

Complejidad, Transdisciplinariedad,
Decolonialidad, Semiosis
y Análisis del Discurso



Amo tlacohualli in tlahtolli “La palabra no se vende”

Sentipensares del lenguaje
y de la argumentación en Abya Yala

Pedro Reygadas Robles Gil



COMPLEJIDAD, TRANSDISCIPLINARIEDAD, DECOLONIALIDAD
SEMIOSIS Y ANÁLISIS DEL DISCURSO

Amo Tlacohualli In Tlahtolli «La palabra no se vende»

*Sentipensares del lenguaje y de la
argumentación en Abya Yala*

PEDRO REYGADAS ROBLES GIL

EDITORA
JULIETA HAIDAR

Escuela Nacional de Antropología e Historia de México



Pedro Reygadas Robles Gil

Amo Tlacohualli In Tlahtolli “La palabra no se vende”. Sentipensares del lenguaje y de la argumentación en Abya Yala. Primera Edición. Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia; Casa Editorial Analéctica; Arkho Ediciones; Red de Pensamiento Decolonial; Revista FAIA 2023. (36,12 x 45,17 cm.)

156 MB: 36,12 x 45,17 cm.

ISBN: 978-987-88-8172-0

DOI: 10.5281/zenodo.7689277

Primera edición: enero de 2023, Ciudad de México.
D. R. © 2023 de la presente edición
Casa Editorial Analéctica
www.analectica.org

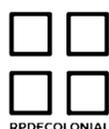
Edición: Juan Carlos Martínez Andrade & Fernando Proto Gutierrez
Diagramación & Maquetación: Paola Lizeth Torres Mireles
Diseño de portada: Oscar Ochoa Flores

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos.
Acceso abierto para descarga gratuita.

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, y en su caso de los tratados internacionales aplicables, la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.



en Co-edición Internacional con Arkho Ediciones,
Red de Pensamiento Decolonial, Red CoPaLa & Revista FAIA



Hecho en México

DIRECTOR DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

JOSÉ LUIS CASTREJÓN CABALLERO

EDITORIA

JULIETA HAIDAR

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

COMITÉ EDITORIAL

Cada libro de esta serie ha sido sometido a revisión y dictamen por pares en un proceso doble ciego, ejercido por el comité editorial.

PAOLO OREFICE

Universidad de Florencia, Italia

MARIA EUGENIA FLORES

Universidad Autónoma de Nuevo León, México

EDUARDO CHÁVEZ HERRERA

Universidad Nacional Autónoma de México, México

OLIVIA FRAGOSO SUSUNAGA

Universidad Autónoma Metropolitana-Sed Azcapotzalco, México

MARIA TERESA OLALDE

Universidad Autónoma Metropolitana-Sed Azcapotzalco, México

OSCAR LONDOÑO

Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia

SILVIA BAREI

Universidad de Córdoba, Argentina

IRENE MACHADO

Universidad del Estado de Sao Paulo, Brasil

LAURA GHERLONE

Universidad Católica, Argentina/Italia

ENRIQUE MADRAZO

Universidad Veracruzana, Xalapa, México

OSMAR SANCHEZ AGUILERA

Investigador Independiente, México

FREDDY JAVIER ÁLVAREZ GONZÁLEZ

Cátedra Unesco Universidad e Integración Regional, Colombia/Ecuador

LILLY GONZÁLEZ CIRIMELE

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

EXPLICACIÓN CÓDICES (AMOXTLI)

OSCAR OCHOA FLORES (ENAH)

JOSÉ LUIS VALENCIA GONZÁLEZ (ENAH)

Cuando el homo sapiens cruzó del viejo al nuevo continente Anahuac-Tawantinzuyú, hoy América, se prolongó la gran aventura migratoria de todas las especies vivientes de nuestro planeta, el humano no cesaba en transitar por los enormes edenes que iba descubriendo, dejando huellas y claras evidencias en ese peregrinar. Su capacidad creadora transformaría los ecosistemas para que lo mimaran, lo alimentaran y protegieran, pero la naturaleza humana lo obligó a continuar buscando nuevos senderos a pesar de los peligros. Poco a poco, el ser humano aprendió a narrar sus impresiones en los grandes lienzos de piedra, donde podemos contemplar las distintas cosmovisiones, cosmopercepciones del mundo.

El continuum cultural con su dinamismo propició las concentraciones en grandes urbes, en donde se generaron magnánimos saberes en la región denominada Mesoamérica, que evolucionó por 45 siglos hasta su interrupción por la invasión española. En este amplio territorio, floreció una de las tecnologías más importantes de la humanidad, la escritura, con sus peculiaridades, como fueron los amoxtin¹, narraciones visuales llenas de cronotopos distintos, de contenidos míticos, históricos.

A principios del siglo XVI arribaron misioneros cristianos junto con los soldados españoles, quienes se encargaron de estigmatizar los

¹ El término *amoxtli* se equipara con el de libro (*amoxtin* es el plural=libros) que más tarde lo transformarán como códice, con el cual se conocerán los manuscritos mesoamericanos.

amoxtin por considerarlos demoniacos, contra la evangelización, por lo que fueron a la hoguera; una destrucción del saber, un epistemicidio considerado como uno de los genocidios culturales más atroces de la historia, muy pocos amoxtin precuauhtémicos² lograron sobrevivir.

Afortunadamente, hubo clérigos que se interesaron por descubrir y entender las culturas recién descubiertas y solicitaron a los escritores originarios que reelaboraran sus libros sagrados, por lo que algunos *amoxtin* perdidos durante la época colonial cobraron vida, aunque ya contaminados por la mirada de los peninsulares. Por lo mismo, los investigadores que quieren analizarlos deben rastrear sus iconografías que previamente ya habían sido acuñadas en las piedras, cerámica, madera, cuernos y otros materiales que soportaron el desgaste natural del medio, y las imágenes se conservaron casi intactas.

Los interesados por estudiar el origen y la historia de la escritura mundial se han encontrado con serias dificultades para clasificar el estilo utilizado en Mesoamérica, los más progresistas han dejado de lado el empeño por considerar que la evolución de la escritura está restringida a un solo camino: pictografía→lexigrafía→alfabeto, éste último ya como el uso de signos que representan los fonemas del habla, o sea, la escritura eurocéntrica. Sin embargo, hay una ramificación de origen que no encaja en tal taxonomía lineal, nominada *semasiografía*, el arte primitivo se encaja en este tipo, al igual que las ideografías. Desafortunadamente, la categoría desdibujó sus fronteras, comenzó con un intento de acceder a las imágenes desde su extensión semántica, ahora ya incluye lenguajes artificiales, como la música o el álgebra.

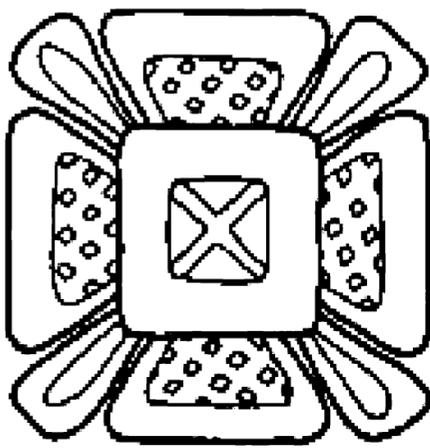
² Categoría decolonizadora en lugar de prehispánica, que ahora recobra realce por los 500 años de la caída de la ciudad de la Mexico-Tenochtitlan.

Las características de la escritura bosquejada en los *amoxtin* rebasan el reduccionismo intencionalmente impuesto, es necesario crear una nueva categoría para facilitar mejor el estudio de los *amoxtli*, cuando más que su escritura visual admite diferentes niveles de complejidad, sus iconografías pueden involucrar iconos, símbolos, alegorías, o en general, tropos retóricos y de construcciones gramaticales con difrasismos, tan comunes en Mesoamérica. Una opción podría ser clasificar su escritura como semiográfica. De cualquier forma, los maravillosos *amoxtin* han funcionado como dispositivos de representación descriptiva y como depósitos mnemotécnicos, puesto que han servido a la memoria de la cultura y a la inteligencia colectiva del pueblo mexicano como fortaleza para su resistencia contra las perturbaciones culturales. Es un hecho que desde la época colonial la estrategia de defensa de los sabios mexicanos fue la de asumir que los signos ancestrales sufrieran cambios en el plano de la expresión, pero no en el plano del contenido, derivado por una dialógica de los procesos transculturales que se han dado, desde el encontronazo de dos semiosferas con semióticas ininteligibles entre ellas.

Las culturas ancestrales consagraban a los profesionales escribanos o tlacuilos por ser los dueños de la 'tinta negra y roja', difrasismo para asignarle al conocimiento la cualidad cromática, obtenida de los recursos naturales como la hematita, el hongo del nopal o de la grana cochinilla, que servían para ilustrar el papel *amate*, elaborado de la corteza de un árbol. El difrasismo tiene también la intención de conectar la amplia gama de colores, con la de los distintos conocimientos. Por otro lado, los *amoxtin* más atractivos son los que fueron hechos en forma de biombos, pero hay otros más,

como los mapas con los que se atiende los aspectos histórico-jurídico-económicos, o los herbolarios para la cuestión medicinal. De los primeros, el Borgia, Borbónico, Fejérvàry-mayer, Magliabecchi y más, fueron los preferidos para estudiar los asuntos teológicos y mágicos, con los que se calculaba la cuenta de los destinos. Gracias a sus lecturas podemos analizar los textos de la Piedra del Sol: en su interior se aprecian 20 signos calendáricos, cada uno representando una puerta al universo, es decir, al multiverso. Al mismo tiempo se hace la decodificación del textopoyético de los 'cuatro soles' que sucedieron antes del nuestro, el quinto sol, *nahui ollin* o cuatro movimiento. A su vez, en la iconografía central, holísticamente observable, está el mitopoético de la venida del sexto sol. Este es un texto que está registrado a lo largo de toda la historia mesoamericana, nombrado genéricamente como quincunce, forma simbólica, cuyo registro viene desde los olmecas, aparece por todas las culturas mesoamericanas, con los mayas y Teotihuacan entre ellas, en el vientre de la Virgen de Guadalupe, y en la 'santa forma' elaborada durante el ritual sagrado de la velación de la Danza Conchera en la actualidad, es decir, es un texto-símbolo que tiene un peregrinar de 5000 años.

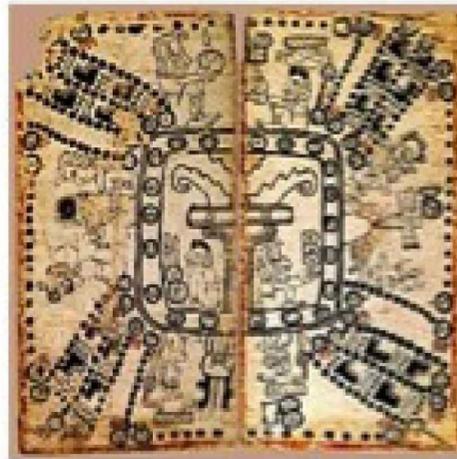
Como el quincunce hay otros cronotopos más que tienen la función netamente mnemotécnica, pero todos ellos solamente se pueden comprender desde una perspectiva espacio-temporal no discreta, pues son transdimensionales y diacrónicos-paradigmáticos, una perspectiva ajena a nuestra práctica lectora actual que es unidireccional. Cuando se logre penetrar en la profundidad de esos cronotopos, seguramente se abrirán nuevos senderos para desentrañar la realidad compleja de formas netamente insospechadas.



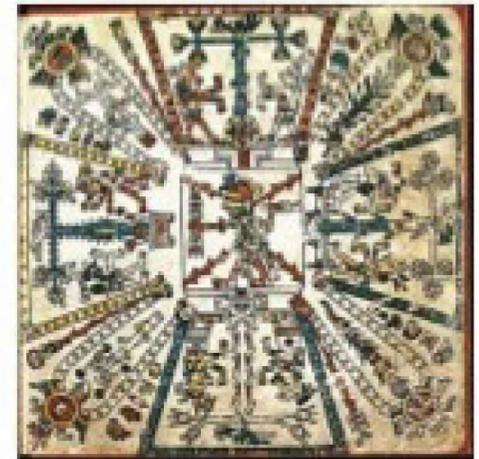
(a) La Venta. Olmeca.
Del 3000 al 600 a.n.e.



(b) Teotihuacan.
Del 200 al 700 d.n.e.



(c) Códice Madrid f. 75 y 76.
Maya Clásico



(d) Códice Fejervary Mayer.
Foja 1. Nahuatl Posclásico

Descripción Códice Xolotl, Lámina 1

El Códice Xolotl, cuya primera lámina sirve de fondo para la portada de esta serie, es un manuscrito pictográfico de la tradición mesoamericana resguardado por la Biblioteca Nacional de París. Este documento contempla cuatrocientos años de historia en la Región Acolhua y sus ciudades *Texcoco*, *Huexotla*, *Cohuatepec*, *Cohuatilinchán*, además de la ciudad *mexica* de *Tenochtitlan*.

El código relata la genealogía de los señores que gobernaron Texcoco, desde la llegada de *Xolotl* hasta el más célebre de sus sucesores: *Nopaltzin*, *Tlotzin*, *Quinatzin*, *Techotlalatzin*, *Ixtlilxochitl* y *Nezahualcóyotl*. El registro genealógico y geográfico abarca de 1068 a 1429 y fue utilizado por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como una de sus fuentes para redactar la “Historia de la nación chichimeca”. Una hipótesis sugiere que el original se extravió a mediados del siglo XVI y una copia es la que llega hasta nuestros días.

La lámina 1 relata la entrada del Señor *Xolotl* y sus seguidores chichimecas que exploran el Valle y se relacionan con los refugiados de Tula (Tollan), cuyas ruinas abandonadas conocieron en su llegada a la Cuenca del Valle de México. Además, narra el paso de *Xolotl* por

Mizquiahuala y su giro hacia Actopan, para después llegar adonde había cuevas. Esta lámina del códice señala lugares importantes en la migración chichimeca como Tula, los cerros de Zempoallan, Oztotepec, Tecpatepec, Quauhiacatl; cuevas que habitaron en su peregrinar como las de Oztoticpac, Tepetlaoztoc, Tzinacanoztoc, Techachalco, Oztotlitectlacoyan, Tlalanoztoc; ciudades como Teotihuacan, Culhuacan, entre otras. Es un relato de la migración chichimeca por estos lugares, deambulando por campos, vestidos de pieles y zacate, guarecidos en las grutas y cuevas.

En términos geográficos e históricos, aparecen en la parte superior derecha El lago de Chalco, seguido del Lago de Xochimilco; el principal cuerpo de agua simboliza al Lago de Texcoco, y el delgado brazo de agua extendido a la izquierda es la Laguna de San Cristóbal. En el extremo contrario está el Lago de Xaltocan, el cual rodea al pueblo del mismo nombre. Más adelante hay una pequeña salida que representa al Lago de Zumpango.

Fuentes bibliográficas

Códice Xolotl, (1980) Charles E. Dibble (edición, estudio y apéndice) Miguel León-Portilla (prefacio a la segunda edición), UNAM, México.

Breve historia del Códice Xólotl, Volumen1, Tlalnepantla, (2010), Municipio de Tlalnepantla de Baz.

Pueblos originarios. Escritura y simbología. Consultado el (1 de julio de 2021) en <https://pueblosoriginarios.com/norte/suroeste/chichimeca/xolotl.html>

Agustí, Jordi y Anton, Mauricio (2011). *La Gran Migración. La evolución más allá de África*. Madrid: Editorial Crítica.

Garlarza, Joaquin (1992). In *Amoxtl in Tlacatl. El libro, el hombre, códices y vivencias*. México: TAVA.

Magaloni, D. (2014). *Los Colores del Nuevo Mundo*. México: UNAM.

Sampson, Geoffrey (1997). *Sistemas de Escritura. Análisis lingüístico*. Barcelona: Gedisa.

Valencia, José Luis (2012). *La Danza Conchera Azteca-Chichimeca. Memoria hologramaticultural de una tradición*. México: ENAH-INAH (Inédito)

Velázquez, Primo Feliciano (1992). *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. México: UNAM.

EXPLICACIÓN DE LA PORTADA

La imagen central de la portada representa una cadena de enunciación. El autor del presente libro explicó al artista y director de animación Francisco Daniel Cabrera Guzmán la intención de la ilustración a realizar: la palabra y los rumbos del universo en los *amoxtin* (códices) antiguos, según se tatúa todavía hoy en los rostros de los jícareros del pueblo *wixarika*, queriendo significar metafóricamente el sentipensar del lenguaje y de la argumentación en el marco de las diversas lenguaculturas y kosmopercepciones originarias de la Antropología y del pluriverso en *Abya Yala*. Él lo explicó a su vez al artista *wixarika* Ramón Carrillo y este generó el 22 de noviembre de 2021 un cuadro de chaquira sobre madera que quedó plasmado en la fotografía de F. D. Cabrera. Es un dispositivo lógico-argumentativo: la pieza está dividida en dos, los colores representan el rejuego contrastante entre el día y la noche; se establece la necesidad de un centro, se figura al *híkuri* (peyote) y su visión de la que parte la voluta estilizada del lenguaje girando circularmente en formas pentagonales, ya que el cinco es el número nuclear de la kosmopercepción *wixarika*. De los cuatro rumbos, se representan el norte y el sur con híkuris de seis gajos en los ángulos superior derecho e inferior izquierdo, así como se despliegan otros peyotes a todo lo largo del marco.

PRESENTACIÓN SERIE LIBROS DIGITALES

En esta serie de Libros Digitales Interactivos, queremos cumplir con varios objetivos que nos parecen muy importantes frente a las contradicciones y a las problemáticas existentes en el mundo actual, en la humanidad, que oscurecen los horizontes de un modo catastrófico y preocupante.

En la serie, participan investigadores de alto nivel de varios países que han trabajado con epistemologías de vanguardia y críticas, y con los campos cognitivos de la *SEMIÓTICA y del ANÁLISIS DEL DISCURSO*, abordando varios objetos de estudio, distintas producciones semióticas y discursivas generadas por los complejos procesos culturales, políticos, sociales, históricos, económicos.

En primer lugar, destacamos el objetivo de integrar y considerar seis epistemologías críticas que son *la ANCESTRALIDAD, LA COMPLEJIDAD, LA TRANSDISCIPLINARIEDAD, LA DECOLONIALIDAD, LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR Y LA EPISTEMOLOGÍA MATERIALISTA REVISITADA*, muy necesarias para repensar una nueva civilización, una nueva humanidad, más allá del antropoceno.

En estos desarrollos y emergencias, podemos destacar algunos aspectos y planteamientos importantes: a) La necesidad de un pensamiento crítico, reflexivo frente a todas las imposiciones hegemónicas; b) La Importancia de asumir nuevas pautas de desarrollo para lograr una nueva civilización, que permita salvar la humanidad, al planeta; c) Reconocer todos los procesos cognitivos con la misma valorización, tantos los del Occidente, como los del Oriente; d) Ampliar el espectro cognitivo, saliendo de lo racional, que necesariamente está en recursividad con lo emocional, con lo mítico, lo mágico, lo intuitivo, lo práctico, lo artístico; e) Proponer y

defender escenarios distintos, en donde se luche por la igualdad de todos los seres humanos, de todas culturas, para superar todo tipo de dominación, y de injusticia; f) Colocar la ética como dimensión fundamental para superar los obstáculos y las contradicciones de la humanidad, de las civilizaciones actuales y g) Abrir caminos de convergencia y de diálogo entre múltiples dimensiones de la complejidad humana, tan contradictoria.

Para concretar las trayectorias expuestas, sintetizamos algunas características de las *EPISTEMOLOGÍAS CRÍTICAS DE VANGUARDIA*.

En las *EPISTEMOLOGÍAS ANCESTRALES, INVISIBLES*, que emergen con mucha vitalidad, destacamos algunas características:

- Continuum naturaleza-cultura
- Continuum espacio-tiempo
- Relación macrocósmica ↔ microcósmica con la vida
- La lógica de lo concreto recursiva con la lógica de lo abstracto
- La lógica contradictoria del yin ↔ yang
- Procesos cognitivos recursivos emoción ↔ razón
- Presencia de lo mágico, lo mítico, lo sagrado
- Importancia de lo colectivo sobre lo individual
- Ubuntu, Sumak kawsay y otros conceptos de diversas culturas ancestrales de Asia, de África, de América Latina

En la *EPISTEMOLOGÍA DE LA COMPLEJIDAD*, anotamos algunas categorías y premisas
El Método, Edgar Morin (1997, 1999)

- La incertidumbre, lo impredecible, lo imprevisible
- Los principios fundamentales: lo dialógico, lo recursivo, lo hologramático
- La entropía y la neguentropía en recursividad: DESORDEN ↔ ORDEN ↔ INTERACCIÓN ↔ ORGANIZACIÓN
- El Bucle tetralógico: unidad analítica nuclear relacionada con la espiral cósmica, con las espirales en lo micro y en lo macro.
- Los sistemas complejos que son abiertos, recursivos, retroactivos, relacionados con la auto-eco-organización viviente.
- La lógica de lo contradictorio fundamental: en todos los fenómenos está lo antagónico y lo complementario al mismo tiempo (principio presente también en el taoísmo)
- El Sujeto complejo, transdimensional, contradictorio en movimientos recursivos, horizontales, verticales, diagonales (Homo complexus)

En la *EPISTEMOLOGÍA DE LA TRANSDISCIPLINARIEDAD*, retomamos las siguientes categorías y premisas, Nicolescu (1996, 2006)

- Niveles de realidad del objeto: las dimensiones global, regional, nacional, local, lo macro, lo micro.
- Niveles de realidad del sujeto: las distintas formas de percepción que se configuran en la subjetividad, en la transdimensionalidad del sujeto.
- La relación sujeto ↔ objeto: recursiva, todo lo subjetivo es objetivo y viceversa.
- El sujeto y el objeto transdisciplinarios, ligados a la transdimensionalidad, la transrealidad, la transsubjetividad.
- El tercer incluido y el tercer oculto: presentes en el paso de los niveles de realidad del objeto y los niveles de percepción del sujeto.
- La transculturalidad como un proceso articulado orgánicamente con la transdisciplinarietà, donde juegan un papel medular los niveles de Realidad, los procesos dialógicos.

EPISTEMOLOGÍA DE LA DECOLONIALIDAD / EPISTEMOLOGÍA DEL SUR, ambas se articulan aunque presenten matices distintos,
Grosfoguel y Castro (2007); De Sousa (2018)

- Visibilizar los procesos cognitivos que están excluidos por la hegemonía occidental, que produjo varios epistemicidios.
- La decolonialidad del ser, del saber, del hacer, del poder, que conlleva a implicaciones y procesos muy complejos y transdisciplinarios, de resistencia, de reexistencia.
- Las dos defienden el reconocimiento de los procesos cognitivos desde otras trincheras, desde las fronteras excluidas por la hegemonía, y la inclusión del Sur Simbólico, de todo lo ancestral milenario.
- Las dos proponen la recuperación, la conservación, la lucha por la memoria de la cultura, por la memoria histórica ancestrales, y por otros tipos de memoria que resisten a pesar de los milenios, y siglos de dominación en el mundo.
- Críticar a profundidad al despojo, y recuperar todas las prácticas y elementos usurpados.

LA EPISTEMOLOGÍA MATERIALISTA REVISITADA integra varias rutas analíticas, para abordar diversas problemáticas del Siglo XX y XXI:

- Análisis de los procesos de globalización de todos tipos
- Estudios de las etapas actuales del Neoliberalismo, como las formas más destructivas del Capitalismo.
- Análisis de los movimientos sociales de resistencia, de reexistencia articulados a la lucha de clases.
- Introducción de las problemáticas del género, los movimientos feministas.
- Reflexión analítica de la complejidad de los sistemas-mundo
- Integración a los macro procesos económico-político-histórico-culturales, de los procesos micros en estas mismas dimensiones.

Las epistemologías críticas mencionadas, piden como
REQUISITOS COMPARTIDOS los siguientes movimientos:

- Ruptura de las fronteras entre las CIENCIAS NATURALES: las fronteras entre la física, la química, la biología, la genética, entre otras ya no pueden sostenerse.
- Ruptura de las fronteras entre las CIENCIAS SOCIALES: pierden pertinencia las separaciones tajantes entre la antropología, la historia, la sociología, la política, entre otras disciplinas.
- Ruptura epistemológica más fuerte entre *las CIENCIAS NATURALES ↔ LAS CIENCIAS SOCIALES/HUMANAS ↔ LAS CIENCIAS EXACTAS ↔ LAS CIENCIAS ARTÍSTICAS, LO FILOSÓFICO, LO ESPIRITUAL, LO SAGRADO*: implicando un desafío importante para repensar el conocimiento desde un continuum complejo y fascinante.
- Rupturas epistemológicas necesarias para lograr conocimientos transdisciplinarios, complejos, decoloniales, materialistas para enfrentar los problemas del mundo, de la humanidad, del antropoceno en el Siglo XXI.
- Reconstrucción del ser, saber/conocer, poder, hacer desde lo decolonial y de la epistemología del sur.

En síntesis, las perspectivas epistemológicas en diálogo abren caminos amplios, con gran profundidad crítica para lograr nuevos horizontes de libertad, de justicia para todo ser humano. En este sentido, los planteamientos desde estos nuevos enfoques implican asumir categorías como *LA TRANSCULTURALIDAD, LO TRANSRELIGIOSO, LO TRANSHISTÓRICO, LA TRANSPOLÍTICA, LA TRANSREALIDAD, LA TRANSUBJETIVIDAD, LA TRANSIDENTIDAD, etc.*

Los problemas existentes son profundos, estructurales, tales como: *la civilización terrestre dominada por el antropoceno, el desarrollo sostenible, la educación planetaria, el transhumanismo / post-humanismo, la inteligencia artificial, las tecnologías destructivas, la salud, la igualdad de género, la pobreza, la destrucción de la biodiversidad, el cambio climático, las guerras, la violencia, entre otros.*

Estas posiciones epistemológicas implican no solo impactos en los procesos cognitivos ↔ emocionales, sino también en la práctica de la ética que supone el nacimiento de un nuevo ser humano, una nueva civilización con otros valores, por lo cual hay que luchar desde todas las dimensiones, no solo en lo académico, sino en la vida misma.

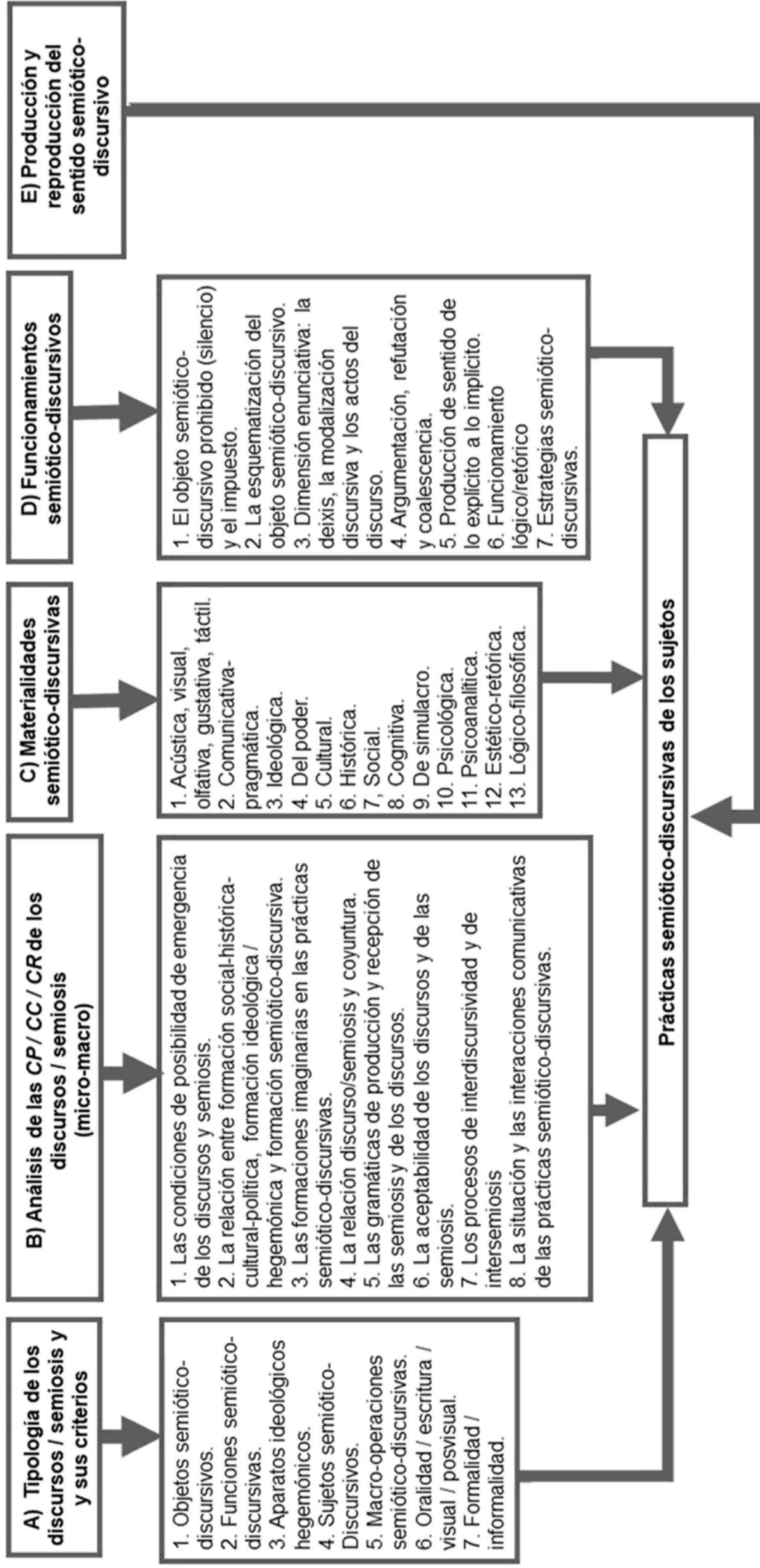
Un segundo objetivo de esta serie de Libros Digitales Interactivos se refiere a los Campos de la *SEMIÓTICA y del ANÁLISIS DEL DISCURSO*, abordados desde las epistemologías mencionadas. En esta presentación sólo exponemos algunas propuestas para repensar la producción semiótica-discursiva desde nuevos enfoques epistemológicos, que se proyectan en lo teórico-metodológico, y en lo analítico.

En primer lugar, enumeramos problemáticas nucleares del *CAMPO DE ANÁLISIS DISCURSIVO Y SEMIÓTICO*, que articulamos de manera compleja y transdisciplinaria (Haidar 2006)

- Es necesario introducir las diferentes tendencias desarrolladas en las Ciencias del Lenguaje: el Análisis del Discurso y la Semiótica de la Cultura. La práctica semiótico discursiva
- Las Condiciones de Producción, de Circulación, de Recepción semiótico-discursivas
- Las materialidades y los funcionamientos semiótico-discursivos
- Los sujetos semiótico-discursivos desde la complejidad y la transdisciplinarietàad
- Los procesos de producción de los sentidos en lo semiótico-discursivo.
- Los criterios de clasificación de las distintas prácticas semiótico-discursivas.

En esta presentación sólo nos detenemos en algunos elementos para ilustrar las construcciones de modelos, y de categorías desde las epistemologías mencionadas.

**MODELO SEMIÓTICO DISCURSIVO TRANSDISCIPLINARIO DE
JULIETA HAIDAR**



En primer lugar, presentamos el Modelo Analítico Semiótico-Discursivo construido para analizar las prácticas semiótico-discursivas (Haidar 2006).

En segunda instancia, presentamos la construcción de una categoría compleja, transdisciplinaria: *PRÁCTICA SEMIÓTICO-DISCURSIVA* (HAIDAR 2006)

1. Conjunto transoracional con reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas.
2. Conjunto transoracional con reglas de cohesión y coherencia.
3. Está siempre relacionada con las condiciones de producción, circulación y recepción.
4. Es una práctica donde emergen varias materialidades y funcionamientos complejos.
5. Dispositivo de la memoria de la cultura.
6. Generadora de sentido.
7. Heterogénea y políglota.
8. Soporte productor y reproductor de lo simbólico.
9. Materializa los cambios socio-cultural-histórico-políticos.
10. Es una práctica socio-cultural-histórico-política ritualizada y regulada por las instituciones de todo tipo y por lo no-institucional.
11. Es una práctica subjetiva polifónica, ya que la subjetividad constituye una dimensión ineludible en cualquier producción semiótico-discursiva comunicativa.

En tercer lugar, es importante la *CONSTRUCCIÓN COMPLEJA TRANSDISCIPLINARIA PARA EL ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN, CIRCULACIÓN, RECEPCIÓN* (HAIDAR 2006)

- Condiciones de posibilidad (Michel Foucault).
- La formación social, formación ideológica, formación discursiva (Michel Pêcheux y otros).
- Las formaciones imaginarias (Michel Pêcheux).
- La relación coyuntura / discurso-semiosis (Regine Robin).
- Las gramáticas de producción y recepción (Eliseo Verón).
- La aceptabilidad de los discursos y semiosis (Jean Pierre Faye).
- Los procesos de interdiscursividad, intertextualidad, intersemiosis (Julia Kristeva, Desiderio Navarro).
- La situación y las interacciones semiótico-discursivas (Gumperz, Dell Hymes; Kerbrat-Orecchioni).

Por último, presentamos las *MATERIALIDADES SEMIÓTICO-DISCURSIVAS* que dan cuenta de la arquitectura de las prácticas semiótico-discursivas y de la densidad de los sentidos generados (Haidar 2006)

1. La acústica, visual, olfativa, gustativa, táctil
2. La comunicativo-pragmática
3. La ideológica
4. La del poder
5. La cultural
6. La histórica
7. La social
8. La cognitivo-emocional
9. La del simulacro
10. La psicológica
11. La psicoanalítica
12. La estético-retórica
13. La lógico-filosófica

En esta serie, en síntesis, los libros integran las epistemologías críticas de vanguardia, así como el análisis de producciones semiótico-discursivas de todo tipo, llegando por supuesto a lo digital, dimensión ineludible en el Siglo XXI, y en el momento actual.

Bibliografía

De Sousa Santos, Boaventura (2018). "Introducción a las Epistemologías del Sur". En: Coordinadoras Maria Paula Meneses, Karina Andrea Bidaseca, *Epistemologías del Sur*, Buenos Aires, CLACSO; Coimbra, CES.

Grosfoguel, Ramón y Castro Gómez, Santiago, Compil. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Haidar, Julieta (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino Pasional de los Argumentos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Morin, Edgar (1997). *Introducción al pensamiento complejo*, España, Gedisa.

Morin, Edgar (1999). *El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Ediciones Cátedra

Nicolescu, Basarab (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, México, Multiversidad Mundo Real, A.C.

Nicolescu, Basarab (2006). "Transdisciplinariedad: pasado, presente, futuro" (Primera y segunda parte) En: *Revista Visión Docente, Conciencia*, Año VI, Nos 31 y 32, julio - octubre

Julieta Haidar, México 2021

AGRADECIMIENTOS

A mi querida esposa, la Dra. Josefina Guzmán Díaz, con quien comparto el amor por las lenguas y culturas originarias.

