, *Sila* no tiene ningún mensaje para los hombres, desvaneciéndose en la nada infinita y permaneciendo ausente siempre que los hombres no hagan mal uso de la vida y respeten la comida diaria, nadie la ha visto y su morada es tan misteriosa que está a la vez entre nosotros y a la vez infinitamente lejos.

Fuente: Alonso de la Fuente, 2004, pp. 13-35. A partir de Rasmussen, Knud. (1927): *Across Arctic America*, Nueva York. Traducción de Larramendi. Recuperado en: <http://archive.org/details/acrossarcticamer006641mbp>



Figura 1. Mapa del territorio inuit moderno



Figura 2. Iglú

Fuente: <http://www.fotosimagenes.org/iglu>

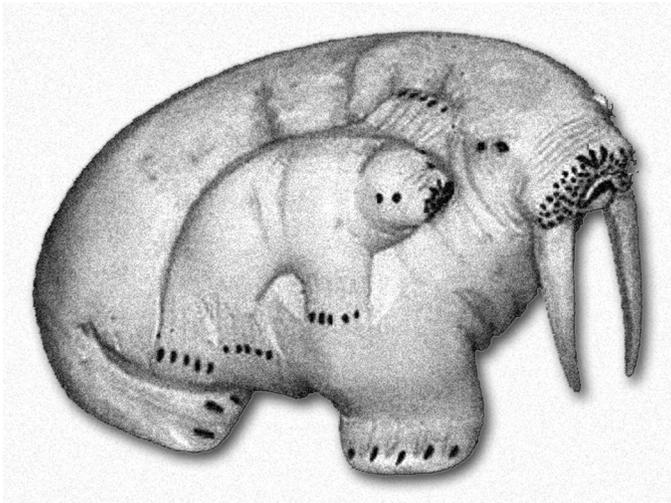


Figura 3. Talla de marfil inuit

Fuente: Imagen a partir de Foto de Dan Guravitch

Capítulo 7

Más allá del estado de derecho: democracia popular, mujer y fraternidad comunitaria cósmica en la confederación *hau-de-no-sau-nee* (“pueblo de la casa grande”)

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

Gracias, en principio, a los trabajos de Lewis Morgan¹ y su recensión entusiasta por Engels en el siglo XIX, se conoce la filosofía política de los *haudenosaunee* (“pueblo de la casa grande²”) que aquí llamaremos en ocasiones, por familiaridad, iroqueses³. La descripción de Morgan y Engels de la liga iroquesa⁴ sigue siendo un punto de referencia, aunque fallaron ambos en su concepción economicista de la supuesta comunidad primitiva, en la relación de la organización iroquesa solo con la familia y la gens, y en su idea de ella en función de una concepción del Estado.

El grupo *haudenosaunee*, junto con los llamados “hurones” (confederación de cuatro tribus), representa una organización que ilustra las posibilidades democráticas de una forma de vida originaria de un pueblo que representa a las lenguas Macro-Sioux y a las culturas del noreste —donde son también conocidos los *cherokee*, que poseían una importante cultura y filosofía médica—, así como la Cultura del Mississippi, aquí incluida. En los bosques nororientales, en la región de la ahora Virginia donde habitaron estos grupos, se han encontrado rastros arqueológicos de poblamiento anterior a Clovis.

La forma de pensar y vivir de los iroqueses refleja un sistema de convivencia fraternal y de respeto que existió por cuatro siglos (1390-1750), dato que contrasta con la revuelta vida occidental democrática pasada y presente.

Los bosques sudorientales, en el norte continental americano, en los Grandes Lagos, fueron escenario de guerras entre tribus. En su momento hubo procesos de unificación federada que alcanzó su punto máximo con los iroqueses, que

1 Morgan publicó con Sage & Brothers, en Rochester, en 1851, *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois*.

2 O Gente de la casa larga, dentro del mismo concepto que los pueblos del norte de México y el nombrado Suroeste de los Estados Unidos.

3 El nombre puede ser un despectivo hurón (“serpientes negras”) o simplemente derivado de la escucha afrancesada de la común frase final *hiro kone* (“he hablado”, en la alegría, la verdad, el dolor).

4 En *mohawk*, en cambio, se hace referencia a la agrupación como *Skennerahawi*.

prácticamente llegaron a constituir una nación con territorio, organización, cultura, identidad, lenguas próximas y autogobierno. Alcanzaron incluso una forma de escritura plasmada en los cinturones *wampum* iroqueses: dibujos y abalorios sirven como muestras de reconocimiento o para recordar leyendas, hechos históricos o tratados, donde los individuos especializados relatan largas historias al pasar sus dedos sobre los relieves de los cinturones (véase en las figuras el cinturón de *Hiawatha* –cuyo verdadero nombre era *Ayonwatha*, símbolo de prudencia y justicia–). Además, ya en la colonialidad, la lengua iroquesa estuvo entre las primeras en pasar a la escritura europea.

Surgidos a partir de los *dakotas* (*síoux*, *lakotas*, *nakotas*), los iroqueses, que eran cazadores, pescadores y horticultores sencillos, centrados en el maíz, pasaron del suroeste del Mississippi del hoy Estados Unidos al norte, evitando a los algonquinos se desplazaron hacia lo que en la actualidad es el estado de Nueva York: *senekas*, *cayugas*, *onondagas*, *oneidas* y los quizá más conocidos *mohawk*, grupo de las “cinco naciones” al que se sumaron los *tuscarora*, constituyendo las “seis naciones”, llamadas luego la Liga Iroquesa. Su presencia queda en el nombre del estado de “Ohio”, cuyo significado en lengua iroquesa es al parecer “agua grande” o “gran río” y ocuparon también la región oriental de la hoy Canadá, que es un nombre iroqués para “poblado”, “reunión de cabañas”, aplicado a Stadacone.

Su vida se desarrolló en aldeas cercadas, organizadas por gens. Su organización en la Liga Iroquesa se consolidó en el siglo XV, antes de Europa, y se tornó conquistadora frente al entorno, en un proceso que duró hasta el fin del siglo XVII. Como quedó apuntado, los iroqueses se reconocían a sí mismos como “gente de la casa grande” (*haudenosaunee*): una habitación larga, compartida, que medía alrededor de veinte por seis metros y servía para alojar de cinco a veinte familias. A partir de la reseña de Cartier (c. 1545) se infiere que Hochelaga, probablemente en la hoy Montreal, era una ciudad temporal de 3 mil habitantes, rodeada por una empalizada y estaba formada por unas 50 casas grandes. La estructura del hogar, del que se mudaban cada 20 años al agotarse la tierra, se repetía en cada vez mayor escala en la gens, la fratria, la tribu y la confederación; es decir, había una ecología sistemática.

Los rasgos que Morgan-Engels⁵ citan de la liga iroquesa y que revelan su filosofía política implícita son los siguientes:

⁵ Véase para facilidad las versiones electrónicas de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, el *Marxist Internet Archive*.

1. Liga eterna de las cinco tribus consanguíneas basada en su plena igualdad y en la independencia en todos sus asuntos interiores. Esta consanguinidad formaba el verdadero fundamento de la liga. De las cinco tribus, tres llevaban el nombre de tribus madres y eran hermanas entre sí, como lo eran igualmente las otras dos, que se llamaban tribus hijas. Tres gens —las más antiguas— tenían aún representantes vivos en todas las cinco tribus, y otras tres gens, en tres tribus. Los miembros de cada una de estas gens eran hermanos entre sí en todas las cinco tribus. La lengua común, sin más diferencias que dialectales, era la expresión y la prueba de la comunidad de origen.
2. El órgano de la liga era un consejo federal de cincuenta *sachem*, todos de igual rango y dignidad; este consejo decidía en última instancia todos los asuntos de la liga.
3. Estos cincuenta títulos de *sachem*, cuando se fundó la liga, se distribuyeron entre las tribus y las gens, y eran sus portadores los representantes de los nuevos cargos expresamente instituidos para las necesidades de la confederación. A cada vacante eran elegidos de nuevo por las gens interesadas y podían ser depuestos por ellas en todo tiempo, pero el derecho de darles posesión de su cargo correspondía al consejo federal.
4. Estos *sachem* federales lo eran también en sus tribus respectivas, y tenían voz y voto en el consejo de tribu.
5. Todos los acuerdos del consejo federal debían tomarse por unanimidad.
6. El voto se daba por tribu, de tal suerte que todas las tribus, y en cada una de ellas todos los miembros del consejo, debían votar unánimemente para que se pudiese tomar un acuerdo válido.
7. Cada uno de los cinco consejos de tribu podía convocar al consejo federal, pero éste no podía convocarse a sí mismo.
8. Las sesiones se celebraban delante del pueblo reunido; cada iroqués podía tomar la palabra; solo el consejo decidía.
9. La confederación no tenía ninguna cabeza visible personal, ningún jefe con poder ejecutivo.⁶
10. Por el contrario, tenía dos jefes de guerra supremos, con iguales atribuciones y poderes (los dos “reyes” de Esparta, los dos cónsules de Roma).

⁶ De uno de los *sachem*, por lo general jefe militar, podía derivarse un jefe supremo, con pocas atribuciones y corta duración.

Solo que no se trata de una reducción a la visión occidental liberal de la libertad, igualdad y fraternidad como acotaba Morgan y repetía Engels, sino que suponía hacia el interior el conjunto de características citado que, más bien ¡a la inversa!, llegó a alimentar la democracia estadounidense:

- 1) una especie de paz perpetua, pero incluyendo lo trascendental;
- 2) la filiación y comunidad de lengua;
- 3) el gobierno representativo colectivo o máxima autoridad (*dehatkadons*) en lugar del individuo que priva en casi todo país;
- 4) en condiciones de igualdad de los miembros del consejo;
- 5) con el derecho de opinión democrático, libre y digno de todos y todas en asamblea popular;
- 6) así como con el derecho de remoción de consejeros que todavía no es realidad en muchas naciones modernas;
- 7) la unanimidad como criterio de validez;
- 8) la inexistencia de mando ejecutivo único y de división de poderes,
- 9) salvo la bipartición del mando armado;
- 10) derecho de convocatoria de las tribus integrantes y no desde un poder autónomo del consejo mismo; y
- 11) un sistema profundamente horizontal, una estructura solidaria en federación, en red, con equilibrio de género, aunque, claro está, en una sociedad de no tan grande escala.

La paz perpetua, es importante aclarar, podría llamarse más bien “paz cósmica”, porque va más allá de lo institucional humano: se trata de un derecho teokosmocéntrico, que corresponde con la relación con la tierra, la tortuga y su símbolo: el gran árbol (*karandiann*), que conecta el mundo superior de los espíritus y el inferior (un paraje acuático, aún vacío y despoblado) de los seres humanos. Al ser desarraigado por Rawenio o Gran Legislador, el gran árbol sirve de conducto para la caída creadora de su hija, Mujer Celeste, a la que sucesivos animales buceadores ayudan en su búsqueda de tierra para fundar el continente americano, que se describe en la canción iroquesa “Cruzando el hielo”.

Según la historia de *Kaianeraserakowa*, el héroe *Dekanawida* (“dos corrientes que fluyen unidas”), llamado “*El Gran Pacificador*”, permitió la creación de la confederación (c. 1450 en adelante)⁷. *Dekanawida*, según la tradición, manifiesta una retó-

⁷ La datación de la confederación es controvertida: existen registros históricos de los iroqueses por Cartier en 1535, según la tradición se habla de un inicio en 1142, el radiocarbono ubica en 1200 los primeros grandes pueblos onondagas, y se lleva por otros la aparición iroquesa al año 1000.

rica y una idea de la filosofía, de la “buena mente” (un equivalente de “filosofía”), del sentipensar: presentó a las tribus enfrentadas un “mensaje de *skennen*” (“paz”), a través de *karivviiio* (“la buena palabra”, dimensión retórica de su filosofía del lenguaje implícita). Era portador de la *kasatensera* (“fuerza”). El mensaje expresa principios ético-políticos: paz, igualdad, respeto, amor y justicia. La paz iroquesa, expresada simbólicamente en el árbol de la paz hundiendo sus raíces en los cuatro puntos cardinales, no solo era cósmica, sino ético-ambiental-histórica: comprendía a las futuras generaciones y al mundo natural. La paz y unión se revela, por ejemplo, en el “dios” Teharonhiawako, que representa el puente entre los opuestos, da a los demás el beneficio de la duda y es mediador vinculado a los acuerdos que requieren de buena fe: cuestiones raciales, migraciones, expediciones.

Al respecto de la democracia iroquesa es imposible omitir lo que la mayoría desconoce: los Estados Unidos, que aplastaron, desplazaron y redujeron a reservas a los grupos originarios, llevan en sus símbolos patrios la deglución de los símbolos iroqueses. La democracia debe a este conglomerado étnico parte de su sustancia (la federación) y razón simbólica desvirtuada (el águila que representaba entre los iroqueses la vigilancia de la paz, el atado de flechas que representaban a cada grupo). De grupos como ellos se derivan enseñanzas fundamentales de categorías y prácticas clave como la democracia directa y el consenso.

Morgan remarcó entre los nativos, además de lo ya citado, un sistema de equilibrios en el orden iroqués que actuaba a fin de evitar la concentración de poder individual para mejor dividirlo entre numerosos iguales. El mismo Morgan señala que “la confederación iroquesa contiene los gérmenes del congreso, el parlamento y la legislatura moderna”⁸. Según el biógrafo de Benjamín Franklin, Carl van Dore, el prócer estadounidense admiraba el sistema político de la liga iroquesa y éste encajaba con el proyecto de las colonias mejor que cualquier sistema europeo. Se abría a la iniciativa, el referéndum y el sufragio, tanto para las mujeres como para los hombres. El hecho escalda todavía al eurocentrismo de Rush Limbaugh, Albert Schmidt, Glazer y otros atacantes de la influencia iroquesa y del multiculturalismo.

El hecho es que, en 1736, Benjamín Franklin, publicó como editor el texto de un tratado de entendimiento entre los iroqueses y los colonos británicos, y publicó después varios tratados más. Johansen (en Masana) afirma que Franklin –sin

⁸ Véase, para las notas siguientes la reflexión del investigador Sebastián Masana, del Centro de Estudios Internacionales y de Educación para la Globalización (CEIEG), así como el seminario de 1987 en la Universidad de Cornell: *The Iroquois Great Law and the U.S. Constitution*.

dejar su racismo y eurocentrismo que califica al otro de “salvaje”— tomó ideas iroquesas concernientes no solo al federalismo, sino también a cuestiones vinculadas con derechos naturales, la naturaleza de la sociedad y el lugar del hombre en la misma, así como relativas al rol de la propiedad en la sociedad:

Sería muy extraño si seis naciones de *savages* ignorantes fueran capaces de formar un esquema para semejante unión y de llevarlo a la práctica de tal forma que logre subsistir durante siglos pareciendo indisoluble, y una unión de ese tipo no pueda ser llevada a cabo por diez o doce colonias inglesas, señaló Franklin en una carta escrita a James Parker en 1751 (Masana, 2008, recuperado el 15 de marzo 2013).

Johansen señala además que la cantidad de delegados propuestos para el Gran Consejo Colonial (48) se parece mucho a la del Consejo de los Iroqueses (50). Por otra parte, indica como Jefferson también seguía el ejemplo de los nativos americanos. Y sabemos que los iroqueses estuvieron como invitados en el Congreso estadounidense y el debate sobre la Independencia, en 1776.

Según Sebastián Masana, en el caso de los iroqueses, las características básicas de las *gens* (institución que sigue a la familia en orden de complejidad⁹) son las siguientes:

- 1) elección del caudillo militar y del *sachem* (nunca hijo del anterior, porque priva el derecho materno), por todos y con confirmación de las otras siete gens;
- 2) derecho de deposición del *sachem*;
- 3) no casamiento en la gens;
- 4) transferencia de la propiedad de los muertos a los demás de la gens;
- 5) obligación de ayuda y protección mutua;
- 6) exclusividad de nombres de la gens;
- 7) posibilidad de aceptar extraños; y
- 8) existencia de un consejo elector.

Es decir, la elección es democrática y revocable, obliga en la comunidad a la ayuda grupal y a abrirse a la inclusión de los externos, cerrándose el paso a la acumulación privada de la tierra por herencia.

El pueblo en la fratria o conjunto de gens tenía les siguientes derechos:

- 1) sentarse sus caudillos con los *sachem* en el consejo,

⁹ La “gens”, concepto de uso hoy restringido, sustituyó en parte al de “clan”, remite a la descendencia de antepasados comunes por línea paterna, que comparte nominación común en un grupo mayor que la familia extensa.

- 2) atención de homicidios perpetrados por miembros ajenos a la fratria, y
- 3) elección de un *sachem* tras la muerte de otro y posible oposición a una elección determinada.

La tribu de fratrias podía:

- 1) tener nombre y territorio propios,
- 2) dialecto,
- 3) dar derecho de posesión de los cargos de *sachem*,
- 4) derecho de exonerar a un *sachem* por encima de su gens,
- 5) mitología y culto común,
- 6) consejo con los *sachem* y caudillos de las gens.

El consejo tribal regulaba las relaciones con otras tribus, declaraba la guerra y concertaba la paz. Las tribus se organizaban en un sistema de clanes con diferentes nombres. Cada gran familia (*obwachira*), tenía un diferente espíritu protector (*oyaron*). Aunque en el plano de los principios creadores supremos, a partir de Cartier y otros (Thevet) se infiere la existencia en el siglo XVI de una unidad expresada en la integralidad dual *Cudragny-Andouagni*, creadora de todo y superior al sol (*Ysmay*) y a la luna (*Asomaha*). En donde las estrellas del cielo están asociadas a la vida humana de diversas maneras.

La confederación descrita por Morgan y Engels era solo el nivel más alto. En ella, las tres gens más antiguas tenían representantes vivos en las cinco tribus, había comunidad de origen. El consejo tenía 50 *sachem*, en voto por tribu conforme a la gran ley, entre lo electivo y lo hereditario, escogían a los 50 *royaneb* (“hombres buenos”: 9 oneida, 10 cayuga, 14 onondaga, 8 seneca y 9 mohawk). Las decisiones se tomaban en pequeñas juntas o *caucus* hasta construir el consenso. Las crónicas de lo acontecido se transmitían oralmente o mediante los mencionados *wampums* o cinturones sagrados, en particular el cinturón del líder *Hiawatha* (*Ayon-natha*), sucesor de *Dekanawida*. O sea que la organización supone: construcción de un consenso de base y elección de los hombres buenos.

Engels consideraba que la sociedad iroquesa era más perfecta que la griega. Entre los iroqueses, la esclavitud no tenía el alcance que entre los atenienses. En la guerra, según Janet Biehl, los prisioneros podían: 1) ser incorporados, 2) ser torturados o asesinados (usualmente con dolor) y 3) ser cautivos para trabajos forzados.

En relación con la filosofía política europea, el derecho indígena iroqués se basa en el principio de no dualidad, la primacía del todo sobre el individuo, planteándose una alternativa a la perspectiva del estado de derecho y a la soberanía individualista:

Si nos adentramos en el caso de la cultura jurídica de los *Hau-de-no-sau-nee* (naciones iroquesas), observamos como el principio básico de su cultura jurídica es el de la cooperación comunitaria, pues lo importante es que la comunidad (que comprende no tan solo a los hombres, sino también al cosmos y lo divino), mantenga su cohesión y armonía (Kaientaronkwen, 1982). La administración de la justicia también se basa más en la cooperación que no en la coerción, pues las sentencias no se orientan tanto hacia el castigo, sino hacia la reparación del daño causado, en una voluntad de reconciliación.

Recuperar y reactualizar la costumbre, expresión por excelencia de las culturas jurídicas tradicionales y autóctonas, es una manera de demostrar que el orden social no depende exclusivamente del establecimiento de un Estado de Derecho unificador. La ausencia de un Estado de Derecho no implica automáticamente la anarquía social, en la medida en que la costumbre articule y regule las relaciones sociales (Roy, 1979, p. 42). Más aún, el Estado de Derecho puede ser un gran destructor del orden social, aun cuando sus principios ideales sean los de la democracia y la justicia. Es necesario disociar de una vez por todas el orden social del Estado de Derecho, pues éste no puede pretender poseer la exclusividad del buen orden social. (Coll y Vachon, 1995, pp. 12-13)

El asunto es crucial: el estado de derecho hegeliano o el estado constitucional de derecho no es la única alternativa de la actualidad, aún es posible inventar en una perspectiva eco-kosmológica, de cooperación, comunitaria, de un orden diferente, como sostiene Roy, 1979.

Otro punto fundamental es la discusión sobre las formas antiguas (que no primitivas) de organización comunitaria: la gens, el clan, el calpulli nahua, el ayllu inca de Abya Yala. En la actualidad se discute que estas organizaciones sean mero producto de la evolución de la familia (como en Morgan y Engels), sino que se piensa devienen también de un fundamento mítico y de un plan consciente, no meramente natural (véase, v. gr., Ibarra Grasso, 1973) o economicista. Este carácter consciente es deducible, entre otras cosas, del orden numérico regular de la organización social, que expresa una intervención voluntaria. Así, los iroqueses estaban compuestos por cinco tribus (luego seis, al integrarse los tuscaroras)¹⁰. La tribu principal seneca se dividía en dos fratrias y cada una de ellas en cuatro gens, que se sigue en general: es decir, dos fratrias y ocho gens, de acuerdo a una con-

¹⁰ Cinco en mohawk es *wisk*; la numeración, desarrollada, expresa el cien en la palabra *tewen'niawe*.

cepción del mundo. Del mismo modo, los incas que tenían un sistema numérico de base 10, funcionaban con grupos de 10 en los ayllu, y los aztecas que usaban la base numérica vigesimal, se organizaban en 20 *calpultin*.

En la perspectiva anarquista, Clastres (frente a Morgan-Engels), consideró que los iroqueses plantean una estructuración confederada sin mando-obediencia. Comenta que si “‘ejercer el poder, es *decidir por* el grupo en su conjunto’, entonces no podemos decir que los cincuenta *sachems* que componen el Gran Consejo iroqués forman un Estado”. Que “la cuestión del poder entre los iroqueses debe plantearse no en el plano de la Liga, sino en el de las tribus, y en ese nivel no cabe ninguna duda de que los *sachems* no estaban mejor provistos que el resto de los jefes indios.” Y agrega: “entre el *sachem* iroqués y el líder de la más pequeña banda nómada, no existe ninguna diferencia en cuanto a su naturaleza.” Esa estructura confederada, señala el autor, es similar aunque menos destacada entre los tupí-guaraníes del Brasil y del Paraguay (véase Jean Pierre Clastres, 2010).

La nación democrática entonces, alcanzada por Europa tardíamente y apenas lograda por Italia tras Garibaldi, era un hecho americano entre los iroqueses antes de la llegada de Colón a *Abya Yala*, a *Ameriqúia*. En ella era importante la noción filosófica de frontera (*teitonateiken*: “allí donde dos entran en contacto”), con respecto a la cual se planteaba a los forasteros la doctrina ético-política del *tekeniteyobe:te* (“de los dos senderos”): aceptar la diferencia y respetarla. Coincidente también en la teología con Teharonhiawako, que representa la mediación, el puente entre los opuestos.

Finalmente, como ya hemos avanzado, en la organización iroquesa originaria, lo mismo que en la cherokee es fundamental el rol de la mujer, que se reconoce a pesar del cambio en el siglo XVIII debido a las reservaciones y a la religión. Porque si bien no hay una ginococracia total –y se reseña el derecho masculino a la poligamia y a la infidelidad–, el rol de liderazgo de la mujer en ausencia prolongada del varón es relevante y se reservaba a este sobre todo la función procreadora y de guerra. La presencia matriarcal se reflejaba en que el niño recibía un nombre del clan de la madre. Hay quienes opinan que:

los hijos pertenecían al clan materno y heredaban sus propiedades, y de la rama materna procedían también los jefes tribales. Las mujeres participaban en ritos de paso femeninos (ceremonias de “pubertad”), asesoraban a los hombres antes de celebrarse el Consejo (si es que no tomaban parte en él), decidían el destino de los prisioneros, cultivaban el suelo y trabajaban como granjeras, ganaderas o comerciantes, podían luchar

en las batallas, y las matronas de más edad elegían a los dirigentes (Mihesuah, 1996, p. 63). Se sabe que incluso ejercían el oficio de verdugo y que decidían cuándo divorciarse, adueñándose de los bienes aun en caso de disolución de la pareja por adulterio femenino (Martín-Cano (2003), en Sancho, Carmen, 2007, p. 62)¹¹.

El estatus de la mujer iroquesa fue desarmado por la colonialidad, que anuló la decisión femenina, desalentó su consejo, le negó derechos, la desplazó de la producción y de la propiedad: la “civilización” europea significó un retroceso, no el avance femenino.

Sancho Guinda señala que hay antecedentes del vínculo tierra-mujer desde el período auriñacense (*ca.* 30,000 *a. ec.*), quedando huellas simbólicas: las imágenes del río Iowa, con sus representaciones de la vulva femenina que consisten en una elipse surcada por una línea vertical; la relación en la lengua de los *ojibwe-algonquinos* entre “tierra” y “vagina” (*aki* y *akitun*, respectivamente), que comparten la misma raíz léxica: dado que el sufijo *-tun* expresa movimiento, en *ojibwe* (*ojibwa*, *ojibway*) la tierra es una “vagina inmóvil”, o bien la vagina humana una “tierra activa” (Paper, 1990, p. 14, en Sancho Guinda, 2007).

Las mujeres iroquesas de la tradición precolonial fueron granjeras, responsables del alimento y de su distribución, sobre todo en tiempos de guerra. Sebastián Masana, en el texto citado, señala que al morir un jefe, la madre, la mujer principal del clan, la mujer sensata de más edad, con ayuda de otras mujeres, elegía al hombre que asumiría el nombre y sucesión de la persona fallecida. Es decir, que el gobierno era de hombres, pero ellos eran responsables ante sus mujeres y en especial ante “la anciana más sensata”. Las mujeres además, podían elegir un representante que llevara su voz al consejo y tenían derecho de veto.

En lo que podemos denominar filosofía de la economía iroquesa, como en muchos otros pueblos amerindios, se presentan prácticas de desacumulación y de reciprocidad, como el *potlach*: los iroqueses realizaban ceremonias de renuncia a sus posesiones, quemándolas cada cincuenta años para comenzar de nuevo.

Sancho nos describe como las iroquesas poseían prerrogativas con respecto a diversos ámbitos: “control de los recursos hortícolas, nombramiento de jefes, decisión del destino de los prisioneros, participación en las asambleas tribales”. Poderes que se contrarrestaban con la exclusión de las mujeres de los cargos de poder

¹¹ Seguimos a Carmen Sancho Guinda en las notas siguientes sobre el estatuto de la mujer y los elementos de la buena mente, del sentipensar iroqués.

formal. De modo que en la división sexual del poder ningún hombre podía dirigir un clan y ninguna mujer ser jefe militar o *sachem*.

Más allá de lo estrictamente político, la mujer aparece en la teogonía, en la existencia primigenia de la Tierra, así como en la veneración de la *Mujer Celeste* de iroqueses y *senecas*.

En la buena mente, en el sentipensar iroqués la ontología otorga la condición del ser a toda entidad creada. Y supone un principio creador, una fuerza (que no es más ni menos que la de la física, como Hegel lo hizo notar en su crítica de la fuerza como concepto científico impuro): *Orenda*. El concepto de *Orenda* es homólogo del *Ipalnemobuani* nahua, del *Manitou* algonquino, el *Wakan sioux-lakota*, el *Maxpe cron*, el *Sila inuit*. Dice Sancho (en cita de Versluis, 1993, p. 117): todos estos conceptos equivalen “por referirse a lo misterioso, a lo sagrado, o a una potencia mística, psíquica o espiritual que se manifiesta en diferentes grados sobre determinados seres y objetos”. Como el *Wakan* entre los *sioux* y los *lakota*, en iroqués “la raíz de la palabra *Orenda* está asociada precisamente al poder de la canción, principal vehículo de comunicación entre los iroqueses y el mundo espiritual”. Y agrega como “todas estas potencias espirituales poseen por lo general un reverso maléfico (los rituales *Otgon*, Gill y Sullivan, 1992, p. 228)”, como el *Tezcatlipoca* nahua.

En la concepción del mundo espiritual el sueño era fundamental entre iroqueses, tan importante como la vigilia, clave en la enfermedad y en la terapéutica. La enfermedad siempre tenía un enfoque espiritual.

Ahora bien, en cuanto al ser, el alma iroquesa es plurianimista, lo mismo que entre los *anishnabe* y *kootenais*. Consideraban la inmortalidad y el diferente destino entre quienes tenían una buena vida, llevados a un bello lugar, y quienes fueron malvados, cuya alma era arrebatada por un gran pájaro de afiladas garras. Tenían peculiares ritos mortuorios, que Cartier (c. 1545) reseña de esta manera, en el pueblo iroqués de Hochelaga:

La plus precieuse chose qu'ilz ayent en ce monde, est *Esurgnny*, lequél est blanc comme neif, & le prennent audit fleuve en cornibotz en la maniere qui ensuyt. Quand ung homme a desservi mort, ou qu'ilz ont prins aucuns ennemys à la guerre ilz le tuent, puis l'incisent par les fessens, cuysses, & espaulles à grandes taillades puis au lieu ou est ledict *Esurgnny*, avallent ledict corps au fond de l'eau & le laissent dix ou douze heures, puis le retirent à mont & treuvent dedans lesdictes taillades & inciseures lesdictz cornibotz, desquelz ilz font manieres de patenostre, & de ce usent comme nous faisons d'or & d'argent, & le tiennent la plus precieu-

se chose du monde. Il a vertu d'estancher le sang des nazilles: car nous l'avons expérimenté (<http://www.gutenberg.org/files/12356/12356-h/12356-h.htm>, p. 25).

La ética iroquesa, por otra parte, se asocia a la kosmología. Es decir, su fundamento es transhumano y el bien es femenino:

en el mito de creación iroqués (Tehanetorens/Ray Fadden, 1988, pp. 39-45), la hija del Gran Creador Rawenio es una Mujer Celeste con luz propia, que alumbra el tenebroso mundo de los hombres. Uno de sus hijos, el Espíritu del Bien, perpetúa esta función maternal forjando el sol y las estrellas de su cadáver y enterrando los despojos en las entrañas de la tierra. Derrota después a su malvado hermano gemelo, el Espíritu del Mal, y le condena al destierro “en una oscura cueva subterránea” donde permanecerá “para siempre” (Sancho, 2007, p. 45).

En este proceso ético-kosmológico, en un texto femenino iroqués sobre la “Abuela Luna”, aparece lo que podríamos concebir como el estar “entonado”: el principio de conexión humano-naturaleza-kosmos, que permite considerar la unión con todo desde el canto. Los iroqueses originarios vivían un equilibrio histórico envidiable entre la pluma y la luna, entre la pluma y la piedra, la masculinidad (*ronkwe* es varón en mohawk) y la fluidez femenina, de la mujer (*yakonkwe*).

Bibliografía

- Masana, Sebastián. (2008). *La Liga de las Seis Naciones iroquesas y el debate sobre su aporte al sistema político estadounidense*. Recuperado 10 de agosto de 2008 en <http://arbredelapau.blogspot.mx/2008/11/la-liga-de-las-seis-naciones-iroquesas.html> o <http://www.argentina-rree.com/documentos/iroqueses.pdf>.
- Sancho Guinda, Carmen. (2007). *El viaje poético de las nativas norteamericanas como contradiscurso de reconciliación y resistencia: (una visión interdisciplinar)*, (Memoria para optar al grado de Doctor). Universidad Complutense de Madrid.
- En inglés puede consultarse:
 Johansen, Bruce Elliott y Mann, Barbara Alice. (2000). *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*. Greenwood Publishing Group.
- En francés puede consultarse:
 Cartier, Jacques (c. 1545). *Bref Récit et succincte narration de la navigation faite en 1535 et 1536*. Recuperado de <http://www.gutenberg.org/files/12356/12356-h/12356-h.htm>

Otras referencias

- Clastres, Jean Pierre. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Bilbao: Virus Editorial.
- Coll, Agustí Nicolau y Vachon, Robert. (1995): Etnicidad y derecho: Un enfoque diatópico y dialogal del estudio y la enseñanza del pluralismo jurídico. Instituto Intercultural de Montreal. Comunicación presentada en las V Jornadas Lascasianas, Etnicidad y Derecho, *Un diálogo postergado entre los científicos sociales*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ibarra Grasso, D. E. (1973). Sobre la primitiva organización gentilicia. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, II, (4), 1-6.
- Engels, Friederich (original 1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Capítulo III. La gens iroquesa. Recuperado en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/index.htm>

Fragmentos de texto de los *haudenosaunee*¹²

Abuela Luna

El crepúsculo es oscuridad líquida
 la creación reposa con respeto
 mientras la noche se pone su vestido
 (...)
 Mis sentidos canturrean.
 Siento mi corazón de mujer entonado
 con el misterio,
 con la noche, con las estrellas.
 Los ritmos de la luna, los poderes lunares
 La Luna vertiendo afuera luz
 Y vida.

Fuente: Audrey Shenandoah, onondaga-iroquesa, 1989: 234.

“Cruzando el hielo”¹³ (Colombo I, 75, en Sancho Guinda, 2007: 528-529)

Mi padre me dijo como llegaron aquí los indios.
 Hace mucho no sabían que había tierra
 aquí.

¹² Traducción de los autores a partir de la versión inglesa.

¹³ Hielo es *omise*, en mohawk.

Dijo que hace mucho empezaron a morir de hambre.
En el Viejo mundo nada crecería.
Por muchos años padecieron hambre.
Tuvieron un concejo.
Porque estaban muriendo de hambre decidieron ir
Y buscar otra tierra.
Se hicieron a la idea.
Pensaron que en otra parte había tierra.
Tratarían de comer.
Mientras caminaban de pronto supieron
que iban caminando sobre hielo.
Entonces escogieron siete de los mejores corredores
Así que empezaron los dos grupos.
Un grupo no quería ir.
Un grupo se fue al Este.
Fueron donde se levanta el sol.
Fueron en busca de comida.
Temprano en la mañana varios de los corredores
Se fueron al Este.
Continuaron largo tiempo en dirección
al Este.
Descansaron cuando llegó la noche.
De pronto vieron una línea negra al frente.
Pensaron que una gran serpiente yacía allí.
Los siete se detuvieron.
Volvieron a empezar.
Se separaron.
Se dispersaron.
El primer corredor llama.
El oirá.
El llamará.
El segundo oirá.
Hasta que el mensaje regresa al Sur.
Cuando el séptimo corredor llegó vio un gran
Bosque con comida abundante.
Había tanta comida para comer aquí que ellos
decidieron regresar por los otros.

aquí ellos también vivirían.
 Regresaron para encontrar de donde habían
 venido cruzando.
 No pudieron encontrarlo.
 El hielo se había derretido.
 Así que no fueron capaces de regresar por los
 otros.

**Algunas palabras del vocabulario de la ciudad iroquesa de Hochelaga en
 1535-36, en las *Relaciones* de Cartier (pp. 46-48).**

Números

Segada	1
Tigneny	2
Asche	3
Honnacon	4
Ouisco	5
Indahir	6
Ayaga	7
Addegue	8
Madellon	9
Assem	10

Partes del cuerpo

La teste	Aggourzy
Le frons	Herguenyascon
Les yeulx	Hegata
Les oreilles	Ahontascon
La bouche	Esahe
Les dentz	Esgougay
La langue	Osvache
La gorge	Agouhon
Le menton	Hebehin
Le visage	Hogouascon
Les cheveulx	Aganiscion
Les braz	Ajayascon
Les esselles	Hetnanda
Les coustез	Aissonne

L'estomach	Aggruascon
Le ventre	Eschehenda
Les cuises	Hetnegradascon
Le genouil	Agochinegodasion
Les jambes	Agouguenehonde
Les piedz	Onchidascon
Les mainz	Aignoascon
Les doidz	Agenoga
Les ongle	Agedascon

Otros términos

Le vit	Aynoascon
Ung con	Chastaigne
Ung hom	Aguehan
Une fem	Agrueste
Ung garso	Addegesta
Une fille	Agnyaquesta
Ung petit enfant	Exiasta
Pain	Carraconny
Eaue	Ame
Chair	Quahouascon
Ilz appellent leur dieu	Cudragny
Ung hachot	Addogne
Ung harc	Ahena
Ung fleche	Quahetam
Le ciel	Qenhia
La terre	Damga
Le soleil	Ysnay
La lune	Assomaha
Les estoilles	Siguehoham
Le vent	Cahoha
La mer	Agogasy
Les vagues de la mer	Coda
Une yslé	Cohena
Une montaigne	Ogacha
La glace	Honnesca
La neige	Canisa

Froid	Athau
Chault	Odazan
Feu	Azista
Fumee	Quea
Une maison	Canocha
Ilz appellent leurs febves	Sahe
Ilz appellent une ville	Canada
Mon pere	Addatht
Ma mere	Adanahoe
Mon Frere	Addagnin
Ma seur	Adhoasseue

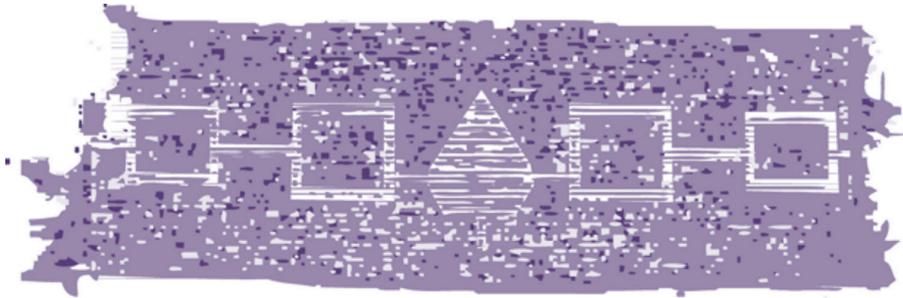


Figura 4. Cinturón de Hiawatha (Ayonwatha, líder sucesor de El Gran Pacificador) que ostenta la escritura wampum iroquesa

En el Cinturón de Hiawatha (*Ayonwatha*) original, que es retomado en la bandera iroquesa, el púrpura (todo el fondo) representa el universo y el blanco (los cuadrados, el árbol) la pureza de la Mente de Dios: los buenos pensamientos, el perdón y el entendimiento. Simboliza con los cuadrados y el árbol las Cinco Naciones del oeste al este: los *seneca* (originalmente *onöndowága* –*onondowahgan*–, que significa “El lugar del gran cerro” o “gran colina”, y por vivir hasta el extremo oeste de la región se les refería como los guardianes de la puerta Oeste), los *cayuga* (*gayogobo:no*, gente del pantano o de los grandes pantanos), *onondaga* (*onoda’gega*, “pueblo de las montañas,” al cabo guardianes del fuego central, el poder), *oneida* (*onyota’a:ka*, “gente de la piedra erguida” –*people of the flint*–, el nombre original es *kanien’kehaké*) y *mohawk* (*kahnikehake*, “gente de piedra”, guardianes de la puerta Este). La banda blanca ininterrumpida representa que no hay ni principio ni fin, representa el ahora y siempre. A la vez, cada cuadrado es aislado, tiene su identidad y dominio, es un fuerte protegido, pero abierto al centro el corazón y la mente. El

cinturón, del siglo XVIII, se presupone data de un original del tiempo de la creación de la confederación iroquesa.

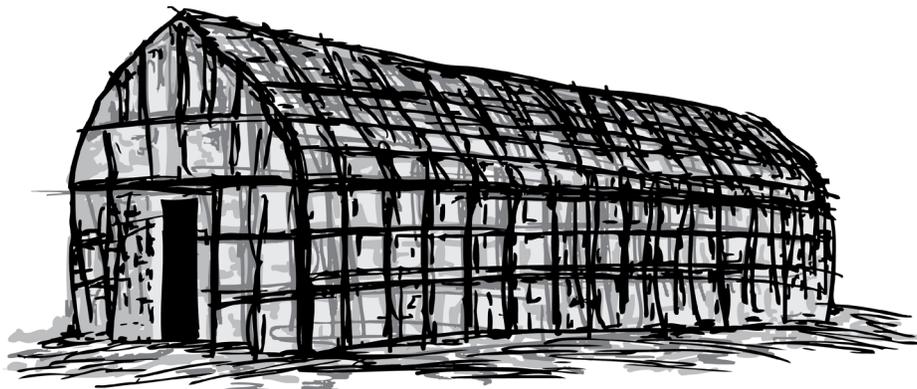


Figura 5. Imagen de la casa grande iroquesa
La casa grande es la base de la organización y de la filosofía política iroquesa.



Figura 6. Mapa de la confederación iroquesa en 1650
A estos territorios se agrega la zona tuscarora.

Capítulo 8

La cultura del Mississippi: la generosidad alegre

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

Apenas a unas horas de la moderna ciudad de Atlanta, Georgia, entre el año 700-900 y hasta el 1500 *ec.*,¹ a partir de una continuidad que viene desde 10 mil años atrás, crece en Cahokia Mounds² una impresionante cultura del Mississippi, en una sociedad altamente jerárquica y estratificada.

Los antecedentes de esta cultura, perteneciente a los constructores de montículos, están en la alfarería que apareció en el hoy Sureste de E.U. hacia el 2000 *a. ec.*, en Poverty Point (1730-1350 *a. ec.*), donde inició la agricultura, se elaboraron herramientas, adornos y se desarrollaron redes comerciales. Siguió la cultura Adena (1000 *a. ec.*-1 *e.c.*) y su posible derivación Hopwell (300 *a. ec.*-400 *ec.*), ya plenamente agrícola, que desarrolló túmulos mayores, arte, manufacturas y ceremoniales.

Los adena, cazadores, pescadores y recolectores de vegetales, cultivaban calabaza y girasol, vivían en pequeñas aldeas, en viviendas circulares, y eran usuarios de herramientas de piedra y alfarería simple. Practicaban ya el comercio suntuario distante de mica, conchas marinas y cobre, llegando al norte mesoamericano. La cultura dejó el testimonio –hoy destruido– del mayor montículo funerario de E.U. (Grave Creek, en Moundsville, de 21 m. de alto) y dejó el legado del “Montículo de la serpiente” (cerca del siglo I *ec.*), probablemente asociado a la relación agua-tierra, que tiene una longitud de 405 metros y está hecho de piedra y arcilla; en él, la serpiente muestra la boca abierta ante un objeto ovoide. El entierro general se practicó en montículos de forma cónica y a veces cuartos circulares de tierra.

En lo artístico simbólico la cultura Adena es creadora del conocido ojo la-grimeante y de la cruz dentro de un círculo de rayos, de objetos asociados al terian-tropismo (conversión entre humano y animal), el chamanismo y el uso en pipas de tabaco (*Nicotiana rustica*).

La cultura del Mississippi –en la gran área cultural de los bosques orientales, como los *handenosaunee*– representa la última gran cultura del norte previa a la colonialidad. Sus huellas históricas fueron conocidas por el presidente Jefferson –

1 Las fechas son controvertidas. La “fase Mississippi” de la región suele situarse del 1000 *ec.* al 1700 *ec.* (Neurath, 1994, p. 316). En la arqueología de la zona existe aún mucha discusión sobre la mayoría de los datos. Es difícil todavía hacer un estudio filosófico sobre la cultura del Mississippi, más allá de la cosmología.

2 *Cahokia*: “gansos salvajes”.

quien incluso efectuó excavaciones de un montículo en Monticello con unos mil esqueletos.

La cultura se expandió desde las llamadas Grandes Llanuras y zonas dispersas en Wisconsin y Minnesota, hasta los ahora estados de Mississippi, Alabama, Georgia, Arkansas, Missouri, Kentucky, Illinois, Indiana y Ohio. Pero su estudio y conservación quizá han sido afectados por la ideología colonial que ha bloqueado su reconocimiento, y/o simplemente por su característica limítrofe entre una jefatura y una sociedad en proceso aparente hacia la formación estatal.

En el período temprano, hacia el año 1000 *ec.* –coincidente con Tula³– la cultura del Mississippi desarrolla la mencionada “ciudad” de Cahokia⁴, de la que hubieron tal vez unos 120 montículos, no necesariamente funerarios, con una pirámide de plataforma enorme, con un basamento mayor que el de cualquier pirámide de Egipto y 30-30.5 metros de alto hacia el sur, cuatro terrazas y unas 20 mil residencias construidas. Se considera que las pirámides más que una muestra de dominación eran un emblema de negociación para la construcción desde un espíritu de cuerpo común. Eran además sitio de peregrinaje y encuentro.

Cahokia contaba con una población de 6 mil a 40 mil habitantes en su auge, cantidad mayor que la de cualquier ciudad estadounidense hasta el siglo XIX y equivalente a París con sus 15,000 habitantes en el año 1250 *ec.*; era más extensa que Londres en esa misma época. Si bien hay quienes reducen a 20 mil la población, hay otros investigadores que hablan de una población de 50 a 100 mil habitantes, contando las aldeas de los alrededores. Se hipotetiza que el gran centro cultural era el cuartel general, en el centro de los rumbos del mundo, sostenido por las jefaturas del entorno. Aunque debe tomarse en cuenta que el tamaño no es equivalente inmediato de complejidad social como el de las ciudades europeas y que el sitio fue poblado por varios siglos.

La cultura del Mississippi, como en Mesoamérica, cultiva el ya mencionado maíz, además del frijol y la calabaza en forma intensiva. Tiene asimismo un campo de juego –que en la zona se practicaba con un disco de piedra (*chungke*)⁵– y es-

3 Sobre posibles contactos posclásicos Mesoamérica-Mississippi, vía Huasteca, véase a Neurath (1994), que refiere a los puntos fuertes del origen sureño (para Mississippi) del maíz, al sacrificio por flechamiento y al llamado pectoral Potter, así como a posibles relaciones del culto de renovación del fuego y de comerciantes mesoamericanos tipo *pochteca*, que hubieran llevado caracoles marinos grabados y láminas de cobre trabajadas en técnica *repoussé*.