A mis queridos hijos, Hermilo y Casiel, a mis nueras, Isabel y Adriana, a mis nietos y nietas, que son la luz de mis ojos, Alouette, Amarelis, Louisa y Luan, esperando transmitirles el cariño por nuestras lenguas.

Al Dr. Fidencio Briceño Chel, gran amigo, que accedió a prologar este libro en medio de sus infinitas tareas en defensa de la lengua maya.

A la Dra. Alma Rosa Fuentes Valdivieso, que se animó a reflexionar sobre el *didxazaa* a partir del guion propuesto en este libro.

Al Dr. Juan Manuel Contreras Colín, que revisó en parte el manuscrito.

A mis mentores en la argumentación y en la Filosofía del Lenguaje: a la Dra. Julieta Haidar de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quien dirige la colección que acoge este libro; al Dr. Michael Gilbert por preparar unas palabras para la 4ª de forros de este libro y al Dr. Stuart Shanker de la Universidad de York, por su brillante amistad; al Dr. Christian Plantin de la Universidad Lumière, que me acogió en Francia; y a mi querido maestro y entrañable amigo Leopoldo Valiñas (+), que me transmitió su fascinación por la lengua nahuatl y las lenguas originarias en general

A Miriam Baltazar Paolo, que me permitió referir los resultados de su trabajo como estudiante de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán.

A todas las personas hablantes de lengua originaria que he conocido en mi vida, a esos guardianes y guardianas de la sabiduría del continente.

PRÓLOGO

Fidencio Briceño Chel

De la cosmovisión a la cosmopercepción y los sentipensares

Humboldt decía con toda razón que para poder entender una sola palabra se hace necesario todo el lenguaje; porque justo lo que le da sentido a cada palabra es una sumatoria de elementos de su uso social, natural, pragmático, conceptual, discursivo, contextual...

Esa lógica que en la práctica cotidiana nos hace correlacionar lengua-cultura y pensamiento desde la óptica occidental, debe de ser ampliada desde nuestras eco-lógicas del sentipensamiento que se nutren de esa red de relaciones simbólicas que parten desde el co-razon-ar de nuestros pueblos originarios. Por eso me congratulo de ser ese pequeño eslabón para (re)conectar nuestras maneras otras de ser, de estar y de hacer que se vierten en este ejemplar libro fruto de esfuerzos colectivos que han sido dirigidos desde la lógica argumentativa y visión macroconceptual del Dr. Pedro Reygadas Robles Gil, extraordinario amigo, a quien agradezco la confianza de abrir estos andares por las páginas de este magnífico libro.

Trabajos como este son los que requerimos para la defensa íntegra de lo que somos, como habitantes de este tiempo-espacio que debe replantearse de manera integral, con otros ojos y oídos que reintegren los sentimientos a los pensamientos para generar aprendizajes que vayan más allá de la horizontalidad, para ser más transversales si no más circulares, que partan desde la estructura del hablante-oyente, aprendiente-enseñante, que es muy clara en la lógica del mundo bipartita maya; por ejemplo, donde una sola raíz integra

los sentidos de “aprender”-“enseñar”: *kan*, y que dicho sea de paso incluye el sentido de la ciclicidad de la construcción del sentido de manera circular.

Por eso mi insistencia en alejarnos de la palabra cosmovisión que en su sentido amplio se explica como visión del mundo, y que nos ha sido enseñada como la perspectiva, concepto o representación mental que una determinada cultura o persona se forma de la realidad; por lo que una cosmovisión ofrece un marco de referencia para interpretar la realidad, el cual contiene creencias, perspectivas, nociones, imágenes y conceptos “vistos” desde fuera.

Por ello propongo el concepto cosmopercepción que intenta desde el pensamiento local fundar una manera diferente de explicar y explicarse en el mundo, se trata de decolonizar el pensamiento y asumir otras miradas, otros sentires, otros saberes, de manera integral; es en ese sentido que vamos de la visión a la percepción, con un marco de referencia no solo más amplio sino totalmente inclusivo que parte del “yo” como generador de la “nosotridad” y que incluye otros sentidos que enriquecen la interpretación acotada solo en la visión.

En la cultura maya, por ejemplo, no nos vemos como mayas, nos sentimos como mayas, pero ese sentimiento de asunción de la identidad, no se percibe solamente a través de la mirada; hay un juego de sentidos y significados que permiten pasar del *u'uy*: “escuchar” a “sentir”, en ese constructo cíclico del sentido; así preguntamos:

Bix a wu'uyikabáaj

[Bix a w-u'uy-ik-a-báaj]

Cómo tú oírte-tú-mismo

¿Cómo te oyes? => ¿Cómo te sientes?

Un constructo semántico-cultural que parte del concepto *u'uy*: “escuchar” que incluye el sentir a través del *óol*: “ser interior” que se refleja en el *puksi'ik'al* “corazón inmaterial” donde se alojan los sentidos y sentimientos que se reflejan en el *wíinikil* “personalidad” que refiere al ser maya, al sentirse maya, asumirse como maya, donde cada uno de nosotros es resultado de esa suma de elementos que nos dan el sentimiento de identidad. Así pues, el “cómo te oyes” nos lleva a integrar desde la escucha los sentimientos que nos hacen ser personas sentipensantes para llegar al sentido del “cómo te sientes” como ser-humano habitante de este tiempo-espacio.

Por ello propongo que la cosmopercepción incluye desde la ética maya el cómo nos sentimos y nos ubicamos como parte de un todo, a partir de esta entidad (*óol*) considerada como centro, núcleo o semilla de la persona, que se encuentra asociada con la vitalidad, la emoción, la acción, el movimiento, la memoria y la energía individual, como resultado y simiente de un constructo grupal.

Un primer reflejo de toda esta construcción se hace y se percibe desde el lenguaje, ese lenguaje que Humboldt refería como la suma de todos los elementos símbo-lógicos que le dan sentido en la vida de cada comunidad, como parte y esencia de esa construcción sociocultural; pero en tanto construcción social comunitaria, cada grupo, de acuerdo a sus particularidades, tendrá una manera diferente de sentirse y asumirse como parte del mundo todo, en esa lógica de la relacionalidad y la integralidad en el todo, lo cual se manifiesta en su discurso.

Como dice el coordinador de esta obra, el Dr. Reygadas, en la argumentación como en la filosofía, la historia y la política es fundamental el *locus enuntiationis*; es decir, el lugar desde el que se

enuncia, desde el que se habla. Por eso regreso a esa simbo-lógica del pensamiento maya que involucra los sentidos en el razonamiento que le da otros alcances a los términos que conceptualizan esa suma de lengua-cultura y sentipensamiento para lo que, desde adentro, desde su cosmopercepción, da sentido a sus enunciaciones.

Los Sentipensares del lenguaje y de la argumentación en *Abya Yala* de Pedro Reygadas Robles Gil, es una guía que nos puede servir para entender o explicarnos nuestro papel en este mundo, mismo que se manifiesta mediante diferentes lenguajes en nuestros haceres y decires, de una manera interdependiente de una realidad provista de saberes aprendidos y mantenidos desde la ancestralidad. Pero tal interdependencia no se debe centralizar desde la posición de la persona, sino del “ser” humano, de lo que en maya llamamos *wíinikil*, que alude a la persona desde la ética de la relacionalidad múltiple, donde el humano es apenas un componente de un sistema complejo, de una red de relaciones, en la que se cruzan la dimensión ecológica junto con la cosmológica.

Así vemos que, en muchas de nuestras culturas locales, se muestra esta relacionalidad múltiple, la llamada vincularidad, a través de la cual el concepto de persona y su ser como persona, desde las éticas locales, se explica a través de su vínculo umbilical con la madre tierra, con la naturaleza, con los seres protectores, dueños o cohabitantes de este mundo que amplían el cosmograma y dan otros sentidos al llamado mundo.

Este, puede ser un nuevo llamado que nos ayude a entender y alejarnos del “normalizado” autoposicionamiento del ser humano como ente que ha podido entender, explicar y controlar la naturaleza, la ciencia occidental que desde su cosmovisión centralizada en la

persona como ser superior, ha llegado hasta al punto de debilitar o poner en riesgo diferentes ecosistemas por dividir lo social de lo natural y desvincularlo de la persona.

Es así que en los sentipensares desde los que ahora partimos se aloja la necesaria e incesante vincularidad, relacionalidad, complementariedad, que explica cómo desde el pensamiento ecológico actual debemos de nutrir la semilla del corazonar de nuestras comunalidades, para fomentar una concientización sobre la importancia de recobrar el equilibrio y respeto necesario entre las diferentes partes del mundo todo, desde la naturaleza, que incluyen tanto a seres humanos como no-humanos y su complementariedad cosmológica.

Por ello coincido con el autor de que en el caso de la argumentación de los pueblos originarios no estamos solamente ante argumentos verbales, están esas otras muestras de lenguaje vinculado con la naturaleza y su relacionalidad con el cosmos; los mitos, los ritos, la literatura escrita o la oralitura, cualquiera que sea la forma discursiva, dan fe de esa organización entre pensamiento-sentimiento-palabra con que se reflexiona desde las tradiciones artísticas, arquitectónicas, dancísticas, que dan orden y sostenibilidad al universo.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	32
CAPÍTULO I	
LOS SENTIPENSARES ORIGINARIOS CONTINENTALES	58
CAPÍTULO II	
LAS FILOSOFÍAS DEL SONIDO VOCAL Y EL NOMBRAR EN CLAVE ORIGINARIA	92
CAPÍTULO III	
LAS OTRAS ARGUMENTACIONES EN LA LENGUA Y LAS PERSPECTIVAS ORIGINARIAS DE LA VERDAD, LA EVIDENCIA Y LA COMPLEMENTARIEDAD	142
CAPÍTULO IV	
DIALÓGICA DE LA PALABRA Y ESCUCHA DEL CORAZÓN EN EL DISCUTIR VERDADERO EN LAS LENGUAS ORIGINARIAS.....	202
CAPÍTULO V	
LA PALABRA FLORIDA, EL ESTALLIDO DE LOS GÉNEROS RETÓRICOS Y LAS VIRTUDES DEL HABLAR EXPERTO EN ABYA YALA	220
CAPÍTULO VI	
LA ARGUMENTACIÓN SEMIÓTICA DESDE LAS CULTURAS ANCESTRALES	252
CONCLUSIONES	314

ANEXO 1

GUION PARA EL ESTUDIO DE LAS FILOSOFÍAS DEL LENGUAJE Y DE LA ARGUMENTACIÓN ORIGINARIAS.	325
---	-----

ANEXO 2

GUION PARA LA LENGUA DIDXAZAA	331
-------------------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	338
-------------------	-----

SOBRE EL AUTOR	357
----------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Como reza su título, el presente libro trata de los sentipensares del lenguaje y de la argumentación en una muestra de textos discursivos y simbólicos, en diversas prácticas de *Abya Yala* (nombre guna para nuestra extensión continental).

Para la redacción de este libro partí de revisar la importancia filosófica capital del sentipensar, de la intuición y de la conectividad con el universo en la praxis de los pueblos originarios del continente, conforme a una extensa obra previa en tres volúmenes (*Sentipensares: el co-razon-ar de las filosofías amerindias*, Reygadas y Contreras, 2021), coordinada junto con el Dr. Juan Manuel Contreras Colín.

Dentro del campo de estudio, he coordinado también, en nombre del Centro de Investigaciones y Estudios Transmodernos (CIET), el doctorado en línea *Sentipensar e Historia de los Pueblos Originarios* iniciado en febrero del año 2021. También desde el CIET, el Frente Popular Francisco Villa y la Central Continental de Trabajadoras y Trabajadores de la Educación, contribuí a la celebración del encuentro virtual de los pueblos *Él águila, el cóndor y el quetzal*, celebrado el 12 de octubre de 2021 en búsqueda de la creación de un movimiento comunero continental.

En todos los casos citados existe la participación de hablantes nativos. Sin embargo, aclaro de entrada que no soy yo mismo de un pueblo originario ni hablante nativo de una lengua originaria. No obstante, de algún modo, todos en *Abya Yala* somos originarios y formamos un inter-ser. En mi caso me he acercado a varias lenguas y culturas continentales durante más de 40 años y vivo en el pueblo de San Bartolo Pareo, que hasta hace poco fue *p'urhepecha*. De cualquier manera, en cuanto los propios pueblos se organicen y proyecten en

otros niveles este tipo de obras con su propia percepción y en sus lenguas, me haré suavemente a un lado del camino. Por otra parte, espero que en el curso de las décadas por venir no solo investigadores nativos hombres sino muchas investigadoras mujeres, como la aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010) o la líder mapuche Elisa Loncon (2019) que aquí recupero, sigan contribuyendo a esta indagación, para que pueda realizarse fuera del horizonte patriarcal en aquello que pueda tener un sesgo de género.

A partir de los antecedentes mencionados, de un capítulo de libro sobre el *ethos* latinoamericano (elaborado para una introducción a la teoría de argumentación, a cargo de Fernando M. Leal Carretero), de una ponencia que propuse para el congreso internacional de la *International Society for the Study of Argumentation* 2018, de una plática que impartí en 2019 para un evento en el INAH en Mérida, con el gran doctor y amigo entrañable Fidencio Briceño Chel, lingüista maya de Yucatán, nació en mí el deseo y el impulso de difundir los saberes de los sentipensares del lenguaje y las prácticas argumentativas originarias. Cuando mi mentora y amiga, la Dra. Julieta Haidar, con su ánimo siempre contagioso, nos convocó a generar un libro para esta colección electrónica, me obligué a crear este texto sobre el argumentar y el filosofar del lenguaje originarios dentro del doctorado en *Sentipensares e Historia de los Pueblos Originarios* del Centro de Investigaciones y Estudios Transmodernos (CIET). Finalmente, en julio 2022, realicé un avance de investigación sobre las lógicas originarias para el Tercer Congreso Internacional de Complejidad en Ciencias Sociales y Humanidades, en El Colegio de Morelos. De modo que ahora puedo entregar el resultado global de la investigación en forma de libro publicable.

En esta introducción comentaré el proyecto, su objeto, sus objetivos, su universo de estudio, su justificación y orientación descolonial, diversos aspectos teórico-metodológicos, su capitulado y la pretensión de abrir a partir de este libro un campo de investigación continental. Busco, desde un horizonte diferente a Occidente, mostrar y demostrar que existe una argumentación en toda lenguacultura en general, y en *Abya Yala* en particular.

El objeto de estudio de la investigación son los análogos de la filosofía del lenguaje y de la argumentación en distintas lenguaculturas de *Abya Yala*, en el horizonte de los diversos sentipensares continentales y considerando la lógica, la dialéctica, la retórica, la semiolingüística, y un tanto la dimensión pragmática y hermenéutica con miras a superar analécticamente (en forma analógica y a la vez dialéctica) el cuadro occidental.

Debo entonces aclarar que el objeto de estudio es algo que postulamos, no un objeto que tenga una existencia social reconocida. Es decir, la kosmovivencia del lenguaje y de la argumentación nos permite extraer de ella una explicitación de los análogos de la filosofía del lenguaje y de la argumentación. Por otra parte, el objeto de estudio “es y no es” el postulado, en tanto se presenta como analogía con la tradición occidental, pero muestra en el continente matices que lo distinguen.

El objetivo central de este texto es hacer una descripción inicial de un suficiente número de ejemplos, de lenguas y de perspectivas de la filosofía del lenguaje como para demostrar que existen características propias de los análogos de la lógica, la dialéctica, la retórica, la pragmática y la hermenéutica de la argumentación en *Abya Yala* que deben ser reconocidas. En segunda instancia, mi objetivo es también

generar una base, un guion para que otras personas realicen estudios similares, sobre todo quienes son hablantes nativos de las distintas lenguas o estudiosos sistemáticos de las mismas. En tercer lugar, busco aventurar algunas ideas sobre la caracterización del sentipensar del lenguaje y de la argumentación en el continente en lo que le es propio a cada lenguacultura y a conjuntos más amplios.

El universo de estudio comprende un *corpus* de una muestra considerable de lenguas, en diversos grados de tratamiento, a partir de estudios existentes. De entrada, retomo el trabajo que elaboramos con el Dr. Juan Manuel Contreras de 30 lenguaculturas originarias, desde los inuit hasta la Patagonia, abarcando un ejemplo de la familia *na-dene*, uno de la familia esquimo-aleutiano y veintiocho lenguas de la macrofamilia amerindia, con cierto acento en Mesoamérica. Además, sumo ahora varias lenguas más en la muestra de este libro.

A pesar de todo, el universo de estudio de unas decenas de lenguas, si bien es una muestra amplia y válida, no subsume la riqueza de nuestras más de mil lenguas continentales. Lo que realizamos es apenas una provocación y, en realidad, no trato todas las lenguas sino solo cuando son pertinentes y singulares con respecto a la expresión de determinado funcionamiento filosófico, lingüístico o argumentativo.

En el universo de estudio hay una limitación y dificultad adicional, que atañe al recorte temporal de algunas lenguas, símbolos o prácticas discursivo-semióticas. Soy consciente de que la descripción lingüística rigurosa y adecuada se realiza en un sitio y tiempo determinados, en un dialecto específico, pero este ideal no es posible en este ensayo, sino que corresponderá a un estudio que puedan realizar cientos de personas hablantes de las lenguas en investigaciones futuras.

Cuando existen descripciones suficientemente poderosas de las lenguaculturas antiguas, por códices y textos coloniales tempranos, me baso en la perspectiva histórica, tratando de recuperar el punto de vista originario más allá de la hermenéutica ya colonial o, peor aún, colonialista. En estos casos, únicamente preciso o enriquezco el estudio con aspectos etnográficos y lingüísticos actuales, que considero alumbran el pasado. Cuando no hay datos antiguos, o descripciones históricas del siglo XVI/XVII o no son suficientes, a la inversa, me baso en perspectivas ulteriores o actuales, vinculándolas con los datos previos que enriquecen la interpretación. Aunque, inevitablemente, hay límites y puedo haber hecho extrapolaciones y conjunciones inadecuadas. Por ello, cuando hablamos de sentipensar, de filosofía del lenguaje o de filosofía de la argumentación nahua, por ejemplo, estamos en estricto incurriendo en una falla. A la vez no la cometemos, si consideramos que existe un núcleo duro del sentipensar que permanece, se prolonga en el tiempo modificándose en una “tradición incesante”, como escribía Luis Cardoza y Aragón en algún texto que he olvidado. No implica ningún esencialismo, como tampoco lo implica hablar de la continuidad retórica de más de 25 siglos en Occidente desde la Grecia Antigua.

De modo que en la investigación hemos debido considerar necesariamente la perspectiva actual, porque reconstituir la mirada precuahtémica o preatahualpa de las y los otros es prácticamente un imposible.

En cuanto al recorte espacial, evidentemente el estudio remite al ámbito de las culturas originarias del continente. Pero no es tan simple, pues ya sea que nos refiramos a textos pasados o presentes, estamos obligados al diálogo intercultural con la filosofía del lenguaje y de la argumentación de Occidente, en una tensión constante.

Además de aclarar el objeto y universo de estudio es necesario hacer algunos comentarios teórico-metodológicos sobre la investigación.

Primero que nada, considero con Oswald Ducrot y Jean Claude Anscombe (1983 y sigs.) que toda lengua es argumentativa, con Vincezo Lo Cascio (1991) que toda lengua presenta en su sintaxis una estructura del argumentar y con Peirce (1966, en Eco, 1979), que cada palabra en cualquier lengua es un programa argumentativo.

Además, las lenguas presentan esquemas propios de la evidencia (Torres, 2013). En la cultura, en cada filosofar, se despliegan particulares perspectivas y regímenes de la verdad. Podemos hablar incluso de lógicas nativas integrando los aportes de las lenguaculturas de *Abya Yala*, así como la importancia peculiar en ellas no solo de la evidencia, sino también de la complementariedad de lo integral y de la cuaternidad (la lógica del cuatro) frente a la trinidad occidental, heredera en realidad, como tantas otras concepciones, del núcleo egipcio, así como otras nociones fueron prestadas del núcleo ético-mítico persa.

En las distintas culturas de *Abya Yala* existen entonces lógicas formalizables, perspectivas peculiares de la evidencia y de la verdad, así como del nombrar. Y pongo “lógicas” entre comillas porque nos enfrentamos en el continente a procesos “ana-lógicos” pero diferentes al “*logos*” griego (la palabra-razón), como serían los casos del *didxa binni zaa* en Oaxaca o el privilegio no de la palabra sino de lo semiótico en los caminos del diseño amazónico *juni kuin*.

Es casi obvio considerar que toda cultura dirime e indaga sus diferencias de maneras peculiares en su historia y contexto, pero no lo es tanto que lo hace fijando reglas, roles, criterios, procedimientos

y lugares comunes culturales de la discusión dialéctica que le son propios.

En la perspectiva dialéctica continental es constitutivo el yo-tú y el nosotros. Es constitutiva no solo el habla sino también la escucha, así como eventualmente otros sentidos ordinarios y no ordinarios, atendiendo diversos modos de argumentar (Gilbert, 1994): lógico, emotivo, intuitivo (kisceral) y corporo-contextual (visceral). Cada lenguacultura, a la vez e inevitablemente, enfrenta disputas y negociaciones que son igualmente propias de su contexto. A lo largo del texto mostraré entonces perspectivas racionales de discusión, disputa y negociación propias de *Abya Yala* que no se agotan en el concepto de diá-logo y dia-léctica occidental.

En el plano retórico, desde el siglo XIX alemán consideramos con Nietzsche (2000, con base en escritos de 1872-1874) que todas las lenguas son retóricas en profundidad. Sin embargo, de ello no se ha derivado el reconocimiento intercultural de las distintas retóricas, no se ha hecho ver suficientemente cómo se presentan géneros retóricos que corresponden a cada historia y cultura, conforme a un ideal propio de ser humano y de racionalidad, desplegando disposiciones discursivas, metáforas (figuras retóricas) y lugares comunes, estereotipos y clichés que son particularmente destacados en cada caso, desplegando en ocasiones roles retóricos propios que no existen o no son comunes en Occidente. Presentaré diversos géneros, roles y dispositivos de lo verosímil en las lenguaculturas que son análogos a lo retórico y al rétor griego, pero son también algo más y distinto en el *tlahtoani* nahua, el *pútchipuu wayúu* o el *saila* guna. Asimismo, me acercaré a la “metaforología” continental.

Por otra parte, es sabido que las culturas de *Abya Yala* son profundamente simbólicas, pero igualmente no se ha remarcado a partir de ello que sus símbolos condensadores (Turner, 1980), como el *nahui ollin* nahua y el *itzamná* maya, o la *chakana* o la *wiphala* andinas, encierran dispositivos retórico-argumentativos que pueden ser descritos desde la semiótica de la cultura y que tienen fundamental importancia racional, lo mismo que ciertos cantos, danzas y otras prácticas semiótico-culturales. Así como cada palabra, cada símbolo es un dispositivo argumentativo.

Por último, hoy en día no podemos hablar de retórica y de argumentación si no hacemos referencia al contexto, por tanto, al orden pragmático y a la perspectiva hermenéutica, aunque sea en cierto grado. El texto, en este sentido, tiene la intención de recuperar, cuando me es posible, algunos aspectos pragmáticos y hermenéuticos, desde claves interpretativas de cada cultura, como en el lenguaje de Zuyúa maya, que son distintas al enfoque de lo hermético occidental, y que tienen sus propias mitologías y lógicas justificadoras de la interpretación.

La otredad nos obliga a proponer en ocasiones algunos términos complementarios que hagan justicia al horizonte hermenéutico de *Abya Yala*, como en el caso de lóg-ica o diá-logo, retórica, argumentación, análisis, cuya carga griega del “*logos*” y de la división del todo resulta demasiado pesada de llevar sobre los hombros de nuestras culturas que tienen otra idea del lenguaje efectivo, trascendente y compartido con todos los seres, que tienen una idea de la complementariedad lógica, de la consideración simultánea del habla-escucha, del sentir-pensar y que presentan una perspectiva retórica comunitaria y no la del *rétor* aislado. Sin embargo, a la vez, debemos mantener las

dimensiones, términos y el aparato formal occidental, porque no podemos incurrir en una neolalia (en un lenguaje nuevo y originario pero inentendible), ni desechar el importantísimo aporte y aparato formal occidental de más de veinticinco siglos, ni negar la parte que ya nos corresponde de la interculturalidad en el sistema mundo que se abrió paso en 1492.

Otro tema es que al no ser uno la fuente directa de la investigación, pueden existir algunos datos que deban cuestionarse, como, por ejemplo, los de Benjamin Lee Whorf (1984a y b) o Waters (1992) sobre el hopi. Por ello, cuando encontré fuentes de hablantes originarios, las utilicé.

Algunos de los datos de los europeos colonizadores casi invariablemente deforman la palabra al transcribir e interpretar desde el horizonte colonial y religioso cristiano. Incluso llega a haber dificultades con datos de algunas personas nativas, afectadas en el pasado por su conversión colonial. En el presente, en ocasiones se plantean puntos de vista sobre la lengua y cultura que se consideran particulares cuando en realidad son comunes a un conjunto tipológico, por lo que he debido tomar distancia también de ciertas consideraciones nativas.

Asimismo, puede ser relativo el remitir al significado profundo de las lenguas, desde la etimología. Esto es así porque, aunque exista un significado etimológico, puede ser que este ya no sea un hecho para todos o para la mayoría de los hablantes. Sin embargo, es válido indagar esa “metáfora olvidada” que Nietzsche (2000) supone opera siempre en las lenguas. En toda lengua y sentipensar podemos recuperar significados etimológicos e históricos, así como una “metaforología” crítica. El mismo Nietzsche y Heidegger (1960)

lo han hecho en el núcleo filosófico europeo contemporáneo de mayor validación, pero consideramos que el método etimológico y metafórico, si es válido, lo es también para todas las lenguaculturas y filosofías, aunque debemos tener reservas para no inventar significados que no corresponden. La etimología y la metáfora pueden ser un retorno a la apertura del ser de las culturas originarias, que se ha vuelto extraño en la colonialidad y que puede develarse en la relación del lenguaje, la razón y la verdad.

En cuanto a nuestra descripción de las lógicas originarias es necesario precisar que algunas de ellas son implícitas, pero es igualmente claro que la explicitación del esqueleto lógico es válida y recuperable por la comunidad de habla, enriqueciendo descolonialmente el enfoque amplio de la lógica que se ha abierto paso en la teoría de la argumentación (Woods y Walton, 1992).

Otro aspecto teórico-metodológico central es la relación lengua-cultura-sentipensar. Para ello nos basamos en varias perspectivas básicas, conjugándolas de manera que esperamos es coherente.

Primero está la fuente filosófica europea. Pareciera una contradicción acudir a filósofos europeos para defender sentipensares de *Abya Yala*, pero toda filosofía (Lin Ma y van Brakel, 2013) es inevitablemente intercultural. No retomamos a la filosofía europea desde sí misma, desde el eurocentrismo, sino en la medida que nos permite considerar el sentipensar continental:

Friederich Nietzsche (2000), porque como indiqué, afirma que toda lengua es intrínsecamente retórica, no solo el alemán, el latín o el griego. Por lo tanto, nos permite pensar la retoricidad, la metáfora y la etimología filosófica en las lenguas originarias desde sus reflexiones

sobre la retoricidad, el poder, la fuerza y el carácter artístico del lenguaje en escritos realizados entre 1872 y 1874, pero que nunca vieron la luz en vida del autor y conocimos de manera completa en español hasta el año 2000.

Martin Heidegger (1960), porque su perspectiva de la etimología filosófica si bien es grecolatinocéntrica y eurocéntrica, podemos tomarla en su esencia y ampliarla al caso de *Abya Yala*. Y porque su propuesta del mundo de la vida y del “mundo a la mano” que toda lengua conlleva es universal.

Ludwig Wittgenstein (1999), porque nos permite pensar las lenguas en su uso, sin distinción. Nos permite pensar la lengua en la acción y en la cultura. Nos permite pensar en la lengua como herramienta y como conjunto de juegos del lenguaje propios de cada lenguacultura que no solo en lenguas originarias, también en alemán o inglés, deben investigarse y explicitarse más allá de la conciencia hablante general de los nativos y las nativohablantes.

Walter Benjamin (2016), porque su perspectiva espiritual de la lengua hace posible desde la filosofía europea comprender las filosofías no europeas, como abordaremos en el capítulo relativo a las filosofías del lenguaje.

En segundo lugar, está la fuente lingüística. Aquí retomamos a varios autores clave:

Oswald Ducrot y Jean Claude Anscombe (1983 y sigs.), porque como señalé, plantean el hecho universal de que las lenguas disponen de mecanismos logicoides y retóricos que suponen argumentación, una orientación de los enunciados en una determinada dirección

conclusiva. Agregamos que las lenguas también tienen algunos dispositivos dialécticos y evidenciales.

Vincenzo Lo Cascio (1991), también comentado, en tanto analiza la universalidad de la estructura del argumentar en la sintaxis, aunque es un tema que abordo poco en este libro, por no ser hablante nativo de las lenguas comentadas.

Franz Boas (1964), Eduard Sapir (1954) y Benjamin Lee Whorf (1984 a y b), así como su actualización en lingüistas contemporáneos (Lucy, 1992 y sus experimentos lingüístico-cognitivos que muestran el rol de la lengua en la Ontología), porque permiten entender el vínculo lengua-cultura, lo mismo que Iuri Lotman (1979) desde la semiótica.

En tercer lugar, está la fuente de las personas pensadoras de las lenguas originarias en sí. Requiero acudir a las fuentes directas de las personas hablantes o estudiosas, confiando en la validez de los puntos de vista en general, limitándome a cuestionar detalles que estoy seguro admiten una ampliación o comentario.

La relación lengua-cultura la concebimos como íntima, profunda e inevitable, por lo que acuñamos desde hace tiempo (Reygadas y Shanker, 2007) el término “lenguacultura”: la continuidad e imbricación de lengua y cultura. Ahora bien, este neologismo no quiere decir que se recubran, como ya precisó en gran medida Sapir (1954) en su obra pionera sobre el “Lenguaje” (*Language*) en 1922, sino que se yuxtaponen y se distinguen a la vez; existen prácticas culturales que no implican de manera directa la lengua. Pero la lengua imprime su sello en la cultura y el sentipensar, incluso en la paraverbalidad cuyo carácter pre-predicativo pretende defender la fenomenología husserliana, porque decir ser humano es decir un ser lingüístico. El

sentipensar habitual está inscrito en la lengua, lo cual no supone, sin embargo, un relativismo absoluto, porque ello sería una contradicción performativa. Pero sí supone la validez de múltiples planteamientos del relativismo cultural y del concepto de la lengua como teniendo “un mundo a la mano” único. La lengua no agota la cultura, pero sí es su sistema modelizador primario como enuncia Lotman (1996). La lengua se conjuga con la concepción primaria del tiempo y del espacio, a la que la lengua no es tampoco ajena. La lengua está en el nodo del estando, habiendo, caminando, diseñando en el mundo, que está detrás de las filosofías, de las ontologías y de las perspectivas cognoscitivas. La lengua es herramienta, juego cultural que es parte de la filosofía del lenguaje y de la manera de estar en el mundo de la vida. Sobre este tema y algunos de los teóricos comentados abundo en el capítulo relativo a las filosofías del lenguaje.

Por de pronto, resumamos en esta introducción lo siguiente: toda lengua es retórica y puede ser sujeto de investigación etimológica y metafórica, tiene un “mundo a la mano” peculiar, está vinculada a la acción pragmática en donde despliega una relación en la cultura desde singulares juegos y manejos de las herramientas lingüísticas, de la lógica y del diálogo. Toda lengua nos lleva a la dimensión del espíritu humano que excluyera Saussure de su estudio. Tiene dispositivos y elementos argumentativos logicoides, sintácticos, semánticos, dialécticos, retóricos y pragmáticos que presentan un vínculo irrenunciable lengua-cultura como parámetro específico de manifestación de la condición universal del principio de la macro-operación discursiva del argumentar y de la operación de esquematizar los objetos del discurso (Grize, 1996).

Ahora bien, aunque el centro teórico es filosófico, argumentativo y de las ciencias del lenguaje, debo mencionar que el enfoque del trabajo se ubica en la perspectiva decolonial desde Nuestra América, desde la liberación (Quijano, 2014; Mignolo, 2000), prefiriendo a las propias autoras y autores originarios. Enuncio cuando es posible desde los conocimientos y sentires de las personas hablantes nativas (López y López, 1955 para el *didxazaa*; Mejía Huamán, 2005 para el quechua; Rivera Cusicanqui, 2010 para el aymara; Cruz, 2015 para el *p'urhé*; Loncon, 2019, para el mapuche; el Seminario *Juma Mè'phàà* para el *mè'phàà*, etc.), aunque en ocasiones deba tomar cierta distancia de puntos de vista a los que les falta perspectiva crítica de lo político, filosófico o lingüístico. En este mismo sentido, adopto la perspectiva descolonial, pero también parto de un enfoque de liberación comunitaria originaria de las mujeres y del anticapitalismo de los pueblos, que atraviesa nuestra historia desde la resistencia a Colón hasta el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y los movimientos autonomistas del siglo XX hasta el presente.

El texto busca tres niveles de lectura y tres grupos de personas lectoras: el de las personas hablantes de lenguas originarias, que son quienes pueden hacer que persista, pueden detallar y desarrollar el sentipensar originario de la lengua y de la argumentación; el de quienes forman parte del pueblo en rebeldía frente a la totalidad patriarcal, colonial, capitalista, adultocéntrica que pueden asegurar su futuro y la construcción de otro mundo posible; y el de la población mundial, incluida Europa, que pueden enriquecer su kosmovivencia con el sentipensar originario como una opción de universalización desde *Abya Yala*. Se trata de transformar las dominaciones que obstruyen las lenguas y las argumentaciones originarias.

Respecto a la dimensión teórico-metodológica que comentamos, el texto forma parte de una colección de análisis del discurso y semiótica de la cultura. Quiero explicitar puntualmente desde esta introducción la ubicación del libro en este horizonte de interpretación nuestroamericana (Haidar, 2006).

Primero que nada, todo texto de cultura pertenece a un género que fija su estructura, sus reglas y estilo básico, así como las prácticas culturales y regularidades que permiten producirlo: cada género remite a una serie de enunciados del lenguaje que son agrupados porque tienen ciertas similitudes en su contenido temático, su estilo verbal y su composición (Bajtin, 1979). Lo que afirmo es que esos géneros manifiestan sus peculiaridades propias en *Abya Yala*, en cada área cultural y en cada cultura, con diversos respaldos de conocimiento, emoción, argumentación y verdad, por ejemplo, en los géneros retóricos en cada lenguacultura: los multivariados *igargan* o cantos guna; el género *tenonotzaliztlahtolli* de la exhortación, el *kamanalli* del relajo, el *cuicayotl* o canto, el *cuecuechcuicatl* o canto de fertilidad nahua; el *libana* de lo ceremonial *binni záa*, etc., etcétera.

Abordamos no solo textos discursivos sino también textos semióticos de la imagen (sobre todo símbolos), haciendo referencias también a la danza y a las dimensiones rituales (Cassirer, 1998).