4 La noción de urbano y de ciudad se discute en términos de la arqueología.

5 También los iroqueses acostumbraban un juego de pelota con raquetas dotadas de una red, en partidos de hasta mil personas, desplegándose hasta 10 km.

pacio ritual común. Está en la proximidad de los ríos Mississippi, Illinois y Missouri (el más largo de América del Norte). Utiliza los ríos como el Ocmulgee y el Etowah a manera de venas de un comercio que alcanza un tercio del continente! desde conchas y perlas del Golfo de México, cobre, cristal, plata y oro, llegando hasta los Grandes Lagos en un consumo no reproductivo centrado en la necrópolis de Cahokia.

Políticamente, Cahokia fue dirigida por jefes de estados teocráticos que siguieron procesos de guerra, alianza y confederación. El túmulo más alto, mal llamado montículo de los monjes, no era accesible en su cima sino a los nobles. Fue la residencia del jefe Gran Sol. En otro túmulo, el N° 72, se encontraron restos de otro probable gobernante, con más de 20 mil abalorios de concha formando un halcón. Descabezamientos y desmembramientos sugieren el sacrificio ritual.

En el período medio, hacia el 1400 *ec.*, comienza la decadencia y abandono de Cahokia, quizá por el desorden político (Glenn, 2011), la ecología, la guerra, las epidemias.

Ha sido observado que Cahokia con sus cuatro plazas principales —al igual que Teotihuacan o sitios similares— es una ciudad construida como un mikrokosmos: una geosímbolo o kosmosímbolo que manifiesta materialmente una filosofía. En *Monks Mound*, un poste de poco menos de un metro de diámetro y doce metros de alto se erige como eje del mundo (*axis mundi*) al centro del sitio (Kelly, J. Brown, J. Y Kelly, A, 2008). Cahokia es una maqueta del pensamiento filosófico del Universo: el Mundo de Arriba y el Mundo de Abajo, los hombres en el tránsito. En la ciudad las capas sociales superiores contemplan todo el panorama; abajo los trabajadores laboran a su sombra. Arriba están el cielo y el águila; abajo la tierra, la rana, el pez y la serpiente; en la interfase entre los mundos obran el castor, el búho y el jaguar. El orden y el desorden.

En el sitio de Cahokia existió una construcción en troncos de madera (reconstruida luego) que representa un calendario solar, que marca la salida y puesta de sol. La ciudad es en parte un observatorio astronómico. Fue orientada según los rumbos del mundo y *Woodhenge* durante el amanecer y el ocaso señala con sus bardas en el lado oeste el solsticio y el equinoccio del sol en su ciclo anual, prediciendo los cambios de estación y canalizando con otras cuatro estructuras el poder divino en los rituales. Actividad hecha posible gracias a un trabajo monumental, equivalente, tan solo para una empalizada, a la labor de unas dos mil o más personas construyendo durante una semana (Kitt Chappell, 2002). Ese trabajo fue reconstruido varias veces en tres siglos. El calendario solar consta de 48 troncos de cedro en un círculo de 125 metros de diámetro con otro tronco de cedro al centro.

El observador desde el poste central contempla en los otros troncos la salida del sol en el solsticio y su puesta equinoccial.

No nos extenderemos sobre esta cultura, pero sí debemos mencionar que la arquitectura, la escultura, los relieves y otros objetos muestran un gran desarrollo estético, con rasgos que se asemejan a los egipcios. En sitios como Etowah existen hermosas esculturas de mármol de figuras humanas. También hay en la cultura de los constructores de montículos notables piezas de concha, de piedra y máscaras. Sus metalúrgicos manejaban el cobre templado.

En lo militar, el sitio de Aztalan revela un ejemplo sin par en el dominio de la mirada sobre el territorio, siendo además invisible hasta no estar cerca del lugar, a unos cientos de metros.

En la tradición de los habitantes originarios hoy estadounidenses se afirma que en su ética existe una formulación desarrollada del equivalente a los principios del *ethos* nahua, inca o de los mandamientos judeocristianos, aunque en la lógica cultural se ha documentado simultáneamente la práctica de entierros en fosas rectangulares, así como de sacrificios en el control social. Y ya en el 1500-1700, el período tardío, las culturas *natchez* y *shawnee* desarrollaron un gobierno con marcadas diferencias sociales tipo castas. En ese período, los *natchez* se dividían en dos grandes castas: los que trabajaban y el grupo dominante dividido en tres rangos: soles (hijos de madres sol), nobles (hijos de padre sol) y honorables (hijo de noble u honorable). Sin embargo, eso no obsta para recuperar los principios éticos, como no es obstáculo el esclavismo griego para recuperar la ética de Aristóteles.

La comunidad de Cahokia, heterárquica, estaba ligada a principios kosmológicos y a la fertilidad agrícola. Se afirma que seis principios fueron formulados por el héroe cultural Gran Sol o Rey Sol, nombre general que se le daba al detentador del poder solar entre los *natchez*, gobernante absoluto (en realidad en la tradición histórica Cahokia existía una dimensión dual de gobierno, como en otros lugares mesoamericanos), que no podía tocar el suelo salvo en alfombras y que según la tradición descansa en la cumbre del túmulo Bryant, en Dade County, en espera de que las carrozas del cielo regresen a llevárselo al hogar:

- 1) no matar salvo en defensa,
- 2) no tener otra mujer que la propia,
- 3) no tomar cosas de otro,
- 4) no mentir,
- 5) no beber alcohol, y
- 6) no ser avaricioso.

Y el mandato positivo, en algún sentido más hermoso quizá que el formulado en el Código de Hammurabi:

7) ser generoso y alegre para compartir la existencia con los necesitados.

No se trata solo de dar, sino de compartir; no es solo la generosidad sino la generosidad alegre; no es solo un acto sino una condición de existencia con la víctima. Más allá de los problemas de autenticidad histórica y la tensión con la existencia de un sistema similar al de castas, al carácter de una sociedad guerrera que torturaba a sus prisioneros, este código revela una vocación filosófico-cultural que se asume en la continuidad de algunos pobladores.

Los *natchez* mantuvieron en tiempo colonial el sacrificio y culto al sol (*Coyocop Chill*), y a los planetas, en su llamada “monarquía solar”. Reconocían a los espíritus (*Coyocop Technu*) y sostenían un culto al fuego como símbolo vital, preservado por los sacerdotes; el mito relata que como no tenían fuego, un pájaro cardenal subió al cielo y lo trajo, constituyéndose en símbolo de la vida y quien dejaba que se extinguiera era sacrificado.

Ya disminuidos por las enfermedades europeas, los *natchez* fueron masacrados por los franceses en el siglo XVIII. Y aunque aparecen algunos en censos recientes, prácticamente desaparecieron en 1944.

Lectura recomendada

Kitt Chappell, Sally A. (2002). *Cabokia, Mirror of the Cosmos*. University of Chicago Press.

Extracto en español en

<http://press.uchicago.edu/Misc/Chicago/101363.html>

Sonderguer, César y Punta, Carlos. (1999). *Amerindia. Introducción a la etnohistoria y las artes visuales precolombinas*. Buenos Aires: Editorial Corregidor.

Otras referencias

Emerson, Thomas E. y Lewis, R. Barry (Eds.). (1991). *Cabokia and the hinterlands: Middle Mississippian cultures of the Midwest*. Urbana: University of Illinois Press, Illinois Historic Preservation Agency.

Goldstein, Lynne G. y Stoltman, James B. (1991). The implications of Aztalan’s location. En *New perspectives on Cabokia: views from the peripheries*. Wisconsin: Madison, Prehistory Press.

Hodges, Glenn. (2011). Cahokia, La Ciudad Perdida de Estados Unidos. *National Geographic en Español*, 28, (1), 74-ss. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn24/439.pdf>

Kelly, John E., Brown, James A. y Kelly, Lucretia S. (2008). The Context of Religion at Cahokia: The Mound 34 Case. En Lars Fogelin (Ed.), *Religion in the Material World*. CAI Occasional Paper 36. Carbondale: SIU.

Neurath, Johannes. (1994). El llamado complejo ceremonial del sureste y los posibles contactos entre Mesoamérica y la cuenca del Mississippi. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24, 315-350.

Rodell, Roland L. (1991). The Diamond Bluff site complex and Cahokia influences in the Red Wing locality. En James B. Stolman (Ed.), *New perspectives on Cahokia: views from the peripheries*. Wisconsin: Madison, Prehistory Press.

Stolman, James B. (Ed.). (1991). *New perspectives on Cahokia: views from the peripheries*. Wisconsin: Madison, Prehistory Press.

Imágenes cinematográficas recomendadas

Costner, Kevin (productor y presentador), Leustig, Jack (director). (1995). *500 naciones (500 Nations)*. EEUU: Santa Barbara Studios, Tig Productions.



Figura 7. Cahokia



Figura 8. Relieve de la cultura del Mississippi

El símbolo del búho, por orden del presidente Jefferson, que conocía la cultura de los constructores de túmulos, fue consagrado en el dólar americano como advertencia de los tiempos que podían advenir.

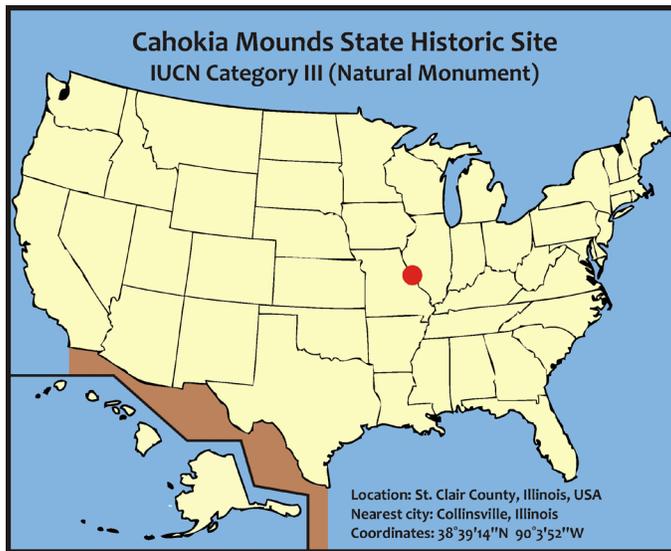


Figura 9. Mapa con la ubicación de Cahokia

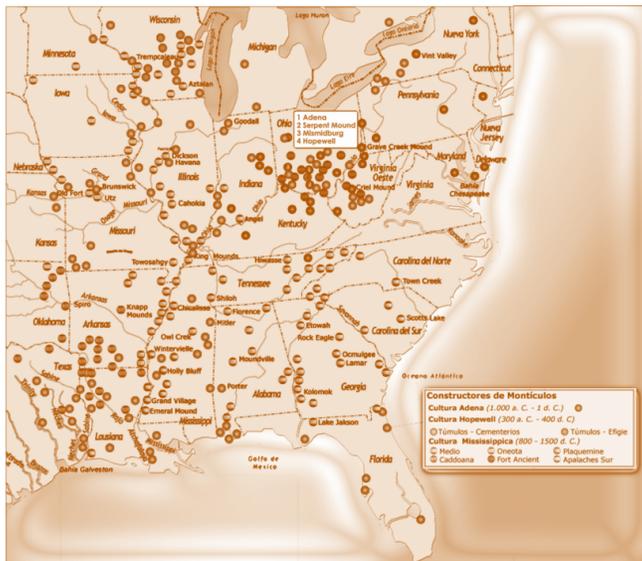


Figura 10. Culturas constructoras de montículos
Fuente primaria: <https://imágenes de constructores de montículos>.

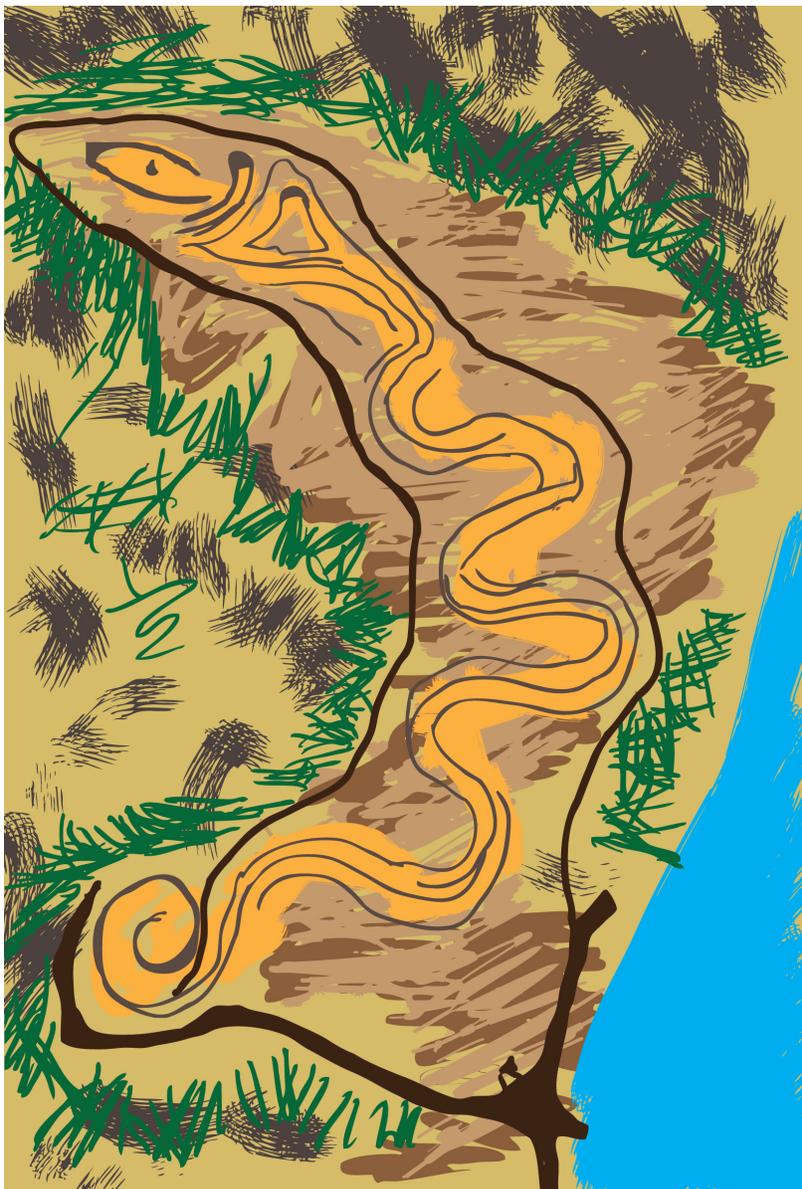


Figura 11. “Montículo de la serpiente” de la cultura Adena
El Montículo de la Serpiente es quizá una representación de la unión Agua-Tierra,
constituye el principal legado de la cultura Adena.

Capítulo 9

Aridoamérica y Oasisamérica

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

Aunque ha imperado hasta nuestros días una visión centralista (mesoamericanista) que les resta relevancia a las importantes regiones culturales de Aridoamérica y Oasisamérica, al norte de México y sur del hoy E.U., no podemos excluirlas de esta revisión general. En tanto los nombres de Mesoamérica, Aridoamérica (o Aridamérica) y Oasisamérica han sido cuestionados por décadas, deben de tomarse con reservas. Algunas denominaciones alternativas y reconfiguraciones regionales ya han ido consolidándose, pero estamos todavía en una fase de transición en la redefinición de las áreas.

Con respecto a la polémica conceptual, así como hay quienes critican o modifican las definiciones de Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica, también hay quienes han defendido su perspectiva original. Alfredo López Austin, por ejemplo, ha afirmado frente a Weigan, que deben distinguirse las culturas mesoamericanas y las del noroeste mexicano-suroeste de E.U., ya que es firme la base oasisamericana en “la tradición del desierto” frente a Mesoamérica, región que nace con la agricultura basada en el cultivo del maíz.

La llamada Aridoamérica por Kirchhoff comprendía una enorme área geográfico-cultural, al Norte de Mesoamérica, asociada en forma reduccionista a cazadores recolectores:

- 1) los actuales estados mexicanos de Baja California, grandes porciones territoriales de Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y norte de Tamaulipas;
- 2) parte de los estados mexicanos de Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Aguas Calientes, norte de Jalisco, Guanajuato y Querétaro;
- 3) así como el llamado Suroeste de los Estados Unidos.

Se trata de un área que, por sus condicionamientos geográfico-ecológicos (la región se encuentra flanqueada por la Sierra Madre Oriental y la Sierra Madre Occidental, y en medio de ellas se ubica el Altiplano Central, caracterizado por un clima árido, con vegetación escasa y ausencia significativa de lluvias) no llegó a constituir una unidad cultural. Se formó más bien por grupos nómadas aislados y compactos que tenían diferente origen étnico y filiación lingüística, lo que les permitió, hasta nuestros días, preservar su rica diversidad cultural.

Kirchhoff dividió Aridoamérica, de acuerdo a las características de los grupos humanos que la habitaron, en nueve áreas culturales: centro de California, sur

de California, Gran Cuenca, noroeste de Arizona, apachería, Baja California, costa de Sonora y Sinaloa, norte de México y sur de Texas. En cada área cultural habitó un número significativo de pueblos originarios que dio a la región un perfil caracterizado por su rico pluralismo cultural.

En el proceso de reivindicación y transformación de la visión del norte novohispano y mexicano, ha sido fundamental la investigación sobre Aridoamérica y la transformación de la visión sobre los tan mal entendidos y mal definidos chichimecas (Braniff, 2011).

Oasisamérica, situada al noroeste, pero llamada desde la perspectiva nacionalista Sudoeste o Suroeste por los investigadores estadounidenses, comprendía el área cultural ubicada en la región de América del norte que se extiende desde el territorio de Utah, en los Estados Unidos hasta el sur de Chihuahua, en México, y desde la costa sonorenses del golfo de California hasta el valle del río Bravo. Paul Kirchhoff le atribuyó el nombre de Oasisamérica porque, a pesar de ser una zona semiárida caracterizada por un clima extremoso, contaba con la presencia de pequeños oasis y los ríos Yaqui, Bravo, Colorado, Gila, y Casas Grandes. En torno y a lo largo de esas fuentes acuíferas se dio la concentración de grandes poblaciones indígenas, el desarrollo de las técnicas agrícolas y la fundación de sitios urbanos complejos. Es decir, se considera, en forma reduccionista, asociada a agricultores sedentarios.

Por sus características culturales la región fue dividida por Kirchhoff en siete subregiones. Las investigaciones estadounidenses actuales consideran cinco:

- 1) Anasazi,
- 2) Hohokam,
- 3) Mogollón,
- 4) Patoya y
- 5) Fremont.

La subregión donde se desarrollaron las civilizaciones más complejas fue Anasazi (Utah, Colorado, Arizona y Nuevo México). En esta región se encontraban ricos yacimientos de turquesa, uno de los materiales suntuarios más demandados por las altas culturas de Mesoamérica. Razón por la cual se establecieron constantes relaciones de intercambio comercial a larga distancia entre estas dos grandes superáreas culturales. Aún durante el tiempo de la dominación cristiano-colonial-europea en lo que llegó a llamarse la Nueva España, la minería de turquesa continuó siendo una de las actividades centrales de los habitantes de esta región, la cual empleaban para uso interno o intercambio comercial con pueblos indígenas que

aún no habían sido invadidos y conquistados por los cristianos europeos (véase López Austin-López Luján, 1996; Ávila, 2002).

De las culturas de estas amplias regiones trataremos el sentipensar *hopi'sino* de Oasisamérica. Y estrechamente relacionada con ella, el sentipensar *diné* (navajo), que es una cultura puente de las lenguas *na-dene* con las lenguas amerindias, con los apaches y con el comercio de turquesa. Incluiremos también una breve mención al sentipensar *o'oba* (pima) de la hoy Sonora-Chihuahua, en la frontera México-Estados Unidos.

Es importante aquilatar que el modo de vida nómada o seminómada de muchos lugares norteños (como de todo el continente) es el que ha ocupado la mayor parte del tiempo humano. La filosofía de estas formas de vida se despliega en el norte de *Ahya Yala* en la construcción de montículos cuando se asientan, pero también antes, en las ruedas de la medicina que son artefactos filosófico-médico-calendáricos, microkosmos al igual que lo llega a ser el aparentemente simple baño de vapor del *inipi* de varas y pieles, o el *tipi*, la tienda en que vivieron por siglos diversos grupos nómadas.

La cabaña para el *inipi* o baño de vapor nómada *lakota*, por ejemplo, llegará a representar el ombligo del centro con sus piedras calientes, el sol en lo alto; los niveles mineral, vegetal, animal y humano que rodean en círculo de varas la estructura; los cuatro elementos en juego junto con la recreación del fuego; las ramas verticales en los puntos clave, cruzándose en lo alto, formando los puntos de los planetas; las puertas y la escenificación de los rumbos del mundo; los círculos alrededor del *inipi* y su simbolismo asociado a la creación de los seres del mundo, con dieciséis dimensiones espirituales, una por cada vara señalando determinada orientación; el símil del vientre; el hospital y lugar de purificación, que limpia cuerpo y emociones; el otorgamiento de vida a las piedras y a cada objeto ritual; el lugar sacro y sanador de las hierbas y el copal, de la aplicación del principio frío-calor; el escenario común de canto y música compartidos que limpian el cuerpo y las dimensiones intangibles; el rol de la palabra como rezo de conexión con el propio corazón y lo sagrado; la práctica de sanar, de preparar al guerrero o de compartir la ceremonia.

Las costumbres cotidianas de cada grupo son también condensaciones filosóficas, como el hábito de los llamados pieles rojas de cada día manifestar el respeto a la vida, mantener el orden, conservar la limpieza en armonía con la naturaleza. O el sofisticado ritual de nacimiento *hopi'sino* en Oasisamérica.

También está el caso de los textiles que se estudian en el libro colectivo *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*. En él, Gutiérrez del Ángel (2012: 16-22)

propone el término englobador “Gran Norte”, como una alternativa a esa zona que se ha llamado Aridoamérica, Oasisamérica, Gran Chichimeca, Norte mexicano, Gran Suroeste. Pero más que el nombre importan sus argumentos, compartidos por estudiosos de la región desde el texto *Nómadas y sedentarios en el norte de México*, los tres libros de *Las vías del noroeste*, o incluso el *Seminario de la Gran Chichimeca*: la definición de fronteras políticas precisas norteñas resulta desbordada por la realidad; no todo agricultor es sedentario ni todo cazador recolector es nómada; las ideas, como sucede con los símbolos, las mitologías, los rituales, los textiles y las danzas, rebasan las fronteras, sufriendo transformaciones, imbricándose entre culturas con más o menos riqueza, en espacios y tiempos diversos, como ya sugerían Seler o Fewkes, o como aquí vemos en las relaciones filosóficas entre el occidente mexicano y los indios pueblo; se necesita una perspectiva interdisciplinaria y un estudio de conjunto, porque lo que aparece débil en una cultura resulta potenciado en otra; y, por último, hay en la región una rica diversidad cultural y, en nuestro caso, filosófica.

Referencias

- Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Braniff, Beatriz (Coord.). (2001). *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas*. México: Conaculta.
- López Austin, A. - López Luján, L. (1996). *El pasado indígena*. México: FCE.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo (Coord.). (2012). *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*. México: El Colegio de San Luis - El Colegio de la Frontera Norte.

Capítulo 10

Más allá de Quine: “caminar en la belleza” (*hozhó*) y nombrar entre los *diné* (navajo)

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, reseña de Stuart Shanker

Los navajo (*t'áá diné* –“el pueblo”– es su forma de autonombrarse, o *nabeehó*, vocablo que viene de la lengua *teva* y refiere a su vida en los barrancos) son la tribu más grande individualmente reconocida en Estados Unidos: 300,048 miembros en el censo navajo publicado en 2011.¹

Los *diné* son cercanos a los llamados apaches (de *apachu*, “enemigo” en *zuñi*), que fueron popularizados en la historia mitificadora estadounidense y mexicana. En el presente mapa de la filosofía, del sentipensar de *Ahya Yala* representan lingüísticamente a uno de los tres grandes conglomerados lingüísticos continentales: al grupo *na-dene* (*tingit*, *eyak*, *haida*² y las lenguas atabascanas –de las que forma parte el *diné bizaad*, con el apache, el *chipewa* y otras lenguas–). Geográficamente se ligan al área cultural del Pacífico Norte, pues las lenguas atabascanas ocupan todo el noroeste canadiense y Alaska (salvo las nieves perpetuas), algunos pequeños manchones en la costa Noroeste y el avance migratorio a la zona *diné* con su entorno, en lo que hoy es la parte centro-sur y suroeste de Estados Unidos, en una porción de lo que fue Nueva España y México: Utah, Arizona y Nuevo México, a lo largo de 27 mil millas cuadradas.

La lengua aglutinante y polisintética navajo o *diné bizaad* (“sus palabras *diné*”) fue famosa por su uso en código contra los japoneses, en la 2ª Guerra Mundial. Esta lengua se centra en el verbo y carece de adjetivos. Filosóficamente resulta importante además que en ella no existe el género gramatical (*bi*: “él, ella, ello”), y que lo masculino es estático y lo femenino dinámico. En la construcción personal se incluye una persona que si bien aparece también en otras lenguas, resulta poco usual: la persona que puede escuchar, pero que no se nombra.

Los *diné*, grandes observadores, conocían cerca de treinta constelaciones. Eran una cultura que se guiaba por el número cuatro (ligado a los cuatro momentos del día y a todos los grandes elementos de su cultura: maíz, frijol, calabaza, ta-

1 Por un proceso discursivo político, el autoetnónimo actual es en realidad “navajo”, porque integrantes de este grupo étnico asocian el término “*diné*” a una época de represión y sufrimiento que se quiere dejar atrás.

2 Se discute desde Sapir la adscripción lingüística del *haida*.

baco; blanco, azul, amarillo y negro; la turquesa, la concha, el azabache y el abulón; los ríos principales, etc.).

En su kosmos, cada cuarto terrestre se caracteriza por un color, una montaña sagrada, una hora del día, un objeto y una persona sagrada. Las montañas sagradas son: al sur el Monte Taylor, vinculado al azul y a la turquesa³; al oeste los Picos de San Francisco en relación con el amarillo y con los abulones; al este el pico Blanca, ligado al sol naciente, al color blanco y a la concha blanca; y al norte la montaña Hesperus relacionada con el negro y el azabache.

En su kosmología se representaban el universo como una pintura de arena, la ceremonia de pintar sobre la arena es por ello fundamental en su cultura. En su kosmogonía, los antepasados que construyeron la primera tienda (*bogan*) viajaron por tres mundos, antes de surgir por el Gran Bambú, el eje del mundo (*axis mundi*). Más allá del cielo existe un mundo regido por el Gran Trueno y el Gran Viento.

Los *diné* son conocidos por sus ceremonias, realizadas por especialistas *ba-taati* (“cantantes”, rezadores) y su cultura de sanación. También se reconocen por su concepción ética ligada a lo sagrado: el bien y el mal en todo el universo, donde el mal proviene de alterar el orden, la armonía, el equilibrio entre los elementos del universo por ignorancia (véase el texto anexo de un fragmento de oración *diné*); la preservación del orden y la armonía; el principio de reciprocidad que rige las relaciones humanas con el universo; y su noción de la muerte como parte del orden y movimiento necesario del kosmos.

Como en otros casos, los *diné* nos hacen pensar que la interpretación de Amerindia que se ha tenido es incorrecta en muchos casos. En numerosas ocasiones no hay dualidad como en occidente, ya que todo se subsume a la unidad esencial de todas las cosas, como entre los aztecas. Esto se manifiesta también entre los *diné*, entre otras formas, en las igualaciones clasificatorias, que vemos en distintas lenguas del mundo: relámpago, serpiente, viento, flecha, nube, cactus, joyas, langostas, pertenecen a lo mismo (Reichard, 1966: 4).

Esto conduce incluso, según Reichard, a lo mismo que hemos descubierto entre los nahuas, en contraste con López Austin o León Portilla: lo unitario integral subsume lo dual, lo que podríamos llamar para los *diné* “Principio de Complejidad Complementaria Lógica”. Es posible considerar a partir de Reichard que en la filosofía, en el sentipensar *diné* implícito se llega incluso al nivel lógico, en lo que

3 En la mitología, cuando la inundación, los primeros seres *diné* tuvieron que subir por un árbol gigante y llegar al cielo, pero era duro y no podían pasar. Unas hormigas les ayudaron royendo el cielo. Los trozos caídos son las turquesas.

denomina la “Ley de los complementos” y la “Regla de completud”. Ésta nos indica que si algo es incluido, su opuesto debe también estar presente, para cualquier cosa representada. Así por ejemplo, si un canto es masculino, como el que más adelante transcribimos, el traje, por mostrar una posibilidad, será de color femenino (amarillo como complemento opuesto de azul). Las categorías, a su vez, van a estar marcadas por el acento en la inclusión. Porque todo énfasis es circunstancial.

O sea, no se trata de la mera dualidad griega, es una parte y su complemento en el todo. Lo que éticamente, por ejemplo, nos lleva a una conclusión peculiar: lo “bueno” supone algo malo; lo malo supone algo bueno. Y en el mal, el daño o la enfermedad, lo que hace el daño lo puede deshacer, como en un principio homeopático. En donde el mundo es neutro, pero si algo pasa y desequilibra, entra el mal. Entonces el rezo, el ritual, debe regresar todo al orden, a la belleza.

Para entender todo esto, el concepto filosófico central de los *diné* es *hozǎó*. Significa a la vez “agradable”, “bello” y “bendito” (suele traducirse simplificada-mente como “caminar en la belleza”). Expresa también balance, perfección, armonía, paz, bienestar, completud y en la expresión *hóǎhóóǎǎ*, indica “camino de bendición”. Es un principio de conexión, de lo Uno, donde todo funciona ajustado a un ritmo, que si se disturba se altera el universo. Se vincula con el orden (kosmos), la belleza y la existencia.⁴

De modo que la complejidad de *hozǎó*, permite acercarse a lo bello en una forma que no hace de la belleza algo parcial, separado, sino que permite apreciar la totalidad del objeto, persona o fenómeno en su relacionalidad. Podríamos decir que remite a la filosofía desde la peculiar manera *diné*. Manera que incluye una perspectiva de la belleza que pone en relieve lo oculto y la estética de la recepción, la labor de quien interpreta la obra (Whiterspoon, 1997).

Antes de la ocupación española, los *diné* eran cazadores-recolectores que adoptaron en el siglo XIII costumbres de los indios pueblo (contra quienes también guerreaban), aprendieron tanto el arte y el tejido como el cultivo del maíz, la calabaza y el frijol. Se crea así un puente en los continuos culturales que permite ir de Mesoamérica hasta la cultura del noroeste y a la rama *na-dene*.

Políticamente se agrupaban por geografía, distribuidos en bandas. De acuerdo a su geometría sacra, vivían (y en ocasiones viven aún) en casas octagonales de madera y barro (*hogan*), consideradas sagradas: los comunican con sus seres sagrados para mantener o restaurar la armonía, que es el objetivo *diné* en el planeta. El *hogan* es además una representación a escala del mundo: cuatro postes que

4 http://www.ancestral.com/cultures/north_america/navajo.html

representan las montañas sagradas, el suelo de la Madre Tierra y el techo como la bóveda del Padre Cielo.

De la rica cultura espiritual y de sanación de los *diné* nos centraremos más, por cuestiones de espacio, en un solo aspecto particularmente trascendente de su pensamiento profundo, de su “buena mente”: el lenguaje⁵.

En el nodo de la filosofía contemporánea occidental está la filosofía del lenguaje; es decir, se pasó del acento multisecular en el ser, al conocer empirista y racionalista del siglo XVII, para centrarse en el instrumento mismo del conocimiento, el lenguaje. Y en la filosofía del lenguaje, en la corriente dominante occidental del siglo XX, está la filosofía analítica. En el centro de ella, a su vez, está la definición de lo que significa nombrar y el nombre propio como característica central humana. El principal exponente de tal visión occidental es Quine, en una cadena que viene de Frege y el primer Wittgenstein. El sentipensar amerindio y navajo en particular permite poner en cuestión tal nodo filosófico fundamental como la única visión.

Levi-Strauss (1962) –recuerda Shanker– describió un *continuum* de las prácticas sociales del nombrar: desde las culturas en que los individuos son llamados aplicando las reglas que fijan la posición del infante en un grupo o clase preordenado y, quizá, reglas formales para adquirir un nuevo nombre en puntos de inflexión pre-especificados en la vida de cada uno; y en el otro extremo, las culturas que dotan de una cantidad mínima de información social al nombre asignado a un infante, y carecen de reglas para asignar un nuevo nombre según ritos de paso o la muerte de parientes. En ambos casos se comparte el dar nombre para cada individuo, y el seguir convenciones y costumbres para nombrar y saludar al otro.

Detrás de una filosofía del lenguaje como la de Quine están las prácticas simples del nombrar de la mayoría de las lenguaculturas occidentales: nombre identificador, asignación por sexo, relación nombre-apellido(s), reglas de transmisión a la descendencia, asignación de nombre en el saludo según el contexto, inclusión o no de un título u honorífico, acortamientos y cariñativos. La selección del nombre es algo a lo que se asigna más o menos importancia, pero en general se escoge al nacer o antes, principalmente por los padres, en consulta en ocasiones con el círculo de influencia, yendo de uno a dos nombres y rara vez más, nombres que en ocasiones pueden ligarse a parientes previos o a figuras (antes políticas, ahora de los medios), sin ligarse sustancialmente a ellos y sus rasgos, preservando en ocasiones el nombre del primogénito por generaciones. En tiempos recientes

5 En lo que atañe al nombre, este trabajo es sobre todo un extracto traducido, reorganizado y autorizado del trabajo de Shanker, Stuart (2001).

se consulta el significado de los nombres. A ellos se asocia la identidad e incluso la autoestima, el deseo de “inmortalidad” en el nombre mismo, en las corrientes de pensamiento (*v. gr.* “wittgensteineano”), etcétera. El nombre se asocia a derechos legales, económicos y políticos. Culturalmente, determinados nombres son más aceptados en ciertas actividades. El título cambia la identidad social y los privilegios. Quitarlo degrada, como en el uso de números carcelarios, de cargos subordinados militares o de empleado.

Los *diné*, en cambio, asignan nombre de forma altamente estructurada antes de 1960, no como filosofía precolonial pura (pues se incluye, por ejemplo, el cabalgar debido a los caballos europeos), pero evocando seguramente el núcleo duro antiguo sobre el lenguaje. No se trata de una identificación general (Robert Young, 1961):

1) Un pariente cercano al bebé que estuvo en la guerra le asigna un “nombre de guerra” estereotipado de la actividad guerrera (niños) o el cabalgar (niños y niñas), que es empleado en ceremonias.

2) Al crecer recibe dos nombres:

I. Hijo (*Shiyaaʒ*) o Hija (*Shizʒei*), Nieto o Nieta, como asignación al clan y a la red de parentesco. El nombre de familia deriva de la línea paterna, pero el lazo de parentesco es uterino y se rompe si se disuelve el matrimonio. Lo importante es la filiación clánica y la prohibición de casamiento en el propio clan.

II. Un nombre descriptivo: Gran Bebé, Gran Niño, Niña Gris, Niño Sonriente (Young, 1961, p. 539).

3) Al crecer un *diné* (navajo), sigue recibiendo los términos de parentesco y términos descriptivos, ocupaciones o de rol (cf. Wagner, 1972), quizá con un giro que manifiesta el amor a las palabras y juegos de lenguaje: Sobrino de Caballo Manchado, Mujer Sorda, Esposo de X o Esposa de X (si el matrimonio permanece), Hijo de Pelo Rizado, etcétera. El nombre refleja atributos o roles cambiantes según la variación de la vida del individuo, según el ambiente de vida también cambiante (“*I’m To dich’ii’ni’*, nacido para *Bit’abnii.*”).

4) El secreto sobre el nombre ceremonial es parte de la cultura y también se evita el nombre de un recién muerto. El nombre está asociado a un poder, no a sonidos sin trascendencia sobre la realidad. En la costumbre ancestral precolonial, el nombre de guerra era parte de la protección del guerrero y no debía divulgarse.

5) Se carece de apellidos, lo que es relevante en cuanto mantiene la integridad de la persona única, pues todo apellido reduce la individualidad, la adjetiva y acota (la lengua carece de adjetivos propios en un grado como el español o el inglés).

La colonialidad, a partir de la llegada imperial a territorio navajo en 1581, incorporó nombres en español y luego en inglés como nombres adicionales, pero que también podían cambiar. Las escuelas para navajos desde el siglo XIX regularizaron los nombres navajo. La variabilidad de la persona, de la vida, del rol, del ambiente y de su relación con cada individuo desapareció. Cambió una filosofía del nombrar y de la vida asociada a ello. Los *diné* fueron forzados a dar nombres que habían sido enseñados a conservar en secreto (los ceremoniales) y a responder a la agresión inscrita en la pregunta: ¿cuál es tu nombre? Recibieron nombres anglos obligatorios, muchos despectivos, que seguramente los *diné* veían como un nombre específico para una situación, hasta que las prácticas se transformaron por la imposición. Ellos mismos dieron nombres a los anglos según características físicas y parentescos: Muchos Caballos, Mujer Enojada, Orejas de Cristal, y otros nombres alusivos a los oídos y a la incapacidad de escucha del blanco, etcétera.

Podemos precisar algunas características de los supuestos filosóficos relevantes en el nombrar *diné*, como un ejemplo de prácticas similares en Amerindia (*v. gr.*, en la rica cultura del nombrar *wixarika* –huichola–, donde se asignan cinco nombres, cuatro de ellos soñados por los abuelos):

1) El sentipensar *diné* del nombrar captura el cambio del individuo en el tiempo. El nombre navajo no-ceremonial es situacional, descriptivo y relacionado con el rol cambiante en el tiempo. Realza, además, la filiación comunitaria, clánica. La paradoja es que el nombre occidental único reduce y disminuye la individualidad, la convierte en un mecanismo de poder discursivo: el principio de autor, estudiado por Foucault. El nombre *diné* que cambia, aumenta la individualidad y mantiene la integralidad irreductible; podríamos decir discursivamente que nombrar lleva no al nombre sino a un proceso de “individuación”, en el sentido de construcción de marcas que se asocian a cada experiencia única de vida.

2) El gesto ético básico del reconocimiento del otro en el saludo, donde la mirada al rostro y la toma firme de la mano occidental son vistos desde la emocionalidad *diné* como ira transmitida por la mirada directa y firme (Hall, 1994, pp. 89–90). Porque el reconocimiento navajo no muestra la fuerza y dominancia del macho anglo sino la comunicación, la mutua valoración de los sentimientos y la expresión. Al acercarse dos hombres, se rompe el contacto ocular en el punto en que pueden verse detalles de la expresión facial y se mira más allá del otro, manteniendo la figura que se aproxima en el campo de visión periférico; mirar directo es como insultar al otro. Usar el propio nombre y el del otro es evitado.

3) El nombre ceremonial navajo es conocido por muy pocos y de gran confianza, para evitar mal uso o brujería. Dice Hall (1994, p. 26): “Para un navajo, el

nombre de una persona es sagrado y está provisto de poder; no abusan de tal poder llamando a la gente por sus nombres a la cara”.

En cuanto a la filosofía del lenguaje en general —como señala Shanker—, resulta difícil pensar, ya conociendo el nombrar en culturas amerindias, que la esencia de conocer qué es un nombre propio resulta de que “N.N.” refiere a NN y que tal es el conocimiento que habilita para aprehender lo que la gente refiere cuando usa un nombre propio. Más bien, el infante aprende cómo son usados los nombres propios para manejar las relaciones sociales, dónde se aplican y el lugar que se tiene en la estructura, en la jerarquía social y en el orden sagrado. No hay un conocimiento subyacente, sino el conocimiento del rol distintivo en las prácticas sociales comunitarias.

En suma, no hay nombre en el vacío subyacente, sino nombres en contextos culturales (sociales, de poder, de creencia). Los *diné* en lugar de capturar la esencia, capturan el cambio. En lugar de identificar desde el poder lo hacen desde el reconocimiento del otro. El nombre no es inocuo y arbitrario, sino está dotado de poder.

Ahora bien, más allá de Shanker y de su valioso ensayo sobre el nombre, debemos comprender que en todo el sentipensar *diné* es fundamental el poder del decir, su carácter trascendente y de eficacia sobre la realidad. Por ejemplo, en la mitología, el estado original, donde reinaban solo el agua y la oscuridad, se traduce como “Una Palabra”, es decir, unidad de Todo en la unidad de la Palabra.

Por otra parte, en la gnoseología *diné*, no nos enfrentamos al clásico par occidental “pensamiento-lenguaje”, sino a la tríada “pensamiento-lenguaje-acción”, indisolublemente ligados, más cercano quizá a la filosofía del lenguaje en la pragmática wittgensteineana del siglo XX que comprende el habla como acción a través de los actos de habla que populariza Austin.

Hay además una clara perspectiva trascendente, espiritual del lenguaje, concebido de forma quizá más compleja que en la filosofía occidental:

ʼadz̥i: capacidad sonora, emisión de cualquier clase de sonido.

ʼayol: respiración, viento (soplo del *-yolʼ*).

ʼay̥: una sola respiración; ¡puff!

ʼay̥: la respiración como manifestación de la vida, incluye cierta idea de sonido, respiración en quejido.

6 No sabemos si esta forma lingüística sea influencia del *hopi* y de lenguas yutonahuas sobre el *diné bizaaad* (lengua *na-dene*, que tiene otra historia), o sea una raíz primordial, pero es en extremo importante, porque *-yo*, *yollo-tl*, *yoll̥*, se vincula en nahuatl a lo mismo: esencia, corazón, vida, núcleos del filosofar y la antropología.

‘aji’: nombre.

‘aji’: vida y poder de ser, así como aliento. Lo que mantiene poderoso, que se adquiere mediante el ritual. Se utiliza en la frase ritual “inhalando” (*iji yidji*), que designa un acto que significa la aceptación del paciente de todo lo que ocurre con él en la ceremonia.

aji-l: veneno del aliento, opuesto a ‘aji’.

‘iné’: sonido característico de una cosa viviente, como el balido de la oveja.

-i né’: poder del sonido, el sonido de la persona como facultad.

Lo que se muestra en las asociaciones fonológicas y morfológicas es una liga entre la capacidad del sonido, el nombre y el aliento, así como una contraposición vida-muerte del aliento y el sonido (Reichard, 1966, pp. 51-52). Una fuente filosófica que correspondería a los navajohablantes desarrollar.

Lecturas recomendadas

Reichard, G. (1966). Prayer, the Compulsive Word. En A. Irving H. (Ed.), *Monographs of the American ethnological Society*, 7, 2a reimp. Seattle/Londres: Universidad de Washington, USA.

Shanker, S. (2001). What Children Know When They Know What a Name Is: The Non Cartesian View of Language Acquisition. En *Current Anthropology*, (42), 4, pp. 481-513.

En español, consúltese <http://www.pueblosoriginarios.com>

Otras referencias

Hall (1994). *West of the Thirties*. Nueva York: Anchor Books.

Levi-Strauss, C. (1962). *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Wagner, R. (1972). *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Whiterspoon, G. (1997). *Language and art in the navajo universe*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Wyman, L. C. (1983). Navajo Ceremonial System. En Ortiz, A. (Ed.). *Handbook of North American Indians*, 10, 536-557.

Young, R. (Ed.). (1961). *The Navajo Yearbook 1951-1961: a Decade of Progress*. Window Rock, AZ: Navajo Agency Report 8. Navajo Agency.

Fragmentos de texto Navajo.**Fragmento inicial de un rezo *diné* (navajo)⁷**

En la Montaña Estruendosa
 Hombre Santo que con la flecha de
 plumas de cola de águila se dispara
 Este día he venido para ser confiado

Este día miro hacia ti (por ayuda)

Con tus grandes pies te levantas para
 protegerme
 Con tus sólidas piernas te levantas
 para protegerme
 Con tu fuerte cuerpo te levantas para
 protegerme
 Con tu mente sana te levantas para
 protegerme
 Con tu potente sonido te levantas para
 protegerme
 Cargando el arco oscuro y la flecha
 de plumas de cola de águila con la que
 transformaste el mal
 Por estos medios me protegerás
 Así te mantendrás protegiéndome

El rezo, de 18 páginas, muestra la repetición, el ritmo fundamental, algunos elementos del culto *diné*, el carácter ritual y creador de realidad de la palabra. Es un canto masculino de la primera noche que muestra en el fragmento su función para proteger, para eliminar el mal que puede entrar por el desequilibrio, que culminará con la vuelta de la armonía y el camino de la belleza (*hozǫ́hó*), con la palabra, con el

⁷ Los cantos y rezos de cada *diné* son sagrados, tanto como la vida. En la ceremonia es común portar un objeto sagrado para el rezo o un objeto protector, con frecuencia de aragonita (cercana a la calcita, pero roja y de aspecto coralino, se le atribuye en tradiciones alternativas el facilitar la meditación y la sanación espiritual). El símbolo maestro en el ritual es la matraca. Al ser un canto masculino el rezo transcrito, como comentamos, debe representarse con otro elemento femenino (*v. gr.*, la aparición del color amarillo).

restablecimiento del orden que se repite jubiloso: “Ha vuelto a ser bello (agradable, bendito, balanceado, armonioso, pleno) otra vez.”

Fuente: Reichard, Gladys (1966). “Prayer, the Compulsive Word”. En A. Irving H. (Ed.), *Monographs of the American ethnological Society*, 7, 2a reimp. Seattle/Londres: Universidad de Washington, USA.: Pp. 58-59 a 92-93.