Los criterios tipológicos del discurso nos indican, desde un enfoque teórico, las restricciones que definen las posibilidades de sentido del texto (Reygadas, 2009; Haidar, 2006). De ellos atenderemos, según el caso, sobre todo los siguientes: los distintos objetos de discurso, en particular lo que se entiende por lenguaje y por argumentación; los diversos sujetos culturales; asimismo, nos enfocamos en la macro-operación discursiva de la argumentación,

aunque tocamos inevitablemente la descripción y la narración asociadas; y referimos tanto a soportes orales como escritos, así como de imágenes simbólicas, que en general cumplen un criterio formal.

En cuanto al criterio del sujeto discursivo es central comprender, más allá de la perspectiva francesa, las particularidades del sujeto enunciador y lo que se ha llamado desde la filosofía de la liberación, “el lugar de enunciación”. En concordancia con la teoría descolonial, nos señala Mignolo (2003) que debemos comprender las pertenencias sustantivas de clase, etnia y género, así como también la posición política. Por otro lado, es también fundamental que en *Abya Yala* todos los seres son considerados sujetos y poseedores de lenguaje, con valor propio (Topa y Narvaez, 2022, para los nativoamericanos del norte continental). Asimismo, en ocasiones se presentan en la construcción del sujeto roles argumentativos diferentes al proyecto de Occidente en ciertos géneros dialécticos y retóricos.

Respecto al criterio tipológico de la argumentación, aunque hay quien presenta suspicacias sobre el tema, podemos decir con Habermas (1989) que todas las lenguas y seres humanos en las distintas culturas despliegan universalmente las macro-operaciones discursivas de describir, narrar, argumentar y demostrar, solo que se manifiestan según sus propios parámetros contextuales.

Las materialidades son las dimensiones que produce y reproduce todo discurso (Haidar, 2006): en nuestro caso la atención la centramos en las materialidades lingüístico-comunicativo-pragmática, lógico-filosófica, poético-retórica e ideológico-cultural, sin dejar de considerar la política y de hacer mención de la histórica.

El análisis o estudio del discurso supone asimismo tres grandes núcleos: las condiciones de producción-circulación-recepción de los discursos; la enunciación y la argumentación.

De las condiciones de producción-circulación-recepción nos enfocamos sobre todo en presentar en forma práctica, a través de los ejemplos, las formaciones sociales, las formaciones ideológicas y las formaciones discursivas propias de cada cultura (Pêcheux, 1978), así como algunas que postulamos de alcance continental como el sentipensar. Aunque abordamos también en algún caso las condiciones de circulación y aceptación (Faye, 1976), como en los lenguajes sagrados. Remitimos a las condiciones de recepción (Veron, 1980) diferentes de los discursos dialécticos y retóricos, las situaciones e interacciones comunicativas (Kerbrat-Orecchioni, 1980), así como a los procesos de interdiscursividad-intertextualidad-intersemiosis (Navarro, 1997 y 2004) que conectan, por ejemplo, al *quincunce* mesoamericano (dispositivo visual que marca los cuatro rumbos y el centro) con la *chakana* o cruz andina.

Quiero extenderme un poco sobre la importancia de la formación discursiva, porque es a partir de ella que se producen los efectos de sentido y la diferencia de los proyectos de los Occidentales frente a las diversidades de *Abya Yala*. Es decir, el continente originario tiene sus propios sistemas de orden, de correlaciones, de posiciones en juego, de transformaciones, sus objetos, sus tipos de enunciación, sus conceptos filosóficos y sus elecciones temáticas. Habla de otras cosas de formas diferentes conforme a la comunidad, tiene sus códigos de enunciación, de retórica y define en su horizonte lo argumentable, el modo de argumentar y la intersubjetividad constitutiva.

Como bien me hizo notar el Dr. Enrique Dussel, más allá de la argumentación, más allá del mundo de objetos empíricos de los que podemos hablar en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, está por supuesto la mística originaria de sus últimas notas, aquello sobre lo que debemos guardar silencio, justamente el horizonte de sentido propio de cada lenguacultura, lo que nos brinda la alegría de vivir, la fuerza para estar en el mundo y el contexto de la argumentación cultural.

En las formaciones discursivas subalternas, como las de nuestros pueblos originarios, como bien dice Mignolo (2000, 2003), debemos concebir el discurso no solo como representación sino como interpretación, descripciones, prescripciones, proscripciones que hablan del mundo y además le dan forma. En su perspectiva descolonial, la formación discursiva no es solo algo a describir sino a transformar.

En cuanto a las condiciones de producción-reproducción de los discursos, nos llevan a sus funcionamientos semiótico-discursivos que, de acuerdo con las materialidades y tipos de discurso, permiten describir la argumentación en lenguas originarias. Los mecanismos de generación de sentido que más abordo son los esquemas de la argumentación misma como la lógica de las formas *binni záa*, la constitución de los objetos discursivos y las metáforas (tropos y figuras retóricas) como el difrasismo, sin dejar de tratar otros funcionamientos discursivos como los implícitos y el silencio que es constitutivo en muchas filosofías del lenguaje originarias, la repetición, los lugares comunes discursivos y semióticos (la espiral, el laberinto), el funcionamiento de la interdiscursividad y de la intersubjetividad consustancial a la dialéctica del continente.

De la enunciación toco aspectos de la deixis personal y del manejo del espaciotiempo (Benveniste, 1986) que son fundamentales para entender la distinta orientación de las filosofías del lenguaje y de la argumentación originarias, sobre todo en casos como el hopi, el mapuche, el maya o el *didxazaa* (Valiñas, 2011). También tocamos algunos aspectos de la modalidad y de sus funcionamientos.

La argumentación es el nodo del texto y su estudio se despliega en los cuatro capítulos finales del libro.

En cuanto a los conceptos teóricos puntuales, los explico a lo largo del libro cuando es necesario, pero comentaré desde ahora algo sobre la haecceidad, la semiótica, la cultura, la semiosfera, el símbolo y la argumentación, que son fundamentales a la comprensión general del texto.

El concepto nuclear de sentipensar lo despliego en el capítulo I, junto con otro concepto filosófico fundamental para comprenderlo: la haecceidad (Deleuze y Guattari, 1980). Se trata de una categoría del modo de individuación, grados de fuerza que componen complejidades, donde cada intensidad es una haecceidad, que se expresa en modo infinitivo y con un artículo definido: el sentipensar, pero también el caminar, el diseñar, el ser mismo. Es una identidad intensiva, un tono, una cadencia, un ritmo, un devenir movimiento que expresa el núcleo de la forma de vida y de filosofar, de estar en el mundo, de re-crearlo y de vivir en él.

En cuanto al concepto de semiótica, parto de Lotman (1996 y sigs.), es decir de la semiótica de la cultura. Aplico a *Abya Yala* su idea de que nuestra cultura es un texto de textos que trato de urdir desde las filosofías del lenguaje y de la argumentación.

Considero el concepto de semiosfera como esfera de realidad, de percepción del mundo y de acción en el que se integran en un mismo proceso propio de cada cultura, de cada región cultural (Mesoamérica, *Tahuantinsuyu*, etc.) o de *Abya Yala* entera para poder explicar las lógicas, las dialécticas y las retóricas continentales, la argumentación misma.

Aplico al estudio el concepto del símbolo como condensador semiótico que analizo en la parte final del libro en tanto dispositivo no solo de la semiosis en general sino de la argumentación en particular. Conjugo el aporte de la semiótica de la cultura con el ya citado de Turner (1980) sobre los símbolos condensadores y con las perspectivas originarias, en particular con la poderosa sociología de la imagen de Silvia Rivera Cusicanqui (2013), que tiene un gran alcance descolonizador pertinente para el texto.

Sobre el concepto de la argumentación, al que ya me referí como universal al comentar sobre la argumentación en la lengua y sobre las macrooperaciones discursivas, creo importante agregar aquí de modo operativo una definición como campo de estudio a partir del consenso mundial. En este sentido, podemos entender la argumentación-refutación como una actividad semiolingüística y social orientada al incremento (o decrecimiento) de la aceptabilidad de un punto de vista controversial para el oyente, lector o espectador, que proyecta una constelación de proposiciones o equivalentes semióticos que buscan justificar (o refutar) el punto de vista ante un juez racional, ya sea mediante esquemas lógicos, logicoides o mediante esquematizaciones de determinado objeto discursivo-semiótico (Reygadas, 2009 y Reygadas, 2015).

En cuanto a la estructura del libro, esta es muy simple. Dedico un primer capítulo a la relevancia del sentipensar de los pueblos originarios que nos ubica en otra perspectiva filosófica general de la lengua y de la argumentación. El capítulo segundo es un apunte sobre las filosofías del lenguaje, que en realidad es una provocación a investigar la importancia de la filosofía de la palabra y de la escucha desde otras teorías del lenguaje y desde una perspectiva diferente. Remite a la voz encarnada y ligada a los sentidos, así como a lo vocal y sonoro en general; es también una invitación a comprender el rol del nombre más allá de Quine (2001) y de la filosofía analítica eurocéntrica imperante en los proyectos de Occidente desde fin del siglo XIX. En el capítulo tercero introduzco a la argumentación y a la lógica en una perspectiva originaria, una perspectiva que el eurocentrismo rancio niega a nuestros pueblos, aún hoy en día, pero que da lugar incontrovertiblemente a nuevas lógicas o matices de las mismas, a otras perspectivas de la verdad y de la evidencia, a otros funcionamientos de la argumentación en la lengua. Dedico un cuarto capítulo a la filosofía de la dialéctica, del hablar-escuchar constitutivo, a las maravillosas tradiciones dialógicas indígenas, que se mostraron desde el siglo XVI como más racionales y potentes que las discusiones dogmáticas de los frailes españoles y de los invasores europeos en general. El quinto capítulo lo dedico a las perspectivas y géneros retóricos de nuestros grupos étnicos, que son incontables si pensamos que perviven 1059 lenguas originarias en el continente, el 14.8% mundial, de acuerdo a *Ethnologue* (<https://www.ethnologue.com/region/americas>), publicación que reporta 7,139 lenguas vivas en el mundo entero en su edición de febrero 2021 (<https://www.ethnologue.com/ethnblog/gary-simons/welcome-24th-edition>).

Trato a la vez las concepciones del bien, del *ethos* y de las emociones como base para la dimensión retórica de la argumentación que estalla en una multitud de géneros según las lenguaculturas diversas. En el sexto y último capítulo reflexiono sobre la argumentación semiótica y contextual, sobre la carnalidad y la paraverbalidad desde las culturas ancestrales. Finalmente, doy paso a las conclusiones y anexo un guion (Anexo 1) para poder reproducir esta investigación en distintas lenguas. A partir de ello, pedí a algunas personas amigas, hablantes de lengua originaria, que pudieran redactar un texto desde su propio horizonte actual, para ir pasando la estafeta a las personas hablantes nativas o expertas, y tener un contrapunto desde las perspectivas de hablantes originarios. En el Anexo 2 está la respuesta que dio a mi llamado la doctora Alma Rosa Fuentes Valdivieso, hablante de *didxazaa* (zapoteco).

Más allá de los límites del ensayo, de los límites de validez o confiabilidad, considero que a partir de él y de la obra previa de *Sentipensares: el co-razon-ar de las filosofías amerindias*, es posible plantear que puede elevarse la filosofía amerindia del lenguaje y de la argumentación a un plano universal. Por ello, me gustaría que este libro se viera como una muestra balbuceante, pero también como la promoción de un guion descriptivo uniforme de las filosofías de la lengua y de la argumentación en *Abya Yala*.

Este libro busca rendir tributo a la racionalidad y a la resistencia de los pueblos originarios en la defensa de sus territorios, culturas y lenguas frente a la colonialidad y al colonialismo, frente al capitalismo y su forma oligárquico-monopolista neoliberal en boga. Por ello escogí como título un fragmento de los a veces mal llamados *huehuetlahtolli* nahuas –los modelos de la antigua palabra o plática de las personas

ancianas-: *Amo tlahcualli in tlahualli* (“La palabra no se vende”), según fue recogido por Juan Bautista de Viseo (1600), quien publicara la primera recopilación colonial de retórica nahua, realizada por Fray Andrés de Olmos. A pesar de que Viseo moralizó y deformó probablemente los *huehuetlahualli* y subsumió otros géneros de *tlahualli* (de la palabra) en función de la ideología colonial y religiosa para crear obedientes, puede recuperarse en la frase parte del espíritu libre antiguo en el conflicto que vivimos desde la colonia entre liberación y sometimiento. Muestra además la inexistencia de la pureza y la necesidad de peinar la historia a contrapelo desde el lugar de las víctimas.

Las personas hablantes de castellano, inglés y francés del continente debemos hacer un esfuerzo por leer, entender y aprender las lenguas de nuestros pueblos y deberíamos de una vez y para siempre enseñar en la escuela la lengua originaria de nuestras regiones, la historia de nuestros pueblos y su filosofar, sus perspectivas de sentipensar, sus culturas.

El texto trata de describir los sentipensares y sus argumentaciones, la lógica subyacente a ese conocimiento, a esa actitud hacia la realidad y su vínculo con el lenguaje. Es apenas una muestra, pero pensamos que profundamente radical, que va a la raíz y que plantea una vía distinta para acercarse a esta dimensión fundamental del filosofar que ha definido a Occidente por más de veinticinco siglos en la historia de larga duración. En la duración media del capitalismo, la filosofía del lenguaje occidental ha imperado desde el fin del siglo XIX, ha dado un giro pragmático a todas las ciencias humanas y sociales del siglo XX, y espero que con el aporte originario pueda ser una promesa de verdadera universalidad para el siglo XXI y XXII.

Creo que, sin lugar a dudas, el libro demostrará a las personas lectoras que, junto a criterios homólogos a los diversos Occidentales, hay también una gran variedad de principios y criterios propios, muy lejos de los planteamientos eurocéntricos de verdad, lógica, lenguaje, diálogo racional, retórica, pragmática, hermenéutica y simbólica. Ello es así, porque debemos reiterar lo ya dicho, que cada lengua tiene un mundo a la mano y la argumentación siendo una macro-operación discursiva universal como podemos señalar a partir de Habermas (1989) y de Ducrot-Anscombe (1983), encarna en la cultura, en la lengua y en su núcleo ético-mítico específico: el núcleo ético-mítico de *Abya Yala*, sus teorías y su kosmopercepción-kosmovivencia.

A mi entender, practicar la argumentación en sus más altos estándares y difundir su concepción en las lenguas continentales es una tarea vital para la conservación y proyección de las mismas, así como para la defensa de la cultura y del territorio, para la defensa de la democracia social en un proceso intercultural verdaderamente mundial.

En fin, brindo estas notas a modo de homenaje y acto de justicia histórica frente a los nueve de cada diez hombres y mujeres que murieron en el primer periodo colonial víctimas de guerra, aperreamiento, asesinato, enfermedad, suicidio, esclavitud e incluso aborto para no perpetuar la humillación de los colonizadores europeos a los pueblos originarios. Lo hago con el deseo de que estimule otras investigaciones, que dé aliento para la conservación y desarrollo del legado de nuestras lenguas originarias continentales vivas, pero amenazadas y en desaparición constante.

Los sentipensares y las lenguas originarias del continente tienen una enorme riqueza filosófica inherente que espera ser desplegada.

Cuentan incluso con procedimientos lógicos, dialécticos y retóricos claramente establecidos en su lengua, su simbólica, sus rituales y sus géneros de expresión cultural. Por ello, este libro busca dar un panorama introductorio a algunas de las grandes contribuciones indoamericanas al pensamiento profundo sobre el lenguaje y propone algunas vías para iniciar su indagación sistemática, abarcando una amplia muestra de culturas.

El legado precuauhtémico y preatahualpa no murió con el colonialismo, se despliega en la vida cotidiana y en la historia. Los pobladores originarios que resistieron la conquista dejaron ejemplos insustituibles de la argumentación propia. Desde el anónimo de Tlaltelolco y todos los textos recogidos por Josefina Oliva de Coll (1974) en *La resistencia indígena ante la conquista* y Miguel León Portilla (1959) en *La visión de los vencidos*, que muestran la peculiar unión de sentir y pensar, de estética-lógica-política-kosmología en la resistencia originaria a la invasión europea. Tras el fracaso del encuentro con los franciscanos en la imposición religiosa del siglo XVI, la comunidad de *tlamatinimeh* de Tlaltelolco formuló el *amoxtli* del *Nican Mopohua* con una capacidad intercultural sin igual para permanecer y a la vez reconocer la racionalidad del invasor en una dialéctica intercultural sobre la religiosidad y su constitución también intercultural. Conservamos en códices, en diversas formas de escritura y en la simbólica inca de Felipe *Waman Puma* de Ayala (1936, original de 1612-1615) y Joan Santa Cruz Pachacuti (1993, original de 1613 o 1620-1630) imágenes cifradas de las formas andinas antiguas lo mismo que en los textos de Huarochiri (Taylor, 1999). De modo que en el caso de la argumentación originaria no estamos solamente ante argumentos verbales, como lo prueban, además de los códices, las tradiciones de la

pintura, los textiles, la arquitectura y las danzas que sostienen el orden del universo.

Estoy seguro que este pequeño y muy limitado esfuerzo abrirá horizontes no solo a la población continental sino a todos los pueblos del mundo, dada la inconmensurable riqueza de nuestro legado y la fuerza apelativa de la ética, la comunidad y la kosmología indígenas del continente. La argumentación verdaderamente universal es la que permite la universalización desde todos los pueblos, no meramente de Europa, Canadá y Estados Unidos como centros de hegemonía. Creo, siento, pienso, quiero que en verdad un nuevo sol alumbre el siglo XXI como profetizó *Cuauhtemocztin*, el último *tlahtoani* mexicana, un sol para las comunidades, para la colectividad, para todos los pueblos del mundo, para las mujeres, para nuestras infancias y personas mayores, para la Madre Tierra que en 2020-2022 nos muestra con el COVID19 y su manejo que no podemos seguir explotándola, que somos parte del todo.

Espero que el texto haga preguntarse a cada quien: ¿qué sentipensares tienen los pueblos originarios de mi nación y que filosofías del lenguaje se derivan de ello?, ¿cómo puede explicitarse el esqueleto lógico y lógico-lingüístico en las lenguaculturas de los pueblos originarios en mi país?, ¿qué reglas y criterios sigue la discusión racional entre las comunidades originarias de mi entorno?, ¿qué ejemplos de la argumentación existen en las lenguas originarias en el *corpus* de la cultura de mi nación, a partir de los estudios y saberes disponibles?, ¿cuáles son los géneros retóricos propios de las comunidades originarias de nuestros territorios?, ¿cómo el equivalente originario del “*logos*” enriquece la vida humana y nuestro estar en la Tierra?, ¿qué lengua originaria quiero aprender?

CAPÍTULO I

LOS SENTIPENSARES ORIGINARIOS CONTINENTALES

Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de nosotros.

Chilam Balam

La filosofía del lenguaje y de la argumentación forma parte del modo de percibir, recortar y recrear el mundo de cada pueblo, producto de la trayectoria de su existencia en la historia, de su pensamiento habitual y de su intuición propia a partir de la lengua. Por ello, para introducirnos en este universo, necesitamos ubicar la distinción entre los diferentes Occidentales y los pueblos originarios de *Abya Yala*, así como el problema de la colonialidad, porque el deseo de saber desde cada origen, desde cada lugar de enunciación, da lugar a la historia misma. Lo haremos a partir de nuestra obra colectiva (Reygadas y Contreras, 2021, agradeciendo a todas las personas autoras y estudiosas que en dicho texto comentamos), desde cuatro conceptos básicos: 1) la historia y el núcleo ético-mítico de Europa y de *Abya Yala*, 2) la kosmopercepción, 3) la Filosofía, y 4) la Filosofía del lenguaje y de la argumentación propiamente dichas.

1.1. De la filosofía occidental al sentipensar y las haecceidades de *Abya Yala*

Europa es la península del extremo Occidente del continente asiático que fue humanizada y poblada muy tardíamente, que tuvo su origen milenario en las riberas del río Indo, se desplegó en dirección al Occidente hasta las costas nord-atlánticas, pasando por los territorios de los futuros persas, de los hititas, de los jónicos y de los helénicos. Al expandirse el imperio romano hacia el Oriente, entró en contacto con el horizonte cultural helénico del cual se apropió junto con su modo de hacer filosofía, la cual era producto de un desarrollo propio en contacto y deuda profunda con Asia Menor y con el norte africano, con Egipto, conectando con el núcleo ético-mítico bantú y semita. En el desarrollo de su historia, a ese nodo indo-persa-hitita-helénico-latino-noruropeo se integró el núcleo ético-mítico semita, primero por

medio de los fenicios, luego por los hebreos y, de manera particular, por los mesiánicos o cristianos. Pero la relación con lo semita no terminó ahí, durante más de un milenio se mantuvo un complejo, pero rico contacto con los semitas islámicos, tanto musulmanes como otomanos. La península ibérica, por su parte, fue la sede geocultural, durante ocho largos siglos, del mayor desarrollo, humanístico y científico, que hayan desplegado los semitas musulmanes en Occidente y del cual se beneficiaron también el resto de los reinos eurocristianos. En el mismo año de término de la ocupación arábiga, Colón llegó a Guanahaní. El capitán y los soldados-mercenarios de los reyes católicos portaban en sí mismos esa larga tradición intercultural, ya para entonces indo-europea y judeocristiana. En el momento de la guerra de invasión y conquista eurocristiana sobre Amerindia se desplegaba también en Europa el “espíritu del capitalismo” en la formación religiosa protestante e individualista, sobre todo de Calvino (1509-1564), que penetró principalmente por el norte.

La llamada filosofía antigua greco-romana y la medieval eurocristiana se ha ubicado como el tiempo de la historia del Ser, que fue seguida por un segundo momento de la moderna teoría del conocimiento. Esta etapa del “yo pienso” cartesiano del siglo XVII, aparejada con la lógica de Port Royal que fundamenta la epistemología y la teoría del lenguaje, la argumentación y la ciencia moderna es precedido en realidad por el “yo conquisto” histórico concreto, el “yo extermino” del largo siglo XVI que arranca en 1492 con el inicio del despliegue de la acumulación originaria del capital mundial. Ese “yo pienso” cartesiano y el empirismo de Locke (1689 [1990]) suponen el capitalismo, el racionalismo, el individualismo, la ideología del eurocentrismo: “un componente enmascarado sutil que subyace en

general debajo de la reflexión filosófica y de muchas otras posiciones teóricas del pensamiento europeo y norteamericano” (Dussel, 1992: 19), pero que se vuelve en ocasiones descarado y se torna en eurototalitarismo (Contreras, 2019).

No se trata de una frase retórica sino descriptiva, *Abya Yala* sufrió la mayor despoblación de la historia mundial de acuerdo a los estudios demográficos. Hay quienes han considerado que en el primer período de la colonia en México (Borah y Cook, 1969) fallecieron por guerra, enfermedad, depresión y suicidio nueve décimos de la población. Algo similar habría acontecido en el *Tahuantinsuyu* del Ande, que disminuyó de 15 millones a 600 mil en 1620 (Villanueva Sotomayor, 2001). Aunque tales cifras puedan quizá disminuirse significativamente, según la demografía cuantitativa, sigue siendo cierto que toda América sufrió la muerte masiva y el saqueo por tres siglos, lo que hizo posible la acumulación originaria de capital y la creación del Sistema Mundo burgués-capitalista con las masacres de Cristóbal Colón en el Caribe, de Hernán Cortés en el México Antiguo, de Francisco Pizarro en Bolivia, de Lope de Aguirre en Venezuela, de Martín Fernández de Enciso en la Guajira, etc., etcétera.

En el siglo XIX, acompañando el despliegue definitivo del capitalismo europeo y la revolución industrial, la ideología refundó Europa y su filosofar desde la invención del mito griego, desde la fábula del indoeuropeo, con personajes como Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, más conocido por su pseudónimo de Novalis, reformadores educativos como Friedrich Philipp Immanuel Niethammer y filósofos de la talla de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Con el avance del capitalismo, de la burguesía, el eurocentrismo se tornó la posición teórica hegemónica de Occidente (Contreras,

2019). El eurocentrismo es un etnocentrismo: supone la pretensión de superioridad de la sociedad, la cultura y las formas de pensar europeos sobre el resto del mundo. El eurocentrismo es una ideología (Amin, 1989), una falsa conciencia que defiende el interés de Europa y, por extensión actual, de Estados Unidos y Canadá. El eurocentrismo supone la identificación de la filosofía europea con la filosofía misma: “Europa es el centro y el fin” (Hegel 1770-1831, que más allá de todo debate sobre autoría y orientación de algunas de sus obras, se ubicaba en el horizonte colonialista, lo mismo que sus discípulos que recopilaron sus trabajos).

Esta posición en ciernes llevó desde el momento mismo de la invasión europea al epistemicidio, compuesto por la aniquilación física de las personas de sabiduría, los sacerdotes, los curanderos, las mujeres herbolarias, las y los chamanes, la quema de códices, la prohibición, la persecución, la deformación de los sentipensares acusados de ilógica, elementalidad y hechicería desde 1492 y durante todo el siglo XVI, como reza tempranamente el testimonio indígena del Anónimo de Tlatelolco:

Y a tres sabios de Ehécatl (Quetzalcóatl), de origen tetzcocano, los comieron los perros. No más ellos vinieron a entregarse. Nadie los trajo. No más venían trayendo sus papeles con pinturas (códices). Eran cuatro, uno huyó: sólo tres fueron alcanzados, allá en Coyoacán. (León-Portilla, 2003: 17)

Al mismo tiempo se inoculó, se superpuso, se impuso y se realizó hibridación a través de la violación masiva de las mujeres indígenas, que también se defendieron:

Fue cuando también lucharon y batallaron las mujeres de Tlatelolco lanzando sus dardos. Dieron golpes a los invasores; llevaban puestas insignias de guerra; las tenían puestas. Sus faldellines llevaban

arremangados, los alzaron para arriba de sus piernas para poder perseguir a los enemigos” (León-Portilla, 2003: 106).

Es la historia de la mal llamada “conquista espiritual” de la religión católica o protestante, que fue en general una imposición acompañada de violencia real y simbólica, continuada hasta el siglo XIX y XX, como lo muestra el descubrimiento en 2021, en Canadá, de las tumbas de personas asesinadas en los colegios religiosos destinados a pueblos originarios.

El correlato del eurocentrismo en el plano del conocimiento es el epistemicidio, la aniquilación de los saberes originarios en la geopolítica del conocimiento y la imposición de las formas de ser, sentir y pensar europeos (Grosfoguel, 2013), integrando a *Abya Yala* a la esfera de hegemonía europea, del capital. Ese epistemicidio siguió su curso con la emergencia del imperialismo a fines del siglo XIX, con el dominio de los monopolios y del capital financiero. Y en el propio continente, durante el siglo XIX los criollos prosiguieron el programa anti-indígena, expropiaron tierras, crearon naciones sin la representación originaria y continuaron la discriminación lingüística.

La colonialidad del poder (Quijano, 2014, un texto, en realidad, subsidiario de muchos esfuerzos previos de diversos autores y autoras, así como del movimiento anticolonialista y afrodescendiente) supone un triple dominio: a) de la clase burguesa y el capital, b) del patriarcado, c) del racismo y de la ideología de la blanquitud. Asimismo, implicó el desplazamiento de las personas adultas mayores de sus lugares de prestigio y el paso de la comunidad al individuo. Conllevó igualmente la imposición de las lenguas europeas y el desplazamiento de las lenguas originarias. Esto es muy importante de comprender, porque la reivindicación de las filosofías del lenguaje y de

la argumentación continental son recuperadas a contracorriente de ese dominio histórico de la burguesía, del hombre, del blanco, del adulto y del español, el portugués, el inglés, el francés y eventualmente el holandés o alemán.

El epistemicidio eurocéntrico supone que las perspectivas epistémicas nacidas de las alteridades raciales, étnicas, de género y clase, de otras lenguas, sean eliminadas o minusvaluadas, entre ellas, las perspectivas del lenguaje, de la racionalidad y de la argumentación. Frente a la colonialidad es necesario defender un universal radical, decolonial, antisistémico y diversal (Grosfoguel, 2013). De ahí que en este capítulo discutiré el concepto mismo de filosofía y de filósofo, para partir de un fundamento que haga lugar a la perspectiva profunda de *Abya Yala*, a su racionalidad. Porque la razón se expresa en la(s) razon(es) contextualizadas e históricamente situadas y comprende a las clases oprimidas, a las mujeres, a los grupos originarios y a todos los sectores sociales vulnerados.

En este sentido pluriversal, por supuesto que la oposición diametral Norte-Sur, Occidente-Oriente o Europa-Norteamérica/resto del mundo es limitada, pero tiene un valor polémico y de investigación que aprovechamos en este libro para acentuar la importancia de la labor descolonial desde *Abya Yala*.

En el fondo rechazamos cualquier fundamentalismo o exclusión. La reflexión del texto se ubica en la recuperación del pensamiento verdaderamente universal, considera los aportes de los núcleos ético-míticos mongol-australiano, indo-persa, africano y europeo alternativo que hemos empezado a tratar en nuestros *Mapas de la Historia Mundial de las Filosofías* (Reygadas y Contreras 2009 y 2021), pero que nos llevará todavía varios lustros de investigación. De cualquier

manera haré aquí una brevísima mención de otros horizontes de la argumentación y de la filosofía del lenguaje mundial, más allá de *Abya Yala*, que representa el recorte del presente libro.

En el núcleo ético-mítico mongol nos encontramos con el inmenso poder racional de los aforismos de *Laozi*, de la kosmología del *Yin-Yang*, del sistema adivinatorio del *Yi Jing*, la riqueza de las analectas confucianas o el carácter formativo del sonido en la filosofía del lenguaje subyacente a la disciplina del *QiGong*, que fijan un horizonte particular del pensamiento chino, mongol y coreano. Así, tenemos, por ejemplo, el *Dào Dé Jing* de *Laozi*, cuya versión más antigua se encontró en 1993. En él se argumenta sobre el principio fundamental de la realidad, el camino (*Dào*) y sus características, un análogo del *arché* (principio) griego. Pero el *Dào* cuenta con su peculiar filosofía: es inexpresable (cap. 1), es primero (cap. 42), es el ancestro de todos los seres (cap. 4), es vacío (cap. 11), es invisible, inaudible e intangible (cap. 14), carece de nombre (cap. 32 y 41), es inmutable y es origen de lo múltiple (cap. 21), es anterior al Cielo y la Tierra, es silencioso, ilimitado y está en movimiento continuo (cap. 25). Es el no-ser (*wu*, 无) del que surge lo que es (*you* 有).

Abya Yala tomará su fuente primera de pensamiento del núcleo mongol, ya que fue la población asiática la que pobló inicialmente nuestro territorio y trajo conceptos fundamentales como la complementariedad de lo Dos, en lugar de lo Uno griego y europeo.

En el núcleo ético-mítico indo-persa nació hace milenios un desarrollo lógico preciso, anterior a Europa y a Grecia. En él existe el concepto de *Darsāna*, análogo al concepto moderno argumentativo de “punto de vista”. También desarrolló el pensamiento indio la unidad entre *nyāya* (lógica) y *alañkāras* (figuras retóricas), y cultivó las formas

de *kathā* (discusión). En todo el budismo se consideró la primacía de la mente y la eficacia de la palabra, que anteceden a la acción. El pensamiento indio despliega la unidad narrativo-argumentativa en el *Mahābhārata*, en el *Bhagavad-gītā* y en los sutras budistas. Enriquece el pensamiento y la praxis mundial con la disciplina de la yoga desde su origen hasta su difusión en los Estados Unidos por Yogananda en el siglo XX y hasta su expansión actual.

En el núcleo ético-mítico africano se encuentra el inicio de toda filosofía del lenguaje, porque es en el continente de la negritud donde surge el lenguaje. Igualmente África es la madre de toda filosofía porque es la madre de la humanidad y en ella se encuentran las raíces de la racionalidad en la aritmética bambara, en la geometría dogon, en el pensamiento egipcio de las dinastías negras. Después, en la fecundación semita del norte africano, vamos a encontrarnos con el álgebra, la recuperación de la lógica aristotélica, la medicina y la poderosa racionalidad árabe de una razón poética del Islam, hasta la actualidad, con pensadores como el iraní Seyyed Hossein Nasr, sus argumentos y su resacralización de la naturaleza.

Europa, por su parte, está en el camino de reconocer sus propias raíces vikingas, celtas, herméticas, la interpretación filosófica desde las mujeres, etc., y de ella podemos recuperar el pensamiento de numerosas personalidades abiertas a otros horizontes de pensamiento, a Oriente, incluso a la autocrítica de la civilización occidental y sus fundamentos metafísicos, como en René Guénon o Mircea Eliade. Encontramos las incursiones en lo supra-racional de Frithjof Schuon y en general la apertura religiosa de personajes como Teilhard de Chardin, con su propuesta de la evolución, el acercamiento a la noosfera (a partir de Vernadski) del conocimiento universal y la

reflexión sobre la conciencia y el concepto de Punto Omega. Tenemos, por supuesto, los aportes actuales del pensamiento complejo como en Edgar Morin o Basarab Nicolescu, a quienes nos referiremos al hablar de la lógica y donde no hay fractura entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Personajes europeos y norteamericanos de la ciencia de fin del siglo XX e inicio del XXI sin duda se ubican también en un horizonte afín al diálogo de saberes, a la inclusión de la espiritualidad, a la consideración de las emociones y del orden cuántico, planteando argumentos de un nuevo orden, abierto a los aportes de las culturas mundiales. Pensamos en Gregory Bateson y en la escuela de Palo Alto, en FonFoerster, en la Filosofía de Capra, en la física cuántica de Bohm y la apertura espiritual del físico Gregg Braden, en las propiedades emergentes y las estructuras disipativas de la química de Prigogine, o en la nueva biología de Sheldrake y de Bruce Lipton, el descubridor de las células madre, abierto a la biología de las creencias, y en todo el pensamiento epigenético.

La perspectiva polémica que adoptamos, sin embargo, se justifica en un debate multiseccular con el eurocentrismo en la cabeza colonizada de los propios pensadores nuestroamericanos, que han llegado a plantear la inexistencia de una filosofía continental, es decir, para ellos solo sería válida una filosofía como la europea. Una rancia discusión que aparece entre los propios invasores con el enfrentamiento entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, se manifiesta en el criollismo de los jesuitas en el siglo XVIII, se prolonga en diversos países en el siglo XIX como en la discusión de Sarmiento y Alberdi en Argentina, en las propuestas de José Martí y recorre gran parte del siglo XX.

A contracorriente del colonialismo, en la segunda mitad del siglo XX se impuso la voz nuestroamericana con personalidades de talla mundial como los teólogos de la liberación Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, el asesinado Ignacio Ellacuría o el filósofo de la liberación Enrique Dussel, que alcanzó una estatura mundial. Incluso antes, desde el panorama más aburguesado de filósofos mexicanos como Samuel Ramos (1897-1959) en la primera mitad del siglo XX o de Leopoldo Zea (1912-2004), ligado siempre al Partido Revolucionario Institucional (PRI), se fijó un claro horizonte propio (más allá del lenguaje patriarcal de la época que hace aparecer al hombre como lo humano):

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: 382).

La defensa de la Filosofía y de la Teología de la Liberación Latinoamericana es una base para pensar la Filosofía, el Sentipensar, el Pensamiento Profundo Originario. Pero este da un paso más allá.