383	aitseidji' xqjŋ'go na'ok' do'.	12 ⁵
384	oiké'dé' xqjŋ'go na'ok' do'.	12 ⁶
385	oiya'gi xqjŋ'go na'ok' do'.	12 ⁷
386	oikigi xqjŋ'go na'ok' do'.	12 ⁸
387	oina' tá' aitsogo xqjŋ'go na'ok' do'.	12 ⁸
388	eisa' xaxó'jŋ'go na'ok' do'.	13 ²
389	ea'q na'váí bikexqjŋ'n násfadlŋ'go, 'ádfenf.	1 ²
390	ea'q na'váí bikexqjŋ'n,	2 ¹
391	do'tfdilné'hi,	15
392	df' násfadlŋ'.	1 ⁸
393	df' násfadlŋ'.	1 ⁸
394	df' násfadlŋ'.	1 ⁸
395	df' násfadlŋ'.	1 ⁸
396	xqjŋ náxáadlŋ'.	z
397	xqjŋ náxáadlŋ'.	z
398	xqjŋ náxáadlŋ'.	z
399	xqjŋ náxáadlŋ'.	z

Cuadro 2. Prayer: the Compulsive Word

Fuente: Reichard, 1966, p. 92.

La primera muerte y primeros movimientos de la creación:

Todo estaba en su lugar, pero la Tierra, el Cielo, el Sol y la Luna no se movían. *Et-sáy-bashkéb* (el Hombre Coyote) –repetiendo lo que *Bégochiddy* le había dicho– dijo que la razón era que una persona iba a morir. Enseguida murió una persona –*Et-sáy-dassalini*–, y al mismo tiempo la Tierra, el Sol y la Luna reiniciaron su movimiento. El Sol dijo: “*Me alegro cuando una persona muere, ya que es lo que me mantiene en movimiento, y gozo de seguir adelante*”.

Bégochiddy plantó todo lo que creció, e hizo todo lo que respira, levó a *Ethkáy-nab-áshí*, y a su indicación, todas las criaturas y plantas volvieron a la vida. Nombró las estaciones por lo que ellas crecía, y dijo “*Haremos todo los que nos dice*”. Toda la creación arrancó, las hormigas comenzaron a construir viviendas. La primera vez que el Sol cruzaba el cielo, estaba muy cerca de la Tierra y hacía demasiado calor. La segunda vez estaba más caliente. La tercera vez era aún peor, pero a la cuarta se colocó en el lugar correcto, y allí se ha mantenido desde entonces.

Etsáy-hasteén preguntó: “¿Dónde ha ido la vida del hombre que murió?”, nadie lo sabía, por lo que siguió preguntando hasta que *Bégochiddy* le respondió: “Voy a buscarlo”. Lo hizo durante mucho tiempo, recién lo encontró cuando miró hacia el Tercer Mundo, allí vio al hombre que había muerto con el pelo cepillado y la cara teñida de rojo. Entonces dijo a la gente “He visto al hombre que murió abajo, en el Tercer Mundo, lo vi con la sombra de *Ethkáy-nab-ásbi*. Deben vivir en forma sagrada, para las personas que hacen el mal irán al Lugar de Fuego, donde hay un enorme monstruo que devora a la gente”. La gente que va allí se llama Chíndi (demonio).

Bégochiddy dijo a su pueblo: “Voy al cielo ahora, volveré en dos días. Observen como subo”. Todos miraron como fue hacia arriba a través del aire.

En ese tiempo *Has-estrágeb-hasléen* murió, siendo el segundo hombre en morir. Cuando *Bégochiddy* regresó dijo que era un lugar muy bonito allá en el cielo y que había visto a *Has-estrágeb-hasléen* en un lugar muy hermoso rodeado de flores y del olor que de ellas emanaba; les dijo: “Todos los que creen en mi palabra van a subir al cielo, los que hacen o piensan el mal, irán abajo donde el campo se está quemando”.

Mientras estuvo en el cielo, había creado a un hombre, *Bégothkái*, a quien llamo su hijo y trajo a la tierra. Era un hombre de baja estatura, blanco en la tez y piel, con ojos y pelo negro.

Bégothkái habló con la gente, y les dijo que se movieran a *Náb-tee-tséel* (al norte de Durango, Colorado), un lugar donde hay cuatro montañas alineadas, después de hacerlo podían vivir donde quisieran. *Bégochiddy* volvió al cielo junto a su hijo; el día y la noche llegaron a la Tierra. *Bégothkái*, nunca volvió a bajar.

Cuando el pueblo apareció desde el mundo inferior, habían visto un *Yeb* sobre el Monte Taylor (*Tsoll-tsilth* o *Tsoodzil*), quien era pequeño y no generaba temor. Ahora se había vuelto muy grande, con una nariz prominente, ojos pequeños y pelos en la barbilla. Se había convertido en un gigante (*Yébtso* o *Yéitso*). La razón por la que vivía en *Tsoll-tsilth*, resultaba por tratarse de una montaña que se portaba mal, había discutido sobre su nombre, y pedido vestirse con conchas de cuentas blancas. El Sol reclamó al gigante, lo llamó “su hijo” —aunque no estaba relacionado—, llevándolo a su casa donde lo calzó con zapatos de piedra y vistió con ropas de *Bézh* (obsidiana) para protegerlo de sus enemigos. Le dio la Flecha del Rayo de Luz (*Ikenee-kab*) para su mano derecha, y un cuchillo de piedra para la izquierda. Hecho esto, en un rayo de luz lo llevó al Monte Taylor. El gigante tenía una fuente de agua -*Tob-sit-tob*-, de la cual bebió, y aunque la gente vivía lejos de este lugar, cuanto ejecutaba su grito -*Síngo*-, se veían obligados a llegar a él, para ser devorados.

En el Lago Negro, cerca de Pueblo Bonito, Nuevo México, había otro monstruo, *Dáb-il-kádeb*. Tenía doce antílopes que lo custodiaban y cuándo veían alguna persona avisaban al monstruo, quien salía corriendo, los atrapaba y llevaba atrás de su guarida. *Dáb-il-kádeb*, se parecía a una ardilla, pero era gigante, cazaba en las cuatro direcciones, la gente le temía por su fuerza, no se acercaban pero lo identificaban por su veloz manera de correr.

Había un Gran Pájaro -*Tséb-nab-hábleh* o *Tsenabale*- que vivía en *Tséb-ed-áb*, “*Roca con alas*”, Shiprock, Nuevo México, tenía un pico muy largo, ojos muy grandes y sus garras eran afiladas, comía a la gente, tenía dos pequeños en su nido a los que debía alimentar.

Al oeste de las Ruinas Aztec, había un monstruoso hombre de piedra, cuando pasaba alguien, a patadas lo arrojaba a río San Juan, cuando se ahogaban, los daba de comer a sus dos hijos que vivían en el río. Se llamaba *Tséb-ed-áb-eh-delkítbly*, “*Patadas de la Roca Monstruosa*”.

Al este de Agua Azul, Nuevo México, había una montaña de color rojo, donde vivían una gran cantidad de insectos de color negro, quienes mataban a las personas, con la mirada los paralizaban y luego los comían. Eran llamados *Benán-yab-rúnny* o *Binaye Abani*, “*Mirando a los ojos que matan*”.

En la confluencia de los ríos San Juan y La Plata, vivía un ciempiés inmenso, feroz y peligroso, que se desplazaba velozmente. Tenía muchos ayudantes jóvenes que le ayudaban a comer a la gente. Fue llamado *Sil-dil-húshy-tso* (“*el que te pica*”).

Tséb-ab-kindithly, “*Triturador de Rocas*”, era un monstruo que vivía al oeste de la montaña de Taos, Nuevo México.

Dohgab-tyelth, al oeste del río Chama, era el lugar del monstruo “*Caña cortada*”, *Luka-ib-digishí*, muchos caminos llevaban a los cañaverales, y al pasar entre ellos las cañas los cortaban en trozos pequeños, y él se los comía. Si no había nadie entre las cañas él se mantenía pacífico.

Tséb-ko, era un monstruo que vivía en un estrecho cañón al norte de Taos. Si una persona trata de pasar en estrecho se abría, y la gente caía y moría.

En las montañas de Canjilon, había un lugar llamado *Siss-páli*, allí había grandes cactus llamados *Hoosh-entseb-etsó* - “*Cactus que agarra la gente*”, muchos caminos había entre ellos. Cuando la gente pasaba entre ellos, se cerraban; tenían cabezas como seres humanos, y cuando la persona era atrapada por las espinas de los cactus, se quedaba allí hasta secarse.

Tuzh-gízhi-ent-dilkézhí, eran las monstruosas golondrinas de piedra, aves malignas que corrían a la gente, golpeándolas y arañándolas; vivían en el río Mancos.

En las montaña *Tsiltb-entsáb*, vivían cuatro osos *Shush-nah-kábi* (“Oso de los senderos”), estos monstruos mataron a muchas personas, que entraban en la desesperación al no saber cómo luchar contra ellos.

Fuente: <http://pueblosoriginarios.com/textos/navajo/movimiento.html>
Recuperado el 7 de agosto 2012.

Véase cómo el inicio del mito refiere, al igual que en la tradición azteca, a los varios mundos y al sacrificio para hacer vivir el sol, además de hacer referencia a la obsidiana para la protección. Pero el número sagrado es el cuatro y el mundo correcto es el 4° mundo. Una parte de esta versión del mito parece manifestar ya la influencia de la religión europea.



Figura 12. Monument Valley



Figura 13. Territorio navajo actual

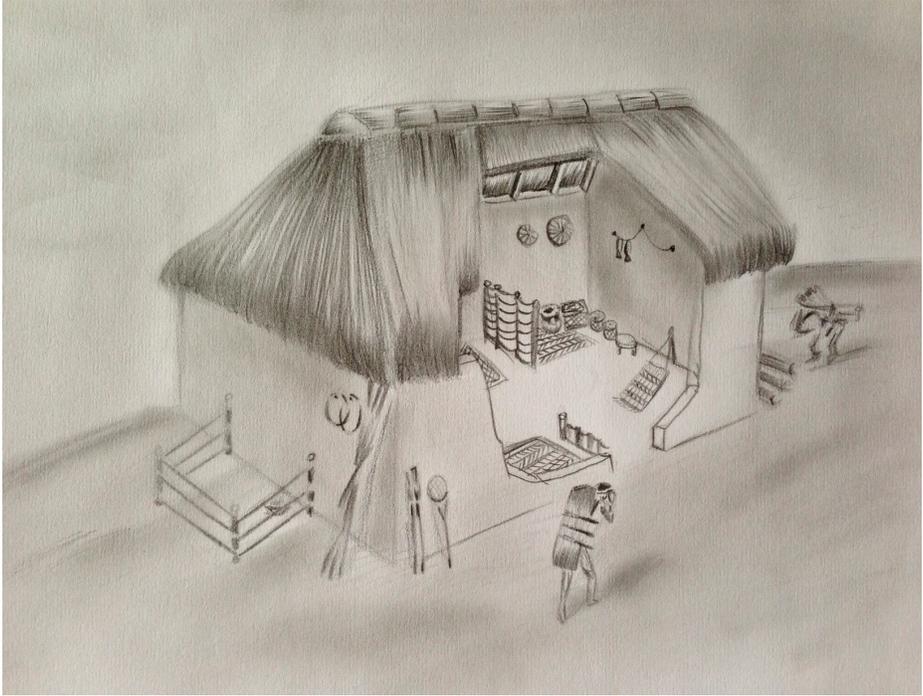


Figura 14. El *hogán*, la vivienda *diné*

Capítulo 11

Simbolismo numérico, naturaleza y humanismo en el sentipensar o'oba¹

David Sámano

Entre los o'oba de Sonora y Chihuahua –incorrectamente llamados pimas– no es difícil encontrarnos con ideas que normalmente restringimos al ámbito filosófico universalizado por los europeos. Ejemplo de ello es la preocupación por los valores simbólicos que pudieran tener los números, como sucedía con los pitagóricos. Esta inquietud la podemos apreciar en sus costumbres más arraigadas como el *yúmare*: fiesta de tipo propiciatorio agrícola que dura tres noches. A lo largo de la ceremonia se realizan distintas actividades, entre otras, se hacen cantos en los que se habla de la forma de ser o de actuar de algunos animales como la tortuga, el palomo, el *kochi* (cerdo)² o el cuervo. El patio o terreno donde se lleva a cabo el *yúmare* se le considera una persona más y por lo tanto ya en los momentos finales se le da de comer.

En el *yúmare*, Ocegüera (2009) ha dicho que “está presente el simbolismo numérico para hombres y mujeres, donde a los primeros se les asocia el número tres y a las mujeres el cuatro, sobre todo cuando se reparten los alimentos el último día del ritual”. Esta asociación numérica no tiene explicación aparente entre los pimas; es una de esas “costumbres” mantenidas sin que exista, detrás de la misma, un razonamiento o explicación del significado.

Entre los *rarámuri*³ –quienes también presentan este simbolismo numérico– hay una clara explicación relacionada con las almas de hombres y mujeres: mientras los primeros solo tienen tres almas, las mujeres tienen cuatro por su capacidad para dar vida, y en general por tener una existencia mucho más “difícil” que la de los hombres. Sin embargo, Merrill ha demostrado que no es posible hablar de una concepción unívoca sobre el concepto del “alma” entre los *rarámuri*. También entre los o'oba (pimas) se considera que las mujeres son mucho más trabajadoras que los hombres y que su vida está llena de cambios abruptos, refiriéndose por supuesto a la menstruación y al embarazo. Además se menciona que ellas son mucho más “pecadoras” que los hombres.

1 Los o'oba mexicanos eran ya solo 743 hablantes de tres años o más en la muestra intercensal 2015; pertenecen al área cultural del desierto de América del Norte. *N. E.*

2 Obviamente, el cerdo es incorporación colonial, como en toda América. *N. E.*

3 Pueblo de lengua yuto-nahua, localizado primordialmente en Chihuahua, México. Llamado comúnmente “tarahumara”. *N. E.*

La diferencia entre los géneros está plasmada, según los *o'oba*, en la propia naturaleza del sol y de la luna. Esta última, de carácter femenino, tiene una serie de cambios a lo largo de un mes que no presenta el astro mayor, considerado masculino. Sin embargo, y a pesar de esta analogía, ¿por qué razón el cuatro es el de las mujeres y el tres el de los hombres? No hay una respuesta, y en realidad se carece de una explicación a pesar de que este simbolismo se presenta incluso en un mito de creación del mundo.

El mito, narrado por Antonio González de la comunidad de Mesa Blanca durante mi estancia en el verano de 2006 entre los *o'oba*, habla del tiempo primigenio donde no había posibilidad de practicar la agricultura; es decir, un tiempo donde la nieve no paraba de caer y las tormentas eran continuas y perennes, hasta que una anciana partió en dos un guaje, y tomando con sus manos una mitad la aventó hacia el cielo tres veces seguidas, logrando por fin plasmar la figura solar en el firmamento y así derretir la nieve para permitir el cultivo de maíz. Tomando la otra jícara entre sus manos volvió a lanzarla hacia al cielo, pero esta vez debió hacerlo cuatro veces para que la luna apareciera en el firmamento durante la noche. De acuerdo a él, tenemos que el sol, con una connotación masculina, está íntimamente relacionado con el número tres y éste a su vez con el día, mientras la luna, con una connotación femenina, está asociada al número cuatro y, por tanto, a la noche.

Podríamos entender este mito como una explicación de las asociaciones numéricas para distinguir diferencias entre los géneros, pero no es nuestra intención considerar los rituales como puestas escénicas de los mitos, o concebir a éstos como simples explicaciones del ritual, sino como dos ámbitos que refuerzan una serie de oposiciones. De hecho, a pesar de que este simbolismo aparece en el mito de creación, no queda suficientemente claro por qué fue necesario lanzar tres veces la jícara para formar el sol y cuatro para formar la luna, ¿por qué no cinco y seis? Entramos de nuevo a ese lado del simbolismo donde no aparece (y posiblemente nunca aparezca) una explicación manifiesta del significado, a pesar de ser una regla determinante en los rituales. Lo que podemos advertir con el ritual y el mito es que ponen en juego un conjunto de evidentes relaciones de oposición donde el tres, el hombre y el sol se presentan dentro de un mismo paradigma opuesto al cuatro, la mujer y la luna.

Estas asociaciones representan una forma de organización que advierte o enfoca las evidentes diferencias físicas y culturales entre mujeres y hombres, mismas que, suponemos, han sido determinantes cuando menos para explicar el origen mítico de la propia cultura. Así, el sol y la luna, es decir, el hombre y la mujer

asociados con el tres y el cuatro, respectivamente, fueron los que, según este mito, dieron origen al pueblo *o'oba*.

Este simbolismo numérico nos remite también al papel tan importante que ha jugado la mujer como reproductora de la cultura *o'oba*, tanto en aspectos políticos como rituales. En el mito es una anciana la que forma el mundo, y en Mesa Blanca es una mujer quien actualmente se encarga de velar por el orden de la comunidad. Es la responsable de lidiar con los actos de vandalismo de la juventud, multar a quienes no cumplen con la cuota establecida para transportar el ganado, interceder en los problemas familiares, etcétera. Todos los habitantes de la comunidad la respetan como máxima autoridad. También existe el cargo de gobernador, ejercido por un hombre *o'oba*, pero no tiene tanta injerencia en los diversos asuntos cotidianos como la comisaria.

Esta mujer no es la única que ha desempeñado un papel relevante en la historia de la cultura *o'oba*, o al menos eso dice la historia oral, cuya tradición señala que antiguamente era muy común que existieran gobernadoras *o'oba*. Los *o'oba* de Yepachi, por ejemplo, recuerdan a la gobernadora Marina Mora Álvarez porque nunca tuvo miedo de decir las cosas, y a los hombres, según cuentan en Yepachi, “siempre les da temor hablar en público y luchar por sus intereses”.

Filosofía de la naturaleza y etno-zoología en los *o'oba*

Hoy la ciencia tiende a retomar el catastrofismo: esa vieja idea con tintes bíblicos de que en el pasado ocurrieron eventos geológicos violentos de grandes dimensiones provocados por fuerzas gigantescas que hoy ya no actúan y que de manera abrupta configuraron el paisaje terrestre actual con “efectos colaterales” como las grandes extinciones de seres vivos (Hallan, 1983: 50). Esos eventos pueden ser resultado de, ya sea un evento que brota de la Tierra como la erupción de un gran volcán, o por la irrupción de un fenómeno cósmico: la caída de un meteorito por ejemplo. Entre los *o'oba* nos encontramos con tradiciones orales que reflejan ideas similares:

Primero Dios hizo gente menos capaz, fuerte, inteligente, pero ni hicieron caso de Dios y se rebelaron, Dios entonces mandó el agua para destruirlos. Después los volvió a crear una segunda vez, pero menos fuertes, y sucedió lo mismo, solo que en esa ocasión Dios hace bajar el sol y la gente se fue a las cuevas para esconderse del calor, pero de todos modos se quemaron. Nuevamente Dios vuelve a hacer a la humanidad y somos los actuales.

En este relato podríamos suponer una reflexión tipo evolucionista de la humanidad. Recordemos que hoy los paleoantropólogos tienden a considerar que ha habido varias humanidades que pudieron incluso haber coexistido, hasta que desaparecieron quedando únicamente la nuestra.⁴

En los *o'oba* contemporáneos hay también una etno-zoología que revela ideas acerca del transformismo de las especies similar al que proponía Lamarck. Hablan los *o'oba* de un transformismo entre los animales, por ejemplo, según versiones de distintas personas casi todas adultas: los ratones viejos se convierten en murciélagos, las ardillas en culebras y las ranas en tortugas. Un pima comentó haberse encontrado con un animal que era media culebra y media ardilla a la vez. Una pista acerca de la curiosa manera en que los antiguos pimas o *névomes* utilizaban la hoy tan asumida dicotomía natural/artificial nos la muestra la siguiente entrada de un antiguo diccionario que lleva por título: *Arte de la lengua névome, que se dice pima, propia de Sonora; con la doctrina christiana y confesionario añadidos (Grammar of the Pima Névome, a Language of Sonora, from a Manuscript of the XVIII Century)*. En esta obra podemos leer:

Cueva: *tubo* (artificial) (se considera artificial porque la hizo la naturaleza) En cambio *vaca* es la de los coyotes.

Se trata de una edición moderna de un diccionario de la antigua lengua pima, recopilado muy probablemente por un misionero jesuita (hasta ahora desconocido), a finales del siglo XVI y principios del XVII. Este diccionario es un poco curioso pues no está ordenado por palabras sino por actitudes, conductas, costumbres, situaciones, etc., para las cuales se proporciona la forma en que se expresaban en pima. Una deficiencia es que no logra transmitirnos la fonología de su época pues no se aprecia la simbología del alfabeto fonético internacional en él, ya que no existían esos convencionalismos.

Reflexiones filosóficas y humanísticas a lo largo de la historia de los *o'oba*

Desde una perspectiva histórica podemos adjudicar a los pimas reflexiones filosóficas que han quedado plasmadas en lo que consideramos la lengua *o'oba* que se hablaba en el siglo XVII. Tratando de rastrear algún tipo de actitud humanista en-

⁴ La idea del perfeccionamiento de los seres humanos en sucesivas creaciones es común a gran parte del continente. N. E.

tre los pimas-*névome* en el mencionado diccionario, me encontré con la siguiente definición que me parece puede reflejar una actitud humanista:

- Generoso de naturaleza y ánimo grande: *gug`hipuidcama*. Ser generoso, liberal dicen: *pima m`uniga hapurida*. No tiene puesta su fe en sus alhajas, no labora en su hacienda: *vusi haito maca*. Lo da todo: *gagarba*.

En este mismo diccionario podemos encontrarnos con lo que podría ser un sentido ético:

- Cumplimiento de palabra: *ambuguida*.
- Dishonesto: *saiturhumagusuda*.
- Sosegar el corazón: *hipuidaga daibua*.
- Compadecerse: *soiguida*.
- Misericordia: *soiguida cugai*.

También podemos encontrar en este diccionario valores y actitudes que seguramente alguna influencia tuvieron en el proceso de enculturación individual:

- Concebirse o hacerse hombre: *humatuda*.
- Persona cuerda: *humadama*.
- Dar consejos: *tutuguiada*.
- Darás buenos consejos a tu hijo: *mututurbu sapuca ap`t`iotutu guida*.
- Costumbre (tener costumbre de alguna cosa): *aba sap`urina*.
- Creencia: *bubo gurida cuagui*.

Lectura recomendada

Oseguera, M. Andrés. (2008). *Rituales y evocaciones entre los pimas de la Sierra Madre Occidental. Dimensión Antropológica*, 42, 111-130. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1810>

Otras referencias

Porras, Eugenio. Guión de un vídeo en la comunidad de Piedras Azules, Yepáchi, Municipio de Temósachi, Chihuahua.

Kino, Eusebio Francisco. (1862). *Arte de la lengua névome, que se dice pima, propia de Sonora; con la doctrina cristiana y confesionario añadidos (Grammar of the Pima Névome, a Language of Sonora, from a Manuscript of the XVIII Century)*. San Agustín de la Florida.