La geografía no está fuera del pensamiento, la tierra no es ningún dato exterior a la conciencia pues la conciencia misma es territorio (Deleuze y Guattari, 1993) y la carnalidad también lo es, como lo ha mostrado el pensamiento feminista. Rechazamos el privilegio del territorio europeo y de la carnalidad exclusivamente masculina. Nos enfocamos en el territorio de *Abya Yala*, remarcando que no solo la

ciudad es asiento del filosofar, la mayoría de la humanidad en tiempo y población ha sido nómada y ha sido rural hasta el siglo XXI.

El continente en su base originaria, eurocéntricamente denominada prehispánica y que llamaremos precuauhtémica y preatahualpa, es producto de una síntesis particular derivada de la múltiple migración mongólico-asiática por las varias oleadas del norte y noroeste, así como del Pacífico y del sur. Una síntesis que quedó relativamente aislada por siglos en la gran extensión de *Abya Yala*, generando un particular núcleo ético-mítico, completamente diferente al núcleo ético-mítico europeo e indoeuropeo, y diferente también a sus matrices mongolas (Reygadas, 2020). Su contacto temprano con los otros núcleos éticos-míticos permanece abierto a debate por diversos datos antropológicos y arqueológicos, pero sin duda los *inuit* poblaron muy tarde el territorio del norte continental y fueron a la vez los primeros invadidos por los vikingos antes del término del siglo X.

En el transcurso del verdadero descubrimiento continental por los habitantes originarios, en el devenir de su existencia, los pueblos de *Abya Yala* dieron sentido a la misma. Generaron creativamente y desplegaron en el transcurso de su proceso histórico un conjunto de estructuras intencionales, es decir, un conjunto de prácticas rituales, narrativas mitológicas, organizaciones institucionales, códigos de comportamiento, maneras de ser y de relacionarse entre sí y con la naturaleza. Esas estructuras tienen un sentido, un orden, una significación, una jerarquía, un fundamento, una razón de ser.

Al conjunto de todas esas estructuras intencionales, Paul Ricoeur (1961: 447) las denominó el núcleo ético-mítico, que no es otra cosa que el complejo orgánico de posturas concretas de un grupo ante la existencia. Este núcleo ético-mítico, que invariablemente encontramos

en toda comunidad humana, en toda tradición cultural, engloba dos aspectos fundamentales, a saber: 1) una visión teórica del mundo (*die Weltanschauung*) y una postura existencial concreta (*das Ethos*).

Para tener una visión completa sobre la naturaleza del núcleo ético-mítico, los nodos culturales en los que se estructuran (el semita, tanto del levante -Egipto, Mesopotamia, Palestina- como islámico; el mongólico, tanto asiático como amerindio; el indoeuropeo, tanto hindú, persa, hitita, helénico, latino, nordeuropeo como ibérico; el bantú desde el alto Egipto hasta el sur del África negra) y la concepción antropológica que subyace en cada uno de ellos, véase la detallada exposición que sobre cada uno de ellos hizo el Dr. Juan Manuel Contreras (2020: https://www.youtube.com/watch?v=Oinau9SqS_Q). Es importante considerar esto, porque el núcleo ético-mítico mongólico-amerindio que nos ocupa en esta investigación, ha sido trastocado inevitablemente por los demás núcleos ético-míticos, violentamente en algunos casos y en forma recreativa en otros.

El término “visión del mundo” o “cosmovisión” había nacido de la hermenéutica y el intento de comprensión e inclusión de Dilthey (Imaz, 1946) de las ciencias humanas y del espíritu en el horizonte del pensar científico. Donde, sin embargo, el eurocentrismo acaba enmascaradamente asignando la Cosmovisión a los pueblos originarios y la Filosofía a Europa, como producto de un proceso reflexivo sistemático. Para nosotros, sin embargo, todos los seres humanos poseen la ineludible condición humana de dar razón de la realidad, es decir, son filósofos y filósofas, todos los pueblos tienen análogos de filosofía, así como todos, incluidas las personas europeas, tienen análogos de Cosmovisión.

Los dados de los términos “mundo-cosmos” y “filosofía” están cargados hacia el eurocentrismo, el helenismo (el “orden” y belleza del cosmos -κόσμος- frente al caos, y los “amigos de la sabiduría” pitagóricos) y el legado latino (el *mundus*, calco del cosmos).

El término cosmovisión, teniendo una buena intención en personajes como Dilthey, en realidad supone de entrada que la filosofía europea se ubica en un polo superior que tiende a la ciencia, emplea categorías en juicios y proposiciones, tiene una teoría expresa, es racional, desarrolla una lógica formal, es crítica, es autocrítica e innovadora, es secular, es individual y es reflexiva.

La cosmovisión en cambio sería del orden de la creencia, emplearía categorías aisladas, sería práctica y su saber implícito, se daría en rejuego entre lo racional y lo irracional, en lo mítico, correspondería a una mentalidad primitiva, dogmática, tradicional, religiosa, mítico-ritual, colectiva, ligada a la acción.

Sin embargo, la oposición Filosofía-Cosmovisión es una falsa dicotomía. Hay complejidad tanto en lo europeo como en *Abya Yala*, existe tanto una filosofía como una cosmovisión de los nativos parisinos como de los amazónicos.

Si dejamos la visión eurocéntrica de lo filosófico, nos percatamos de que el calificativo de creencia está siempre asociado al poder. Aunque podemos, en un extremo, oponer con utilidad la verdad objetiva y la creencia subjetiva, es demasiado frecuente el uso ideológico de la creencia como un término descalificativo: verdad es la mía, creencia la del otro o la otra. Además, en realidad, todo saber y verdad, europeo o “americano”, son relativos en el tiempo: la verdad del universo de Ptolomeo centrado en la Tierra fue derribada por el

heliocentrismo de Copérnico, esta por la ampliación de Newton y esta a su vez por sucesivas transformaciones que nos llevan hoy hasta los multiversos y los universos paralelos.

Por otra parte, las llamadas ideológicamente “creencias” cuando son repetidas, estructuradas, pulidas, van más allá de la “noción” vaga y alcanzan la dimensión del “concepto”. Cada concepto convoca un “mundo posible”, un “mundo a la mano”, supone una kosmopercepción y una kosmovivencia, eventualmente una filosofía sistemática. Desde esos conceptos de *Abya Yala* se establece una diferencia de los filosofares o sentipensares.

Los conceptos originarios suponen o pueden suponer en su caso sistematicidad y profundidad. La práctica de cualquier cultura es indisociable de la teoría, y en el camino del *ethos* y de la teoría, se alcanza en ocasiones la reflexión sistemática no solo de lo filosófico sino de la matemática (el avance inconmensurable del cero maya), la escritura (la plena escritura olmeca como una de las primeras escrituras mundiales autónomas y sus despliegues estilísticos semasiográficos tanto maya como mixteco-Puebla), la arquitectura, la astronomía, la música y las artes de la palabra de prácticamente todo el continente.

En realidad, por otro lado, la ciencia también es, en cierta medida, mítico-metafórica, porque todo el lenguaje es en profundidad e inevitablemente metafórico. Se ha valorado en exceso el logos y minusvaluado en exceso el mito. Toda filosofía y poética supone una mítica, un relato. El nombre mismo de mito llega a ser inadecuado para el continente, por su carga helénica y de inferioridad. Aunque para Aristóteles mismo, como recupera Dussel, el mito es primordial.

En ocasiones no hay propiamente un cuerpo lógico o filosófico, pero la lógica y la filosofía originaria pueden explicitarse, como mostraremos en el capítulo III.

La tradición ni es un obstáculo ni es inmóvil, sino que es una creación incesante, como afirmaba poéticamente el guatemalteco Luis Cardoza y Aragón, a quien ya antes mencioné. La tradición es en verdad indispensable, es aquello que está previo a todo texto, contexto y pretexto y a todo intérprete, mediada siempre por el lenguaje. La tradición es, gadamerianamente, una experiencia que se constituye en su uso y su aplicación histórica, sea en Grecia, en Europa o en *Abya Yala*.

Por otra parte, no hay que confundir espiritualidad y religión. La espiritualidad no es algo sin sentido, al contrario, es la dimensión de la profundidad (Boff 2012), de la conectividad con el kosmos que es común a prácticamente todas las culturas del mundo. Remite a la conciencia de la relacionalidad de los entes del universo. La historia mundial de las filosofías es indisociable de aspectos directos o metafóricos de lo religioso (incluso en Marx), casi no podemos hablar de filosofía musulmana sin la religión y el estudio de lo teológico es fundamental para todo filosofar y todo núcleo ético-mítico, para, por ejemplo, la crítica del clasismo y del patriarcado que entronó al Dios y al Júpiter tonante masculinos.

Más allá de las personas filósofas, lo colectivo precede a lo individual desde la primera palabra tanto en Europa como en el resto del mundo. Además, esta es una distinción del sujeto de la filosofía, que en Europa es el individuo clasista (el esclavista grecorromano, el noble o el burgués europeo) y en nuestro continente es la com-unidad que también llega a aparecer en la filosofía europea. La base colectiva

de la filosofía es indispensable. Además, sí existen personajes, como las personas denominadas “heroínas-diosas” o “héroes-dioses” (el cargo de *teolakal* todavía se otorga en las comunidades nahuas), que son ejemplos e iniciadores de filosofares en el continente. Piénsese en el Kirup shuar en la Amazonia ecuatoriana que resistió a los españoles, en el Quetzalcoatl tulano o incluso en personajes netamente históricos como Nezahualcoyotl, Macuilxochitzin, Joan Santa Cruz Pachacuti o *Waman Puma de Ayala*.

En la vida humana existe siempre unidad de reflexión-acción y todo ser humano a la vez que valora se orienta a la acción conjugando emoción y pensamiento (Lewis, 2005). Ni siquiera cerebralmente podemos disociar totalmente la operación lógico-cognitiva y la orientación emotiva a la acción.

De modo que la oposición dualista colonial Cosmovisión-Filosofía es criticable punto a punto. Pero además de cuestionar, para dar vuelta completa al problema, prefiero al término colonial de cosmovisión el de kosmopercepción (grafía con k, para universalizar como Wilber, 1996, más allá del kosmos griego). No podemos crear neolámicamente un inútil lenguaje nuevo como la revolución francesa, pero podemos al menos imprimir un giro. Kosmopercepción sería así, en síntesis:

Lo que se siente, lo que se percibe, lo que se quiere y lo que se cree, lo que se intuye, que no sólo 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 lenguacultura. (Reygadas y Contreras, 2021: 41)

Es decir, la kosmopercepción incluye el sentimiento común al continente. Amplía la perspectiva de la visión al conjunto de las percepciones. Integra la creencia y la intuición. Considera lo inmediato del “mundo” lógico de objetos como lo intangible e imaginario. Se separa de la dicotomía cultura-naturaleza. Integra la práctica transformadora y la centralidad de los sistemas modelizadores primarios del tiempo, del espacio y de las lenguas diversas. Si diéramos un paso más allá, podríamos dejar en parte las lenguas y conceptos europeos, y pensar en términos análogos como Pachapercepción, por ejemplo, pero resulta complicado ese salto.

La kosmopercepción es un macrosistema conceptual englobante de sistemas ideológicos, mágicos, religiosos, políticos, médicos, etcétera. La kosmopercepción comprende también una dimensión práctico-concreta, una “kosmovivencia” desde la organización de la urbe hasta la construcción de la intersubjetividad y de la Antropología: la concepción y práctica de la carnalidad, la in-formación y la energía, según cada núcleo ético-mítico y cada cultura. Es metodológicamente imposible separar la praxis, la vivencia, de la mentalidad que genera.

Ahora bien, la kosmopercepción de un pueblo particular en donde es central la visión como en el caso quechua, o quizá el *wixarika* y otros grupos originarios, puede ajustarse bien al término kosmovisión, pero solo si se agrega la consideración tanto de lo ordinario como de lo no ordinario, de la clarividencia y de la clariaudiencia, de la conciencia de unidad y de la interioridad. Es decir, reitero, el “mundo” originario no es solo el mundo lógico de un tratado lógico-filosófico; no es solo de objetos reales, sino también imaginarios; no es solo del sí mismo, sino de la totalidad; no es solo de lo inmediatamente evidente en el presente lineal, sino de lo que está más allá en la espiral del tiempo

y del espacio, en la profecía futura y en el mito pasado; no es solo lo exterior sino también lo interior.

El eurocentrismo, al suponer que los pueblos originarios no tienen filosofías, sino cosmovisiones, supone de entrada que el pensar originario es una creencia, en tanto algo no demostrado, no verdadero. Pero la creencia, según se ha apuntado, no es un estado mental, sino que es un efecto de las relaciones entre los pueblos (Latour, 1996). Todos tenemos creencias. Sin los actos de fe, sin las creencias, no podríamos movernos ni relacionarnos en la cotidianidad de la vida. Tendríamos que estar corroborando todo. Todo saber es creencia en el devenir histórico, la verdad, reiteremos, es absoluta en el presente y relativa en el devenir.

Los conceptos de cada cultura, de cada núcleo ético-mítico, son núcleo de su filosofía; cada pueblo tiene un análogo de filosofía, pero concebida de formas diversas, desde la propia historia, desde cada *ethos* y desde cada teoría. Esos conceptos están íntimamente vinculados también a cada territorio, constituyen en realidad lo que deleuzianamente podemos llamar una “geofilosofía”.

1.2. Sentipensares y haecceidades

Ahora bien, establecido que la diversidad de filosofares arraiga en la historia, en el contexto y en cada núcleo ético-mítico, propuesta también la distinción entre cosmovisión y kosmopercepción, así como criticada la dicotomía Filosofía-Cosmovisión, debemos necesariamente cuestionar el término mismo de Filosofía.

Valoramos que en *Abya Yala* es posible considerar el Sentipensar como concepto análogo relativamente generalizado de Filosofía. Un concepto acorde a muchas concepciones originarias continentales,

que teóricamente empezó también a ser considerado hace un cuarto de siglo: por Fals Borda (1986) al describir el sentipensamiento de la Costa Atlántica; por Catherine Walsh (2005); por Patricio Guerrero (2010), quien acuñó el bello término de co-razon-ar, una Antropología comprometida con la vida; o también Escobar (2014), y su sentipensar con la tierra; y por supuesto las perspectivas directas de los distintos pueblos originarios (Reygadas y Contreras, 2021). Hay, por decirlo de alguna forma, una tipología del sentipensar, en su teorización y en su manifestación concreta en cada pueblo del continente.

Ahora bien, el sentipensar, la unidad intrínseca de sentir-pensar, de emoción-razón, de sensibilidad-mentalidad no agota ni es quizá el término ideal para cada caso específico. Es un concepto en construcción y debate que remite también a la centralidad del corazón y de la comunalidad. En cualquier caso, acudir al concepto paraguas de sentipensar no autoriza a excluir sino al contrario, obliga a indagar en las maneras y términos específicos que se da y vive cada lenguacultura en lo concreto. Obliga a abrirse a elementos más allá de lo discursivo, a diversas haecceidades y praxis del “costumbre”, como el danzar, el caminar o el diseñar.

Entendemos la haecceidad en el sentido de la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil Mesetas*:

Haecceidad: “Hay un modo de individuación muy distinto de aquel que corresponde a una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros le reservamos el nombre de haecceidad. Pasa de escribirse ‘ecceidad’, derivando la palabra ecce, he aquí un error, ya que Duns Scoto crea la palabra y el concepto a partir de Haec, ‘esta cosa’. Pero es un error fecundo, ya que sugiere un modo de individuación que no se confunde precisamente con el de una cosa o de un sujeto. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha tiene una individualidad perfecta que nada le falta, aunque ella no se confunda

con la individualidad de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que todo ahí es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado. Cuando la demonología expone el arte diabólico de los movimientos locales y de los transportes de afectos, ella marca simultáneamente la importancia de las lluvias, granizos, vientos, favorables a estos transportes”. (Deleuze y Guattari, 1980: 318-319)

La haecceidad es entonces un modo de individuación, que se expresa en infinitivo, como señalé en la introducción. En nuestro caso, un modo particular que distingue a cada cultura continental para expresar el sentipensar, la lengua, la lógica, la dialéctica, la retórica, la pragmática, la hermenéutica, la argumentación.

Abya Yala comparte entonces algunos núcleos de kosmopercepción de acuerdo a parecidos de familia y considera extensamente un sentipensar, una frecuente unidad de lo sentido y lo pensado comunalmente. En muchas ocasiones este sentipensar —en sí mismo una haecceidad— se plantea correlativamente en lo físico de la Antropología: una muy común unidad de cabeza y corazón, con la aparición en ocasiones de otros órganos que representan visceralmente aspectos in-formacionales trascendentes de la persona (espirituales, “anímicos”), mentales y emocionales. Casi siempre hay una centralidad del corazón (que es incluso el único centro de racionalidad para los *wixaritari*). De manera que la epistemología general de *Abya Yala* no es el “yo pienso”, sino “nosotros sentipensamos”, “corazonamos”; es decir, el sujeto es colectivo y no solo piensa sino también siente y está encarnado, en una forma que análogamente, podríamos relacionar con la perspectiva de la protofilosofía griega (Reygadas y Contreras, 2009), así como incluso con la de ciertos filósofos modernos como Espinosa (Spinoza, 2000) en su *Ética* o

Peirce (1966) en su concepción de la primeridad de la emoción y del ícono, la segundidad del hecho y del índice, y la terceridad de la ley y del símbolo.

Entre las lenguas que conocemos, el caso más claro y explícito del concepto “sentipensar” es el nahuatl. Desde los diccionarios coloniales del siglo XVI se da cuenta del *mati*: “saber-sentir”; “pensar, reflexionar, saber, sentir, apasionarse, sentirse bien” (Siméon, 2006). En la búsqueda del conocimiento seguro nahua, el ser humano es al mismo tiempo: *ixtlamachiliztli*, “razón” (conocer el rostro y el corazón de las cosas, *in ixtli in yolotl*), “prudencia” y *nematiuani*, “sentimiento”. La negación de *mati* es ignorar. *Mati* es también en Molina (1585) la base para apegarse a alguien, para el sentir interior, para saber o dudar de algo.

El *mati* nahua se despliega en la cultura, la lengua y el sentipensar en muy diversos conceptos de lo filosófico:

- la sabiduría de *ixtlamachiliztli*;
- la belleza de *in xochitl in cuicatl*, “la flor y canto” de la filosofía nahua desde el arte, lo permanente en lo fugaz;
- la personalidad de *in ixtli in yolotl*, “el rostro, el corazón”;
- la sabiduría, el conocimiento nahua de *in tlilli in tlapalli*, “la tinta negra, la tinta roja”, la escritura;
- la *toltecatl*, “saber tolteca” en cuanto a la filosofía como saber de la tradición desde Teotihuacan-Tula hasta Mexico-Tenochtitlan y Mexico-Tlatelolco;
- el *yectlahtolli*, el “discurso recto”, un filosofar lógico-ético normativo;
- la *yolmelahualiztli*, “acción de enderezar los corazones” en la dimensión educativo-normativa, donde aparece el *mati* en la enseñanza o la persona maestra (*temachtiani*).

Es decir, en la concepción integral originaria nahua, lo “filosófico” es una constelación de sentir-pensar, es asunto de gnoseología

(de saber y escritura-conocimiento), de estética, de psicología, de simbólica, de tradición-costumbre, de lógica, de pedagogía y de normas de derecho.

La necesaria relación sentir-pensar es el horizonte general de *Abya Yala* y es también la regla mundial, más que la separación racionalista occidental (que no tiene sustrato real, ni discursivo ni cerebral). Esta complementariedad cerebro-corazón, conocer-sentir, se expresa, por ejemplo, en el concepto filosófico del núcleo maya tojolabal *k'ujol*: se refiere al corazón tojolabal desde nuestros sentimientos, deseos e intenciones, refiere al comportamiento y actuar del sujeto. “Corresponde, por lo general, a las motivaciones que surgen del interior nuestro y de nuestros sentimientos” (Muñoz y Jurado, en Reygadas y Contreras, 2021: vol. II, p. 294), nos dice cómo recrear la comunidad en una detallada concepción tojolabal, el *k'ujol* “es el que nos da un juicio para poder discernir de la mejor manera posible las necesidades que se tienen como comunidad” (295).

En nahuatl también pertenece a lo filosófico el término *yoyelizpan*, que aparece en el legado del *tlahtoani Cuahtemoctzin* al pedir el 13 de agosto de 1521 ocultarnos en los hogares esperando por cinco siglos el renacimiento del nuevo sol. Este término se compone de *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 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 (Reygadas y Contreras 2021: vol. I, 5-6).

En este sentido de la cultura y la costumbre, el Seminario *Jumá Mè'phàà* (2021), por ejemplo, refiere con verdad a que lo filosófico no está solo en las palabras filosóficas, sino en el hacer. La filosofía surge de la costumbre, del modo de ser que podemos analogar con el mundo de la vida husserliano de cada pueblo (los actos culturales, sociales e individuales que nuestra vida individual no puede sobrepasar), con el núcleo ético-mítico ricoeuriano y sus componentes teórico y ético, con la tradición gadameriana.

“El costumbre” es fuente y equivalente de cada filosofía: la *pintek^wa* y su vínculo con la *kaxumbik^wa p'urhepecha*, los valores morales, el respeto a los mayores, el valor en la comunidad por la manera de ser, la buena educación, la cortesía, las buenas maneras. O también *tekoha*: el desarrollo humano guaraní a través de la palabra, de *teko*, modo de ser, cultura y que lleva a *teko porâ*: modo de ser semejante a las divinidades. En la cultura *binni zâa* (zapoteca), por ejemplo, *xuaana* remite al 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”. Así, los filosofares son propios de una cultura, de una costumbre, de un contexto, de una geografía.

El análogo de Filosofía, más allá de la costumbre, nos lleva en ocasiones a términos propios como los descritos en nahuatl, a la buena mente *haudensaunee*, al término quechua *yachay*, que tiene un acento lógico-alético, a la verdad bajo tres condicionantes: lo justo, lo verdadero-sabio y lo nuevo.

Para los *binni zâa* (zapotecos) existe el *didxa*: término similar al lógos, pues significa “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.

Existen neologismos comunitarios, donde el término más autorreflexivo para pensamiento es un candidato en cada lengua para emplearse como equivalente de filosofía: *Jumáa Mè'phàà* es el término propuesto por un seminario originario para designar el pensamiento filosófico, la sabiduría *mè'phàà* (tlapaneca), aunque entre los mismos *mè'phàà*, Hubert Matiúwàa nos habló de la centralidad filosófica de la piel en la historia y pensamiento *mè'phàà*, lo que también aparece entre los otomíes; de forma análoga. *Juchari erateskwa* es el término propuesto por Raúl Máximo en *p'urhepecha*: “nuestro pensamiento”; *srakisuum* es el término para la kosmopercepción mapuche o bien mapuche *rakiduam* (pensamiento mapuche) o mapuche *kimvn* (Loncon, 2019: s/p). Aunque habría que ver si en algún caso estos análogos no tienen otro equivalente más propio que integre la dimensión emotiva.

También hay neologismos de estudiosos: Nunasofía es el neologismo que proponemos para el sentipensar *inuit* del relativismo del tiempoespacio. Pachasofía es el término que Estermann propone de modo intercultural para lo quechua, 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 propiamente quechua y ya existente. Así, entre los quichuas de Ecuador, José María Vacacela y María Gabriela Albuja (2021) nos propusieron como un término propio de Filosofía en la cultura andina actual el concepto de *Anti Yachay Pacha*: “la sabiduría de los pueblos de los Andes”, donde *Anti* es la geografía (los Andes), *Yachay* es sabiduría y *Pacha* es justamente el análogo del “mundo”

wittgensteineano. Así en cada caso, hay análogos, como sería el concepto mapuche de *mapu*, “territorio”.

Existen diversos términos alternos a filosofía y a sentipensar: *xeyarika* es el término *wixarika* para la “visión”, pero por sus asociaciones a *nierika* (lo “visible”, el “estar- haber”) y al conocimiento del grupo, bien podría ser un equivalente de filosofía. Tanto entre los *wixaritari* como entre los quechuas la visión va más allá del sentido y la consideran medio de conocimiento de lo ordinario y de lo no ordinario.

Cuando alguien conoce en detalle una cultura es capaz de penetrar en las diferencias, en las racionalidades únicas, como Capistrano de Abreu (1941: 578), al referirse a los *juni kuin* o *kaxinarwa* del Amazonas: *I-xi-i-xi-kũ-bãi*, término asociado al río fluyente, como en Heráclito, a “ir solucionando por todo el camino” en una cultura donde el centro filosófico está en el diseño y el fluir del Amazonas.

Para los guaraní no hay un solo término, podemos considerar una tríada fundamental:

- *ñé'eng*, la palabra-espíritu, la totalidad individuo-nombre en una cultura en que la palabra crea lo que mienta al florecer, es todo, hace erguirse al ser humano, ser Dios (*ñelë*: lengua de los seres humanos, Dios), donde la vida es el desarrollo de la propia palabra, del propio nombre, la palabra es fundamento, humanidad, comunidad, economía incluso, la palabra se descubre en el sueño, que se interpreta, que se expresa en el canto ritual (Dussel, 1994: 121-122);
- *jeguatá*, el caminar, como en distintos pueblos nómadas, ligado al conocer, al escoger el *jeguatá tape porâ* “el bello y sagrado camino de los dioses”, buscando el modo de ser semejante a las divinidades (*teko porâ*), para alcanzar perfección (*agujyê*) e inmortalidad (*kandire*);
- y *tekoha*, la costumbre, el desarrollo humano, el modo de ser guaraní (de *teko*, el modo de ser o cultura). (Souza Pradella, 2009).

Hozhó: es una categoría *diné* (navajo), más bien estética, que 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.

Sin excluir otros posibles elementos, podemos considerar que es general en los sentipensares originarios del continente un conjunto de elementos compartidos que es necesario comentar aquí, pero que retomaré en el capítulo III al hablar de las lógicas originarias:

- un principio ontológico integral máximo: más o menos ligado a la naturaleza como el *Arutam* shuar del Amazonas, análogo del Dios-Naturaleza de Benito Espinosa (Spinoza); más ligado a la complementariedad de género como el *Omeyocan* nahua; más ligado a la presencia y energía del *Inti* (“sol”) quechua; relacionado con la numerología del trece de la divinidad en el *Pije Tao binni záa*; abstraído como la omnipresencia del *Sila inuit*, análogo al *Tao*; asociado a la conexión y al gran espíritu como el *Manitou* algonquino, etcétera;
- un principio comunitario, porque todos estamos conectados, humanos y no humanos, “naturaleza” y “humanidad”, todos somos com-unidad, así, entre los nahuas, por ejemplo, no hay *altepetl* (pueblo) sin macehuales y no hay macehuales sin *altepetl*;
- un principio relacional, ya que en esa comunitariedad el sentipensar es relacional: “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: 107, en Muñoz y Jurado, 2021). Hay interrelación, mutuo soporte, una armonía fundadora y que debe ser constantemente restablecida;

- la relación convoca la correspondencia de lo micro y lo macro, en un ir más allá de la causalidad;
- la relación convoca también complementariedad dinámica de lo derecho-izquierdo, de lo masculino-femenino;
- se supone en ese proceso la reciprocidad que se exige tanto entre humanos como con la Madre Tierra y con el mundo espiritual;
- se supone no solo el ser (en general presupuesto) sino el haber, el tener, el caminar, el diseñar, haecceidades particulares del conocer el mundo;
- se plantea una ciclicidad que es casi siempre, en general, dinámica, una espiralidad en el fondo;
- se supone una dinámica del espaciotiempo: se considera en forma muy generalizada cuatro rumbos y un centro; se traza un eje del mundo con el arriba, el centro humano y el abajo inframundano;
- se supone una antropología de la carne, no dualista, una adscripción automática de espíritu y mente a todos los seres, y la consideración de dimensiones de energías físicas (fuerza) y espirituales en interacción.

Todos los sentipensares originarios de *Abya Yala* suponen la vida concreta, análogos del buen vivir y de la buena vida como parte de su filosofar: *yachay kawsay* andino, *tekoha* guaraní o *küme felen* mapuche. Se supone una compleja dimensión de dignidad, como la macehualidad nahua y luego maya, o el *stojolil* tojolabal (“vergüenza”).

Casos como el *mati* nahua nos ubican en forma explícita en la necesidad de considerar los modos lógico y emotivo del argumentar a la par. Pero prácticamente todas las culturas continentales suponen la integración de sentir y pensar como constituyente.

En algunas culturas la reflexión análoga a lo filosófico tiene un claro valor argumentativo e incluso lógico-alético como el descrito *yachay* quechua (Mejía Huaman, 2005). Casos como el quechua, el *binni záa* o el navajo (*diné*) hacen patente la dimensión lógico-lingüística. En *binni záa* el concepto *didxa* remite a la lengua, al discurso, al logos.

Otros sentipensares como el tojolabal son totalmente explícitos en que la lengua es intrínsecamente dialéctica, supone el diálogo yo-tú, hablar-escuchar como núcleo de racionalidad.

En algunos sentipensares nos encontramos además de con esta integración de cabeza y corazón, con otra metafísica del conocer. Así, en *p'urhepecha*, partimos de *eratsikwa*: tomamos el término *p'urhepecha* como base para expresar el campo del conocimiento en una epistemología y argumentación otra, distinta a Occidente; es pensamiento, es el pensar, también es 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. *Kurhankuk^{wa}* (*kurhandini*: 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'urhankurhamperani*, ‘interpretación’, en tanto escuchar e ir preguntando, es decir una interpretación dialógica, asociada a la escucha. *Kurhamarhini*: ‘preguntar’ y de ahí, *kurhamarhpeni* en tanto ‘preguntar a manera de encuesta’ o *kurhamar-perani* de ‘preguntarse entre sí’. Pedir en *kurhak'arhini* frente al disputar como riña (*arhip'erani*). La oralidad guía el saber a través de *arhisisperakata* (*arhits'iperakata*) la orientación, en tanto “concientización” o también incluso adoctrinamiento, ‘lo aconsejado’ o la liga con la guía de los ancianos (*arhitsiperakwa*); hay además un conocer asociado a contar: *miiuni*. La metafísica de la argumentación supone otros irreductibles: *miekwa jinkoni* 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 *jakakwa*, pero asociada al sentido también de “respeto” (en otras variantes más bien *jakakukwa*, que tiene también homonimia con la entrada de ‘bautizo’); la intuición es *xitamarhikwa* (*sitamarhikwa*) 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, a quien seguimos en este párrafo), entrega incluso lo que no tiene.

Dado el peso de la colonialidad, sin duda mucho del pensamiento originario contemporáneo tiene también un considerable componente de filosofía política y de reivindicación de la justicia, como sucede en la condición del norte continental, donde la población fue sometida a las reservas. Es lo que sucede con las personas sentipensadoras nativoamericanas contemporáneas. Gregory Cajete, por ejemplo, quien expresa el filosofar *tewa* de Nuevo México y ha indagado sobre “la naturaleza de la naturaleza” y las leyes de la interdependencia en la perspectiva originaria. Vine Deloria, quien ha contribuido al proceso organizativo nativoamericano, al pensamiento político y a otras ideas de la familia, el género y la justicia. El dakota Waziyawatzin, quien ha escrito sobre la resistencia de las mujeres al colonialismo, el

conocimiento indígena y la razón narrativa (*truth-telling*) en la justicia restaurativa. El pensamiento navajo de Lloyd Lee.

Ahora bien, en el orden de la filosofía del lenguaje, inevitablemente, todos los pueblos tienen una retórica en doble sentido: lingüística porque como expresó Nietzsche (2000), el lenguaje es una metáfora olvidada; y racional porque toda cultura tiene géneros retóricos justificadores propios, necesariamente, porque el lenguaje se usa en la acción-concepción cultural.

Como los sentipensares nativos no son lo mismo que la filosofía académica eurocentrada, no presentan las mismas divisiones de conocimiento, de sentipensamiento y presentan otros vasos comunicantes, además de que siempre hay una perspectiva global, integral, ontológico-kosmológica. Es frecuente una relación ética-estética, y una categoría ética o estética puede ser nuclear al filosofar. Es el caso de la relación del citado término *hozhó* navajo referido al orden, la existencia, el caminar en la belleza, la armonía, la integración a la unidad como elemento base de su racionalidad y de su relacionalidad. Es igualmente el caso *juni kuin* que nos brinda una profundidad de alcance universal de las categorías de diseño *kene*, *dami* y *yuxin*.

1.3. De las personas filósofas individuales a las personas sabias comunitarias

Las culturas tienen, cada una, sus personajes análogos a la persona filósofa occidental, vinculada con frecuencia al gobierno o al chamanismo. Tenemos así diversas denominaciones y diferencias: el *tlamatini* o persona que sabe-siente nahua, quien tiene el sentipensar, “el que dialoga con su propio corazón”; el tolteca de labio y de

palabra, que maneja la tradición, la sabiduría de la *toltekayotl* que va de Teotihuacan a Tula y Tenochtitlan; el que maneja la tinta roja y negra, en tanto tlacuilo (pintor-escritor).

En otras latitudes tenemos el *angakoko* o *aṅalkuq inuit* que es una persona chamana; los *hataatii*, personas cantantes y sanadoras de los navajo; el *mará'akame* (curandero, sacerdote, dirigente) *wixarika*, categoría que cuenta con cinco niveles; pero también la *machi* mapuche que es generalmente mujer; el histórico *petamuti* o sabio *p'urhepecha*, persona de respeto, el mismo principal o *cazonci*, o también *ts'antsiti* como persona pensadora, iluminada, o *k'eri erati* (o *eratiti*), “el que ve lejos y mejor” o el dicho de la Relación de Michoacán de que “sabio es el que ha sufrido y resuelto más penas en su vida” (Cruz, 2015); en maya se tiene el *mam*, sacerdote; en quechua existe el amauta (*amawta*) como sabio, maestro, poeta y sus distintas especies; entre los shuar está el *uwishin*; entre los otomíes (*hñahñu*) está el *badí*, a quien se le ha dado el conocimiento.

De acuerdo a los ecuatorianos José María Vacacela y María Gabriela Albuja (2021), el sentipensar quichua plantea una rica concepción del sentipensar en cuatro dualidades de lo masculino y femenino:

- los *yachakkuna* o “personas de sabiduría”: *inka* y *wallak uma* como líderes de gobierno;
- los *amawtakuna* o sabios de agricultura, música, etc., y *mamakuna*, entre las cuales son conocidas las mujeres escogidas del templo del sol;
- *tayta yachak* y *mama yachak* personas sabias de medicina;
- *markantayta* y *markanmama*, hombres y mujeres con fuerza y liderazgo en la comunidad.

Además, el sentipensar quechua histórico tiene otros términos como *hamu soncoyoc* “universal versado y entendido en todo lo que penetra y da razón de todo”. También tiene el *yachayniyuq* (que tiene conocimiento y poder completo de la mente), el *pachayachachiq* (el que enseña y aprende sobre el universo), o el *haravec* o inventor de poesía.