Fragmento de texto *o'oba*: El *yúmare*

El *yúmare* es la fiesta más importante de los pimas (Porras, 1999:44); una breve visión de este ritual propiciatorio según la usanza de la primera mitad del siglo XX nos la ofrece el testimonio de don Lorenzo Jiménez:

...ay para arriba hacían *yúmare*; ¿para qué hacían *yúmare*? Para que lloviera, hacían tesgüino, y bailaban matachines, y cantaban (yo nunca canté) los niños chiquitos como de seis años y el señor que bailaba era como de setenta años (yo nunca lo bailé). Hacían tesgüino pero muy en orden todo, ya cuando estaba el tesgüino, venía la gente de los ranchos en la noche y en la misma noche se iba, nos quedábamos unos cuantos, como que velaban, ya luego cuando estaba listo el tesgüino empezaban a tomar primero los niños, pero no mucho, poquito, y ya después tomaban los grandes, los señores mayores, pero no a emborrachar tampoco, no más a platicar entre ellos, pero muy en orden, no había pleito, no había nada, el señor que bailaba lo tiraba arriba el tesgüino ¿no?, en cruces, así lo tiraba para arriba, para que lloviera, y el mismo día se venía el agua, venía una nube parejita, como neblina, empezaba a llover, y nosotros ahí la pasábamos lloviendo y tomando en el *yúmare*. Ya cuando llovía mucho cada quien agarraba pa' su casa, y dejaba ahí tapadas las ollas, y volvíamos al campamento ahí después, y ya entonces se paraba el agua, y hasta que acabábamos el tesgüino y la gente de bailar (puros hombres, mujeres nada).

Ahora hacen *yúmare* allá en el Quipor, nunca he ido...

En la actualidad el *yúmare* se sigue llevando a cabo, en lo posible en un terreno situado fuera de las zonas pobladas, pero ya se observan algunas diferencias notables como la participación de mujeres en las danzas. No hay una fecha muy definida para efectuar el *yúmare*, pero muchos se han celebrado en noviembre.

Texto recopilado por David Sámano

La tradición oral *o'oba* cuenta que hace muchos años, los hombres habitaban un mundo inundado, repleto de agua a causa de un diluvio; pero éste fue secándose, dejando campos nuevos y lodosos⁵. Su Dios —a quién consideran su “padre Crea-

⁵ “El *yúmare* es un rito que expresa la identidad étnica del pueblo pima. A través de éste refrenda su lealtad a los orígenes y principios culturales. Según los relatos pimas, el *yúmare*

dor”– bajó a la tierra y bailó durante tres días y tres noches consecutivas. Su intención era “macizar el mundo” bailando sobre la tierra floja, para que la gente pudiera habitar en él y procrear. Así se creó el mundo para los pimas.

Después, Dios reunió a la gente y les mostró el baile y el canto, al que denominó *Yúmare*. Les enseñó a bailar para estabilizar el mundo y permitir que hubiera abundancia de alimento y lluvias cada año; así se aseguraría la reproducción de la especie y el Pima no moriría. A partir de ese momento se instituyó la ceremonia⁶ y les enseñó a elaborar las “flores de sotol”⁷ para decorar el altar y el espacio donde bailan.

Según la explicación de los pimas, la danza que Dios ejecutó sobre la tierra hace referencia al diluvio. Los danzantes evocan a los animales de la sierra que habitaron ahí desde antes de la aparición de los pimas. La participación de las mujeres y los niños que danzan es muy significativa, ya que con el polvo que levantan en sus movimientos están emulando las nubes cargadas de agua.

Este rito es presidido por el “cantador” (*pijichtam néi*). Él ha aprendido una gran cantidad de cantos que le fueron legados por sus ancestros directos. Este conocimiento se transfiere por mecanismos condicionados culturalmente por lazos de parentesco. A través de los cantos, el cantador transfiere los valores, la práctica ritual, la tradición oral y la historia mítica, la cosmogonía y partes de la identidad del Pueblo ante el público asistente, donde éstos reinterpretan su contenido simbólico. El cantador es el responsable de transmitir el *Yúmare* a las nuevas generaciones.

En sus cantos se muestra la experiencia y la magia para invocar a distintos entes naturales; con ellos se aluden a las historias de los animales del bosque y sucesos sociales fabulosos. Los cantos del *Yúmare*, según la tradición oral pima, poseen cualidades sobrenaturales con capacidades de propiciar las lluvias y producir una buena cosecha, es de esta manera que se asegura la reproducción y la continuidad del Pueblo y la cultura.

El *Yúmare* conforma la médula simbólica de un ritual necesario para el ciclo agrícola, la supervivencia colectiva, la identidad étnica, los lazos de amistad y parentesco. Todos los pimas deben cumplirlo a lo largo de su vida y respetar la tradición para el beneficio de su pueblo y transmitirlo vía oral generacionalmente.

o’oba es un mito de origen que conlleva prácticas ritualísticas que propician las condiciones necesarias para la vida y la reproducción cultural del grupo”.

6 Don Lorenzo. Nabogame, Temósachi, noviembre del 2003.

7 El sotol es una planta de maguey endémica de la región norte del país, conocida científicamente como *Dasylirion*, perteneciente a la familia de las *liláceas*. Los pimas la nombran *shuriki*.

Capítulo 12

Tokpela (el espacio infinito), los símbolos elementales y el espacio-tiempo-espacio de los *hopi'sino* (la gente que vive en el camino correcto)

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras,
reseña de F. Waters, E. Malotki, B. L. Whorf, R. González y J. Amador

Bajo el sol demoledor, en medio de la nada de roca y arena, con apenas pinceladas de vida, en el territorio del hoy Suroeste estadounidense y antes norte novohispano, se desarrolla al principio del primer milenio de la era común, entre los enormes cactus saguaro, la civilización de los *anasazi*-pueblo: los *bisatsinom* (nombre hopi, ya que *anasazi* es el despectivo que daban los rivales *diné* –navajo– a sus antiguos enemigos). Los antecedentes de esta cultura están en la caza de mamut prehistórica con puntas Clovis en el 9,500 *a. ec.*, y en la evolución de los cesteros *bisatsinom* hacia el año 300 *a. ec.*

La cultura *bisatsinom* floreció en los hoy estados de Arizona, Colorado y Nuevo México, entre los habitantes de los acantilados, primero con la creación de pueblos (700-900 *ec.*), y luego con su auge (900-1100 *ec.*).

En 980 *ec.*, existe ya una “Meca” *bisatsinom*: El Cañón del Chaco, que congrega a docenas de comunidades y a la que se llega por largos caminos. Luego, en el 1100 *ec.*, se crea Pueblo Bonito, que alberga más de ¡800 cuartos! y ¡37 centros ceremoniales! (*kinas*). Florece hasta la caída sureña de Tula, desarrollando el comercio de turquesa, mineral explotado 700 años antes de la llegada europea. La turquesa expresa el continuo económico-cultural-filosófico Mesoamérica-Cultura del noroeste, en la medida que se intercambia a grandes distancias, implica usos rituales comunes e ideas asociadas a la propiedad de la piedra (salud, felicidad y suerte entre los *diné* y de uso para la elite, los mosaicos, el arte plumario y los dioses entre mesoamericanos, además de que las piedras verdes se ponían en la boca de los muertos para su tránsito y se narra por Sahagún que en Tula, la pared de un cuarto era de turquesa).

Tras la caída tulana, antes de la guerra de colonización, vino el repliegue *bisatsinom* a Mesa Verde (1100-1300 *ec.*) –asentamiento que dejó el testimonio arquitectónico del “palacio” Cliff– y su desaparición.

Donde imperaron los *bisatsinom*, hacia el 1300 *ec.*, en lo que se nombraba como territorio *Kaskkara*, vemos a los actuales indios pueblo. Se hicieron uno con la naturaleza desértica y semidesértica. Piensan que *Táíowa*, el Creador hopi, for-

mó ese territorio desértico del antes norte de México y hoy “Suroeste” estadounidense para ellos: los *hopi'sino*, la “gente que vive en el camino correcto”. Formaron una unidad que fue rota por la Colonia. En 1660 sufrieron una masacre y luego vivieron un proceso de insurrección en 1680, para acabar hoy reclusos en reservas. Aunque hasta mediados del siglo XX mantuvieron parte importante de su núcleo duro de pensamiento originario.

Las historias de los hopi (Malotki, 2002) todavía hacen vivir en la narrativa la destrucción de sus ciudades históricas por la guerra, el fuego, el terremoto o la lucha interna: Sikyatki, Hisatsongoopavi y Awat'ovi.

Lingüísticamente, los indios pueblo hablan, además del hopi, la lengua aislada del *zuni* y lenguas de las familias keresana y *kiowa-tanoana*. La lengua hopi se desprende de la rama proto-yuto-nahua (o yuto-azteca), en la subdivisión de la rama proto-yuto. En el inicio del siglo XXI ya solo hablaban la lengua unos dos mil hopi, en contacto con préstamos del inglés (dato muy relevante para las discusiones sobre la lengua y la filosofía originarias).

La cultura y elaborada filosofía es muestra del enorme potencial de pensamiento de este grupo de comunidades étnicas, cuya red de relaciones y rasgos culturales se extiende claramente hasta el occidente mexicano de Nayarit y Jalisco, donde habitan los coras y los *wixaritari*, que forman un conjunto de culturas del noroeste que guardan parentesco lingüístico yuto-nahua (familias taracahita, pimana y corachol).

Los hopi son sedentarios, tejedores, agricultores de maíz, frijol y calabaza, como los mesoamericanos, y son expertos en el aprovechamiento del agua de Oasiamérica, superárea cultural de la zona desértica pero con corrientes de agua. Cosechan algodón y tabaco, tras la colonia cultivan trigo y ovejas. Entre algunas de sus ceremonias principales están la de la fertilidad y la celebración de la danza de la serpiente. Celebran en sus narrativas al coyote (como un objeto de risa, cuyos errores enseñan a los escuchas que trucos evitar –Malotki, 1984–) y los animales de su entorno (Malotki, 2001): ratones, insectos como la cigarra, pájaros, antílopes, etcétera.

Política y familiarmente, los hopi se dividen en clanes dirigidos por un jefe y líder espiritual, a partir de las originarias fratrias y linajes del siglo XIV. Los clanes llevan, justamente, nombres de animal: Antílope, Serpiente, Tejón. En la modernidad existe un consejo tribal hopi y una constitución desde 1936.

Además de los *powaqa* (“brujos”) –que practican el nahualismo convertidos en vacas, coyotes, murciélagos o moscas esqueleto–, existían entre los sabios hopi

históricos los *povosygam* o chamanes, ya desaparecidos, que empleaban animales y cristales de cuarzo para ver, diagnosticar y curar (Malotki, 2006).

La sabiduría tradicional hopi implica una conexión permanente con el todo. En este, el espacio infinito de *Tokpela* concibe lo finito; es nuestro equivalente del kosmos griego, el orden primero de Anaxágoras. Y frente a la mente creadora (*noúς*, para los griegos), aparece el creador hopi *Táíoma*, que desdobra la creación en parejas masculino-femenino. Según Whorf, en la idea hopi del tiempo todo ha sucedido. Y el deseo, las causas, el pensamiento son fuerzas que hacen verdad lo esperado, dado que en su epistemología y teoría del conocimiento, la mente crea el mundo. En cuanto a lo masculino-femenino, las mujeres –señala Titiev (1944), que estudia la Tercera Mesa– llegaban a tener todavía en la modernidad sus propias sociedades, sus heroínas y se relacionaban con los aspectos no esotéricos de los rituales.

Para la buena mente hopi todo es vivo. La Tierra (la Mujer Araña, Abuela Araña, Diosa Madre) es un ser vivo –que como el velo de Parménides que oculta la verdad– nos cubre con la baba de su sabiduría.¹

La kosmología hopi no es ajena a la antropología hopi. En el trayecto de vida hopi tradicional, el bebé nacía en la oscuridad subterránea y permanecía en ella veinte días para luego presentarlo al sol, lo que postulan hace que su glándula epífisis (pineal) y su percepción sean diferentes a la occidental.

Un hopi tradicional siempre estaba en conexión con el kosmos, con la percepción psíquica, con su corazón y con la tierra, las ceremonias de invierno y verano solían hacerse en los tradicionales *kivas* subterráneos, que son una metáfora de los mitos kosmogónicos.

Los *kivas* son construcciones de piedra y adobe con escaleras de acceso hacia abajo, habitaciones circulares excavadas y cubiertas, con frecuencia grabadas con dibujos de nubes para atraer la lluvia, lo que muestra la consideración de la eficacia simbólica de la imagen. Las más grandes *kivas* podían albergar centenares de personas sentadas en taburetes de piedra.²

1 La noción de vida (en sentido amplio) de la tierra no es solo una ocurrencia: existen las olas, los movimientos geotérmicos, la vida toda se liga al campo geomagnético (e incluso, en mediciones actuales del campo terrestre, se han postulado posibles ligas de sus alteraciones con el llamado campo de pensamiento humano; más allá de la discusión, véase, por ejemplo, los escritos del Físico Gregg Braden, la teoría de Gaya y las mediciones de la llamada resonancia Schumann).

2 Sobre las *kivas* existen relatos que las vinculan con las enseñanzas de los hombres hormiga, que se considera son venidos del espacio –de Orión (*Hoiómqam*)– y son ligados a *Só-tuknang* y *Maasam*. Véase, para este último, Malotki y Lomatuway'ma, 1987.

De hecho, según Waters, en lo que podríamos llamar su buen vivir, su ética del “camino correcto”, un hopi tradicional recuerda siempre, explícitamente, tres principios:

- 1) el infinito (*Tokpela*), que es el principio;
- 2) el Creador (*Táionwa*), a quien le debe la vida, que da el aliento, el lenguaje, y
- 3) al sol (*Taawa*) o principio detrás de él, hacia quien hay que voltear el rostro cada día.

Es decir, son tres principios, pero que implican un principio categórico único: reconocer la divinidad, ya que Creador-Sol son dos aspectos del padre y el infinito se liga al creador. Implícitamente, hay un cuarto principio:

- 4) la conexión con la tierra.

El hopi busca mantener en armonía las fuerzas que integran el mundo. La armonía puede considerarse un concepto filosófico. Y entre los seres humanos se plantea la armonía y respeto de los demás y de las razas (amarilla, roja, blanca y negra), que se postulan como mito creacionista constitutivo desde las cuatro parejas de seres primigenios que emergieron de una apertura en la tierra.

Los primeros humanos comprendieron a la tierra como entidad viviente, como su madre, de ella se amamantaban: los pastos y el maíz, creado para alimento de la humanidad, Madre Tierra, Madre Maíz. Y con ella Padre Sol, aparecido a la hora de la luz roja (*Tálawva*) cuando el creador *Táionwa* se asomó por la cara del sol, cuando los seres humanos pudieron alcanzar su forma acabada: Padre Sol, Padre Creador (Waters 1963: 8-9, recopilación de un conjunto de textos de cerca de 30 ancianos que en los años 50 dieron a conocer sus tradiciones, cuando todavía no decaía tanto la lengua).

Desafortunadamente, lo que sabemos de la kosmología hopi se asocia a las recopilaciones de Malotki y a las de Frank Waters, en el *Libro de los Hopi*. Las de Malotki se hacen en un tiempo de descomposición cultural (aunque hay programas de enseñanza de hopi como primera lengua). Y las de Waters tienen una vena más literaria que científico-etnográfica y los textos revelan tras un análisis discursivo una influencia de lo occidental en su constitución y/o traducción (‘polos’, ‘universo’, etcétera). Pero los impresionantes siete libros de relatos recuperados por Malotki permiten acercarse a muchos detalles de la kosmopercepción hopi.

Todo para el hopi se liga al espíritu y los espíritus, los *kachina*, que saben todo y a través de quienes se crea el equilibrio; son intermediarios con los humanos. Por ello, el niño o niña hopi conoce el culto de los *kachina*, de los espíritus venerados (*ka-*: ‘sufijo reverencial’, *china*: ‘espíritu’). Los hopi consideran que las

cosas del mundo tienen dos formas: la visible y la espiritual³. Es decir, en la sabiduría hopi todo elemento es espiritual/terrestre. Las máscaras y otros elementos simbólico-rituales, permiten comunicarse con los espíritus amigos (Wright, 1977, p. 229-230); los niños hopi son iniciados con respecto a ellos desde los 10 años. Los rituales centrales se hacen en los *keivas*, bajo tierra. Los *kachina* están en el nodo de la cultura y las danzas —como en gran parte de Amerindia— son centrales para el mantenimiento del orden cósmico. Por eso, por su centralidad, en 1660 los rituales de los *kachina* fueron prohibidos y los hopi masacrados.

La ceremonia de *niman kachina*⁴, danza de cierre del solsticio de verano, concluye —en su celebración moderna— con una admonición que un hombre vestido de *kachina* expresa, en un singular manejo del tiempo que discutiremos adelante, la relación del baile y los espíritus con la familia, el kosmos, el maíz y la buena vida en el culto de los espíritus (Titiev, 1944, pp. 232-234⁵):

Ahora que acabamos el día. Esta mañana les dije que íbamos a tener un buen tiempo aquí por este día, pero en el ocaso deben volver a casa con sus padres como les prometí. Ahora que el tiempo ha llegado, el sol ha alcanzado su lugar y estoy cansado, y ustedes también deben estarlo.

Cuando vayan a casa y lleguen con sus padres y hermanas, y el resto de sus parientes que los esperan, díganles todas las palabras que voy a decirles. Díganles que no deben esperar, déjenlos venir de una vez y que traigan lluvia a nuestros campos. Podemos tener solo unos granos en nuestros campos, pero cuando traigan la lluvia crecerán y se volverán fuertes. Luego si traen algo más de lluvia sobre ellos tendremos más maíz, y todo el resto de nuestros granos. Cuando venga la cosecha tendremos plenitud de granos para recolectar, de modo que tendremos plenitud de comida para todo el invierno.

Así ahora, esto será todo. Regresen a casa alegremente, pero no nos olviden. Vengan a visitarnos cuando llueva. Eso es todo.

El quizá más famoso *personaje mítico* hopi, cuya imagen aparece en el arte rupestre, es *Kokopelli*, el flautista, que según afirma Malotki (2004), ha sido malentendido. Se conecta con el *kachina* *Kookopölo* jorobado asociado a la fertilidad pero

3 Sobre el demostrado peso de los *kachina* en los hopi históricos, véase Maser, Mariana (2006).

4 Nos señala Raúl González: *nima* ‘ir a casa/go home’ + *katsbina* ‘kachina’ *nimankatsina* ‘ritual del regreso a casa de los *kachinas*/Home Dance *kachina*’.

5 Traducción de los autores.

sin flauta y con *Maabu*, la cigarra, cuyo tocar de la flauta calienta la tierra y madura los cultivos.

Ahora bien, a partir de los textos de Benjamin Lee Whorf, el alcance filosófico de la lengua hopi y de textos como este ha sido motivo de feroces polémicas entre relativistas y universalistas. Aunque las tesis de Whorf sobre el hopi son muy cuestionables en varios aspectos, su atención sobre la importancia de la lengua para el pensamiento habitual, para una filosofía en sentido amplio como aquí la entendemos y su valoración de la existencia de un modelo indoamericano del universo implícito en el hopi permanece válida en parte. Los guiones culturales o “criptotipos” de Whorf o “esquemas imaginísticos”, en la lingüística y en la antropología cognitivos, llevan a divergencias de percepción (entendida como subjetiva, como lo agregado a la sensación universal).

La tesis radical de Whorf postulaba la inexistencia del tiempo en hopi, pero así formulada, la tesis es por entero falsa. Sucede que en ese entonces no se distinguían claramente los llamados procesos de gramaticalización, la distinción tiempo (crónico)-*tense* (gramatical), ni se conocía la categoría del aspecto verbal como se ha complejizado hoy en día. Además, los datos del lingüista estadounidense fueron insuficientes y fuera de contexto. En tal sentido, Ekkehart Malotki (1983), estudioso de la lengua y cultura hopi, critica y corrige a Whorf: el hopi sí tiene tiempos verbales, metáforas de tiempo y unidades de tiempo diversas; hay tiempo implícito y explícito que se manifiesta en una traducción como la anteriormente detallada.

Pero a pesar de la crítica, el uso de la lengua hopi permanece filosóficamente como una diferente tendencia en la concepción del tiempo, del movimiento y sobre todo del aspecto, según apuntaba Whorf:

El hopi concibe el tiempo y el movimiento en el reino objetivo en un sentido puramente operacional —una cuestión de complejidad y magnitud de las operaciones que conectan hechos—, de forma que el elemento de tiempo no se separa del elemento de espacio que entra a formar parte de la operación, cualquiera que sea aquél (Whorf, 1971, pp. 79-80).

Malotki señala con acierto, según ha definido también Lakoff, que el manejo del tiempo a partir de metáforas del espacio que aparece en hopi es un fenómeno extendido en las lenguas, no exclusivo del hopi. De hecho Whorf, a pesar de lo escrito en algún momento sobre la ausencia de tiempo en hopi, refiere en sus notas el manejo espaciotemporal (menciona, por ejemplo, el uso de *aap'iy*: “*away/off/forth/onward*” —hacia adelante— y en tiempo “*thereupon/thereafter*” —después de ese momento—). Y sí hay en hopi tiempo separado del espacio.

La transferencia del espacio (*qeni*) para hablar del tiempo en hopi da lugar a la categoría de los “localizadores” en Whorf, término que Malotki (1983) conserva, pero describiendo un sistema espacial más complejo que lo que Whorf reconocía, ligándose bien a un lugar, una meta o una fuente.

Orientaciones primarias	In/on/at (en)	To/into (hacia, adentro)	From/out of (desde-fuera de)
Nociones abstractas	posicional (estático)	direccional (dinámico)	
Conceptos abstractos	Locación	meta	Fuente
Términos de caso local	Locativo	destinativo	ablativo

Cuadro 3. Localizadores hopi

Además, el hopi reconoce un localizador doble para lo estático locativo y lo dinámico destinativo: puntual *vs.* difuso. Para Whorf el manejo hopi del tiempo es más cercano a un continuo y lleva a una descripción diferente de occidente. La lengua –según Whorf– distingue entre la movilidad de sucesos puntuales y la estabilidad de los sucesos permanentes.

Con el material de Malotki, podemos ver algunos elementos más del funcionamiento lingüístico espaciotemporal.

Sufijo	Propósito	Ejemplo	Sentido
<i>Mi</i>	(to), hacia	<i>itamumi</i>	“hacia nosotros”
<i>Ni</i>	futuro	<i>tuuvani</i>	“aventará”
<i>Ngwu</i>	sufijo habitual	<i>tuuwangwu</i>	“usualmente arroja”
<i>Pe</i>	locación	<i>ismo'nalpe</i>	“en el (<i>at</i>) <i>ismo'nala</i> ”
<i>Q</i>	sufijo de distancia	<i>atkyamic</i>	“todo el camino hacia el fondo”

Cuadro 4. Preposiciones y posposiciones hopi sobre tiempo y espacio

Las posposiciones reflejan tanto un carácter meramente instrumental (*akw*: “con”, “instrumento”) como lo espaciotemporal (*angken*: “desde” –*from*– y *ap*: que en inglés cubre los valores *at*, *in*, *on*).