Para los mapuches, *kimche* es la persona sabia, que posee la virtud de la sabiduría en complemento con la persona justa, poderosa o bondadosa y *machi* es la persona poseedora del liderazgo chamánico y médico, generalmente mujer. Entre los *wayúu*, *piache* es el chamán y el *pútchipuu* es el “palabrero” que media en los conflictos clánicos. En taíno es históricamente el *behique*, ligado a la medicina, la espiritualidad, la sabiduría, la talla de objetos rituales y aspectos de la memoria identitaria. Entre los *guna* de Panamá existe el *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*. 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 desplazamientos y distancias, característico del ‘habla pensada’ (Lagrou, 2007).

Cada pueblo, cada lengua tiene una red de conceptos que se tejen en la cultura para dar lugar a un pensamiento profundo propio, a un sentipensar, a una kosmopercepción y a una kosmovivencia exclusiva y a la vez de pretensión universal. Tiene sus especialistas de sabiduría. Así mismo, las culturas tienen sus personajes argumentadores o retóricos, expertos de la palabra y en ocasiones mediadores judiciales, como veremos más adelante en el capitulado, como puede ser el

caso del citado *pútchipuu* o “palabrero” *wayúu*, el *tlahtoani* nahua o el moderno *wandari p’urhepecha*.

Todos los pueblos tienen filosofía. Todos los seres humanos son filósofos. Toda lengua es argumentativa. Todos los seres humanos argumentan. Toda lenguacultura tiene particulares diferencias en el argumentar. En el caso de nuestro continente la existencia de un modo lógico-emocional es consustancial a la kosmovivencia y a la kosmopercepción, así mismo lo es el considerar central lo que Gilbert (1994) llama el modo “kisceral” de lo intuitivo, energético, mítico ordinario y no ordinario. Además, se manifiesta de modo peculiar lo “visceral” de las corporalidades y de los contextos. Se expande el universo de los géneros retóricos y se amplía el horizonte de las lógicas, así como de los personajes retóricos y de los procedimientos dialécticos. Lo único que hace falta es explicitar las lógicas, las dialécticas y las retóricas subyacentes a las lenguaculturas continentales para conocerlas, reconocerlas y desplegarlas. Pero podemos considerar que en lo general existe en el continente originario un potencial filosófico para comprender la vida, el planeta, la sustentabilidad y la espiritualidad en sus más de mil lenguas. Los sentipensares de *Abya Yala* pueden contribuir a la sostenibilidad humana y planetaria, a la vez en comunalidad y en libertad. Comprenden saberes equiparables a los de Occidente, sentipensares que no encontramos de entrada en Occidente y sentipensares en ocasiones con mayor coherencia que los de Occidente.

CAPÍTULO II

LAS FILOSOFÍAS DEL SONIDO VOCAL Y EL NOMBRAR EN CLAVE ORIGINARIA

Habiéndose erguido (asumido la forma humana) de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, concibió el origen del lenguaje humano.

De la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divinidad

Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandu que formara parte de su propia divinidad

Fuente: Cadogan, 1965: 54

En la visión analítica dominante de la filosofía occidental, esta se divide en tres grandes épocas:

- la del ser, que refiere a la ontología de la Antigüedad griega y de la Edad Media nordeuropea, aunque en realidad sus fuentes están en Egipto, Asia Menor y los persas;
- la de la epistemología racionalista y empirista a partir del siglo XVII basadas en la razón y en los hechos;
- y la de la filosofía del lenguaje actual.

La Filosofía del Lenguaje de Occidente caracteriza el nodo del pensamiento europeo-estadounidense-canadiense por más de ciento treinta años, si partimos de los trabajos pioneros de Peirce (1966), Frege (1984) y Saussure (1945). Esta reflexión dio lugar al cabo a lo que se conoce como “el giro lingüístico de la Filosofía” o “el giro pragmático de la Filosofía” en el siglo XX.

Cuando se habla en Nuestra América en general y en México en particular de filosofía del lenguaje y de la argumentación, lo único que llega a la mente de la absoluta mayoría es la perspectiva de Occidente: la historia griega con las propuestas sofistas o el diálogo del *Cratilo* de Platón (1987), la perspectiva romana y los aportes de San Agustín o Santo Tomás, la discusión medieval entre nominalistas y realistas, o el aporte de los modistas daneses. Se piensa en el aporte empirista y racionalista del siglo XVII, se discute sobre lingüísticas cartesianas y no cartesianas. Se describen los diccionarios y el enciclopedismo francés. Se refiere a la investigación lingüística y filosófica de Guillermo de Humboldt (véase Márquez, 2001), a Nietzsche (2000), a Schopenhauer (1997), a Peirce (1996), a Saussure (1945), a Frege (1984, original de 1892), a Quine (2001), a Heidegger (1960), a Wittgenstein (1999, primera edición, póstuma, de 1953), a toda la lingüística y semiótica modernas, a la argumentación contemporánea desde 1947. Si acaso,

se mencionan algunos divulgadores de estas ideas en nuestro propio continente. Es decir, no pensamos ni sentimos con nuestra propia cabeza, pensamos en las lenguas y culturas de otros. Pensamos en términos del mito eurocéntrico con preferencias hacia una u otra corriente, hacia uno u otro autor. En general, se trata de europeos, estadounidenses, canadienses, blancos y hombres.

El análisis crítico del discurso permite hacer evidente que lo que Occidente llama Filosofía del Lenguaje no es otra cosa que un discurso filosófico particular, válido, nuestro también en tanto colonizados y hablantes de lenguas indoeuropeas, pero discurso eurocentrado en más de un aspecto, por lo que se requiere su revisión crítica descolonizadora, y su enriquecimiento pluriversal y diversal. Una visión que debe partir de reconocer el lingüicidio y epistemicidio general que inició con el proceso de guerra de invasión, conquista y colonización que operaron los eurocristianos a partir del 1492 y no ha dejado de ocurrir hasta el día de hoy.

Fenomenológicamente, cada lengua tiene un acceso intuitivo, impreciso y unitario al fenómeno en su hablar cotidiano, en su pensamiento habitual. Pero en la historia eurocéntrica no se considera la perspectiva de la filosofía del lenguaje de Asia, de África, de Australia ni de Nuestra América, mucho menos la de nuestros pueblos originarios. Para Europa, con buena o mala fe, pertenecemos al No-Ser, el Ser se piensa en griego (aunque de origen es afroasiático). Pertenecemos al No-Conocer, porque el conocer es occidental burgués y se considera que en nuestros pueblos solo tenemos creencias. Sin embargo, prácticamente todos nuestros pueblos consideran la palabra central a la vida y al espíritu. Por ello, un puente a nuestros sentpensares de la palabra es Oriente, porque en la filosofía del

lenguaje oriental la lengua tiene una profundidad y una eficacia sobre la realidad. También es un puente hacia el continente originario el sentipensar de los pueblos australianos y africanos.

Toda comunidad, por el mero hecho de hablar, posee un pensamiento profundo, una filosofía del lenguaje, más allá de la peculiaridad de los conceptos relativos a cada cultura, que constituyen también un filosofar. Lo que cabe distinguir es más bien el carácter explícito o implícito de ese filosofar en cada caso, su grado de elaboración, y su carácter meramente histórico u operante, en la comunidad presente de habla o en sus especialistas.

En cada caso se presenta una diferente extensión de la *οἰκουμένη* (*oikumene*), el universo habitado por lo que llamamos la lenguacultura, que alcanza sus grados mayores en los nahuas, mayas y quechua-aymaras, pero sin excluir otras lenguaculturas regionales, que constituyen en cada caso un acervo epistemológico propio que es parte de la riqueza filosófica mundial, de la actualización y concreción de lo verdaderamente universal.

Es decir que, en una perspectiva intercultural, no pueden disociarse lengua y filosofía, la inter-filosofía es metalingüística (Lin Ma y Van Brakel, 2013). Cada lengua-cultura hace aportes únicos y lo hace por el solo hecho de corresponder –como señalé– a una “forma de vida”, de llevar “un mundo a la mano”, porque cada lengua es única en su recorte del continuo del mundo, en su manera de ordenar los elementos de su sintaxis, en su modo de hacer uso de los signos. No se requiere un lenguaje ideal ni categorías compartidas, ni una misma idea de filosofía (diríamos nosotros con Wittgenstein [1999], hay simplemente un “aire de familia”), tampoco deben extenderse

categorías de una cultura a otra, más allá de la traducción, porque se pierde el carácter peculiar.

De modo que en este capítulo expondré esta relación lengua-filosofía. Mostraré algunos elementos teórico-filosóficos que amplían la perspectiva más allá de Occidente. Me referiré al origen del lenguaje en los sentipensares continentales, así como a su carácter compartido con otros seres. Haré mención a elementos que rebasan la idea de la lengua-signo. Detallaré algunas concepciones del nombre que se distancian completamente de Occidente y del positivismo. Mostraré luego que en algunas culturas originarias del continente el centro mismo del Pensamiento Profundo lo ocupa la Filosofía del Lenguaje. Al final del capítulo haré una mención muy breve que ejemplifique el funcionamiento de la gramática como forma de vida en *Abya Yala* y comentaré la relevancia de la filosofía del lenguaje en relación con la política originaria.

2.1. Una mirada no eurocéntrica de la filosofía del lenguaje desde la misma filosofía occidental

Desde el mismo Occidente podemos reinterpretar la pragmática de Wittgenstein (1999), la retórica de Nietzsche (2000) y la fenomenología de Heidegger (1960), el punto de vista crítico de Walter Benjamin ([1916] 2007 y su análisis por Mendoza 2013), porque nos permite tender lazos para la universalidad del propio pensamiento, nos permite construir un puente entre el pensamiento europeo y el pensamiento originario de *Abya Yala*. Porque al reconocer *Abya Yala* no debemos hacerlo creando a nuestra vez a Europa como un No-Ser, sino debemos construir el Inter-Ser.

Sobre los tres primeros autores, que son conocidos y he comentado antes, no me extenderé. Expondré más en extenso el

caso de Walter Benjamin, después haré referencia al pensamiento antropológico lingüístico para luego comentar distintas perspectivas de los filósofos del lenguaje en el continente.

La Gramática –decía Wittgenstein (1999)– es una “forma de vida” (*Lebensform*), donde el sentido designa el lugar de la praxis lingüística en la cultura en el contexto de la vida de sus usuarios. El significado es su uso, es contextual. Y cada lengua puede ser descrita a través de sus juegos del lenguaje y según como es empleada en tanto herramienta, en el nivel instrumental.

Con Nietzsche podemos describir la etimología, la metáfora y la retoricidad intrínseca universal en su expresión en cada lengua, lo que trataré en el capítulo sobre las retóricas originarias.

El pensamiento heideggeriano, que todavía se mantiene en la lógica y en la relación mundo-pensamiento, más que en la pragmática, nos permite, sin embargo, describir la manera en que cada lengua “lleva consigo un mundo a la mano” (“el mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano” y está a la mano a partir de la lengua –Heidegger, 2003: 104–).

Walter Benjamín reintroduce en la teoría del lenguaje lo que Saussure excluyó: el espíritu. Benjamin trata del contenido espiritual humano y del ser lingüístico. Plantea una mística del lenguaje concibiéndolo como compartido desde la humanidad con el universo y con todos los seres, en una tesitura análoga a la de nuestros pueblos y a la de Francisco de Asís en la propia Europa medieval. Benjamin refiere al lenguaje que va de lo tangible a lo intangible a través de la comunicación de las esencias, de lo necesariamente universal, pero de una manera un tanto diferente a Platón. Para el filósofo

marxista alemán, el lenguaje tiende a la comunicación de contenidos necesariamente espirituales y por tanto universales (a pesar de las diferencias lingüísticas). Las cosas nos comunican contenido espiritual. “Toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje” (Benjamin, 2016: 139). La captación en el lenguaje de lo espiritual nos conecta a todos los seres, como en la filosofía del lenguaje amerindia.

El lenguaje para Benjamin, a diferencia de Saussure, no consiste en signos. O, mejor dicho, no consiste solo en signos. No se trata de buscar el vínculo con la realidad sino con el lenguaje. En *Lenguajes y cábala* afirma que en cada expresión “late algo que no es tan solo signo, comunicación, significado y expresión” (en Mendoza, 2013: s/p); le importa –en oposición a Saussure–, el carácter simbólico de la lengua. Para él, el conocimiento encuentra su única expresión en el lenguaje y este es más relevante que la matemática. Esta apreciación nos conecta con las lenguaculturas continentales que desde una perspectiva de la semiótica de la cultura ubicaríamos como más simbólicas que la cultura europea actual.

Para el gran pensador marxista místico alemán, “el ser espiritual de una cosa consiste en su lenguaje” (Benjamin, 2016: 146). El ser humano revela lo existente a través del lenguaje. Y este, de acuerdo a Mendoza (2013) presenta tres momentos:

1. la unidad divina de la palabra y la cosa como en los grandes textos originarios guaraníes o el *Popol Vuh*, pero de una manera no idéntica a Occidente;
2. el lenguaje paradisiaco de coincidencia perfecta de la palabra y la cosa como en Platón; y
3. el lenguaje instrumental, de la sobred denominación, de la simple comunicación tras la torre de Babel, mito del que encontramos análogos en el continente (quizá por influencia colonial).

La idea benjaminiana de que “no hay acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual” (Benjamin 2016: 145), nos permite acercarnos a la concepción originaria del lenguaje. Porque “toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser entendida en tanto que un tipo de lenguaje” (p. 144). El lenguaje es conocimiento pleno, es todo lo que comunica contenidos espirituales. Es imposible pensar o imaginar algo fuera del lenguaje, algo que no comunique su ser espiritual en la expresión. Así, para la población originaria de *Abya Yala* todo ser se comunica en lenguaje, tiene palabra.

La teoría de Benjamin considera el nombre más allá del positivismo lógico y valora que todo lenguaje posee una única e inconmensurable infinitud, comprende la magia. Este lenguaje místico “no conoce instrumento, no conoce objeto ni destinatario de la comunicación. De acuerdo con ella, en el nombre el ser espiritual del ser humano se comunica en Dios” (p. 148). Así acontece en *Abya Yala* con la espiritualidad, con el trance chamánico, con la meditación, con el éxtasis de las plantas de poder.

Por otra parte, como nuestras culturas del silencio, para Benjamin el lenguaje se da sobre el fondo del silencio y debe considerarse lo no dicho y lo indecible en la apreciación del lenguaje. Concepción que además es importantísima también en el ámbito espiritual, político y jurídico, ya que el silencio nos conecta al universo, los silenciados son los oprimidos y la democracia se da sobre el fondo del silenciamiento de la violencia constitucional fundante de todo orden jurídico.

Por añadidura, otro punto que hace particularmente interesante y pertinente el pensamiento de Benjamin sobre el lenguaje y el espíritu

es que el filósofo alemán conoció el pensamiento originario a partir del nahuatl, al asistir a las clases de Lehmann, según investigó y nos ha comentado en múltiples intervenciones el Doctor Juan Manuel Contreras Colín.

Desde este puente filosófico, volvamos a citar lo enunciado en la introducción para tenerlo más presente:

...toda lengua es retórica y puede ser sujeto de investigación etimológica y metafórica, tiene un “mundo a la mano” peculiar, está vinculada a la acción pragmática en donde despliega una relación en la cultura desde singulares juegos y manejos de las herramientas lingüísticas, de la lógica y del diálogo. Toda lengua nos lleva a la dimensión del espíritu humano que excluyera Saussure de su estudio. Tiene dispositivos y elementos argumentativos logicoides, sintácticos, semánticos, dialécticos, retóricos y pragmáticos que presentan un vínculo irrenunciable lengua-cultura como parámetro específico de manifestación de la condición universal del principio de la macro-operación discursiva del argumentar y de la operación de esquematizar los objetos del discurso (Grize, 1996).

La estructura de cada lengua, su etimología y sus estrategias sintácticas, semánticas y pragmático-discursivas, sus conectores y operadores argumentativos, incluso sus sonidos, conllevan un filosofar del lenguaje, una organización, una práctica y una representación del mundo. Cada lengua construye formas de nombrar peculiares y despliega indudablemente, más allá de todo relativismo, un pensamiento habitual, no puede no hacerlo, porque es la ineludible condición humana de dar razón de la realidad: sentipensamos en una lengua determinada, por más que nos podamos elevar con la racionalidad a la analogía con cualquier lengua y cualquier mente a través del concepto.

La Filosofía, el Sentipensar se sustenta en el pensamiento habitual de cada lengua y familia lingüística. Una vez elaborado, se da un doble proceso: al sedimentarse en el pueblo, el sentipensar se torna sentido común por siglos o milenios; y la Filosofía, que se sustenta en la lengua, también la modifica y la enriquece. Aun si, como se afirmó nietzscheana o heideggerianamente, la verdad sobre la filosofía se reduce a un hecho terminológico, esta verdad como ya he señalado, es multilingüe. Esto lo hizo evidente Benveniste (1986: vol I, 63-74) al describir las categorías de la filosofía griega del Ser como un despliegue de la forma lingüística del griego antiguo, resultando evidentemente no universal en el sentido fuerte, como es patente en el caso de Nuestra América, porque el Ser rara vez aparece como tal y como cópula, siendo sustituido por el gerundio, por el proceso, por el estando, haciendo, habiendo, existiendo, el devenir.

Más allá de la dimensión abstracto-filosófica, desde la semiótica de la cultura, el lenguaje es universalmente un modelizador primario de la realidad, entre otras razones, porque:

1. el lenguaje clasifica la experiencia (Boas, 1964 y otros, generados en el inicio del siglo XX), recorta la nebulosa de la realidad y la organiza estructuralmente de cierta forma automática, como también postulaba Hjelmslev (1980, original de 1943) en sus prolegómenos hacia una teoría del lenguaje: a lo informe del mundo se le sobreimpone una rejilla lingüística que es una forma peculiar que permite asir el mundo y aprehenderlo de cierta manera.
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 a y b, en la hipótesis relativista débil) en el funcionamiento de la lengua como producto sociocultural.

Ahora bien, no debe confundirse la importancia filosófica de la lengua con su ontologización y la hipótesis extrema de que la lengua

determina la realidad en todo momento o la imposibilidad absoluta de la traducción.

Es importante reconocer que los guiones culturales o “criptotipos” de Whorf, o los “esquemas imaginísticos” (operaciones cognitivas generales mediante las cuales construimos nuestras percepciones – Huelva, 2011–, como por ejemplo, el espacio en tanto recipiente, o como camino que implica movimiento y trayectoria) en la lingüística y en la antropología cognitivos, llevan a divergencias de percepción, suponen instrucciones de operación y significados pre-empacados.

El criptotipo de Whorf fue uno de los más grandes aportes a la lingüística del siglo XX. Un criptotipo es una categoría encubierta de una lengua, que describe características semánticas y/o sintácticas que no tienen una instrumentación morfológica, pero que son cruciales a la construcción y comprensión, como el género en inglés o en *p'urhepecha*, que solo aparecen con el uso de un pronombre masculino o femenino.

Lenkersdorf (1996 y otros), estudioso de la lenguacultura tojolabal, contemplaba la cuestión lengua-cultura-mundo de la siguiente forma:

- a. Mediante la lengua nombramos la realidad.
- b. Nombramos la realidad según la percibimos.
- c. Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad.
- d. Por ello, nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad.
- e. En conclusión, a partir de las lenguas podemos captar las distintas cosmovisiones-filosofías (para nosotros, kosmopercepciones-sentipensares) de culturas diferentes.

También Mignolo (2000, 2003) refiere en este sentido a la importancia de desarrollar no solo el bilingüismo, sino el bilenguajismo, es decir, el trabajo no solo sobre dos idiomas, sino sobre

dos kosmopercepciones, para conseguir un cambio en la geografía de la razón.

Es necesario –señala– atender procesos racionales y afectivos, lingüísticos y territoriales en la epistemología comunal, aceptar la pluralidad de saberes regionalizados. Las culturas son sujetos de saber de las que se puede aprender.

En este sentido, Mignolo (2000, 2003) refiere, además, que debemos concebir el discurso no como mera representación de la realidad, sino como interpretación de la misma. Y remite a la dimensión no solo racional, sino afectiva del lenguaje, a la perspectiva no solo individual sino colectiva de lo que llama el “lenguajeo” (término de Maturana y Varela) prediscursivo y prerracional, sobre el que se funda y apoya el lenguaje.

Desde cada lengua, lenguajeo y kosmopercepción se estudia el lenguaje, el significado, la verdad, la pragmática, los mecanismos de creación lingüística, las formas de pensamiento pre-empacadas en la lengua, la comunicación, las estrategias de interpretación y traducción, la semántica más allá de la lógica.

Para Lotman y Uspenskij (1979: 67-92) es imposible la existencia de un lenguaje (en la acepción plena de esta palabra) que no esté inmerso en el contexto de una cultura, ni de una cultura que no tenga en su centro una estructura del tipo del lenguaje natural. El lenguaje está integrado en la cultura. En su funcionamiento real el lenguaje está incorporado en el sistema, más general, de la cultura; constituye con ella un todo complejo y es, a la vez, nuestro sistema modelizante primario. Los lenguajes y la cultura, en este caso el lenguaje del lenguaje y de la argumentación, son inseparables.

2.2. El origen del lenguaje

En cada contexto se atribuye un origen al lenguaje, se constituyen distintas simbólicas y formas de validar.

Entre los mayas, en el *Popol Wuj*, texto colonial, pero fundamental para reconstruir la concepción filosófica indoamericana, se plantea en forma explícita un origen mítico del lenguaje.

De acuerdo a la concepción maya, en el origen estaba la ausencia de la existencia fuera del Cielo, y esa ausencia conllevaba la ausencia de la palabra: el universo era oscuro, existía el mar y la extensión del cielo estaba vacía, pero no sobre un fondo de silencio, sino de murmullo, que no puedo dejar de referir a la estética concepción barthesiana sobre palabra y susurro, en la búsqueda de la música del sentido, el sin-sentido que deja oír a lo lejos un sentido. Existe pues para el *Popol Wuj* solo el murmullo, hasta que la pareja de los creadores hace aparecer la palabra, que unen con el pensamiento: *Tepeu* y *Gucumatz* (*Tepew* y *Q'ukumatz*, en Colop, 2007). La palabra de *Uk'u'x Kaj* (primer principio ontológico, "Dios dos", que siendo el corazón del cielo comparte, sin embargo, el corazón de la Tierra, *Uk'u'ux ulew*) está en el principio, alcanza a la pareja creadora, habla con ellos, que piensan, que meditan, juntan palabra-pensamiento para el nacimiento humano:

Ésta es, pues, su narración: todo está en suspenso, todo está en reposo, en sosiego todo está en silencio; todo es murmullo y está vacía la bóveda del Cielo. Ésta es pues la primera palabra la primera expresión: cuando todavía no existía una persona ni animal, pájaro, pez, cangrejo, árbol, piedra, cueva, barranco, pajón, bosque, solo el Cielo existía. Todavía no había aparecido la faz de la tierra, solo estaba el mar en calma al igual que toda la extensión del Cielo. Todavía no había nada que estuviera junto que hiciera ruido, que

se moviera por su obra. No había movimiento, nada ocurría en el Cielo. No había nada que estuviera levantado solo agua reposada, solo el mar apacible, solo reposaba la soledad. Y es que no había nada todavía, solo había quietud y sosiego en la oscuridad en la noche. Solo estaban *Tz'aqol*, *Bitol*, *Tepeu Q'ukumatz*, *Alom*, *Kajolom* en el agua. Dimanaban luz. Estando envueltos en plumas de quetzal, en plumas azules; de ahí la nominación de "Serpiente Emplumada". De grandes sabios, de grandes pensadores es su esencia. Asimismo, estaba solo el Cielo y también *Uk'u'x Kaj* que es el nombre de dios, como se le dice. Vino entonces aquí su palabra llegó donde estaba *Tepew Q'ukumatz* en la oscuridad, en la aurora. Habló con *Tepew Q'ukumatz*, dijeron entonces cuando pensaron, cuando meditaron. Se encontraron y juntaron sus palabras y sus pensamientos Estaba claro, se pusieron de acuerdo bajo la luz; se manifestó la humanidad y se dispuso el surgimiento, la generación de árboles, de bejucos y el origen de la vida, de la existencia en la oscuridad... (Colop, 2007: p. 8).

Tanius Karam (2007, s/p) anota algo a propósito de Wittgenstein que aquí viene al caso: "El lenguaje existe porque se puede pensar; sin el pensamiento no podría plantearse la posibilidad de un lenguaje. Pues siendo el lenguaje la expresión del pensamiento, en un mundo sin pensamiento el lenguaje sería la expresión de la nada." Pero entre los mayas, como en Vigotski, el lenguaje coaparece con el pensamiento, uno convoca al otro. Son dos modos o expresiones (epifanías) de una misma realidad.

Hay además un origen natural del lenguaje que es común en *Abya Yala*. De acuerdo a López Maldonado (en Reygadas y Contreras, 2021: 272)

las unidades mínimas de los signos mayas son morfemas: *woohoob*; donde *wo'oh* es también la agitación bulliciosa de los insectos para comunicarse, y *wooh* es el sonido del viento y del agua. También se asocia a la comunicación animista. De ahí el nombre *wooh* elegido por los *hah ts'iboob* (los escribas).

En este origen natural del lenguaje, entre los ñatho, el lenguaje viene del principio ontológico fundamental, de *Damu*, pero los otomíes descubren el lenguaje a través de las piedras (Pérez Lugo 2021, en Reygadas y Contreras, 2021: 141).

En el mito nahua de los soles, después de la inundación, la pareja sobreviviente de *Coxcox* y *Xochiquetzal* quedó flotando en un barco, tuvo familia, pero sus hijos no pudieron hablar hasta que una paloma también sobreviviente a la inundación apareció y les enseñó diversas lenguas.

Entre los salishan del norte de *Abya Yala* hay un mito equivalente al mito semita de Babel (no sabemos si anterior o posterior a la colonia) para explicar el lenguaje-signo y la diversidad de idiomas, dándole también un corte naturalista: la diversidad lingüística nace por argüir entre dos tribus acerca del origen del ruido de los patos cuando vuelan, unos decían que proviene del pico y otros que de las alas. Por la disputa, las tribus se separaron y luego de un tiempo empezaron a hablar distintas lenguas; de modo que el discutir arbitrario separa, escinde la comprensión.

En la gnoseología guaraní el lenguaje es anterior al conocimiento de las cosas y la palabra es parte de la divinidad humana, es divino-humano:

II Habiéndose erguido (asumido la forma humana) de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, concibió el origen del lenguaje humano. De la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, creó nuestro padre el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divinidad Antes de existir la tierra, En medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas creó aquello que sería el fundamento del

lenguaje humano e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandú que formara parte de su propia divinidad. (Cadogan, 1965: 64).

No estamos exactamente ante la unidad divina palabra-cosa, sino que el lenguaje es anterior y es parte de lo humano-divino, de modo que tampoco quedamos al final instalados en el mero mundo de la palabra-signo del tercer estadio benjaminiano, en el lenguaje meramente instrumental que, por supuesto, todo grupo emplea, pero no es su centro filosófico.

Así, entre los *diné*, el Creador (*Taiowa*) constituye uno de los tres principios básicos: es a *Taiowa* a quién se le debe la vida y es él quien da el aliento, el lenguaje.

En tanto la palabra es divina se vuelve sagrada. La palabra sagrada maya es *uchben t'an, sujuy t'an*, como enigma que custodia los poderes del Cielo. Los mayas tradicionales no viven entonces en el mundo de la palabra instrumental del tercer estadio de Benjamin, de la palabra-signo saussuriana, sino que viven en el segundo estadio de Benjamin y con conciencia mítica del primero.

En el mismo tronco mayense, entre los tojolabales, “nuestra palabra siempre es de respeto, porque todos la hablan, tiene vida, es cosmovivencia, es intersubjetiva.” (Muñoz y Jurado, en Reygadas y Contreras, 2021: vol. II, 93).

Con frecuencia, entonces, el lenguaje tiene un origen trascendente, divino, pero que es parte de lo humano y los seres humanos tienen la facultad de crear mediante la palabra y la capacidad de nombrar, que es fundamental y sobre la que abundaré más adelante. Esta palabra es intersubjetiva.

2.3. El lenguaje compartido y la voz más allá de la lengua

El lenguaje en *Abya Yala* no es exclusivo de los humanos, sino que es compartido con todos los entes del universo.

En distintas concepciones lo “humano” mismo es compartido con los animales, como se ha hecho ver con el concepto de “perspectivismo” amazónico. Se concibe la existencia de “sociedades” animales que tienen facultad lingüística en el sentido de la conexión del espíritu y el lenguaje. Hay una mística del lenguaje, una comunicación entre lo humano y no-humano para Occidente.

Más allá de la centralidad o no de la Filosofía del Lenguaje, la mayoría de los casos en *Abya Yala* se distinguen de Occidente porque el lenguaje no es un hecho humano en el sentido moderno. Es decir, se sitúa el problema del origen y carácter del lenguaje fuera de su discusión biológico-evolutiva, pero ello no es un pensamiento prelógico sino una experiencia y vivencia peculiares del mundo que podemos entender mejor a partir de la teoría de Walter Benjamin.

En la meditación, en la sanación, en el éxtasis místico, chamánico y de las plantas de poder, el *híkuri* (peyote), el *teonanacatl* (los hongos), los animales, las plantas, los cuerpos de agua, los montes (los *apus* andinos) “hablan”.

Incluso, como nos señala el Seminario *Jumá Mè'phàà*: “Para las y los *mè'phàà* cada espacio, sentimiento, ser, tiene su palabra, al igual que cada conflicto, por eso se organizan para mantener la fuerza unida y el respeto de la palabra” (Seminario *Jumá Mè'phàà*, en Reygadas y Contreras, 2021: vol. II, 100). Todo, nos dicen, hasta la comida, tiene su palabra.

Todo ser se comunica en lenguaje, tiene palabra, como señalamos con Benjamin (2016).

En realidad, desde los *inuit* hasta el Amazonas y la Tierra del Fuego, humanos y animales forman “una misma comunidad cognoscitiva” (Wenzel, 1991: 140), comparten valores y capacidad de soporte. En muchas culturas los animales y humanos poseen “alma” o “centro anímico”, “sombra” y cada alma es respetada. Entre los nahuas, se considera que el ser humano tiene un doble animal, es un dividuo: animal y humano que comparten la esencia y si el animal muere, el ser humano también. Existe generalizadamente la conversión humano-animal-humano y se piensa con frecuencia que, en el origen, todos hablábamos la misma lengua; existe el nahualismo, el teriántropo o ser convertible que intermedia entre humanos, espíritus y animales. Por ejemplo, el decir, el Sentipensar del Lenguaje mapuche comprende al mundo animal, natural y sobrenatural. Incluso, en algunos casos, la propiedad del habla rebasa lo animal. Por ejemplo, entre los *naayeri* que describió Konrad Preuss en el inicio del siglo XX:

No solamente los seres humanos hablan, también los sonidos de los instrumentos musicales son “palabras”, los animales cantan, hablan y lloran; flores y animales gritan. La eficacia de algunos instrumentos ceremoniales se manifiesta en el hecho de que “hablan”: El lucero hablará con sus palabras, con sus plumas, con su humo de tabaco. También ellos [los dioses de la lluvia] hablan a través de sus varas emplumadas (Preuss, 1913: 131, en Alcocer, 2002).

Según Pérez Lugo (2021, en Reygadas y Contreras 2021: p. 131), entre los *hñahñu*, que se definen a sí mismos como caminantes, *ihuhu*, que siguieron el curso del agua, el camino del agua, hasta llegar a los mares o lagos, “el *ihuhu* mismo se construyó con los sonidos de la naturaleza; se quiebra una vara se oye *tho*, y eso significa, vara. Al

levantar un puño de agua, se dice *xa*, quiere decir, fresco. Los *Ihuhu* son los originales, los Ñatho, descubrieron la lengua por medio de las piedras, el Ñahñu que habla en el camino”.

Entre los *mè'phàà* (tlapanecos) el ser humano es *xabo*, “carne que habla” y cada ente, incluso la comida, tiene su palabra. Todo tiene palabra. *Jngáa* es palabra en *mè'phàà* (tlapaneco). Para el grupo *mè'phàà*, en la medida que crece la persona en sabiduría y experiencia, es capaz de “poner la palabra” (Seminario *Jumá Mè'phàà*, en Reygadas y Contreras, 2021: tomo II).

La fuerza de nuestra palabra es *skiyu ajngáa xo*. Donde van los que mueren es *muujuín*, lugar donde nos encontramos todos en palabra y rendimos cuentas.

El nosotros está presente en *mè'phàà* en la categoría *ló* (nosotros). Las y los *xabo mè'phàà* que nacerán son los que traen el pensamiento, por tanto, aprenden la palabra (*ajngáa*) para ser *xuajen* (pueblo) y la responsabilidad de ser pueblo. Esto implica la posibilidad del diálogo entre nosotros y otros...

Ahí, en el ámbito familiar, es donde aprende la palabra *aj'ngaa dx'awa* que es el fundamento de la ética *mè'phàà*, porque es surgido del diálogo con lo vivo y muerto sobre la tierra. (p. 94)

En el otro mundo todos hablan y se juzga la vida:

Termina el espacio de hacer bien. Son las prácticas relacionadas a la fuerza, el “trabajo” y la palabra las que definen a *xabo mè'phàà* y a su vida en *muujuín* (otro mundo). En el camino se le juzga si le corresponde o no un castigo. En *muujuín* todos hablan, animales y humanos. Allí viven los vivos y los muertos que están vivos en su *xuajeen* (pueblo), los dos mundos complementándose. (p. 103)

También se relacionan la palabra y el trabajo:

La categoría *ma'ga'yaa mbi'yuu* (voy a buscar mi nombre) y *ma'ga ñumbaá* (voy a peonar) remiten al proceso de la búsqueda, lo que me ayudará a vivir a mí y a mi familia. En ese sentido es el hacer (estar) lo que va a definir mi ser. Buscar mi nombre es igual a buscar algo de comer, como cazar, recolectar, sembrar. (p. 103)

Como en la Física Cuántica del siglo XXI, para Abya Yala todo en el universo está conectado y todo tiene in-formación (lenguaje), tiene mente, como en la tradición india del *Akasha*. Así, para los *mè'phàà*, la palabra está vinculada al trabajo, a hacer la vida como buscar el nombre, a la comunicación con las personas muertas, a la comunicación con todo del espíritu humano, de la carne que habla.

2.4. La materialidad y eficacia del lenguaje

El lenguaje indoamericano se concibe como eficaz, performativo, nos remite a la capacidad creadora primera y divina. El vínculo, diríamos benjaminianamente, es con el lenguaje, no con la realidad.

Los pensadores mayas, los personajes míticos del *Popol Wuj*, manifiestan una peculiar filosofía del lenguaje no solo en cuanto al origen divino, la integralidad-dos creadora y la unidad pensamiento-palabra a través de la meditación, sino en el sentido de que la palabra tiene el poder de crear y de mover las cosas. La performatividad (la eficacia de la lengua) es clave en la mayoría de nuestras filosofías del lenguaje: mediante la palabra performativa se crea lo que se nombra. La eficacia lingüística y simbólica es un tema fundamental en *Abya Yala*, más allá de la coincidencia perfecta de la palabra y de la cosa occidental, y del segundo estadio benjaminiano. Como entre los tojolabales: “cuando uno da su palabra, se hace, se cumple”. (Muñoz y Jurado, en Reygadas y Contreras, 2021: 93); todos sabemos que, todavía hoy en día, hay un valor enorme en las comunidades

respecto a empeñar la palabra. El lenguaje es material, no insustancial e inmaterial como en la perspectiva de Occidente. El lenguaje produce un efecto. Dos de cuyos mecanismos clave para hacerlo son el rezo y el canto.