Whorf afirma que en las formas del verbo un acontecimiento a gran distancia del sujeto es visto como habiendo ocurrido en el pasado: es decir, hay una rela-

ción espacio-tiempo, menor distancia espacial es igual a menor distancia temporal. Los verbos hopi se distinguen –según Whorf– por el aspecto (en cuanto a longitud de tiempo que dura un suceso), la validez (si una acción está terminada o en desarrollo, esperada, o regular y predecible) y la ligazón de cláusulas (dando la relación temporal de dos o más verbos). Además, los verbos pueden conjugarse para mostrar que una acción ocurre en segmentos repetidos, como *r̄ya* (hace un giro rápido) y *r̄yáyata* (está girando), fenómeno de reduplicación común en otras lenguas.

El lenguaje hopi, según Whorf, tiene más verbos que nombres (animados, inanimados y vegetativos).

A pesar de las críticas de Reynoso y otros, así como de la reducción del pensamiento de Whorf a la llamada tesis de Whorf o de Sapir-Whorf (creada artificialmente al parecer por Eric Lenneberg y otros para criticar un punto de vista artificialmente contrario desde la falacia del espantapájaros, de la exageración), las ideas de Whorf tienen importancia en general y en particular para los hopi: es posible encontrar una descripción válida del universo sin las categorías occidentales. Lo que no obsta para buscar verdaderos universales o para reconocer cuando algo cultural no es exclusivo sino compartido tipológicamente. Whorf era consciente de la percepción del mundo, de una metafísica en la que lenguaje y cultura continuamente presentan en el llamado “pensamiento habitual”, formas de conciencia preempacadas. Aunque –a diferencia de lo planteado en la hipótesis radical ficticia Sapir-Whorf, inventada por los críticos de ellos– el sentido del manejo hopi sí es accesible, en parte, mediante la interculturalidad, el paso al concepto abstracto y lo que podríamos llamar la *interlingüística* (que Whorf defendía). Los hopi manejan distinto el tiempo y el espacio, el pasado, el presente y el futuro.

Los hopi según Whorf trabajan sobre dos formas cósmicas: objetiva y subjetiva. La objetiva lleva a lo accesible a los sentidos, el presente y lo pasado. La subjetiva se vincula al futuro, a lo que sucede en el corazón, es decir, lo mental (y emocional) de humanos, animales, plantas, y todas las cosas y formas de la naturaleza. El yo no es un centro de atención común del hopi como en la filosofía occidental. La subjetividad hopi sería real, tendría vida, poder y potencia.

En la concepción del número en hopi –según Whorf– existe el plural real (diez perros), pero no el plural imaginario (diez días, que no son ‘reales’ porque solo experimentamos el día de ahora), que se evoca desde una relación de orden: ‘el día décimo’. Tampoco existen en hopi los nombres masivos (‘agua’, ‘carne’, ‘arena’) y no se individualiza a través del continente (vaso, balde, etc.) o clasificadores (trozo) sino que se dice simplemente ‘un agua’ (*k̄dyi*) y ‘una carne’ (*sik̄mi*).

Whorf supone que al individualizar los verbos no se dice ‘una primavera’, ‘hasta mañana’, sino que verano, mañana, noche, son una especie de adverbios y las referencias temporales son una secuencia en lugar de magnitudes fijas, pero eso no es el caso. Malotki hace ver que sí existen en hopi unidades de tiempo: *n. gr.*, día (*taala*: luz; de *taawa*: sol), siendo prominentes las nociones de día, mes y estación, y menos usados la noche y el año. Pero ni pequeñas unidades de tiempo ni de más del año se usan. El hopi calcula en soles.

En algunas lenguas occidentales las formas temporales (pasado, presente, futuro) de los verbos indican que se concibe el tiempo como una cinta que se puede cortar o una hilera de unidades que se pueden contar. La lengua hopi –según Whorf– no tiene formas que expresen la discontinuidad del tiempo, sino que expresan la secuencia temporal con morfemas que indican validez y emplean otros morfemas que unen oraciones para referirse a un acontecimiento que es anterior o posterior, pero esto es incorrecto.

Whorf basó sus datos en un informante hopi fuera de contexto y sin hacer trabajo de campo. Gipper y su estudiante Malotki, quien hizo muchos años de trabajo de campo entre los hopi, lo corrigen, ya que sí existen unidades de tiempo como días, número de días, partes de un día, ayer, mañana, días de la semana, semana, mes, meses, fases lunares, estaciones y años. De acuerdo a Malotki, quien desarrolló un extenso diccionario del hopi, esta lengua es capaz de hacer referencia al pasado y al futuro, a objetos concretos y al espacio vacío.

De hecho, existen expresiones hopi cercanas a la abstracción “tiempo”: por ejemplo, una exclamación como “el sol se volvió nada”. Se puede hablar del “largo sol en verano”, así como de que “se aproxima el día”, “el sol está un poco arriba” o de la “tarde”, de “antes de ayer”, de “mañana” o de “toda la noche”.

El asunto, sin embargo, no deja de ser espinoso. Es claro que es posible plantear una universalización del tiempo-aspecto como hacen Weinreich, Jakobson o Comrie, aunque probablemente deban hacerse todavía correcciones de tales concepciones. Comrie indica que la diferencia con occidente no es lo lineal sino la inexistencia de un progreso cronológico del tiempo (véase la concepción maya), hay recurrencia, ciclicidad. Pero otros cuestionan que Comrie reduce el concepto cíclico del tiempo y perspectivas como la hopi. Su concepción, universalista, lo mismo que la de Reynoso o McElwein, niegan el vínculo entre lengua y filosofía en un sentido absoluto sin argumentos válidos y falsables, y sin distinguir el relativismo lingüístico válido (la cultura es conformada en cierto grado por el lenguaje) del determinismo lingüístico (la mente determinada por el lenguaje) y sus diversos matices.

Comrie clarifica –en positivo– que el caso de ciertas lenguas como el hopi no sería un problema de carecer de tiempo sino de “tense”, es decir un dispositivo gramatical para expresar la localización temporal. Pero a la vez pasa al otro extremo, porque no se debe suplantar ni reducir la concepción del otro, y debe reconocérsele en su contexto, en su tradición filosófica y religiosa, sociocultural. Lo universal que reduce y deforma no es auténtico.

Incluso Malotki, quien critica con conocimiento a Whorf, se refiere a la importancia de las consideraciones culturales. Se refiere, por ejemplo, al término hopi *totokeya* y aclara el funcionamiento de aspectos del tiempo en esta lengua-cultura:

El término *totokeya*, designando en sentido estrecho el penúltimo día antes de cualquier gran evento... ocasionalmente se identifica con la ceremonia total en cuestión. Más frecuentemente, sin embargo, ocurre con el valor de “danza nocturna”. La razón para nombrar una danza vespertina *totokeya* surge de la opción tradicional disponible para un hopi de individualizar un grupo de danza *kachina* nocturna que le atrajo particularmente y demandar su actuación el día siguiente en la plaza pública. Las circunstancias culturales así como el contexto lingüístico global, por supuesto, será instrumento para desambiguar las respectivas fuerzas semánticas de *totokeya* (Malotki, 1983, p. 249).

Para conocer el sentido de la palabra debemos conocer su contexto semántico-discursivo que aclara el método de expresar la posición temporal de la palabra *totokeya*, más allá de las construcciones verbales como en occidente. Lo mismo sucede con el tiempo y el espacio. Si observamos la consistencia con el mito, podemos decir que a diferencia de occidente, la concepción hopi es predominantemente espaciotemporal: el espacio crea el tiempo y *Tokpela* infinito crea lo finito.

De modo que si bien es necesaria la crítica de Whorf y sus imprecisiones lingüísticas en su labor pionera, por ejemplo con respecto a la inexistencia de una referencia al tiempo, del pasado-presente-futuro, o la incorrecta identificación de tiempo-*tense* (el tiempo frente a su gramaticalización), parece que su reflexión sobre el sentipensar hopi implícito en su pensamiento habitual fijado en la lengua sigue siendo válida en muchos términos y su descripción lingüística, urgida de múltiple corrección, abre una vena para calibrar el aporte filosófico de la lengua-cultura hopi. Según él:

1) Los hopi no conciben que el observador es llevado por la corriente de la duración alejándose del pasado y yendo al futuro como es común en las lenguas indoeuropeas.

2) La lengua, cultura y pensamiento habitual hopi supone una metafísica, un punto de vista peculiar del universo, un manejo diferente, dinámico del espacio-tiempo frente a la occidental. Ésta supone un espacio infinito, estático y tridimensional; y un tiempo cinético unidimensional de transcurso uniforme y perpetuo, muy claramente diferenciado entre presente, pasado y futuro. Si bien Whorf yerra tanto con el indoeuropeo como con el hopi, su proyecto de comprensión y distinción tiene sentido.

3) Los hopi, según Whorf, suponen una división objetivo/subjetivo. Lo objetivo —como ya anotamos— comprende lo accesible a los sentidos, lo histórico pasado o presente. Lo subjetivo es lo futuro (en parte predestinado), lo mental (del corazón del ser humano, plantas, animales, cosas, y todas las formas y materializaciones de la naturaleza), el intelecto y la emoción,

cuya esencia y forma típica es el esfuerzo del deseo lleno de propósitos y la inteligencia de carácter que tiende hacia la manifestación; una manifestación a la que se resiste y trata de demorar, pero que es inevitable de una u otra forma. Es el reino de la expectación, del deseo y del propósito, de la vida vitalizadora, de las causas eficientes, del pensamiento que piensa por sí mismo desde un reino interior (el corazón hopi) para llegar a una manifestación. Se encuentra en un estado dinámico, aunque no es un estado de movimiento; no está avanzando hacia nosotros encontrándose fuera de un futuro, sino que ya ESTÁ CON NOSOTROS en forma vital y mental y su dinamismo trabaja en el campo del acontecer o del manifestar, o sea desplegándose por grados, sin movimiento, desde lo subjetivo hasta llegar a un resultado que es el objetivo. (Whorf)⁶

En lugar del “venir”, tendríamos el acontecer terminal, llegada a un punto: «aconteceres hacia aquí» (*pew’i*), «aconteceres de ello» (*angqö*) o «llegados» (*pitu*, en plural *ökei*). El porvenir es diferente, porque es en gran medida predestinado y ya está en nosotros: ‘viene’ a nosotros, ‘vamos’ a él. Nótese además que para el hopi —según Whorf—, la mente tiene el poder de manifestar lo pensado frente al occidente que tradicionalmente considera el pensamiento como insustancial, como sin

6 Para accesibilidad al lector o lectora, las citas siguientes las tomamos de este texto de Whorf en línea: *Un modelo indoamericano del universo*, no hay paginación por lo tanto.

efecto. Malotki (2006) confirma, en este sentido, que la palabra hablada o cantada en hopi se concibe como teniendo un efecto mágico en los otros.

Lo subjetivo –según Whorf– atañe al proceso de manifestación. Lo objetivo es el resultado del proceso universal de lo subjetivo. En lo subjetivo aparece lo que llamamos presente, que está empezando, pero está todavía sin ejecutarse por completo: la “forma expectativa” (según Whorf), causal, usada también para desear, querer, tener ánimo de hacer. El resto del presente es objetivo, como el pasado.

Whorf escribe sobre otra forma verbal, la “inceptiva”, que es principio, pero también objetivo y resultado. “Implica el final del trabajo de causalidad en el mismo momento en que expresa el comienzo de la manifestación.” Señala Whorf:

en «la comida está siendo comida»; si a esta frase se le añade el sufijo INCEPTIVO de forma que se refiera a la acción básica, produce un significado de cesación causal. La acción básica se expresa en el estado inceptivo y, por lo tanto, está cesando cualquier causalidad que exista tras ella; así pues, la causalidad explícitamente referida al sufijo causal es lo que nosotros llamaríamos pasado y el verbo incluye esto y principio y final del estado (un estado de satisfacción parcial o total del apetito) todo ello en una sola exposición. La traducción sería «deja de ser comido». Sería imposible comprender cómo el mismo sufijo puede indicar comienzo y final, sin conocer antes la metafísica fundamental de los hopis.

Para Whorf, lo subjetivo tiene que ver con la “esperanza”, que considera un concepto filosófico: *tunátya*, que es un verbo en lugar de un nombre como es común en la filosofía occidental y “está en la acción de esperar, espera, es esperado, piensa o es pensado con esperanza”, etcétera. El verbo *tunátya* remite a veces a “pensamiento”, “deseo” o “causa”. Es lo subjetivo, no manifiesto, vital y causal del kosmos, el fermento que tiende a la fruición y manifestación: expresa acción de esperanza, “la actividad mental-causal que siempre presiona hacia lo manifestado” en plantas, nubes, la actividad comunitaria de agricultura y arquitectura.

La forma inceptiva de *tunátya* es también *tunátya*, señala Whorf, no significa “comienza a esperar”, sino “se hace verdad lo que se había esperado”. No la verdad, sino hacerse verdad es lo objetivo. Los dos términos no son más que dos diferentes matices de inflexión de la misma raíz verbal, al igual que las dos formas cósmicas no son más que dos aspectos de una misma realidad. La que debe comprenderse en una cultura en que tiene gran peso la profecía.

En cuanto al espacio, lo subjetivo es mental (no espacio objetivo) y vertical: el cénit y el nadir, como en el “corazón” es en el “interior”. A cada punto objetivo le corresponde uno interior, vertical y vital (nuestro futuro):

Lo objetivo es la mayor forma cósmica de extensión; ocurre en todos los aspectos estrictamente extensionales de la existencia e incluye todos los intervalos y distancias, todas las series y números. Su DISTANCIA incluye lo que nosotros llamamos tiempo, en el sentido de relación temporal entre acontecimientos que ya han ocurrido. El hopi concibe el tiempo y el movimiento en el reino objetivo en un sentido puramente operacional —una cuestión de la complejidad y magnitud de las operaciones que conectan los hechos—, de forma que el elemento de tiempo no se separa del elemento de espacio que entra a formar parte de la operación, cualquiera que sea aquél.

“Hace mucho tiempo” en hopi —según Whorf— se refiere a cuando entre dos acontecimientos han ocurrido “muchos movimientos periódicos físicos en forma tal que se haya recorrido mucha distancia, o que se haya acumulado una gran magnitud de manifestación física en cualquier otra forma”.

Malotki corrige y precisa todo lo planteado por Whorf para la pragmática espaciotemporal. Por ejemplo, el hopi usa el *yep*: como “en este punto en el tiempo/ahora” y contrasta con el *yup*: proximal, vecino al hablante (no el verdadero ahora del hablante sino el punto terminal de una acción frente al *pen*: “aquí para mí”, que coincide con el hablante).

La metafísica hopi, según Whorf, plantea la simultaneidad mediante comparación con otro “acontecimiento” en el propio pueblo mediante un intervalo de magnitud que contenga ambas formas, espacio y tiempo, según apuntábamos antes: lo que está a distancia del observador se conoce cuando ha pasado, es objetivo; y a mayor distancia, más pasado y más elaborado desde lo subjetivo. Se pasa constantemente de proposiciones sobre las cosas a proposiciones sobre acontecimientos. Lo distante actual (objetivo) solo puede conocerse “aquí” más tarde. Lo que no es “en este lugar” no es “en este tiempo”, sino es de “aquel lugar” y de “aquel tiempo”. “Allí” es más lejano de lo objetivo, más lejos en el pasado y en el espacio que el “aquí”. Lo objetivo se aleja del observador, hasta perderse en la distancia y se desliza lo subjetivo. A la distancia inconcebible del observador —de todos los observadores—.

existe un fin y un comienzo de las cosas, que lo rodea todo y donde se puede decir que la existencia misma oscila entre lo objetivo y lo subjetivo. Es el abismo de la antigüedad, el tiempo y el lugar del que se habla en los mitos, que solo es conocido subjetiva o mentalmente, el hopi se da cuenta, e incluso expresa en su gramática, que las cosas dichas en mitos o historias no tienen la misma clase de realidad o validez que las cosas del momento presente, las cosas de la preocupación práctica. Como consecuencia de las grandes distancias a que se encuentran el cielo y las estrellas, lo que se sabe y se dice sobre ellas se hace en forma de suposición y de indiferencia —por lo tanto de un modo subjetivo—, y llega más a través del eje vertical interior y del polo del cenit, que a través de las distancias objetivas y de los procesos objetivos de visión y locomoción. Y así, el oscuro pasado del mito es aquel que corresponde a la distancia de la tierra (antes que a la distancia del cielo) y que se alcanza subjetivamente como mito a través del eje vertical de la realidad vía el polo de nadir —así, pues, está emplazado DEBAJO de la superficie presente de la tierra, aunque esto no significa que el país de nadir de los mitos primitivos se encuentre en una cueva o caverna, como lo podríamos entender. Es *Palátkevapi* «En las Montañas Rojas», un país como nuestra tierra actual, pero respecto al cual nuestra tierra contiene la relación de un cielo distante— y, de forma similar, el cielo de nuestra tierra está penetrado por los héroes de los relatos, que encuentran sobre ella otro reino similar a la tierra.

Otros estudiosos son ya más precisos lingüística y culturalmente que Whorf en la descripción del hopi, pero tomada la debida distancia, su capacidad de penetración e intento de captar la filosofía de este pueblo es ilustrativa.

El hopi en realidad, como indica Malotki (1983), puede decir algo como: “Ahora (en el tiempo apropiado) para ello ha llegado; si alguno tiene realmente buenos pensamientos (en su corazón) anuncia algo (por ejemplo, patrocinar una danza) en ese tiempo”. Tiene locuciones como “Hasta este punto del espacio/ (hasta aquí)” y “Hasta este punto del tiempo/ (hasta ahora)”, “Hasta este tiempo (en el futuro) cuidaré tales cosas (no más tiempo)”. Puede señalar un comienzo temporal en el presente: “No queda mucho tiempo de ahora a nuestro *Totokya* (el día antes de la danza)”. Tiene adverbios temporales como *ep* y habla del tiempo referido: “Nosotros (iremos) en ese tiempo entonces” o “Cuando llegue ahí, en ese tiempo te escribiré”, “El mismo día que llegaste, ¿no?”. Y puede especificar

el tiempo, por ejemplo en: *talavay* (“esa mañana”) o *su-* (“exactamente/justo –entonces”).

Lejos de lo dicho por Whorf, el hopi tiene cientos de lexemas y locuciones de tiempo. Pero Malotki (1983: 632) reconoce que de cualquier manera “el rol que el tiempo juega en sus vidas y cultura, no corresponde al nuestro”. Quizá por ello fue un pueblo que interesó vivamente a Einstein desde su llegada a los Estados Unidos.

Cabe resaltar, por último, dos cuestiones. La primera es que si bien la apreciación de Whorf no es justa ni para las lenguas indoeuropeas estándar ni para el hopi, es cierto que el calendario hopi no se hizo para registrar el paso del tiempo y abstraer un punto de él como en occidente. Las divisiones del tiempo aunque solares no son el tiempo estándar europeo, además de que no se contaban fragmentos de tiempo en el sentido occidental.

Los hopi tienen una concepción del tiempo cercana a la mesoamericana, en donde como adelantamos, la profecía ocupa un lugar importante. Existen cuatro mundos, tres destruidos por el hielo, el fuego y el agua, y el que ahora parece sucumbir, porque hay incapacidad espiritual para comprender cómo vivir en la Tierra, donde todas las cosas tienen “Espíritu”. De modo tal que el presente se vive desde un postulado conocimiento del futuro que se aproxima para conjurar su negatividad (véase el glifo de las profecías en las figuras anexas).

El complejo problema del espaciotiempo y el tiempoespacio hopi en la lengua no está resuelto. Whorf afirmó cosas falsas, pero también cosas verdaderas; sostuvo ideas no sostenibles, pero también ideas geniales. Malotki, por su parte, ha hecho un trabajo lingüístico correcto, tenaz y valiosísimo, pero con respecto a nuestra problemática del modelo indoamericano del universo, reconoce por un lado que hay una diferente expresión del tiempo y consciencia del tiempo en las lenguas europeas y en el hopi, y su *corpus* si bien es adecuado en amplitud, está afectado por una influencia del inglés muchísimo mayor que la escasa pero más original información de Whorf. Por lo que es necesario pensar en un sentido sincrónico y diacrónico, histórico y de desarrollo. Además de que ambos autores, Whorf y Malotki (a pesar de recopilar historias), cometen el error o tienen la limitación de partir de las palabras-cosas, en lugar de pensar más en el discurso donde cobran vida las nociones de espaciotiempo y tiempoespacio⁷. Todavía está por hacerse un trabajo que pase de la discusión del tiempo espacio en la gramática al discurso, donde es claro, por el material presentado, la mayor relevancia hopi del aspecto frente al tiempo (lo que sucede en otras lenguas, como la maya).

⁷ Véase al respecto el texto citado en las referencias sobre Sherzer, 1987, pp. 295-309.

Ahora bien, otra vía para comprender el espaciotiempo y el tiempoespacio hopi son los signos elementales de los petrograbados. Para ello contamos con dos valiosos aportes mexicanos: de Julio Amador y de Raúl González Tejeda. El primero estudia el símbolo del llamado “laberinto” en las culturas hopi, *o’odham* y *yuma*; y el segundo estudia el símbolo elemental que sintetiza el kosmos hopi.

Los símbolos elementales de espaciotiempo y tiempoespacio son una escritura, un elemento condensador de la práctica semiótico-discursiva kosmológica. La semiótica del tiempo hopi se manifiesta entonces en signos que podemos llamar con Tejeda geo-kosmométricos, que corresponden a picto y petroglifos translingüísticos.

De acuerdo con Frank Waters, entre los hopi, el laberinto de forma rectilínea simboliza la dimensión temporal del kosmos y el laberinto circular simboliza la estructura definitiva del kosmos, su dimensión espacial. Al símbolo recto se le conoce, comúnmente, como *Tápu’at* (madre e hijo) y al circular de Hopi Mesas, Arizona, como *toni’nakvi’tata* (Patterson, 1992; McGregor Stephen, 1936, citados por Amador, 2009). Nos dice Amador que: a) el laberinto cuadrangular representa el renacimiento espiritual: el niño aún sin nacer, dentro de la matriz de la Madre Tierra y el niño después de haber nacido; la línea simboliza el cordón umbilical y el camino de la Emersión; b) en el tipo circular, la línea central de la entrada se conecta directamente con el laberinto, y el centro de la cruz que se forma, simboliza al Padre Sol, el dador de la vida. Dentro del laberinto, las líneas terminan en cuatro puntos. Las líneas y pasadizos, al interior del laberinto, forman el plan universal del creador, el que el ser humano debe seguir en su Camino de la Vida; los cuatro puntos simbolizan los puntos cardinales o las cuatro direcciones, incluidas dentro del plan universal de la creación (Waters, 1963, pp. 29-30 –la traducción del inglés es de Amador–).

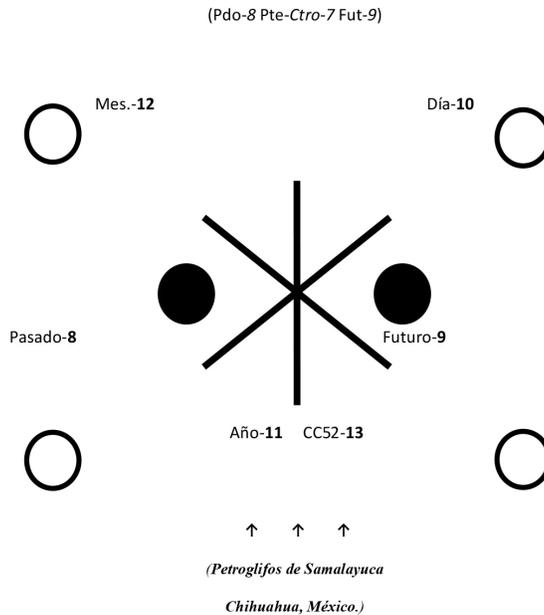
Amador considera que en su forma cuadrangular, el laberinto es un símbolo de tránsito entre los mundos o vidas, y así tiene un valor temporal: simboliza los ciclos temporales, mientras que en su forma circular constituye un esquema espacial del kosmos en su estructura definitiva, es un símbolo de la estructura kosmológica (como en numerosas culturas de todo el mundo).

De manera que quizá podemos afirmar a partir de Amador que el laberinto es:

- 1) tiempo y espacio;
- 2) tierra y espíritu;
- 3) representación creacionista de los cuatro mundos de los mitos kosmogónicos hopi; y

4) un instrumento mágico.

Ahora bien, Tejeda considera, en un ajuste de Iuri Lotman, que los sistemas modelizantes primarios del ser humano son espacio, tiempo y también lengua. Y estos sistemas se expresan de forma igualmente condensadora en los picto y petroglifos hopi, que él estudia en sus huellas en Samalayuca, al extremo norte de Chihuahua, México:



Cuadro 5. Representación del glifo de la espatiotemporalidad hopi

Fuente: Raúl González Tejeda, 2012.

En este glifo se expresan en forma hipercondensada, de acuerdo a un estudio transdisciplinario de varios años de Raúl González Tejeda (2012)⁸, que abarca matemática, geografía, arqueoastronomía, semiótica, discurso, lingüística, historia y antropología, las claves cósmicas hopi:

1) El eje cruzado representa el espatiotiempo: los rumbos del mundo del *quincunce* mesoamericano, más el punto crucial del centro, dando el número 5.

2) El eje vertical representa el espacio tiempo del cenit-nadir y su asociación con el eje del mundo supramundo-inframundo, también con el punto crucial del centro, que equivale al 7 mesoamericano.

⁸ Véase González, 2012, así como su impresionante tesis doctoral.

3) El eje horizontal representa el tiempoespacio diacrónico: el pasado-futuro más el punto central del presente, dando el número 9 (aunque no se debe olvidar la concepción cíclica del tiempo indoamericano, no estamos ante una línea).

4) Los puntos afuera de los ejes cruzados representan la sincronicidad de Jung: el día, el año, el mes y el ciclo cósmico de 52 años, dando el número 13.

5) El centro, como puede verse, conecta espacio y tiempo, tiempo y espacio; es el aquí-ahora de la enunciación.

Para los fines de este texto no podemos adentrarnos más en la elaboradísima propuesta de Gozález Tejeda, pero remitimos a ella al lector que quiera profundizar. Baste señalar que su estudio, cuyo cuadro condensador reproducimos, demuestra que más allá de todo error de Whorf, hay consistencia entre la razón narrativa de los mitos kosmogónicos, la razón visual de los símbolos elementales en los glifos, la razón lingüística y la validación de una concepción espaciotemporal y temporoespacial hopi totalmente distinta a la europea, más correcta matemático-astronómicamente, y que liga al ser humano a los ciclos de lo que el autor llama —a partir de Lotman— la culturaleza, la unidad hopi e indoamericana de cultura y naturaleza que occidente disoció.

Un ejemplo de esta coherencia que cita Gozález Tejeda, referenciándola con el petroglifo y el espaciotiempo, es el fragmento de Waters en que se afirma sobre los universos hopi: *Táíoma* (*Nuestro Padre Sol, el Creador*) mandó a *Sótuknang* (*La Estrella*) a crear *los nueve universos*: uno para *Táíoma* (8, el *pasado*), otro para él mismo (9, el *Futuro*), y siete para *la vida que vendría* (el *Espaciotiempo, Centro-Presente*, 7).

Otro ejemplo de la concepción del tiempo y el espacio hopi es —como en toda cultura— el manejo dentro de la ciclicidad anual de los símbolos elementales, los mitos y los rituales sagrados, en relación con el sol y la luna (Gozález Tejeda, 2012), que retomamos aquí en sus elementos más básicos:

- 1) Luna llena I. *Povamu*, siembra de frijoles.
- 2) Equinoccio de primavera. La cacería de las águilas.
- 3) Paso solar cenital. Peregrinación por el abeto.
- 4) Solsticio de verano. *Niman Kachina*, regreso a casa.
- 5) Paso solar cenital II. La flauta y la serpiente/La serpiente y el antílope.
- 6) Equinoccio de otoño. *Lakón, Máran, Öwaqlt*.
- 7) Luna llena II. *Wíwuchim*.
- 8) Solsticio de invierno. *Sóyal*, arribo de *Kachinas*.

<i>Dominios Icónico/y Numerológico:</i>	<i>Espaciotempo-ral > Tiempoespa-cial</i>	<i>Vertical/Hzta. Diacronía./Sincr.</i>	<i>Espaciotiempo TE prof. / sagr.</i>	<i>ET sagr: prof. TE sagr: prof.</i>	<i>Pragmática Prof./Sagr.:</i>	
 <p>(Pdo-8 Pte.-Cro-7 Fut-9) Mes- 12 Día-10 Pasado-8 Futuro-9 Año-11 CC52-13 (Petroglifos de Samalayuca Chihuahua, México.)</p>	1. Cenit	Dimensión Vertical	Espaciotiempo	Espaciotiempo Sagrado	Pragmática Sagrada	
	2. Centro/ <i>Presente</i>					
	3. Nadir					
	4. Norte	Dimensión Horizontal		Tiempoespacio Diacrónico	Espaciotiempo Profano	Pragmática Profana
	5. Sur					
	6. Este					
	7. Oeste					
8. <i>Pasado</i>	Dimensión Diacrónica	Tiempoespacio Profano	Tiempoespacio Profano	Pragmática Profana		
9. <i>Futuro</i>						
10. <i>Día</i>	Dimensión en sincronidad	Tiempoespacio sincrónico	Tiempoespacio Sagrado	Pragmática Sagrada		
11. <i>Año</i>						
12. <i>Mes</i>						
13. <i>C. Cósmico</i>						

CUADRO 5. Dimensiones espaciotemporales y tiempoespaciales de la semiótica de la cultura.

FUENTE: Avance tesis doctoral y González Tejeda (2012).

Cuadro 6. Espaciotiempo y tiempoespacio hopi

A los datos de la kosmogonía y de los glifos debería agregarse la información de ciertas narraciones que han recuperado Malotki y otros investigadores, pero ello nos llevaría a una labor que rebasa el alcance de este texto.

Bibliografía

- Amador, Julio (2009). Figuras y narrativas míticas del símbolo. Del laberinto entre los *o'odham*, hopi y *yuma*. *Cuicuilco* 16 (46), 221-252.
- González, Raúl. (2012). *Viaje al mundo de la cultura hopi: Deixis, cognición, emoción y poder en símbolos elementales, mitos cosmogónicos y rituales sagrados anuales* (tesis Doctoral). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Malotki, E. (1983). *Hopi time. A linguistic analysis of the temporal concepts in the Hopi language*. Berlín: Mouton.
- Whorf, Benjamin Lee. (1984). Un modelo indoamericano del universo. Recuperado en http://www.inicia.es/de/diego_reina/filosofia/antropologia/whorf.htm.

Otras referencias

- González, Raúl. (2011). *Lengua, cultura y naturaleza: sintaxis, semántica y pragmática desde la semiótica de la cultura*. Versión electrónica proporcionada por el autor.
- Malotki, Ekkehart. (1984). *Hopi Coyote Tales*. USA: University of Nebraska Press.

- Malotki, Ekkehart y Lomatuway'ma, Michael. (1987). *Stories of Maasan, A Hopi God*. Lincoln, USA: University of Nebraska Press.
- Malotki, Ekkehart. (1997). *The Bedbugs Night Dance and other Hopi Tales of Sexual Encounters*. USA: University of Nebraska Press.
- Malotki, Ekkehart. (2001). *Hopi Animal Stories*. USA: University of Nebraska Press.
- Malotki, Ekkehart. (2002). *Hopi Tales of Destruction*. USA: University of Nebraska Press.
- Malotki, Ekkehart. (2003). *Religion and Hopi Life*. USA: Indiana University Press.
- Malotki, Ekkehart. (2004). *Kokopelli*. USA: University of Nebraska Press.
- Malotki, Ekkehart. (2006). *Hopi Stories of Witchcraft Shamanism and Magic*. USA: University of Nebraska Press.
- Masera, Mariana. (2006). Los catzinas hopis: relatos acerca de un baile prohibido en Nuevo México (1660). *Revista de Literaturas Populares*, Año VI, (2).
- Sherzer, Joel. (1987). *Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso*, de Joel Sherzer. Original en *American Anthropologist*, 89, pp. 295-309. Traducción de Corina Courtis. *Forma y Función* 13 (2000), 31-54. Bogotá D.C.: Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia.
- Titiev, Mischa (1944). *Oid Oraibi: A study of the Hopi Indians of third Mesa*. USA: University of New Mexico Press.
- Waters, Frank (1992). *El libro de los hopis*. México: FCE.
- Whorf, Benjamin Lee (1971). *Lenguaje, Pensamiento y Realidad*. Barcelona: Barral.
- Whorf, Benjamin Lee (1984). La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales. En Paul L. Garvin y Yolanda Lastra (Comps.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística* (pp. 125-152). México: UNAM.
- Wright, Barton. (1997). *Hopi Kachinas*. Flagstaff, AZ: Northland Publishing.

Imágenes cinematográficas recomendadas

- Costner, Kevin (productor y presentador), Leustig, Jack (director). (1995). *500 naciones (500 Nations)*. EEUU: Santa Barbara Studios, Tig Productions.

Imágenes en línea de los petroglifos *hopi'sino*

<http://www.powerpymes.com/?p=17029>

Fragmentos de texto *hopi'sino*

***Tokpela*, el primer mundo**

Entonces él, el infinito, concibió lo finito. Primero creó a *Sótuknang*... (*Sótuknang* crea al primer ser femenino: la Mujer Araña)

Nueve reinos universales: uno para *Táionwa*, el Creador, otro para sí mismo, y siete ‘universos’ para la vida por venir...

Todos los centros vibratorios en el eje de la tierra resonaron de polo a polo...

Así que Mujer Araña reunió tierra, esta vez de cuatro colores, amarillo, rojo, blanco y negro, y los cubrió con su capa de sustancia blanca que era la sabiduría creativa misma... y cuando descubrió esas formas, eran seres humanos a la imagen de *Sótukenang*. Luego ella creó otros cuatro seres a partir de su propia forma. Ellas eran *wuti*, compañeras femeninas de los primeros cuatro seres masculinos...

Ellos entendieron que la tierra era un ser vivo como ellos...

Fuente: Waters, 1992; es evidente la influencia del vocabulario occidental, pero el texto remite a la raíz hopi.

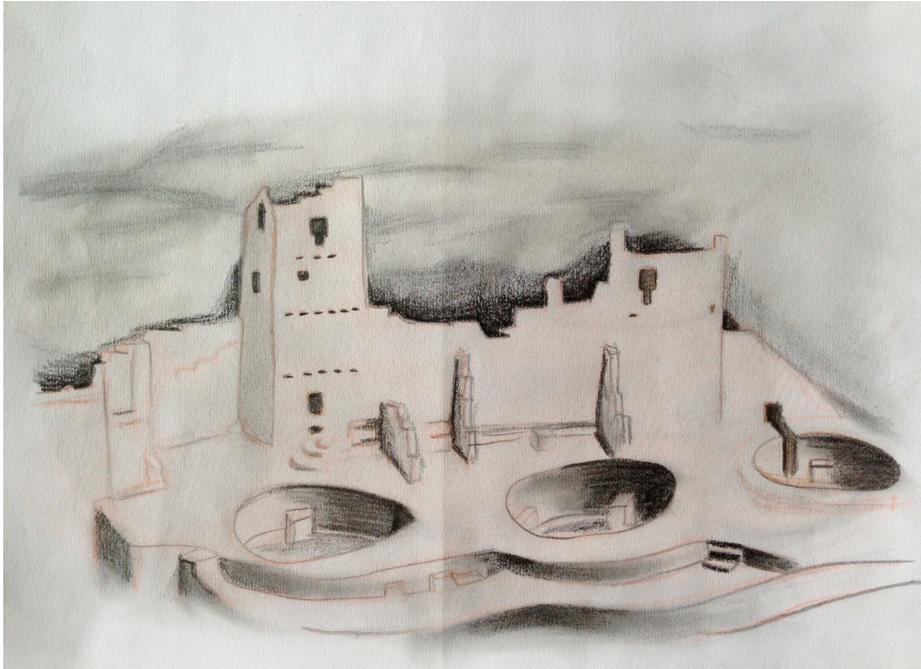


Figura 16. Ruinas *hisatsinom*, con los huecos circulares de las kivas

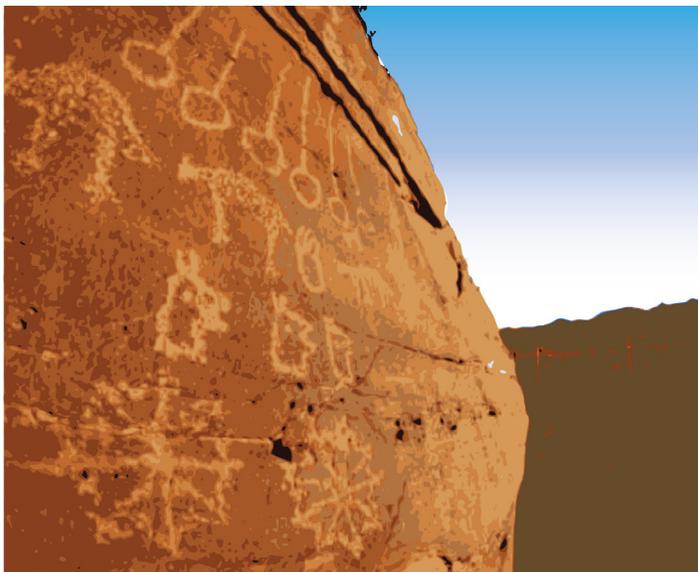


Figura 17. Imagen de los petroglifos en el bloque 17 de Tutuveni

Abajo, los glifos parecen referir a los rumbos y puntos señalados por González Tejeda para Samalayuca, en el desierto de Chihuahua (para ver en extenso Tutuveni y los petroglifos, consúltese el sitio <http://www.powerpymes.com/?p=17029>)

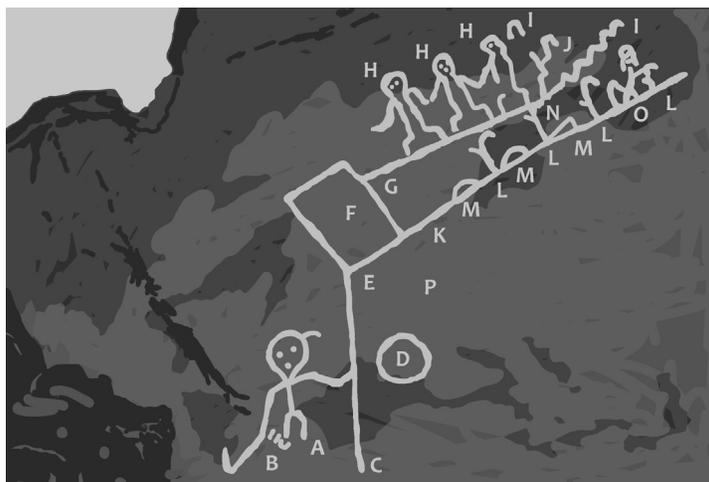


Figura 18. Roca *hopi'sino* de las profecías

El dibujo de la página anterior significa que *Táiowa* (El Creador) encuentra al hombre (A), le entrega el círculo (D) que promete paz y armonía en el trabajo espiritual, el hombre blanco que debía traer conocimiento, trajo muerte (la cruz P), materialismo e inventos (H), en lugar de desarrollo espiritual, de modo que nos encamina primero a dos sucesos devastadores (interpretados como las guerras mundiales M). La especie de rayo (I) representa a las naciones poderosas y sus ejércitos. Y el último círculo (M) nos lleva a un final trágico por el fuego, si no se modifica el patrón alejado del espíritu.



Figura 19. Lenguas yuto-nahuas al norte

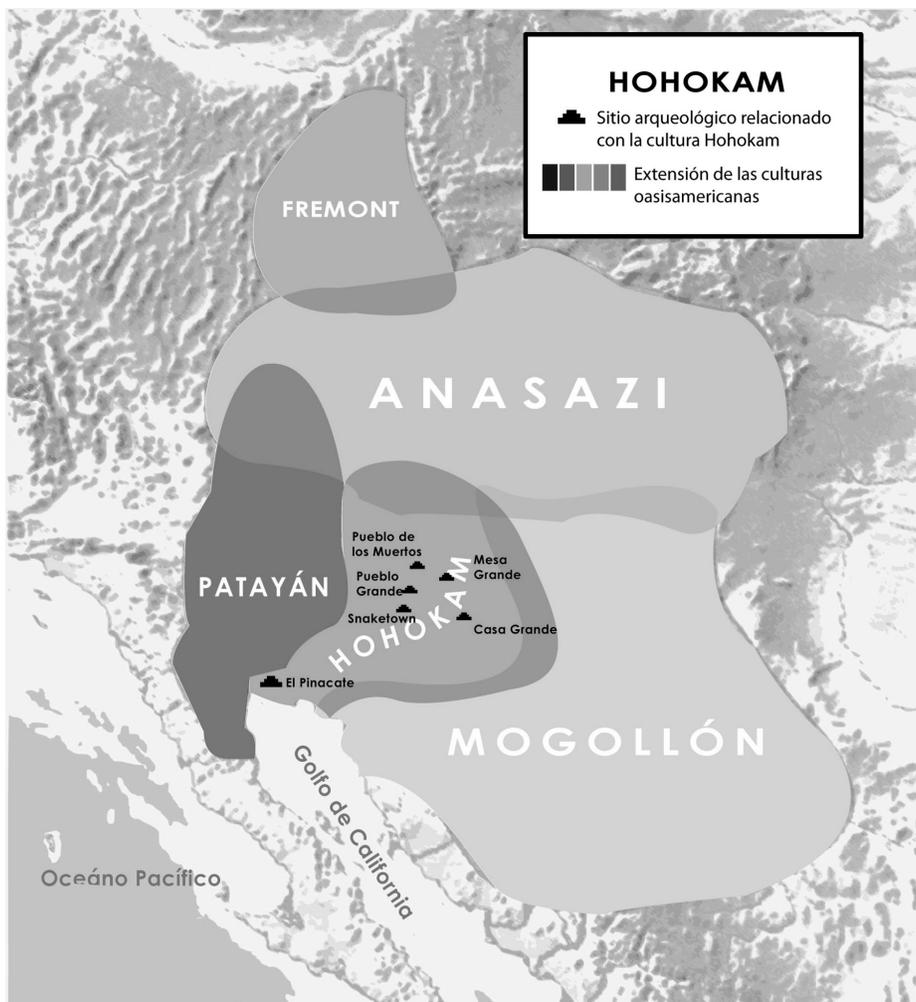
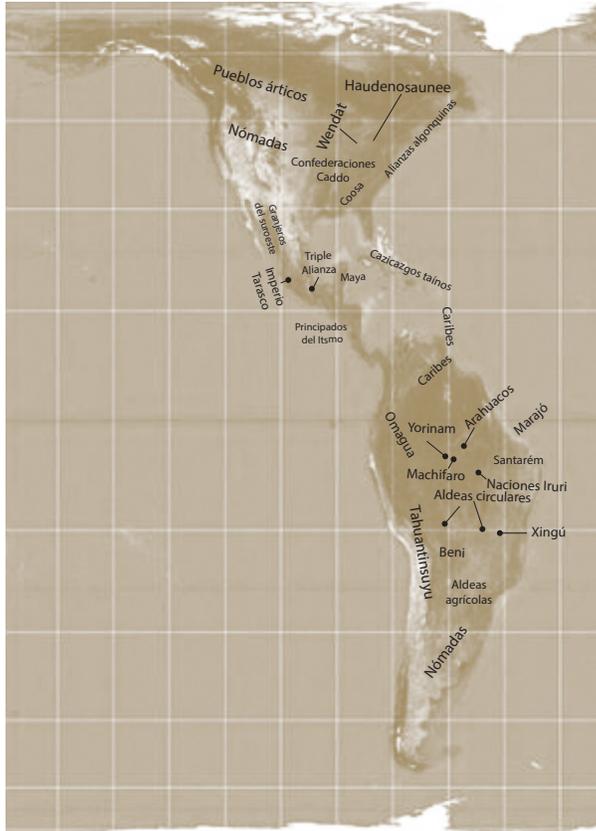


Figura 20. Oasisamérica y los grupos que la habitaron

Fuente primaria: <http://www.google.com.mx/imgres?imgurl=http://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/al/cont/hist/mex/mex1/histMexU2OA01/img/HM1u2oa-01p07e01.jpg&imgrefurl=http://portalacademico.cch.unam.mx/alumno/historiademexico1/unidad2/areasculturales/oasisamerica>



Figura 21. *Talavai*, *kachina* del amanecer



Abya Yala en 1491, de acuerdo a Mann 2005, en la proyección de Gall-Peters

Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias. Tomo I. Conceptos fundamentales y filosofías del norte, coordinado por Pedro Reygadas Robles Gil y Juan Manuel Contreras Colín, se terminó de imprimir durante el mes de Noviembre de 2021, en los talleres de El Tiempo que Resta a. c., en la ciudad de San Bartolo Pareo, Michoacán. Tuvo un tiraje de 300 ejemplares.

SENTI PENSA RES

EL CO-RAZON-AR
DE LAS FILOSOFÍAS
AMERINDIAS

Este primer volumen de *Sentipensares: el co-razon-ar de las filosofías amerindias*, se dedica al primer glosario de los conceptos filosóficos fundamentales de *Abya Yala* y penetra en el pluriverso del pensamiento profundo de nuestros pueblos originarios. Nos conduce también por las filosofías del norte: la geosabiduría del tiempo y del espacio relativos entre los inuit; la recuperación de la democracia haudensaunee; la olvidada grandeza de Cahokia; el pensamiento profundo navajo del nombrar y caminar en la belleza de *hoz'ó*; el simbolismo numérico o'oba; y el espacio infinito hopi de *Tokpela*.

El Tiempo que Resta a. c.
Centro de Investigaciones y Estudios Transmodernos
Editorial Praxis
2021