La materialidad del lenguaje se hace patente en los efectos mágicos, en las bendiciones, en las maldiciones y en las sanaciones mediante palabras, cantos o rezos, inclusive en el temazcal, donde la palabra es sagrada y debe hablarse con “las palabras del corazón”.

2.5. Más allá de la lengua

En *Abya Yala* no nos encontramos meramente ante otras filosofías del lenguaje, sino que, como ya he expuesto, en nuestros pueblos se consideran aspectos del sentipensar más allá de la palabra humana: la “palabra” de los animales, plantas y entes de la naturaleza, pero incluso el canto y el rezo más allá de las expresiones en una lengua y de su mero sentido-signo.

Del canto haré mención en el capítulo de retórica a la experiencia *guna*, ya que los especialistas rituales *guna*, aprenden durante años un canto para sanar y transforman benéficamente el estado de salud. Pero quisiera hacer aquí una breve mención al carácter del canto y la filosofía del lenguaje.

Como en los guaraníes, el canto es definitorio en la cultura y el chamanismo *guna* (kuna). El canto sana, de modo que cada sabio aprende un canto y, si es muy poderoso, más de uno. Igualmente sucede con los lacandones. En otro sentido, *Orenda* es la fuerza creadora *haudensaunee* (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).

Entre los mapuche, nos comentaba Danilo Avilés en el *Doctorado en Sentipensares e Historia de los Pueblos Originarios del CIET*, la palabra es siempre positiva y es fundamental a toda la vida mapuche, hay que procurarla, como también al pensamiento que vehicula. Así por ejemplo, un gran líder histórico mapuche, llevaba a las mujeres a una montaña cercana al lugar de sus batallas para que pensaran en su triunfo, porque el pensamiento se hace realidad y mayormente entre las mujeres que dominan la creación.

El canto en realidad nos lleva más allá de la filosofía del lenguaje occidental, a la filosofía del sonido, porque el canto y el chamanismo nos llevan a los sonidos no lingüísticos de los rituales y a una vibración que transforma la realidad. Dentro de estos sonidos está el canto, pero un canto que va más allá del sentido de la lengua, que sana o transporta a otra dimensión. Puede ilustrar el caso un par de ejemplos que atestiguamos y otro que nos fue referido por un testigo directo. En una ocasión pudimos atestiguar cómo el chamán *comcáac* de Sonora, México, Chapito Barnés, fue capaz de hacer que con su canto se alterara y elevara el movimiento de las olas. También logró con un mínimo soplado distante apagar una hoguera. Él mismo, mediante solo su voz y danza, según nos relató un testigo, llevó a un amplio grupo de mujeres al orgasmo simultáneo. Otro caso es el de la música y la voz que nos transportan a estados de trance, como atestiguamos en diciembre 2020 en la provincia de Morona Santiago, Ecuador, con el *urwixin* shuar Hilario Chiriap, que en la toma de *natem* (ayahuasca), nos llevó a otro estado de conciencia mediante su voz acompañada del tañido del llamado violín shuar. Igualmente, aprendimos de la

sanación entre los lacandones a partir del canto, por ejemplo, el canto para las muelas. Y Turpana (2009) menciona, en el mismo sentido, la rica tradición *guna* (véase el capítulo de retórica), así como López Austin refiere el caso guaraní. Los especialistas rituales del canto – como indiqué– conocen un canto y, excepcionalmente, más de uno, dominando su poder transformador.

En este proceso ético-kosmológico sonoro, 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*).

Esta perspectiva muestra con contundencia y claridad la distinción entre religión occidental y espiritualidad amerindia; en la espiritualidad cada uno se conecta individualmente con el kosmos, con el Principio Integral, sin mediación de especialistas. En el caso guaraní, como en de los *naayeri*, los *guna*, los lacandones y muchos otros, el ritual, la música, la danza, la palabra, el canto tienen un valor trascendente.

Del rezo comentaré más adelante el caso guaraní, pero aquí quiero mencionar la perspectiva *diné*.

Para los *diné* un concepto central es el de *hozhó* (“agradable”, “bello”, “bendito”) en la búsqueda de la belleza, el orden y la armonía, que se alcanzan mediante el ritual y el rezo. Es una cultura donde los cantos y rezos son sagrados, como la vida misma.

Un rezo en *diné* recuperado por Gladys Reichard (1966), en su texto fundamental *Prayer, the Compulsive Word*, abarca 18 páginas. Y muestra características del rezo en la cultura navajo que pueden aparecer en otros casos: la repetición, el ritmo fundamental, su inscripción en el ritual y su carácter creador-recreador. La función de ese rezo en particular es proteger, eliminar el mal que entró por desequilibrio, para poder volver al equilibrio, a la belleza de *hozhó*, mediante la palabra, la repetición jubilosa: “ha vuelto a ser bello (agradable, bendito, balanceado, armonioso, pleno) otra vez”. De modo que lo que se repite en forma incesante es la protección misma que el lenguaje va a crear:

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 fecha de plumas de cola de águila con la que transformaste el mal
Por estos medios me protegerás
Así te mantendrás protegiéndome... (pp. 58 a 93)

En algunos rezos y cantos no solo se rebasa la función-signo, sino que entramos a la vocalización de sonidos no lingüísticos, no-signos, como en el caso que presenciamos en Punta Chueca de Chapito Barnés, que mediante las vocalizaciones cantadas (también en lengua de los *comcáac*) es capaz de generar un orgasmo o de mover las olas del mar.

Además de los casos y aspectos comentados del canto y el rezo, está otro caso que comentaré, los lenguajes de silbidos.

Existen dos dimensiones del lenguaje de silbidos: la comunicación inter-especies y los lenguajes que suponen el sistema modelizador primario de la lengua, pero utilizan un mecanismo sonoro diferente al fonemático.

El primer caso sería el de los shuar, donde la persona cazadora imita el sonido de las aves y los animales para atraerlos. También “el sonido de varios cuadrúpedos, el gruñido del cerdo, el silbido del tapir, el sonido de flauta del pequeño roedor guatusa” (Karsten, 2000: p. 39). En una cultura donde también se “imita” a los espíritus cuando se quiere convocarlos. Donde se cree que el pájaro *titipúru supai* hechiza y enferma a las personas con su silbido, lo mismo que el tapir, y el “pájaro del demonio” (*supai pishcu*) atemoriza a las personas.

En cuanto a los silbidos como medio de comunicación se han identificado unas 70 culturas en el mundo que los usan, entre otras cosas por su capacidad de ser escuchado hasta unos ocho kilómetros de distancia. Entre nosotros está, por ejemplo, el caso también del Amazonas, donde los cazadores usan los silbidos porque permiten penetrar en la densidad de la selva y comunicarse. O el caso de los *inuit* en la tundra, donde el silbido se usa como un dispositivo instruccional en la caza de ballenas. Cuando se desarrollan como lenguajes, se transmiten significados en los tonos ascendentes y descendentes del silbido, con un ritmo. Suelen seguir los tonos de la oración en la lengua dada y son inteligibles en un 90% de casos. Dado el carácter de no lateralización cerebral de los silbidos, uno se pregunta sobre la asociación del lenguaje con la música y su importancia en nuestros pueblos donde la música es fundamental, así como su asociación al canto, en favor de la teoría darwiniana y del sentipensar de *Abya Yala*. Quizás somos humanos más por cantar que por hablar, por la estética. El silbido es quizá padre del lenguaje, si seguimos a Julien Meyer (2015) y a Onur Gunturkun (2015), donde el primero se refiere también a un lenguaje más: el lenguaje tamborileado como el de los bora del Noroeste amazónico; y el segundo hace mención al hecho

de que la frecuencia, el tono y la melodía del silbido se procesan en el hemisferio derecho del cerebro.

2.6. Más allá de Quine. Nombrar en clave originaria

En el nombre el ser espiritual del ser humano se comunica en Dios, señalaba Benjamin (2016). Y así aparece en todo *Abya Yala*.

Al nombrar, para Benjamin no se trata meramente de comunicar una cosa con la palabra. El nombre “es la esencia más interior al lenguaje” (p. 148). Los humanos convocamos e invocamos los nombres, que son una apertura. El lenguaje es una revelación en una apertura que nos trasciende infinitamente. Una concepción del nombre más próxima a nuestros pueblos que se niegan a reducir el nombre a su función descriptiva e identificatoria inmediata como en Quine.

El nombre es crucial en la Filosofía del lenguaje. Es parte fundamental de su esencia desde la filosofía griega antigua, según lo plasmó Platón (1987) en el diálogo *Cratilo*: ¿los nombres son motivados conforme a la esencia o son arbitrarios conformes a la convención? Una línea que sigue la filosofía romana y encontramos durante toda la llamada Edad Media en la discusión entre nominalistas y realistas: ¿debemos considerar cada instancia en sí o referirnos a los universales? Esta discusión la encontramos en lo que Wittgenstein llamaba “la pintura agustiniana” del lenguaje como un dispositivo para poner etiquetas a los objetos del mundo. El mismísimo Saussure pretende, sin lograrlo, distanciarse de la teoría de la lengua como nomenclatura. En la Filosofía del lenguaje de raigambre lógica, Frege (1987) hizo ver la diferencia entre la referencia de un objeto en el mundo como denotación del significado (Venus, el segundo planeta del sistema solar), su sentido connotativo en la cultura según la convención

("lucero de la mañana" o "lucero de la tarde") o su imagen única en el individuo como producto de su experiencia singular.

Muy distinto es el enfoque de Walter Benjamin. Para él, dado que la palabra humana es el nombre mismo de las cosas, no podrá reaparecer la idea (propia de la concepción burguesa del lenguaje) de que la palabra solo guarda una relación accidental con la cosa, de que la palabra es signo de las cosas o que es un signo de un acontecimiento que se estableció por convención. La cosa no tiene ninguna palabra, sino que es conocida en su nombre por la palabra humana. Lo que devela el lenguaje es el develamiento mismo, y en ello radica fundamentalmente el *arché* (principio) como acontecimiento de apertura del mundo y del conocimiento. El lenguaje nunca da *meros* signos.

Para entender a Benjamin y entender nuestras culturas hay que clarificar, desde el punto de vista semiótico, que el nombre, en realidad, es tomado desde dos perspectivas por las culturas: una descriptiva (como en Quine, donde el significado del nombre ordinario hace referencia al código y no indica una propiedad común de sus poseedores) y otra "mitológica" (Lotman, 2000: 143-167), donde el significado general del nombre propio en su máxima abstracción se reduce al "mito" y donde la conciencia "mitológica" es en cierto modo asemiótica o es una semiótica nominacional, donde el "mito" no admite la metáfora ni la sinonimia. El nombre propio en esta perspectiva, tiene una esencia ontológica: nombrar la enfermedad, por ejemplo, la llama o bien la aleja, según la intención. Los nombres propios forman parte del sistema "mitológico".

A partir de Stuart Shanker y su reflexión sobre el navajo, en Reygadas y Contreras (2021: vol. I, 242) hicimos una reflexión sobre el nombre en la filosofía originaria *diné* que quisiera retomar aquí.

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.

Ya entrado el siglo XX, Quine, principal exponente de la filosofía analítica sobre el nombre, consideró el nombre como mera designación del objeto que remite a la referencia objetiva. Como escribimos en Reygadas y Contreras (2021: vol I, 242):

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. (...)

A los nombres 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.

Esta perspectiva es completamente diferente en nuestras culturas. En *inuit*, por ejemplo, nombrar es bautizar, dar identidad, compartir existencia.

Entre los *diné* (navajo) nombrar remite a varias denominaciones:

- a. El nombre no-ceremonial es situacional, descriptivo y relacionado con el rol cambiante en el tiempo, no tenemos un solo nombre en esta dimensión como sucede en Occidente porque somos cambiantes, el sentipensar *diné* del nombrar captura el cambio del individuo en el tiempo;
- b. El nombre realza la filiación comunitaria, clánica, no somos individuos aislados;
- c. El nombre, paradójicamente, aumenta la individualidad frente a Occidente y mantiene la integralidad única, “individua” a cada uno, un ser que no se repite;
- d. Existen nombres descriptivos y un nombre ceremonial, que es sagrado y secreto.

De modo que nombrar en *diné* 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) 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. No voy a detallar porque hay varios textos al respecto de la cuenta del tiempo mesoamericana, pero sí quiero remitir a la obra del cubano Frank Díaz (2001) sobre ella y sobre el *tonal*, porque es una revisión actualizada, pormenorizada, basada en las fuentes y además con comprensión del contenido espiritual sin seguir los patrones occidentalizantes.

Recordemos solo que el sistema del *tonal* comprende los números del 1 al 13, asociados a uno de 20 signos. Los mesoamericanos llamaban a sus hijos e hijas conforme al día, al *tonal* en que nacían. El día servía y sirve para orientar a las personas con respecto a su ocupación, sus aspiraciones, su carácter, sus dones. No es algo determinado sino una energía/in-formación innata y cósmica, que debemos conocer y manejar para la vida buena. Por eso cada nuevo integrante de Tenochtitlan, por ejemplo, era presentado al nacer al *tonalpohuaque*, que llevaba la cuenta de los días y conocía los *amoxtin*, los libros sagrados y en particular el *Tonalamatl* que describe las energías/in-formaciones que representaban los acompañantes del cielo, de la tierra, del día y de la noche. Para los mayas el equivalente es el *kin*, que ayuda a cada ser a definir su tarea, a sincronizarse. Su sello solar da sus cualidades y potencialidades, sus tendencias positivas o negativas, sin ser determinista ni el caso maya ni el nahua.

Para una persona mapuche, “la relación del ser humano con la naturaleza también se presenta nítidamente en el nombre tradicional de la persona” (Loncon, 2019: 70). Así, Elisa Loncon cuenta que su bisabuelo, por ejemplo, “se llamó *Antvpi* ‘pide el sol’; cuenta la historia que él tenía el poder del sol y que podía aplacar las inundaciones”. Los

nombres, nos dice “se estructuran con dos componentes: el *kvga* y un *kvmpeñ*; el *kvga* corresponde a *kura*, el tronco del linaje y el *kvñpeñ* el que califica y le da especificidad *wenu, kajfu, y namun*”.

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 espíritu:

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 Ñamandú’, 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: pp. 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).

Para los *mè’phàà* la vida y el nombre tienen un lazo también profundo:

A través de una analogía entre el ciclo de vida *mè’phàà* –desde que el infante nace (viene con pensamiento), crece (agarra la fuerza) y subsiste en la comunidad a través de la fuerza (busca su nombre) y muere (le llega el nombre)–. (Seminario *Jumá Mè’phàà*, en Reygadas y Contreras, 2021: vol. II, 91).

Hubert Matiúwàa (2021: 1-4), quien formó parte del Seminario *Jumá Mè’phàà*, escribió con increíble belleza en la revista electrónica *Gusanos de la memoria* lo siguiente relativo al nombre:

- Los *mè'phàà* le decimos *mbi'i* al día, a lo claro y brillante, aquello que revela colores en la piedra de los ojos. Es la misma palabra para decir tiempo, *majanú mbá mbi'i*/llegará un día tiempo, también para decir nombre, *xó mbi'iya*/cómo te llamas.
- El nombre, tiempo y día tienen raíz en una misma palabra, significa que cada ser es tiempo y día en el hacer de su nombre, un revoloteo de palabras en la memoria, *jumá*. La memoria es pensamiento dinámico en las experiencias del conocer, desde aquel día en que maduró el sol y cayó su luz en la tierra mundo.
- Cuando en nuestra comunidad se van a buscar trabajo en los campos agrícolas, en el norte del país, o cuando emigran a los Estados Unidos, o cuando se van a rayar la amapola en la sierra, nuestros padres, madres y hermanos dicen; *maga'ya mbi'iyu*/buscaré mi nombre. En esta búsqueda muchos se vuelven tumbas sin nombre.
- El verbo ser se traduce al *mè'phàà* como *ñajún*/trabajo. Al presentarnos decimos *ikúún ñajú Guillermo*/Yo soy Guillermo, Soy el trabajo de Guillermo. Todo nombre se hace a partir de un trabajo, que a la vez es tiempo, tiempo que empieza desde que abrimos los ojos y ramificamos nuestros caminos para ser nido y ave.
- Cuando celebramos decimos, *mo'nè mbàà ló' mbi'i*/hagamos grande el día. Agrandar el tiempo implica una responsabilidad, reconocer en esa existencia el trabajo que le da nombre, no al revés, no se puede tener nombre si no hay un trabajo detrás.
- Tener un *mbi'i*-día significa reconocer una historia de la palabra. Cuando en los calendarios aparece el 9 de agosto como Día de los Pueblos Indígenas, o el 21 de febrero como el día de la lengua materna, significa que, ¿solo en ese día son prioridad las lenguas y los pueblos? Y cuando despierte un nuevo día ¿seguirán invisibilizados en su nombre y pensamiento?

El nombre es el origen, el fin y el camino, como lo es, analógicamente hablando, el *Tao* en la tradición del núcleo ético-mítico mongólico asiático.

2.7. La filosofía del lenguaje explícita

En mi sentir y entender, todo lo expuesto hace incontrovertible que existen en el continente filosofías del lenguaje otras y que tienen pertinencia y profundidad que no piden nada a Occidente. Pero no quiero dejar hueco a la insistencia y en no pocos casos a la necesidad lógico-formalista y positivista, y por ello me extenderé un poco en una explicación más amplia de ejemplos donde no solo están presente los elementos filosóficos, sino que hay claramente un sentipensar detallado, una filosofía del lenguaje expresa. El primer ejemplo es de la vivencia guaraní y el segundo es la reflexión filosófica profesional de Gregorio López y López (1955) sobre su lengua, el *dixdazá*, el zapoteco.

Para los guaraníes el ser humano es una totalidad cuya esencia es la palabra. Palabra y caminar (*jeguatá*) son parte de la esencia de la buena mente guaraní, porque el espacio es una prolongación del universo humano. La palabra es palabra-“alma” del individuo y de su nombre, que son una totalidad (María de los Ángeles Mateo del Pino, 2005), como acabo de exponer al referir al nombre.

En 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. He recuperado que se hace florecer la palabra para que algo se haga. La palabra es performativa (crea lo que mienta) y el sujeto participa en el acto creador: la palabra es todo y todo es palabra. Existe la palabra única que hace lo que dice. Se ha dicho que es por la palabra que el ser humano se pone de pie.

La filosofía del lenguaje guaraní, como en una larga serie de pueblos de *Abya Yala* y del mundo, forma parte de la divinidad

humana que también señalé antes. Los seres humanos son Dioses a partir de la palabra surgida de la niebla-lenguaje; no hay distancia entre Dioses y seres humanos, no hay alienación religiosa en este aspecto particular, se ha señalado por Dussel. Dios y palabra son nombrados con la misma voz: *ñelë*. El ser humano y los dioses comparten la naturaleza humano/divina, y entre ellos está precisamente, al cabo, el dios de la niebla-lenguaje:

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 *ñe'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, 1994: pp. 121 y sigs.)

En el *ethos* guaraní la palabra expresa también el espíritu y es a través de ella que se busca el estado de gracia (*aguyjé*) en su caminar en el mundo. Para el guaraní no sólo el *ethos*, el ser humano mismo se resume en la palabra. El sentipensar guaraní nos lleva también hacia la dimensión del silencio, como en Benjamin. Pero no es algo exclusivo, el silencio ocupa un lugar central en diversas filosofías de *Abya Yala*.

Filosóficamente, en el relato del Sentipensar del Lenguaje Guaraní, el amor (la emoción, "el pequeño amor" al prójimo) es ingrediente previo para la aparición del lenguaje y luego el primer himno; es decir, que en el orden lógico-mítico aparece primero la condición amorosa humana y sobre ella el lenguaje, lo cual en lo personal me parece acorde además con la condición evolutiva y ontogenética debido a la altricialidad secundaria, es decir, el hecho de que somos una especie posible y una especie dotada de lenguaje solo por el prolongado periodo de crianza en el cuidado emocional primario (Reygadas y Shanker, 2007).

A través de la palabra, de la letanía, de la repetición y del consejo de los sacerdotes se conquista la *aguyjé*, el estado de gracia que conduce a la inmortalidad; la palabra es camino de la espiritualidad. La danza, así como el canto y el rezo, que son palabra, son vías centrales de expresión espiritual guaraní. El mundo de la vida se llena de canto y de poesía. Los guaraníes cuidan el lenguaje a través de los rezos y de las “buenas palabras”.

López Austin en su introducción a la recopilación de Cadogan (1965: 39), señala:

El guaraní reza. El rezo es canto, danza, música. Libera al hombre de sus imperfecciones y lo eleva e ilumina. La verdadera vida se actualiza cuando enlaza ambos mundos (tierra y dioses), en la experiencia personal, íntima, que enclaustra en la red de vibraciones del cuerpo que danza y de la música monótona que hace desaparecer el tiempo.

El canto, la danza, la música aparecen en actos colectivos, pero sólo 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 éstos los hombres admirados y respetados por la comunidad.

La palabra, el decir guaraní, expresa ideas, pero expresa también el “espíritu”. Por ello pueden afirmar algunos que la escritura, la gramática y el diccionario no permiten por sí mismos expresar la literatura guaraní, sino sólo la colonialidad: la literatura colonial de evangelización escrita en lengua guaraní.

La historia del guaraní es la historia de su palabra, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que se escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará, rezará, la palabra que en su muerte todavía es la palabra que *fue: gyvukue'*... Aquellos ‘indígenas’, bárbaros...

eran cultores insignes de la 'Palabra' eterna, sagrada, histórica, en medio de las selvas tropicales. Para conocer su 'mundo' hubiera sido necesario conocer su 'lengua' (su 'palabra'), haber 'vivido'... Para 'dialogar' con ellos hubiera sido necesario vivir su propio 'mundo', desde su *tekoha* tan bella, tan profunda, tan racional, tan ecológica, tan 'desarrollada', tan humana. Para establecer una 'conversación' hubiera sido necesario 'des-cubrir' el 'mundo' del Otro, establecer antes las condiciones de posibilidad de ella... (Dussel, 1994: 124-125).

La palabra en la kosmopercepción mitológica guaraní está ligada al caminar. Es en el andar que *Jaxy* nombra las cosas de la primera tierra y recibe del padre los atributos del chamanismo. Vivir es andar en el mundo (para todo lo referido al caminar, véase Luiz Gustavo Souza Pradella, 2009), algo que el capital bloquea cada vez más con sus cercas y su propiedad privada.

En el ámbito de Mesoamérica y ahora México, entre los *binni záa* (zapotecos), *Didxa* es en algunos aspectos más elaborado que el mismo logos griego heracliteano. Así lo plantea el zapoteco Gregorio López y López (1955), quien, en plena segunda mitad del siglo XX tuvo que enfrentar en la Universidad Nacional Autónoma de México la discriminación y la descalificación de que no existía algo así como la Filosofía Zapoteca.

He señalado que *Didxa* es "palabra, idioma, razón, causa, concepto, discurso, asunto, plática, argumento, tesis, ciencia, proverbio, etc., etc.", (López, 1955: s/p) principio lógico-dialéctico, medio de explicación de la realidad y de estructuración de la ciencia *binni záa* (zapoteca), "la palabra que expresa; y la razón que explica", *logos* (s/p). Es un análogo lógico-dialéctico-lingüístico del logos griego, comparable y en algún respecto un concepto más complejo.

De acuerdo a López, en *Didxazaa* (lengua zapoteca), existen equivalentes expresos de lo análogo, lo exhaustivo-perfecto y lo exhaustivo-imperfecto, lo claro y distinto, lo unívoco, así como lo equívoco.

Didxa no es el mero “discurso” occidental. Incluye aspectos de la razón, pero específicamente de la argumentación, de la retórica y de la lógica incluso, pero también aspectos de la causa, del concepto y de *Guenda* (equiparable pero diferente al Ser, incluso en aspectos también más complejos que en la tradición occidental).

Ahora bien, la concepción guaraní o *binni záa*, si bien es notable, no es un caso exclusivo. Entre los taínos, por ejemplo, es reconocida la productividad metafórico-poética de su lengua (como en arcoíris, literalmente “serpiente de collares”). Además, en taíno ocurre el caso, como en otras lenguas caribe, de que aparece una diferencia de habla de acuerdo al género, con todo lo que implica para la Filosofía del Lenguaje del pueblo cuyo exterminio comenzó Colón, el mal llamado “descubridor de América” que fue indiferente a la muerte del pueblo taíno, lo sojuzgó y le impuso tributos enormes de oro y algodón.

2.8. La gramática como forma de vida

La gramática como *Lebensform*, como juegos del lenguaje y como herramienta nos lleva a una riqueza infinita y diversa de la reconstitución del mundo por la lengua en tanto signo y relación con la cosa. Lo a la mano está a la mano a partir de la lengua, he comentado con Heidegger. Al ligar lengua y cultura nos adentramos en el pensamiento habitual y en las maneras en que las lenguaculturas nombran y transforman la realidad que perciben y revelan lo existente, que clasifican la experiencia. Los criptotipos y las categorías

gramaticales de cualquier lengua, amerindia, indoeuropea o de cualquier familia nos abren particulares posibilidades filosóficas que podrían ser objeto de miles de libros.

No solo se concibe de forma distinta el origen del lenguaje y la definición de quienes poseen su facultad, sino que en *Abya Yala* también existe en ocasiones una concepción distinta del funcionamiento mismo del lenguaje y de la comunicación. Es el caso de algunas lenguas mayenses. En maya el saludo mismo significa: “yo soy tú-tú estás en mí” (*inlakesh-alaken*). Este fenómeno es todavía más notable en tojolabal. El término mismo “tojolabal” significa literal y vivencialmente “el que bien escucha”, principalmente porque para estos pueblos el escuchar es la base de su kosmovivencia para poder tejer las relaciones de convivencia y construir la comunidad. Al referirse a su propia lengua los tojolabales no privilegian una sola acción, la de hablar. “Los tojolabales tienen, pues, una concepción particular de las lenguas porque las entienden compuestas de dos elementos: el escuchar y el hablar. [Dicen] si no se habla, no se escucha ninguna palabra, y si no se escucha se habla al aire.” (Lenkersdorf, 2011: 13, a partir de Muñoz y Jurado, 2021).

Es decir, no es el yo frente al tú y el él de quien se habla, sino un proceso de intersubjetividad constitutiva. Además, claro, de los procesos del plural inclusivo, de la consideración de lo visible e invisible, audible e inaudible, de la comunicación con lo no ordinario, etcétera. Véase, por ejemplo, la disertación del recién fallecido Leopoldo Valiñas –queridísimo y excelente maestro– cuando ingresó a El Colegio Nacional, en su referencia a los pronombres del *didxazaa* o zapoteco, basándose en Ausencia López Cruz y Samuel Herrera. Esta lengua considera, en la variante de San Pablo Güilá, los pronombres de

lo inanimado o sagrado, de lo animal, de la confianza, de lo familiar o del respeto.

Figura 1. Las personas en español y zapoteco a partir de Valiñas 2011

	Tercera singular	Primera del plural
Español	Él Ella	nosotros nosotras
Mixe de Talhultoltepec	yé' (visible) ha' (no visible)	Atém (incluye al oyente) ééts (no incluye al oyente)
Huave de San Mateo del Mar	Nej	ikóre, ikór (tú y yo) xikona, xikón (no incluye al oyente) ikóotsa, ikóots (incluye al oyente)
Zapoteco de San Pablo Güilá	là'ni (inanimado) là'ni' (sagrado) là'má (animal) là'xà' (confianza) là'bí (familiar) là'bá (respeto)	dúnúnú

Fuente: Leopoldo Valiñas Coalla. Discurso de ingreso a El Colegio Nacional. A partir de datos de Samuel Herrera y Ausencia López Cruz. <https://www.academia.org.mx/sesiones-publicas/item/ceremonia-de-ingreso-de-don-leopoldo-valinas>

En fin, la intersubjetividad en la lengua nos lleva a una reflexión filosófica más allá. Podemos decir que, semióticamente, existen tres sistemas modelizadores primarios: la lengua, el tiempo y el espacio, que están relacionados. En cada Filosofía de *Abya Yala* la lengua constituye de manera peculiar el mundo, lo secciona de manera particular, como es evidente para cualquier semantista o traductor. Pero más allá, la modelización del mundo en el tiempoespacio es también variable a partir de las distintas filosofías del lenguaje, como la guaraní antes mencionada. Ya sea por la conceptualización del pensamiento profundo, como en los *inuit*, por los tiempos, modos y aspectos verbales como en maya, por los marcadores de espacio como

en *p'urhépecha*, por los manejos de las correlaciones tiempo-espacio en la kosmopercepción como en hopi.

En *inuit*, la percepción del espacio es central por sus evidentes limitaciones climáticas y la uniformidad del perfil del paisaje. Para el inuit todo en el espacio –como en la Física contemporánea– es: 1) subjetivo, 2) conectado y 3) relativo; todo paisaje es memoraje, vincula con la comunidad y depende del punto de vista. El “mismo” lugar occidental –señala Collignon (2006)– es en *inuktitut* doble: tanto la última isla del que parte como la primera del que regresa. Todo está ligado, lo que hace muy poderosa la inherencia de las partes al todo del cuerpo y los objetos, en un fenómeno muy común en las lenguas americanas, pero notable en *inuit*. El espacio es relativo y al serlo, su único conocimiento posible es subjetivo.

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 (Collignon, 2006: 172). 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 Nunasofía (de Nuna, nieve, pero que abarca lo análogo a tierra y agua). 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.

El espacio se concibe de manera puntual y más morfológicamente marcado en otros casos como el del *p'urhépecha* cuyos “morfemas espaciales” se ha descrito con detalle: volumen principal, secundario, zona estrecha, extremidades, cuerpo, superficies, residuos. También

hay lenguas que se mueven y conciben el espacio a partir de direccionales (los más comunes, desde el hablante hacia fuera y de fuera hacia el hablante). Desde el lenguaje, cada sociedad construye su espacio (estableciendo una correlación de la idea de Lefebvre, 1979, y otros, sobre el modo de producción que produce el espacio y la lengua como productora de ideo-lógica).

El estudio filosófico lingüístico del tiempo-aspecto en *Abya Yala* es también fundamental. En el maya, por ejemplo, el cómputo del tiempo no tuvo rival, se inventaron las cuentas del tiempo más exactas del mundo para su época (Ávila, 2002, p. 116). Pero se conoce menos el funcionamiento lingüístico real del tiempo y sus connotaciones filosóficas.

Se ha dicho (Le Guen, 2011) que el tiempo maya no tiene carácter metafórico como en castellano, sino que expresa, verbal y paraverbalmente, una concepción no linear y cíclica del tiempo, así como un particular manejo espacial. Aunque para mí lo que acontece en general en *Abya Yala* no refiere a la ciclicidad sino a la espiralidad. Más allá de lo descrito por León Portilla (1968, ed. 2003) o por la escatología, de la relación entre distancia espacial y temporal, de la importancia de la profecía, el tiempo en la concepción maya según la entendimos a partir de las clases del Dr. Fidencio Briceño Chel, hablante de maya yucateco, es como una banda espiral móvil en la que el pasado pasa delante de los ojos y el futuro, que no se ve, se sitúa detrás. Esta concepción es similar a la andina, donde también se concibe el pasado delante y el futuro atrás, así como se considera el flujo temporal de abajo a arriba, desde el origen de la *paqarina*.

En la comprensión temporal de la lengua maya lo más importante es el modo-aspecto, lo que es un fenómeno que existe en numerosas

lenguas del mundo, a diferencia, por ejemplo, del castellano, donde apenas existe una morfología mínima del aspecto (el participio -d- y el gerundio -nd-). En mapuche también es saliente el manejo del aspecto. En mapuche, si bien hay tiempo, la referencia temporal es ligada a la naturaleza un tanto como en hopi. Loncon reseña expresiones temporales como las siguientes:

- a. *Rupan(n.) antü, amun (n.) antü*: pasar el tiempo
- b. *Rulpaantüpüdan, rulpaantüpüdameken*: perder el tiempo inútilmente
- c. *Al'ülewei ñi femam, o Al'ülewei antü ñi feman*: Me queda mucho tiempo
- d. *Afkentu*: *for a long time*, por un largo periodo (Smeets, 2008)
- e. *Afeluwvn*: aburrirse, de af: terminar, -el: dejar, -w reflexivo; (terminarse a sí mismo) f. Fija: tiempo de escasez. (Loncon, 2019, s/p)

Danilo Avilés nos refiere como en mapuche es frecuente comentar los eventos a partir de la naturaleza: dentro de dos lunas, cuando empiece la cosecha.

En maya existía y existe en parte todavía el pasado remoto, primigenio, mitológico. En guaraní existe también un pasado remoto o *areté* –“tiempo de la separación”, en realidad, tiempo verdadero, de la unidad integral-. El tiempo mapuche entre sus singularidades y peculiar relación tiempo-aspecto, como en la lengua maya, permite conocer el futuro en el sueño e integra en una palabra el futuro remoto y el pasado remoto: *kuyfe*.

En mapuche existe además un no-tiempo o detención del tiempo, que existe también en la cuenta del tiempo en Mesoamérica, entre los días del no-tiempo maya y en los *nemontemi* nahuas.

A partir de mi experiencia espiritual, creo que el pasado remoto es un tiempo al que además se accede en el proceso recreativo chamánico de la energía del universo, según se cita en los textos egipcios antiguos

o se refiere en la práctica del *QiGong* en el núcleo ético-mítico mongol y que también nuestras personas de sabiduría de *Abya Yala* conocen. Es el tiempo del anecúmeno, diríamos con López Austin (2016) en una de sus últimas reflexiones sobre la kosmopercepción mesoamericana antes de que falleciera en 2021.

Como reseña Loncon (2019, s/p), también el mapuche como el maya y la mayoría de lenguaculturas continentales, tiene una concepción “cíclica” del “retorno del año” a la entrada del invierno: *Wuñol Xipantv*, pero también *Wvñokey antv* (“vuelve el día”) o *ka wvñokeyiñ mogen* (“y los seres humanos siempre están volviendo a las experiencias de vida”).

Por otra parte, “los seres humanos pueden viajar en el tiempo, sobre todo el o la *machi*, que conocen el futuro a través del sueño, desde una dimensión espiritual no medible físicamente”. El sueño y la profecía son básicos en la kosmopercepción continental en la mayoría de los casos, como el de los hopi y los mapuche.

Loncon (2019, s/p) reseña también la dimensión kosmológica del tiempo:

El tiempo mapuche existe antes que el ser humano, se dice que primero estaba la tierra con sus cuatro partes vacía: *wenumapu* ‘tierra del arriba’ *ragin wenumapu* ‘tierra del medio’ *nagmapu* ‘tierra de abajo’ y *minche mapu* ‘tierra subterránea’. El fuego y el agua aparecieron por acción de las energías contrarias, del cielo cayeron energías positivas y negativas, llegaron a la tierra subterránea, y de allí salió el *pijan* ‘energía del volcán’, *wagvlen*, la estrella y el *xomu*, la nube y el agua, surgen en el *raginwenumapu*, la tierra intermedia. Estos, como el sol, la luna, los otros astros y otros fenómenos de la naturaleza como los truenos, son anteriores al ser humano. El ser humano surge por acción de *Kajfv wenu kuse*, ‘la mujer anciana sagrada del cielo’ (Loncon, Pacheco y Loncon, 2019).

No podemos dejar de mencionar el caso hopi, aunque no lo trataremos aquí en detalle por tres razones, porque es muy conocido el trabajo de Whorf (1984 b) sobre “Un modelo indoamericano del universo”, porque vamos a tratarlo en el capítulo final desde la semiótica y porque la crítica de Whorf por Malotki (1983), obliga a una revisión por un conocedor de la lengua hopi, que no es mi caso.

Malotki demostró que a diferencia de lo dicho por Whorf (1984 b) sí existen expresiones de tiempo en hopi. De modo que nos limitaremos a comentar algunos de los nodos principales de reflexión de Whorf, que como se ve con el mapuche, no es algo descabellado sino más bien un fenómeno común:

- la traslación de lo temporal a lo espacial (que como señala Malotki y también Lakoff, es común en cierto grado a otras lenguas);
- el manejo peculiar del tiempo, el movimiento y el aspecto;
- el concepto filosófico-temporal de esperanza (*tunátya*),
- la diferente concepción objetivo/subjetivo,
- la forma verbal que Whorf nombró “inceptiva”.

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: 79-80, en Whorf, 1984b).

Para Whorf, 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. La forma expectativa hopi tiene un similar en la identificación del ciclo de tiempo entre los mapuche que reseña Loncon (2019: s/p) que no cumple sino alcanza el tiempo:

- a. *Kiñe waj xipantv*, ciclo de un año
- b. *puwvl xipantv*: cumpleaños (alcanzaste tu año)
- c. *Puwi mi antv*: llegó tu tiempo (literalmente alcanzaste tu día)

En la analogía hopi-mapuche, esta última lengua, según reseña Loncon (s/p):

no expresa el intervalo de tiempo en que transcurre o transcurrió la acción, según la forma lineal del tiempo como ocurre en el castellano, donde es importante marcar si la acción ocurrió en el pasado, presente, futuro. En el mapuzugun el foco está puesto en la descripción del tiempo, interesa saber cómo ocurrió el evento, en qué parte del ciclo transcurrió. En una acción pasada importa identificar o describir si ese pasado es reciente, remoto, o si la acción tuvo sentido o no...

La lengua, cultura y pensamiento habitual hopi supone una metafísica, un punto de vista peculiar del universo, un manejo diferente, dinámico del espaciotiempo 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 en rigor tanto con el indoeuropeo como con el hopi, su proyecto de comprensión y distinción tiene sentido: son distintas las formas pre-empacadas del tiempoespacio en hopi y en Occidente y ello tiene que ver con la lengua, aunque a los universalistas dogmáticos no les parezca la realidad del relativismo cultural moderado (es decir, el que

no niega la necesaria universalidad simultánea). Lo mismo vale para el mapuche y para muchas otras lenguas.

Los hopi, según Whorf, suponen una división objetivo/subjetivo. Lo objetivo 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 acaecer o del manifestar, o sea desplegándose por grados, sin movimiento, desde lo subjetivo hasta llegar a un resultado que es el objetivo. (Whorf, 1984b: s/p)

Mucho podríamos hablar igualmente de la estructura temporoespacial que se deriva de concebir un eje del mundo (*axis mundi*) en tres dimensiones: el inframundo (*ukhu pacha* andino, *Mictlan nahua*), el mundo humano (*kay pacha* andino, *tlalticpac -laltikpak-nahua*) y el mundo superior (*hanaq pacha* andino, *Ilhuicatl -ilwikaλ-nahua*). Así como el cruce de esta tridimensionalidad vertical con la tetradimensionalidad horizontal de los cuatro rumbos del universo característica de todo el Sentipensar de *Abya Yala*, su confluencia en el centro tanto del “quincunce” como de la “*chakana*”, y la concurrencia

simultánea con la perspectiva del tiempo espiral, en la íntima relación de tiempo y espacio. Así, por ejemplo:

En la cultura mapuche el tiempo es cíclico y éste está determinado por los ciclos de la naturaleza; el presente es la vida con la naturaleza porque para que exista vida y bienestar, persona y naturaleza o tierra deben estar en relación de equilibrio y en reciprocidad permanente. Por lo mismo, para explicar el tiempo es necesario conocer la historia, la cosmogonía, el concepto de ser humano, de naturaleza y saber cómo se construye el conocimiento (Loncon, 2019: s/p)

La rica concepción mapuche se da, aunque no existe un término para el tiempo (como postulaba Whorf para el hopi), sino que se hace referencia a elementos de la naturaleza como el sol o la luna, y se marca en la morfología y sintaxis, según reseña Loncon (s/p, a partir de Nakashima, 2014): “la vida es estar presente con la naturaleza, la muerte corresponde al tiempo de trascendencia. El pasado es parte del ciclo de la naturaleza y el futuro es el sueño”.

En suma, estos pocos ejemplos muestran el sentido profundo de considerar la Filosofía del lenguaje de los pueblos originarios no solo en sí misma sino como aportación a la Filosofía mundial, tanto desde lo estrictamente lingüístico como desde la modelización del tiempoespacio. Y se trata aquí solamente de unos cuantos casos, sin adentrarnos, por ejemplo, en las detalladas filosofías como la de los pueblos de habla nahuatl, de los pueblos del Tahuantinsuyu andino o del pueblo guna de Panamá.

2.9. Filosofía del lenguaje y política

La filosofía de la palabra, del lenguaje en las lenguaculturas amerindias ocupa un lugar tan central como en la tradición indoeuropea y semita. Está en el centro de la política, como lo expresa

la palabra *tlahtoani* –quien tiene la palabra– para quien gobierna entre los nahuas:

Tú colocarás a la ciudad en tu regazo, encima de tus piernas (...). Ha sido pronunciada la palabra. En ti ha recaído, sobre ti está el aliento, la palabra, del Señor Nuestro, del Dueño de la cercanía y la proximidad... (León Portilla, 2004, en Beristáin y Ramírez, 2004: 30).

A diferencia del *rétor* griego aquí hay una relación de la palabra no solo con la política sino con el principio integral del universo, con la ética de la vida (el aliento) y con la comunidad de vida de la que se hace cargo en lugar de la abstracción de la polis.

También se escribió con respecto a la lenguacultura nahua que al orador se le designaba como *tentoltecatl*, “tolteca de labio o de la palabra” (según el *Amoxtli* en Madrid o Códice Matritense: vol. VIII, fol. 122).

Así, la filosofía del lenguaje y la política de la palabra se despliega a partir de su propia perspectiva en cada lenguacultura. Por ejemplo, en el caso maya tenemos los *ahauob* o señores de la palabra, los que determinan o hablan fuerte. Y la adquisición del poder, en tiempos de la clandestinidad colonial estaba ligada al conocimiento del lenguaje secreto, el lenguaje de Zuyúa, como expondré en el capítulo relativo a la dialéctica.

El pensamiento mapuche (*mapuche rakiduum*), señala Salas Astraín (2009), está íntimamente ligado con la lengua (*mapudungun* o *mapuzugun*), con los saberes (*kimün*) de la cultura como modo auténtico de vida (*mapu mogen*) y con el sistema de significaciones, valores y prácticas culturales (*admapu*) y la práctica de sus normas (*normogen*, Loncon, 2019). Así, por ejemplo, tiene un particular manejo del tiempo, que como dice Loncon, “está acá para servir a nuestra propia vitalidad

y no es en absoluto el instrumento de la mortalidad”, un tiempo cíclico de la naturaleza a la que la persona mapuche está integrada. Como en la mayoría de los pueblos, existe una liga entre oralidad y memoria, a través de los *epew* que transmiten valores, actitudes y conocimientos. En el caso nahua, a través de la antigua palabra (cuya recopilación se refiere como *tenonotzaliztlahtolli* -la exhortación- y otra serie de géneros entre los que se ha llegado a incluir los *huehuetlahtolli* -plática de los viejos-), de su pedagogía y normatividad.

Entre los *mè'phàà*, existe una relación palabra-trabajo y familia. La palabra tiene que ver también con el *ethos* y con la escucha, con la política comunitaria, porque es en la asamblea donde se manifiesta la fuerza política (Seminario Jumá Mè'phàà, 2021, en Reygadas y Contreras, 2021):

Este deber-hacer en lo familiar es lo que hace de él una persona responsable, cuidadosa de la palabra, una persona que tiene mucha palabra, ya que si bien sabe trabajar y conducir la vida de la familia también sabrá trabajar y servir para la comunidad, es capaz de escuchar la palabra de todos. Es listo para ser otorgado un cargo dentro de la comunidad, que va desde ser comisión (persona que hace cualquier trabajo que se le pida) hasta comisario (responsable del pueblo). (p. 99)

La política comunitaria se asocia entonces a la fuerza de la palabra.

Cuando se dice que alguien tiene mucha palabra no es porque hable mucho y sea un excelente orador, sino más bien es la persona que tiene mucha enseñanza y es responsable, sabe buscar soluciones. (p. 99)

El *ethos* es colectivo, así, se dice al recibir alguien un cargo, que le fue entregada la palabra, la voluntad... Se extiende la palabra y la responsabilidad, primeramente, como yo, comisario municipal

y sigue el comisario suplente cuando yo no estoy. Él cubre la palabra de cada vecino, en las fiestas tradicionales, mayordomías y problemáticas. (p. 101)

Así, en concreto, “la CRAC-PC surgió de un proceso de discusión, análisis y reflexión (poner la palabra, unificar la fuerza) entre los pueblos de la Costa-Montaña”.

En fin, que las filosofías, los sentipensares originarios del lenguaje son constituyentes del trabajo del estar, del siendo. Nos remiten a lo humano-divino, a otra perspectiva del nombrar, a la voz más allá del signo, a otros mitos de origen, a una comunicación espiritual con todos los seres, a un pensamiento habitual distinto e inagotable, al corazón de lo humano y de lo político.

Además, como señalamos desde la introducción, toda lengua y filosofía de la misma conlleva una estructura lógica y una regulación del diálogo, desarrolla géneros y formas retóricas propias. Cada cultura da lugar a prácticas rituales, formas estéticas y símbolos condensadores del significado. Aspectos que desplegaremos a lo largo de los siguientes capítulos.

CAPÍTULO III

LAS OTRAS ARGUMENTACIONES EN LA LENGUA Y LAS PERSPECTIVAS ORIGINARIAS DE LA VERDAD, LA EVIDENCIA Y LA COMPLEMENTARIEDAD

¿Azo tla nel o tic itohua nican, ipal nemohua?
“¿Acaso decimos algo verdadero aquí, dador de la vida?”

Nezahualcoyotl (1402-1472)

En 2009, el doctor Enrique Dussel prologó mi libro sobre *El arte de argumentar: sentido, forma, diálogo y verosimilitud*. La palabra del doctor Dussel fue para mí un acicate para descolonizar la argumentación y para conocer-reconocer la argumentación en los pueblos originarios, retomando la estafeta dusseliana para ampliar el filosofar de la liberación hacia las filosofías originarias.

Como escribí en su momento en 2015, al hacer el prefacio a la segunda edición de *El arte de argumentar*, la visión eurocéntrica en el propio continente tiende a pensar que los pueblos originarios no tienen una filosofía, mucho menos una filosofía de la argumentación, de la lógica o de la racionalidad. Para combatir esa idea, investigué con el Dr. Juan Manuel Contreras desde 2009 en torno a los sentipensares, al *co-razon-ar* de las filosofías amerindias, estudio que se plasmó en la coordinación de los tres volúmenes publicados en 2021 por el Centro de Investigaciones y Estudios Transmodernos y Editorial Praxis, que reseñé en la introducción. Esa labor me permitió ir penetrando en el sentipensamiento originario y hoy puedo afirmar, sin lugar a dudas, que todos los pueblos originarios tienen una filosofía particular de la verdad, de la evidencia, perspectivas propias de la argumentación, de la lógica, de la discusión racional, de la retórica y cuentan con géneros discursivo-retóricos propios. Sus lenguas encierran tesoros de la racionalidad, del Sentipensar que voy a exponer brevemente.

Otras lógicas, lógicas originarias, son universalizables y pueden enriquecer el campo mundial de la lógica. Expondré estas perspectivas nuestras, a las que se sumaría lo expuesto en torno al nombrar en el capítulo II, porque es un nodo de la filosofía del lenguaje y de la lógica del siglo XIX al presente, tema que debemos someter a escrutinio

para ampliar las perspectivas de la filosofía del lenguaje y de la argumentación como un campo verdaderamente mundial.

Pero antes de hacer este recorrido fascinante por las lógicas de *Abya Yala* desde la verdad y la evidencia hasta la lógica y la argumentación en la lengua, expondré el panorama lógico de Occidente y también la importancia de la lógica de la complejidad como un puente hacia el sentipensar originario, analogía que surgió al preparar una versión parcial y reducida de lo tratado en este capítulo para el congreso de complejidad en El Colegio de Morelos en julio de 2022: “Lógica y lengua en los pueblos de *Abya Yala*, una mirada desde la complejidad”.

3.1. La lógica occidental

Solemos asociar la lógica únicamente a la historia de la lógica formal occidental: el pensamiento lineal, unívoco, falologocéntrico y en ocasiones desprovisto de emociones, que emerge desde los siglos VI-V anterior a la era común con Parménides (Reygadas y Contreras, 2009), la lógica de Hipias (Platón, 2021;), el *Organon* de Aristóteles (1967, 1970, 1977, 1982: sus *Primeros Analíticos* y *Segundos Analíticos*, sus *Tópicos*, sus *Refutaciones sofísticas* y su *Retórica*) y el cálculo de Crisipo (281-278 a 208-205 antes de la era común). Se piensa en la defensa judicial de la propiedad por los sofistas para crear pensamiento sistemático, defender la propiedad y la justicia, encomiar a los héroes o vituperar a los tiranos, para deliberar en la ciudad (la *polis*) de la democracia esclavista patriarcal sin participación de los esclavos, los metecos (extranjeros a Atenas) ni las mujeres; la Roma de preparación de los clásicos y gobernantes esclavistas del imperio que dominó Grecia y gran parte de la actual Europa todavía hasta los primeros

cinco siglos de la era actual (año 476); se piensa en el canon del *Trivium* medieval de la iglesia católica que alternaba lógica, dialéctica, retórica y gramática para regir la economía y la ideología de la Europa de nobles y siervos de la gleba durante casi un milenio a partir de la caída romana. O bien se piensa en la lógica de la Modernidad burguesa europea.

Esta lógica tradicional se basa en los principios de identidad ($x=x$), de no contradicción (A y no A no pueden ser verdad al mismo tiempo y en el mismo sentido, lo que es y lo que no es no es, escribía Parménides) y del tercero excluido (si la proposición A afirma algo y B lo contradice, solo una de las dos proposiciones puede ser verdad). Se trata de la lógica del mundo “tal y como es”, del ser empobrecido (Simondon, 1964) que fundamenta el cartesianismo, que sigue la lógica del arte de pensar de Port Royal (Arnauld y Nicole, 1992, original de 1662). Es una lógica monológica, de la forma, sin observador, sin contradicción y sin interés por la organización del objeto, para la que el contenido de la verdad es irrelevante pues solo importa su valor lógico formal. Una lógica que en el racionalismo parte de lo evidente, de lo claro y distinto, libre de ambigüedad (Descartes, 2003). Esta lógica parte de la analítica de lo simple, de una sobresimplificación que aísla causa y efecto. Es la lógica del silogismo, la deducción que confirma y la inducción que generaliza, que conjunta (reduce) o disyunta sin poder reconstruir el todo complejo. La mecánica newtoniana, por su parte, refiere en su lógica a objetos aislados en el espaciotiempo lineal. Propuestas todas estas que, pese a sus limitaciones, son importantes para la racionalidad, permiten transformar la realidad e incluso tienen parangón en nuestras lógicas originarias: es la lógica de las máquinas, de la escala media del mundo físico.

También se piensa en las últimas décadas en los autores europeos, estadounidenses y canadienses de la segunda posguerra mundial que reaccionaron contra el fascismo y recrearon la racionalidad para la era contemporánea desde la ventana occidental:

- Arne Naess (1947) sobre la precisión,
- Crawshay-Williams (1957) sobre el malentendido,
- Chaïm Perelman (1958) sobre la nueva retórica,
- Stephen Toulmin (1958) sobre el esquema de la argumentación,
- la pragmadialéctica de van Eemeren y Grootendorst (1996) sobre el procedimiento de discusión racional,
- Kotarbinski (1963) sobre la erística,
- Hamblin (1970) sobre las falacias,
- la lógica informal de Johnson y Blair (1980),
- Ducrot y Anscombre (1983) sobre la argumentación en la lengua, los conectores y las escalas argumentativas
- Kopperschmidt (1985) sobre la argumentación-refutación,
- Moeschler (1985) sobre la conversación argumentativa,
- Meyer (1986) sobre la problematología,
- el trabajo argumentativo de las emociones de Christian Plantin (1998) y las pruebas emocionales y modos de la argumentación de Michael Gilbert (1994),
- Lo Cascio (1991) sobre la gramática generativa y la argumentación,
- Woods y Walton (1992) sobre las nuevas lógicas,
- la lógica natural de Grize y Vignaux (1996) revelando las esquematizaciones de los objetos discursivos,
- la labor sobre la argumentación visual de Leo Groarke (2002), etc., etcétera.

Si acaso, conocemos algunas mujeres como Lucy Olbrechts-Tyteca que colaboró con Perelman (1958), Trudy Govier (1985) y sus trabajos sobre la negociación y el perdón, Barbara O'Keefe (1977) sobre argüir y argumentar, o Roselyne Koren y Ruth Amossy (2002) y sus trabajos

sobre el *ethos* del orador. O sabemos algo de la argumentación en la India, en China, que siguieron su propio camino.

En la teoría de la argumentación hubo cambios fundamentales en la lógica: Hamblin (1970) reveló la importancia del contexto en la consideración de las falacias e impactó la malamente llamada Lógica Informal y sus secuelas; Ducrot (1973, 1980 a y b) y luego él mismo con Anscombe, resaltaron la importancia de la lengua en la lógica argumentativa; Grize (1982, 1996) creó un análisis de la esquematización de los objetos discursivos como clases mereológicas de objetos, atendiendo no solo a la forma sino al contenido; Lo Cascio (1991) describió la sintaxis argumentativa en las lenguas; Krabbe (1985) creó una lógica dialógica, abriendo paso a la intersubjetividad formal; y Perelman (1958, 1989) describió los comportamientos logicoides en la retórica. Gilbert (1994) fundamentó una metafísica argumentativa de ruptura, al integrar a la argumentación los esquemas emocionales, intuitivos y contextual-corporales.

Quizá alguna de los lectores o lectoras conozca algunas personalidades de la teoría de la argumentación en América Latina como Julieta Haidar (2002), Luisa Puig (1983), Silvia Gutiérrez (1989) y tantos estudiosos latinoamericanos del campo, donde quisiera destacar a Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal (2004) por su labor pionera en reseñar la retórica indígena. Y sin duda, se conocen, aunque no se reconocen a nuestros grandes argumentadores como el lógico colonial Antonio Rubio (1615) que fue seguido por Descartes o los aportes prácticos de los discursos de Nezahualcoyotl, de Cuauhtémoc, de Simón Bolívar, de José Martí, de Benito Juárez, del *Ché* Guevara, de Fidel Castro, de Martin Luther King, de Fred Hampton, de Angela Davis, de Rigoberta Menchú, del subcomandante Marcos, por citar

algunos de nuestros grandes escritores y oradores en la retórica continental para la liberación.

Ahora bien, el panorama de la lógica no está libre de quiebres. Desde la misma edad media se crearon las lógicas modales que aparecen también en las lógicas de las lenguas originarias nuestras, el siglo XIX vio aparecer las lógicas relacionales (Peirce 1996) y el siglo XX las lógicas probabilistas de axiomas no rigurosos que atienden a la equifinalidad (llegar a un mismo resultado por diversas vías) y las lógicas pluralistas que se suman a la lógica formal (aristotélica, simbólica -predicativa o proposicional- y matemática).

Frente a la historia lógica tradicional lineal y sus grandes logros, el siglo XX y XXI ha visto el estallido del pensamiento en una multitud de lógicas: formal (deductiva, inductiva), informal, matemática, computacional, simbólica, filosófica, no clásica (intuicionista, cuántica, relevante, difusa, no monótona), modal (epistémica, deóntica -incluida la lógica de mundos posibles derivada del mexicano Antonio Rubio y luego de Leibniz-, doxástica, temporal), bivalente y polivalente. En nuestra América, cobró gran relevancia el pensamiento analógico, que no subsume a la otra parte como en el “yo conquisto” europeo.

Pero siendo importantes todos estos desarrollos y quiebres, en los años 80 del siglo pasado entramos a una nueva era: la lógica de la complejidad.

3.2. La lógica de la complejidad

En la teoría de la complejidad de Nicolaescu (1996), se considera la lógica del tercero incluido. Al ser una lógica en que pueden coexistir los contrarios, abre perspectivas para integrar otras maneras de concebir las relaciones de oposición en las lenguas originarias, porque

además admite la posibilidad de aceptar distintos niveles de realidad. También es relevante la idea de la lógica difusa y el concepto de borrosidad en la teoría de la complejidad, que compete a las lógicas originarias, a sus perspectivas de la evidencia, al admitir la idea de grado frente a la polaridad binaria y la perspectiva cartesiana.

En el pensamiento complejo de Edgar Morin (2001) se consideran tres principios que también permiten conectar con las lógicas originarias:

1. principio dialógico; siempre hay al menos dos lógicas, donde además se admite la necesidad del diálogo entre Europa y otras culturas y civilizaciones, la legitimidad de otros saberes, creencias y formas de saber espirituales (Sotolongo y Delgado, 2006);
2. principio de recursividad; lo creado-creante y lo creante-creado;
3. principio hologramático: el menor punto contiene la casi totalidad y la totalidad contiene al punto.

En Edgar Morin (1984) se habla también de la admisión de lo incierto, de lo ambiguo, de lo vago, de lo impreciso y de lo contradictorio, así como de lo indeterminado y de lo no-lineal, de lo dinámico. Morin refiere a una lógica flexible (no rígida, equívoca), a la lógica del *bricolage* (del trabajo artesanal) y al *cracking* lógico (la fisura, el agrietamiento lógico). Propone una relación analógico-digital, considerando la imagen y lo oscilatorio; donde la lógica de lo analógico es fundamental en el pensamiento hermenéutico, en la mencionada filosofía de la liberación latinoamericana y también en el pensamiento originario.

Morin señala que la lógica de la complejidad es probabilitaria, dialógica, dialéctica y generativa. Retoma y discute la lógica dialéctica más allá de la perspectiva monista hegeliana. Valora en Hegel la consideración de la contradicción en todo lo fenoménico, su valor

generativo, la negación de la negación hacia una mayor complejidad y la lógica ternaria en lugar de binaria. Pero critica que no da lugar a lo aleatorio, que no ve lo desviante y marginal en el arranque de la superación, que ve la contradicción solo como momento, sin entender las contradicciones insuperables (la contrariedad en unidad del enantiomorfismo: orden/desorden, vida/muerte como en *Abya Yala*). Escribe asimismo Morin sobre la lógica generativa de lo viviente (del principio vital): el orden desde el ruido, no solo de la negatividad y del principio ternario; el cambio de paradigma, el paso a un metasistema, donde el error puede convertirse en verdad del nuevo sistema, como la mutación genética afortunada. Error y verdad se vuelven degradables, transformables. Ideas todas caras al pensamiento originario, centrado en la vida, en el vitalocentrismo.

Refiere Morin también a la lógica arborescente no lineal, no como en Chomsky sino como en la evolución de la vida. Escribe sobre una lógica sinfónica (coro y órgano), admitiendo en lo lógico el reino de lo inesperado, la imaginación lógica que es un puente para comprender *Abya Yala*. Acepta igualmente la incertidumbre del cálculo y de la lógica, la auto-organización de lo viviente y la emergencia de propiedades no deducibles de estados previos.

Los estudios kristevianos, en un planteamiento muy pertinente a este estudio, plantean que, en la literatura, hay analogías y oposiciones no excluyentes, en el continuo no causal (lo transfinito) y se remite siempre a lo doble (lo uno y lo otro), no a la verdad binaria (0-1).

En Nuestra América, Maldonado (2015) plantea la importancia para la complejidad de las lógicas no clásicas: temporales, deónticas, epistémicas, modales y multimodales, de contrafácticos, abductiva,

condicional, dinámica, de la relevancia, intuicionista, de fibras, difusa, polivalente, probabilística, cuántica, paraconsistente, y libre.

El legado de la complejidad es admirable y necesario, útil para la democracia y para una racionalidad más abierta. El pensamiento complejo es el motor dinámico de la filosofía y el método desde el fin del siglo XX, su planteamiento abre una puerta al conocimiento de las lógicas originarias. Sin embargo, aún debe irse más allá para pensar en la lógica fuera del eurocentrismo (Contreras, 2019), giro que la complejidad permite. En este trabajo, siguiendo la línea de Morin (1984), Nicolescu (1996) y Maldonado (2015) de que necesitamos una(s) lógica(s) nueva(s), pero sobre todo nuestra sabiduría antigua y actual en las lenguas y culturas originarias, quiero exponer otras lógicas y sus complejidades desde el lugar de enunciación de los pueblos originarios de *Abya Yala*. Pero antes de entrar en materia es necesario realizar algunas otras reflexiones.

3.3. Universalidad de la lógica

Toda lengua y todo pensamiento supone verdad. No puede no hacerlo. A la vez, como escribe Morin (2001), la mayor fuente de error reside en la idea de verdad. Pero el concepto de verdad-error, verdad-mentira, verdad-falsedad se expresa en *Abya Yala* en forma diferente a Occidente, en ocasiones. La verdad abarca en algunos pueblos originarios otros elementos, así como aspectos ligados a lo simbólico, al sueño, al coito, al diseño y a la acción.

Lo evidente que funda la lógica no es igual en todos los pueblos. A cada lengua corresponde una perspectiva diferente, que se expresa en la categoría de los evidenciales, que suponen diversas kosmopercepciones y procesos lógicos que admiten la gradación.

Toda cultura y lengua manifiesta lógica. Las lógicas originarias suponen de entrada no un campo aislado, sino relaciones entre lo lógico, lo ético, lo estético y lo ontológico, más allá de la teoría de la correspondencia.

Las lógicas originarias continentales manifiestan sus propios principios: la integralidad ontológica, la complementariedad, la reciprocidad, la correspondencia, la relacionalidad, la comunitariedad, la armonía, y un dialogismo constitutivo, así como la unidad de emoción-pensamiento en el sentipensar, que es un equivalente a la filosofía de Occidente y que ya expusimos en otro capítulo.

Aunque entendemos que la argumentación es una macrooperación discursiva universal, se manifiesta de acuerdo a parámetros particulares de las lenguaculturas.

En este capítulo despliego entonces la perspectiva de la verdad, la evidencia y las lógicas en distintos pueblos originarios continentales, expandiendo la idea de lo verdadero, lo evidente y lo lógico occidental hacia una perspectiva de la complejidad mucho más allá de la perspectiva eurocentrada y eurocéntrica. Espero demostrar que el camino racional admite otras lógicas, admite lógicas originarias universalizables que pueden enriquecer el campo mundial de la lógica y de la complejidad, de la evidencia y de la verdad.

3.4. El campo semántico-discursivo-semiótico de la verdad y el Principio Ontológico

Podemos afirmar que la verdad presenta un equivalente analógico en cada cultura. En *Abya Yala*, se manifiesta la verdad en un modo complejo, desde la multidimensionalidad, más allá del pensamiento lineal, pero con un principio fundamentado, suficiente, adecuado,

relevante y consistente y una gran riqueza en lenguas como el nahuatl, que tomo como hilo conductor.

3.4.1 *La verdad en la integralidad*

En la perspectiva del sentipensar de *Abya Yala*, el fundamento de la verdad es el principio ontológico. Entre los nahuas este principio es *Omeyocan*, el Principio Ontológico Integral (“lugar de la esencia de lo dos”, porque el concepto de *Ometeotl* no aparece probalemente en textos antiguos). Es el que da verdad a todo, le da fundamento. E igualmente es el caso para el *Manitou* algonquino, para el *Sila inuit*, para el *Inti inca*, el *Guenda binni záa*, etcétera.

Para los nahuas solo el sostén del universo está en pie por sí mismo (León-Portilla, 1997: 98). El principio integral, llamado también *Hueheteotl* (el dios viejo y dios del fuego) es el fundamento del universo y su presencia abarca toda la realidad posible. Está *in tlalxicco onoc*, tendido “en el ombligo de la tierra”, el equivalente al centro del *quincunce-nahui ollin-macuilxochitl* o lugar de unión de los cuatro puntos cardinales, con el que se está indicando que le “da verdad” al mundo, que es su fundamento y sostén (Reygadas y Contreras, 2021: vol II, 182, a partir de León-Portilla, 1997: 94, 197).

Verdad es lo que tiene raíz, que está firme, que está bien cimentado o enraizado. (Siméon, 2006: 319). Es un análogo del *ground* o “fundamento” de Peirce, pero con una dimensión procesual, subjetiva e intersubjetiva, y cósmico-ontológico-epistemológica.

Así, en nahuatl, la verdad es *nelli: in nelly* es “el verdadero”, el adjetivo *nelli* es “cierto, verdadero, real, cimentado, firme”, es la raíz del sustantivo *nelhuayotl*, “principio, fundamento, base, raíz, origen” y del sustantivo verbal *neltiliztli*, “verdad, certeza”. *Nelli* guarda

además relación directa con el verbo neutro *nelti* o *neltia*, “reconocerse, realizarse”, y con el también verbo *neltilia*, “averiguar, asegurar, certificar, testificar, poner en obra, ejecutar una cosa”, lo que nos lleva al campo de las operaciones de la argumentación y a aspectos de la evidencia.

Pero el nahuatl no es un caso único. Así, por ejemplo, la verdad *binni zaa* (zapoteca) se asocia a *Guenda*: ser, verdad, principio que da nacimiento a las justas causas. *Guenda* es la verdad en sí. Cualquier cosa es verdad a través de *Guenda*, el principio ontológico integral. Las cosas son verdad en tanto son partes, especies o formas de *Guenda*. *Guenda* es “la madre de todas las cosas”. Lo que no expresa *Guenda* es falso (López y López, 1995).

3.4.2. La lógica-estética.

En el sentipensar nahua la verdad junto al principio de *Omeyocan* es también de una dimensión estética: *in xochitl in cuicatl*, la flor y el canto es lo único verdadero en la Tierra. La verdad es metafórica no una adecuación aristotélica a lo real. Así, Nezahualcoyotl, *tlahtoani* de Tezcoco, se pregunta en el siglo XV, un siglo antes que Shakespeare:

- *¿Azo tla nel o tic itohua nican, ipal nemohua?* / “¿Acaso decimos algo verdadero aquí, dador de la vida?”
- *Zan tontemiqui in zan toncochitlehuaco* / “Sólo soñamos, sólo despertamos del sueño.”
- *Zan iuhqui temictli...* / “Sólo es un sueño.”

3.4.3. La lógica-ética.

Junto a *nelli* también existe en nahuatl *melak* (“cierto”) y *melawak* (“bueno, verdadero, noble”), que son dimensiones de una lógica gradual, del grado de certeza de la verdad y de lo ético.

Otra voz del campo de la verdad nahuatl nos lleva al adjetivo *k^walli* (*qualli*), que se liga al bien y al acuerdo, a lo asimilable para la vida; es decir, una perspectiva completamente distinta a Occidente. No estamos solo ante el hecho objetivo lógico, sino que aparece el principio ético Vida y al acuerdo argumentativo, la intersubjetividad, la lógica de la transformación.

3.4.4. *La lógica-normativa.*

Existe en nahuatl la voz *yolmelahualiztli*: la dimensión pedagógico-formativa de “enderezar los corazones” para ser una persona sabia (y recta). (León-Portilla, 2006: p. 149). El conocimiento verdadero de *Quetzalcoatl* nos lleva por el camino de la ética y la normatividad de lo recto (*in quallotl in yecyotl*) y de la dignidad (*in macehualli*: la macehualidad).

3.4.5. *La simultaneidad del pensar y el sentir.*

En nahuatl, el verbo referido al conocimiento es *mati*: sentipensar. Y junto a *nelli* está *nematiliztli*: “prudencia, habilidad, afecto, encariñamiento, acción de interesarse, de sentir afecto por alguien” (Reygadas y Contreras, 2021: vol. II). El continente supone una matriz filosófica más allá de la racionalidad y de la verdad lógica aisladas. Parte entonces del sentipensar (el *co-razon-ar*) y de la kosmopercepción entera. El conocer se funde en la totalidad sensible del sujeto conocedor (Johansson, 2004).

En la búsqueda del conocimiento seguro de la racionalidad – escribe Contreras (en Reygadas y Contreras, 2021)–, el ser humano, que es al mismo tiempo *ixtlamachiliztli*, “razón-prudencia” (conocer el rostro de las cosas) y *nematiuani*, “sentimiento”, se pierde y destruye (*popoloa*) si anda *ahuicpa*, “de un lugar a otro”, dando su corazón o

entregándose a sí mismo a todas las cosas. Es decir, debe tener corazón firme y recto, debe ser sentimiento y razón-prudencia unidos. El verbo nahuatl que se emplea es *mana* y significa “darse uno mismo”. Cuando el ser humano da su *yollo* (su corazón, su esencia) se da a sí mismo, integralmente.

Ixtlamachiliztli es saber, sentir, sentirse bien con alguien, enseñar, conocer el rostro y corazón (*in ixtli in yolotl*) de las cosas nahua — equivalente intercultural a la «razón» europea.

La verdad del rostro y corazón, del sentimiento y la razón es común a la mayoría del continente. Así, entre los tojolabales, la verdad es necesariamente intersubjetiva y relativa al corazón, es también emocional. *K'ujol* se refiere al corazón, a sentir-pensar, a las motivaciones internas, diciéndonos como recrear la comunidad.

3.4.6. *La intersubjetividad.*

En la cultura tojolabal la verdad es necesariamente material de la inter-subjetividad no del individuo aislado (Lenkersdorf, 2004). La lógica del diálogo, la simbiosis de dos lógicas: hablar y escuchar, es fundamental en tojolabal y en todo el continente.

En sentido similar, en *naayeri* (cora) es relevante el parecer del oyente y la conexión con el oyente. El dubitativo *t^yi* marca la tentativa de aserción: *t^yi pen^yu'uka-m††* (“parece como si estuvieras enojado”).

La partícula discursiva positiva y finalizadora de oración *n^ya'u* (“ahí tienes”, “así es”), conecta la mente del hablante con la creencia del interlocutor, donde el escucha no debe esperar más de lo que ya se dijo: *t†k†n n_ye-t_yi-hi'i-k_wi'i nyáu* (“Dijo, ‘estoy enfermo’, y, bueno, así es”). (López, Jacqueline, William Frawley y Joy Kreeft Peyton, 2010).

3.4.7. *La adecuación de las formas del pensamiento.*

En la filosofía *binni zaa* (zapoteca), existe la forma *huandí*: verdad de la adecuación del pensamiento a las formas, partes o especies de las cosas: ¡una lógica de la correspondencia, pero no con la materia sino con la forma! *Huandí* es entonces verdad lógica y formal en un sentido distinto a Occidente, adecuación de formas, partes o especies de las cosas al pensamiento. Además, *huandí* se asocia a *didxa*: “palabra, idioma, razón, causa, concepto, discurso, asunto, plática, argumento, tesis, ciencia, proverbio, etc., etc.” (López y López, 1955).

3.4.8. *El carácter abierto de la verdad*

Como escribimos en Reygadas (2010): en el plano de la verdad, el sabio nahua parte de una duda más radical que la cartesiana, que es de carácter existencial pleno: quizá no podemos saber lo verdadero (*ach ayac nelli in tiquitohua nican*), porque todo es fugaz en la tierra, donde apenas estamos un poquito, un breve instante. Y a la vez, la duda está plantada en la vida y se busca la verdad interior y la intuición trascendente del interior del cielo, del ave quetzal del espíritu. La duda no es algo a superar, sino que es constitucional en la lógica de Nezahualcoyotl.

En quechua, contamos con el principio *imaymana ñaoraycunap ñawin*: “todos los ojos de todas las cosas”, que refiere a los ojos que ven el interior. Esto nos parece central porque el problema fundamental del conocimiento de la ciencia de Occidente mira solo hacia afuera, mientras todas las culturas ven, a la vez, hacia la verdad interior.

En maya, López Maldonado (2009), por su parte, propuso la retoma del concepto *k'ahoolal*: la “pretensión de conocer” del

conocimiento maya, que revela el carácter abierto de la verdad, su relatividad.

La verdad entre los *juni kuin*, como entre la mayoría de las culturas, no reside en la fijeza lógica, porque el universo originario es transformativo, como indica el concepto *I-xi-i-xi-kû-bãi*, “resolver a lo largo del camino”. *Bãi* (el camino) es la unidad mínima de diseño, y también una forma de conocimiento; constituye y transforma: un logos visual (Capistrano de Abreu, 1941: 578).

3.4.9 El logos de Abya Yala

En quechua, existe la frase *sut'i yuyay*, equivalente de la proposición occidental, sobre la que se afirma lo verdadero o falso.

En quechua la verdad del tiempo anterior a Atahualpa se asocia a la racionalidad de *yachay* (sabiduría). Lo verdadero está ligado en la tradición andina a criterios propios: lo justo (*caman*), un asunto de derecho; lo que se asume con confianza (*sullul* o *checca -cheqan-*), donde *cheqan* también significa “recto, vertical, perpendicular, directo, derecho”; así como a la novedad o invención (*huamac hamuttay*). Supone lo racional y crítico del *yuyayniyoq* o persona sabia, que maneja o almacena la sabiduría, un saber de vida quechua. *Yuyayniyoq* remite a lo racional, con uso de razón, que piensa, que conoce, que maneja la reflexión crítica. En esta lengua y filosofía encontramos incluso el concepto *k'apaq, hunt'asqa*: equivalente quechua de “exacto”.

Además de esta complejidad y la riqueza de los evidenciales, existen otros conceptos fundamentales quechuas en torno a lo verdadero:

- *hamu soncoyoc*: referido al “universal versado y entendido en todo lo que penetra y da razón de todo”;

- *matuctam huatuni*: falla, adivinación de lo que es falso; el error como no conocimiento;
- *tuquini*: duda como no determinación del conocimiento, estar perplejo, en consonancia con el evidencial admirativo.

3.4.10. Algunos elementos diferentes al logos: el caminar, el diseño.

La verdad guaraní es un proceso de caminar en la existencia de una cultura nómada, que busca “la tierra sin mal”. No se trata de un logos solamente verbal, que es importante, sino también de la confrontación con el caminar. Lo estático está muerto. Es *jeguatá* (“el caminar”) lo que conocemos: la verdad es concebida como en una lógica de la transformabilidad, del continuo proceso de descubrimiento, como una relación de subjetividad y contexto (Souza Pradella, 2009).

En otro registro, la verdad para los *juni kuin* (*kaxinawa*), cazadores de arco y flecha del Amazonas, está ligada a la razón de la imagen, porque el mundo está ordenado y es comprendido en la relación ternaria imagen-objeto-palabra. Este solo caso cambia el horizonte de la verdad: de la lengua a la imagen, a lo semiótico, crucial en todo el continente, en lugar de la sola correspondencia palabra-mundo.

3.4.11. El carácter absoluto de lo verdadero frente a lo falso.

En *juni kuin*, el término *kuin* es «verdadero», pero también algo diferente, en la medida que no implica el antónimo «falso» (*koinma*). Se pasa del pensamiento dicotómico de lo falso-verdadero a la primacía de la verdad.

3.4.12. *El carácter espiritual y cósmico.*

En *inuit*, el chamán hace visible la causa del mal actuar y hace emerger el “decir la verdad”, en una interfase entre la argumentación visceral (corporo-contextual), kisceral (intuitiva y de creencias) y lógica en asuntos de salud.

En *p'urhépecha*, históricamente, 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.

La escritura de lo verdadero para los *juni kuin*, más allá de la lógica lineal, está asociado a lo intuitivo (kisceral), a lo espiritual, a la lengua de los *yuxin* (“espíritus”).

Otro caso de la verdad totalmente fuera del paradigma occidental es en parte el de los otomíes, en un sentido muy particular. En *hñahñu*, el acto sexual es el momento de la verdad, el orgasmo es el instante de la visión clara (Viveiros de Castro, 2009). Algo que no es ajeno al conjunto de *Abya Yala*, donde es frecuente que alguna de las entidades sutiles pueda salirse en el coito.

Así como en el caso de la sexualidad, en la mayoría de los pueblos originarios de *Abya Yala*, como era el caso con Platón y Aristóteles en los ritos anuales de Eleusis en que conectaban con la verdad fuera de duda a través del enteógeno bebedizo del *kykeon*, hecho de cebada y poleo (de composición similar al LSD), los chamanes entran en contacto con la verdad y con el campo de in-formación a partir de las plantas de poder: *híkuri*, *teonanacatl*, San Pedro, coca, ayahuasca (*natem*, en shuar), etcétera.

3.4.13. *El vínculo con el pasado remoto o el futuro profético.*

En *Abya Yala* la verdad es también material de la macro-operación narrativa de los mitos y un asunto del tiempo. Como en Grecia Antigua y Platón, no se disocian mito y *logos*. Así, en chiriguano, por ejemplo, *arete* es el tiempo verdadero, el pasado remoto, cuando las cosas verdaderas pasaban: *ara*, ‘tiempo’; *te*: “separación”. Tiempo verdadero de la unidad integral, que se celebra en la danza del Pim al maíz maduro. En maya antiguo existe igualmente el pasado remoto, histórico o narrativo *úuch*. Esto es así porque el ser humano al conectarse con la dimensión de la profundidad es capaz mediante la conciencia de endiosarse, de volver al origen, de recrear, como en la magia (*heka*) del Egipto antiguo.

En *hopi'sino* –de acuerdo con Whorf (1984b)– no se trata de descubrir la verdad, sino que la verdad también se liga al tiempo, pero en el futuro en que “se hace verdad lo esperado” (*tunátya*, en forma “inceptiva”), mediante las fuerzas del deseo, las causas y el pensamiento. Para los *hopi'sino*, las cosas devienen verdad. Lo que se espera se torna verdad. Es la esperanza, la acción de esperar: “está en la acción de esperar, espera, es esperado, piensa o es pensado con esperanza”. Remite al aspecto incoativo de principio y resultado.

Lo que es importante en *hopi* no es la verdad en sí, sino volverse, llegar a ser verdad (“*to become truth*”). Hacerse verdad es lo objetivo en una cultura marcada por la profecía (Whorf, 1984). Así, en esta cultura aparece lo que Whorf llamaba la forma expectativa: forma causal usada para desear, querer, tener ánimo de hacer. Caso que no es ajeno a otras lenguas, como el mapuche.

Es decir, si consideramos que los modelizadores primarios del mundo son el tiempo, el espacio y el lenguaje y ellos se conciben distinto, necesitamos concebir con relación a ello de manera diferente la noción de evidencia, de verdad y el campo que a ello se asocia en la visión reducida del Occidente capitalista centrado en el individuo y la ciencia como mitología prevaleciente. De modo que, así como el tiempo antiguo aparece en la relación con la verdad, el espacio va a aparecer en las perspectivas lógicas.

Podemos afirmar, en resumen, que la verdad presenta un equivalente analógico en cada cultura. Que en algunos casos hay análogos bastante cabales respecto a Occidente, como en la exactitud, la proposición y el nombre del quechua. En otros casos se atiende a su manera a la duda, así como al error y otros temas caros a Occidente. Pero en muchos casos hay una riqueza particular, diferente y sin embargo relevante y en algunos casos, universalizable, que abarca diversos matices:

- la consideración de la integralidad y complementariedad en el Principio Ontológico;
- la consideración lógica-estética, lo metafórico;
- diversas consideraciones lógica-ética;
- la consideración lógica-pedagogía-normatividad;
- la consideración de la verdad del pensar simultánea a la verdad del sentir y a la totalidad sensible;
- la consideración no de la objetividad sino de la intersubjetividad;
- la consideración de la adecuación a las formas del pensamiento;
- la consideración de un carácter abierto de la verdad;
- la aparición de similitudes en otro orden diferente al logos: el caminar, la imagen;
- la consideración de lo verdadero absoluto frente a lo falso;

- la consideración de lo verdadero en un plano espiritual y de la conectividad con el kosmos, así como la consideración de lo interior, no solo de lo exterior;
- la relación de la verdad con el tiempo pasado remoto o futuro profético

En fin, abrimos un continente originario de la verdad.

3.5. Los evidenciales

La perspectiva de la evidencia es cara a Descartes (2003) y a Occidente. Para el filósofo francés que en el siglo XVII inaugura la ciencia y la filosofía occidental, el primer principio del *Discurso del método* es no admitir cosa alguna como verdadera si no se la ha conocido evidentemente como tal. Se debe admitir solo lo que se presenta claro y distinto al espíritu, sin motivo alguno para la duda.

Sobre este tema, en nuestras lenguas vemos aparecer con frecuencia el dispositivo gramatical de los evidenciales, que nos lleva por particulares derroteros de la lógica y de la filosofía de la evidencia y de la duda, además de lo ya presentado en el caso del dubitativo en la dialógica habla-escucha *naayeri* y en el *tuquini* quechua de la duda como no determinación y perplejidad del conocimiento.

Los evidenciales o testimoniales son elementos gramaticales comunes a las lenguas que suponen el uso obligado de ciertos morfemas para mostrar el tipo de fuente o evidencia de la información que se presenta en una oración. Pueden ser parte de la deixis (la indicación del yo-aquí-ahora) o formar una categoría independiente.

La evidencia es una fuente básica de toda argumentación, remite a las pruebas y es lo que le da fundamento para, mediante alguna regla, transitar hacia la aceptación de un nuevo punto de vista. Los evidenciales forman parte de la perspectiva de la lógica inscrita en la lengua, ampliando el enfoque de Ducrot y Anscombe

(1983). Conllevan también relación con la actitud del hablante ante la información enunciada y por lo tanto con la modalidad argumentativa epistémica, del conocimiento. Se relacionan con una lógica gradual, del grado de la certeza, con la duda y en última instancia con la modalidad alética o de la verdad.

Los evidenciales son argumentativos, porque se asocian a las pruebas, al proporcionar información. Se relacionan, además, con las fuentes de la misma para su interpretación en el contexto de enunciación.

Todas las lenguas tienen una particular perspectiva de la testimonialidad. La estudiamos a través de estos elementos “evidenciales”, que muestran el tipo de fuente o evidencia de la información. Refieren a la indicación de la naturaleza de la evidencia en una sentencia dada.

El hecho es que, dentro de la comunalidad de los evidenciales, cada vez más estudiados, la diferencia lingüístico-cultural acarrea perspectivas diferentes del argumentar que son de sumo interés.

Nadieżdha Torres (2013), que estudia las áreas tipológicas de los evidenciales en *Abya Yala*, refiere a la clasificación inicial que Roman Jakobson (1986 [1957]) hiciera de los evidenciales en “*Shifters, Verbal Categories and the Russian Verb*” (“Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso”):

Hr Hrd/Hd testificante (evidencial) es una etiqueta tentativa para la categoría verbal que toma en cuenta tres acontecimientos o hechos –un hecho relatado (Hr), un hecho discursivo (Hd) y un hecho discursivo relatado (Hrd)–, a saber, las pretendidas fuentes de información acerca del hecho relatado. El hablante refiere un hecho sobre la base de que se trata de algo referido por alguien más (una declaración citada, de oídas), de un sueño (declaración reveladora),

de un acertijo (declaración supositiva), o de su experiencia anterior (patentización por la memoria) (Jakobson 1986: p. 315 en Torres, 2013: p. 34)

Es decir, Jakobson nos permite relacionar los evidenciales con la filosofía de lo que cada cultura y lengua considera saliente, como sucede en *Abya Yala*: las fuentes de otras personas, de los sueños u otras fuentes de revelación, de los acertijos y las suposiciones, y de la experiencia.

Torres (2013: 35) comenta diversos acercamientos al tema, como el de Anderson (1986: 274-275), que considera:

1. los evidenciales marcan el tipo de testimonio disponible para el hablante (directo, inferencia más evidencia directa, sin identificar el tipo de evidencia, y a través de razonamientos lógicos), visual, auditivo o de otro tipo;
2. los evidenciales son una especificación de la predicación primaria;
3. la noción de evidencia es su principal significado; y
4. se presentan como formas flexivas, clíticos o formas libres.

En latín, la evidencia nos remite al ver (*videre*), desde lo interior a lo exterior (*ex*) y al aparecer enteramente (*evidere*).

En la teoría del conocimiento platónico, en cambio, tenemos una tétrada:

- la doxa (opinión), que no es conocimiento verdadero:
 - *eikasia* (imaginación) y
 - *pistis* (convicción o creencia, personificación de la fe y la confianza, también prueba)
- y la episteme (el conocimiento superior):
 - *dianoia* (la razón discursiva) y
 - *noesis* (capacidad de la razón de intuir de forma inmediata el conocimiento de la realidad inmediata).

Torres (2013: 36-37) considera primero en su tipología lingüística la evidencia directa e indirecta: la accesibilidad de la evidencia o fuente de información. Es decir, si el hablante: 1) presencia el evento, 2) se basa en resultados observados o 3) en que alguien más lo diga. Si el hablante no presencia el evento no es evidencia directa. La evidencia directa puede ser captada con cualquiera de los cinco sentidos, pero solo aparecen por separado vista y oído, nuestros sentidos más salientes en los seres humanos. La evidencia no directa puede ser obtenida por rumor o inferencia. De modo que obtenemos el cuadro de la Figura 2.

Figura 2. Tipos de evidencia

TIPOS DE EVIDENCIA	directa	————	atestiguada	————	visual auditiva otros sentidos
	indirecta	————	reportada	————	segunda mano tercera mano folklore
		————	inferencia	————	resultados razonamiento

Fuente: Torres, 2013.

En resumen, Torres (2013), a quien seguiré como base en este apartado, considera los siguientes tipos de evidencialidad: 1) evidencia directa, atestiguada, que implica los sentidos y es siempre una argumentación no solo lógica sino también visceral, ya que involucra la carnalidad: lo visual, lo auditivo u otros sentidos; 2) evidencia no-directa, como: a) la reportada por alguien más o citativa (con referencia de quien dijo por segunda o tercera mano, o por folklore) y b) la inferencia por resultados o razonamiento.

Pero veamos ejemplos concretos continentales. Un caso de evidencia directa por la vista en *Abya Yala* sería el de la lengua tariana de Brasil (Aikhenvald, 2004: 134): *nɔ -máq ájɔq-án di-ŋá* (2-PL 3-OBJ golpear-vis), ‘Ustedes van a golpearlo (lo veo ahora)’; *Ceci tfinu-nuku du-kwisa-ka* (Cecilia perro-TOP.NO.A/S 3SG.FEM-regañar-vis), ‘Cecilia regañó al perro’ (yo lo vi).

La evidencia no visual puede ser como en el mal llamado apache: 1) evidencia por otros sentidos distintos a la vista: *gozdod hitts’ad* (3SP.PERF.estar.caliente no visible), ‘Está caliente’ o ‘siento que está caliente’; 2) relacionada con lo que el hablante siente dentro de sí, que puede vincularse a un argumento en modo emocional o kisceral: *dinshniih hitts’ad* (1SG.IMPERF. lastimar no visible), ‘No me siento bien (el hablante siente el malestar dentro de él)’; o bien 3) una experiencia psicológica: *ch’a’oshínttsoo hitts’ad*. (2SG+1SG.PERF.perdida.NCM no visible), ‘Me tienes perdida como una pelota mullida (sentido psicológico)’ (De Reuse, 2003: 80, en Torres, 2013: 38-39).

Lo más frecuente es la evidencia auditiva, como en el maricopa de Arizona, que señala, como en muchos sentipensares continentales, la relevancia de la díada hablante-oyente: *m-ashvar-’a* (2-cantar-no visible), ‘Tú cantas (lo oigo)’ (p. 39).

También puede haber evidencia directa sin especificación del sentido, como en el tepehuano del sur de Durango, en México: *Jiñ-capiasa dyo gu cavay tacav na-ñ* (1SG-patear sin.esp ART. caballo ayer SUJ-1SG *ca-’uhlis* TEM-ensillar) ‘El caballo me pateó ayer mientras lo ensillaba’ (p. 39).

Evidencia reportada sería la de la lengua tuyuca de la familia tucanoana, al noroeste del Amazonas brasileño (Barnes, 1984: p. 257):

Es decir, aparece la graduación de la certeza en la complejidad de la evidencia. Pero el evidencial también se relaciona con el logos, con el tipo de evidencia.

Pero veamos el tema más desde la argumentación. Por ejemplo, en México, el pueblo *wixarika* (huichol), que constituye una interfase entre las altas culturas de cultivadores (de la llamada Mesoamérica) y los nómadas, presentan una particular perspectiva de la evidencia. En *wixarika* la categoría de modo y los valores del asertor fuerte de registro formal *ka-ni*, en el modo *realis* (que señala eventos o acciones reales), en oraciones principales, sobre todo afirmativas, muestra tres valores alternativos:

- coherencia, relevancia de la información en el diálogo;
- validez incontestable, irrefutable, en las narrativas míticas; o
- verdad probada de una descripción sistemática o pedagógica.

Es decir, la evidencia *wixarika* pone en juego los principios dialécticos clásicos de relevancia, validez y verdad (Gómez, 2002). El argumentador *wixarika* por el solo hecho de hablar su lengua define y escancia el campo de la evidencia desde otra perspectiva universalmente comprensible, pero diferente al racionalismo o al empirismo: la coherencia dialéctica, equiparable al criterio lógico informal de la relevancia que supone que un argumento debe relacionarse con el punto de vista, soportar la conclusión, que deben centrarse las aportaciones en el tema del que se dialoga, sin desviarse hacia temas que no aportan al punto de vista; la validez, que es igualmente esencial a la dialéctica por ser lo que permite aceptar un argumento pero que en este caso remite a la validez cultural de lo dado por cierto en la mítica; y la verdad como criterio lógico y pedagógico.

En la filosofía andina, por otra parte, existe un manejo muy argumentativo de lo evidencial, que empezó a documentarse en las lenguas quechua y aymara desde la colonia. Se trata de un manejo lingüístico que viene de una civilización de 5200 años de antigüedad (Caral, con paralelo solo en Babilonia y Egipto), dentro de una cultura urbana y altamente elaborada en su pensamiento.

En quechua, la clasificación lingüístico-racional de la evidencia presenta tres valores de gran precisión lógica:

- el evidencial directo (-*mi*), que es equivalente a “la proposición «p»” del cálculo lógico de proposiciones, que se refería colonialmente al “conocimiento personal”, a lo que se ha presenciado o se puede experimentar;
- el evidencial conjetural o inferencial (-*chá*), que es equivalente al “posiblemente p” de la lógica;
- el evidencial reportado (-*si*), con un valor ilocutivo de “presentación de p”, que nos lleva a la valoración del acto de habla; colonialmente se mencionaba ligado a lo que no se ha experimentado ni se puede experimentar personalmente (Faller, 2002) y se traducía como “dicen que”.

En algún caso, el quechua de Huallaga (Weber, 1989: 421, en Torres, 2013: 48), la evidencia se relaciona con una argumentación de evidencia directa pero que a mi ver revela el modo argumentativo visceral: *Qam-pis maqa-ma-shka-nki-mi* (tú-también pegar-1-PERF-2-sin.esp(dir)), ‘Tú también me pegaste (yo lo vi y lo sentí y estaba consciente)’.

También en quechua se manifiesta la relación que en ocasiones tienen los evidenciales con la mencionada actitud del hablante (el *ethos* argumentativo) y la relación cultural de respeto. Supone normas culturales y los conceptos de verdad, de lo justo, de lo ético para, por ejemplo, no hacerse responsable de lo dicho a menos que sea seguro,

no ser una persona crédula o no tomar riesgos innecesarios (Torres, 2013: p. 51 a partir de Weber, 1986: 138).

En aymara, de acuerdo a Torres (2013: 32-33), Ludovico Bertonio describe en la colonia el sufijo *-chi* en su *Arte de la lengua aymara* de 1603, considerando que se usa cuando el que habla o el que oye no ha visto la cosa que se narra; es decir, considera tanto al hablante como al oyente, para quienes la conjetura no es directamente evidente. También, se consideraba su uso para marcar que algo se hizo sin advertir, por error u olvido.

Esta lógica de la evidencia quechua nos aporta automáticamente en la lengua dimensiones lógicas proposicionales y pragmáticas. La fuerza de estos marcadores puede verse, por ejemplo, en el hecho de que la iglesia protestante peruana, sabiendo esto, manipuló la traducción de la Biblia para hacer aparecer todo como evidencia irrefutable (Bernárdez, 2020: 27-58).

Otro caso de la concepción cultural de la evidencia es el navajo. En *diné bizaad* la evidencialidad se liga a la “miratividad”, que sería la codificación en elementos gramaticales “mirativos” de la sorpresa del hablante o la falta de preparación de su mente que algunos ligan al evidencial directo. Torres (2013: 53) define esta categoría no como “mirativo” sino como “admirativo”, definido como “el término que se refiere a la marca lingüística de una expresión que conlleva información nueva o inesperada para el hablante”. Sería una categoría independiente o una subcategoría del mediativo que abarcaría lo reportado, inferencial y admirativo que plantean una referencia no específica del origen de la información. El admirativo surge por falta de conocimiento de primera mano, por no participación del

hablante y falta de control, o una mente no preparada para un nuevo conocimiento (Aikenwald, 2004: 208-209, en Torres, 2013: 54).

Así, por ejemplo, en la lengua jarawara de Brasil: *Okomobi faha hi-fa-hani* (Okomobi agua Oc-tomar-SIN.ESP.PAS INM.FEM ama-ke EXT-DECL.FEM), ‘Okomobi (para su sorpresa) tomó agua (Okomobi pensó que le darían whisky y cuando se percató de que era sólo agua se sorprendió)’ (Aikenwald, 2004: 197).

Se puede emplear el admirativo en procesos argumentativos ligados a la narración o a un diferimiento en el tiempo, como la evidencia reportada de *lęk’eh* en apache occidental (De Reuse, 2003: p. 86, en Torres, 2013: 55): *yáhwaᵛ hyú nash āā lę k’eh* (tienda.en 1SG. IMPERF.ser/estar alrededor rep), ‘Yo estaba en la tienda (pero no estaba consciente de esto en ese momento)’.

En la lengua *p’urhepecha* de la región donde vivo e imparto clases universitarias, Puki Lucas (2018), dirigido por Olivié Le Guen, describe seis enclíticos de la lengua *p’urhé*, entre ellos, también el “mirativo” o “admirativo”:

- =*ni*, evidencial directo sobre información de primera mano;
- =*na*, evidencial de segunda mano, muy usado en la narrativa;
- =*aa*, evidencial citativo;
- =*xaru*, evidencial inferido;
- =*xamu*, evidencial asumido;
- =*ta*, evidencial “mirativo”, relacionado con la sorpresa.

Como puede verse, esta clasificación *p’urhepecha* apunta más a lo típico de los evidenciales lingüísticos de precisión de la fuente de información, en este caso, de algo que –nos dice Lucas– se observó, se escuchó, se olió, se sintió, se escuchó de alguien más o se infirió, pero

que refieren a distintas dimensiones: la evidencia directa e indirecta (de segunda mano o citativo); a la modalidad epistémica de inferencia o de asunción subjetiva; o al acto de habla expresivo de sorpresa, algo que no se considera en las lógicas occidentales.

La evidencia en algunas lenguas se asocia a los verbos de verdad (verbos aléticos) y al aspecto verbal. En *kalaallisut* (groenlandés), por ejemplo, los marcadores del aspecto perfecto, donde “sima” en posición final indica prueba, que se determina en asociación con otros sufijos presentes: *tiki (k) -nikuu-sima-voq* «aparentemente, ella había llegado» (llegar-NIKUU-SIMA-3p / INT); se trata de un modalizador del punto de vista, de la pretensión.

Los verbos aléticos groenlandeses distinguen la evidencia indirecta y la evidencialidad presenciada de *nikuu: qia-sima-voq* “Lloró (sus ojos están hinchados)” (grito-SIMA-3p / IND), *qia-nikuu-voq* «Él lloró (yo estaba allí)» (cry-NIKUU-3p / IND). Como puede verse, el primer caso indica implicación, inferencia, y el segundo, testimonio.

Es decir, en algunas lenguas el tipo de verbos y el aspecto permiten introducir diferencias peculiares sobre la evidencia, como en el caso del *kalaallisut* que marca lo aparente y lo evidente, así como la evidencia indirecta, la inferencia y la evidencia testimoniada. Piénsese en la asociación lengua-cultura más allá de la lógica universal, dada la importancia de estos temas en una cultura de la tundra, donde no hay referentes vegetales en el paisaje ni facilidad de desplazamiento. También hay lenguas en que los adverbios pueden marcar evidencia inferencial (posiblemente) en forma secundaria. Y la evidencialidad puede aparecer con persona, género y cambio de referencia.

Ahora bien, en el ámbito del punto de vista de una suposición basada en conclusiones –obtenidas por medio del razonamiento lógico, de la suposición o del conocimiento general, es decir, argumentativamente–, la muestra Torres (2013) con el caso del wintu (Pitkin, 1984: 234), de la familia penutia de California: *pi kupa-?el* (3 cortar.madera-sup), ‘Él está cortando madera (él tiene un trabajo cortando madera, usualmente va diario entre las ocho y las cinco, son las tres en punto por lo que debe de estar cortando madera)’.

En cuanto al origen de las marcas gramaticalizadas de evidencialidad, Torres (2013) señala ejemplos de Abya Yala a partir de:

- a. verbos de discurso: *mam: =ch*, de *chi* ‘hablar’; en la familia yutonahua el *kawaiisu*, *me?mee*, de *mee* ‘decir’;
- b. verbos de percepción para evidenciales visuales o no-visuales: *washo* de Nevada, E.U.: *-delem*, de *dámal* ‘oír’; el chinanteco de Sochiapan: *níl*, de *niéh3* ‘oír’;
- c. *hup =sud* del verbo *sud* ‘estar localizado dentro y *-ni-* ‘ser, existir’. Señalo esto porque el origen expresa la relación cultural, la experiencia de lo que se destaca cognitivamente y en la propia práctica discursiva, en la concepción filosófica como en el caso *hup* de la frontera colombiana con la amazonía brasileña.

También pueden originarse los evidenciales de la concepción de los deícticos que indican persona, tiempo y lugar, como en la lengua toba. O pueden provenir de modales, del tiempo pasado (*tuyuca*) o de participios, de complementos discursivos y construcciones copulativas, construcciones con verbos existenciales.

El campo de acción de los evidenciales, como nos muestra Torres, tiene otras consecuencias relacionadas con su campo de acción y la argumentación, lo argumentable que está entre la certeza absoluta (que

sirve de garantía) y la duda, cambiando la concepción toulminiana misma de garantía:

A diferencia de la visión filosófica, en la que las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas, este contrato da como resultado tres tipos de proposiciones. Primero, aquellas que son tomadas como garantía y, por lo tanto, el oyente queda incapacitado para debatirlas, pues no es necesario que exista alguna justificación de evidencia. Un segundo tipo de proposición es aquella en la que se asegura un cierto grado de confianza, que aunque existe no llega a ser absoluto, razón por la cual el oyente sí puede debatir lo que le han informado y, dado el caso, se llega a admitir que se haga algún tipo de justificación evidencial. Por último, encontramos aquellas proposiciones que son definitivamente puestas en duda, tanto, que no es necesario que exista ningún tipo de justificación.

Estas tres proposiciones, a su vez, se relacionan con los tres espacios epistémicos existentes. El conocimiento incuestionable, que es de alta certeza y por lo tanto no necesita de la evidencialidad. El conocimiento acertado *realis*, de media certeza, que sí necesita algún tipo de evidencia y, finalmente, el conocimiento acertado *irrealis*, o de baja certeza, en el cual el conocimiento es puesto en duda y por lo tanto al igual que en el caso del conocimiento incuestionable, no necesita que exista alguna evidencia de lo que se dice. Torres (2013: 57-58).

Es decir, las lenguas del mundo y del continente dan lugar a una teoría del conocimiento una tanto diferente a Platón. La evidencia explota mucho más allá del alcance eurocéntrico y se configura una perspectiva particular de lo argumentable y de lo que no requiere argumentación, por estar más allá de la necesidad de la evidencia o debido a que es inherentemente dudoso.

3.6. Las lógicas originarias

Vistos los evidenciales y la verdad en algunas lengua-culturas, podemos tocar el tema estricto de la lógica en varias dimensiones:

los principios, el despliegue lógico desde lo uno hasta lo trece y las lógicas expresas.

3.6.1. Los principios lógicos cósmicos

El continente originario supone generalizadamente principios kosmo-lógico-ontológico-epistemológico-políticos propios de un núcleo duro compartido de los sentipensares. No es algo que opere de forma simple como en las lógicas occidentales. No es fácil separar los principios unos de otros, son de fronteras a la vez difusas e imbricadas, aunque son definibles en su particularidad.

3.6.1.1. Principio de integralidad

Un tema general que permea la absoluta mayoría de las Filosofías del Lenguaje en Amerindia es la unidad del kosmos. Este elemento se expresa como principio lógico de integralidad, en el que no opera, en general, la división occidental ser humano/naturaleza/inanimado, ya que todo es animado y también existe humanidad, mente y lenguaje en los seres naturales considerados no humanos por Occidente.

El principio de integralidad no deja cabida al dualismo. Derivado de él surge el principio de relacionalidad.

3.6.1.2. Principio de relacionalidad

Todo está inter-vinculado, donde todo tiene que ver con el todo: si tocas algo se mueve todo. Hay interdependencia y holismo-hologramaticidad.

Estas relaciones están históricamente presentes en las metáforas fosilizadas que estudiaba Nietzsche. En el continente, por ejemplo, en la lengua de los *ojibwe-algonquinos* se da una relación 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: 14, en Sancho Guinda, 2007).

3.6.1.3. *Principio analógico, de la similitud, de la equivalencia*

La relacionalidad conlleva en ocasiones un principio claramente analógico. Esto se manifiesta, por ejemplo, entre los *diné* o navajo. Se presenta, entre otras formas, en las igualaciones clasificatorias, que vemos en distintas lenguas: relámpago, serpiente, viento, flecha, nube, cactus, joyas, langostas, pertenecen a lo mismo (Reichard, 1966: 4). Este principio ana-lógico es como el del mimetismo de la biología que refiere Morin (1984, 2001).

3.6.1.4. *Principio de correspondencia*

Se da entre el micro y el makrokosmos, lo grande y lo pequeño, que encuentran una respuesta co-relativa, más allá de la causalidad.

3.6.1.5. *Principio de complementariedad*

Cada ente y acontecimiento tiene un complemento. La complementariedad es la herramienta lógica conceptual amerindia frente al dualismo opositivo europeo.

En cuanto a la complementariedad y la complejidad, Morin ha escrito que:

Complementariedad y antagonismo serían como las dos polarizaciones extremas del principio organizacional, que oscilaría entre ellas en el curso de las operaciones continuas y fluidas de reorganización. (Morin, 1984: 329)

El hegelianismo y el marxismo han acentuado el antagonismo, *Abya Yala* acentúa la complementariedad; quizá podríamos conjugar ambos aportes.

3.6.1.6. *Principio de armonía*

Se deriva de los principios de integralidad, complementariedad y correspondencia: los distintos aspectos de la realidad se corresponden y complementan.

3.6.1.7. *Principio de reciprocidad*

La relación con el otro/a y lo otro/a no es exterior, sino que es esencial a las cosas. La armonía del universo y de la sociedad deben cultivarse mediante la reciprocidad.

3.6.1.8. *Principio de comunidad*

En lo social, la comunidad está en el centro, sin subsumir a la persona. En lo cósmico, lo no humano occidental se integra en la perspectiva de la com-unidad.

Mignolo (2000, 2003 y Fraga, 2015) concibe la comunidad como territorio y como espacio de discurso. En nuestros pueblos frente al individuo existe la perspectiva de la epistemología comunal de los modos de conocer invisibilizados por la colonia.

La comunidad es el equivalente colectivo del sujeto burgués individualista, de la asociación con la ciudadanía. A partir de Mignolo y según lo recupera Fraga (2015), tenemos, por ejemplo, la *Tlatollotl*, historia como palabra (*tlatolli* o *tlahtolli*), competencia comunicativa de todo miembro de la comunidad, asociada a los roles sociales de fijación y transmisión de los discursos de la memoria colectiva, de

una comunidad unida por sus signos gráficos. Contamos con la *Toltecatoyotl*, como la identidad cultural tolteca. A partir de la palabra, el ser humano cuenta historias, puede aprehenderlas y comprenderlas, en relación con el territorio: *Tollan*, la ciudad, la territorialidad, el equivalente de la *polis*, la *civitas*, la toltequidad.

Se desarrolla así el espacio de la corporalidad y de la comunidad, frente a la proyección geométrica y el cálculo aritmético modernos.

3.6.1.9. Principio de ciclicidad y espiralidad

Aparece en la espiral del universo, en el fluir del tiempoespacio, en la lógica de la vida, en la perspectiva del conocimiento (Gavilán, 2011), en la concetricidad de las geometrías desde Nazca hasta el suroeste de Estados Unidos.

3.6.2 El despliegue lógico de lo uno a lo trece

La relación entre integralidad y complementariedad es clara en *Omeyocan*: dos-esencia-lugar divino de la cultura tolteca. Lo primario es el dos, no el uno, pero el uno es dos y el dos es uno. Lo integral se despliega en dos subprincipios: masculino/femenino, *Ometlactl* y *Omecihuatl*: un uno que se hace dos y se convierte en tres. En vez de la visión griega y asiática, el origen es ya codeterminado: el Principio Supremo Absoluto y su Coprincipio (*i-namic*), en necesidad mutua (Reygadas y Contreras, 2021). En una unidad que más que los historiadores y arqueólogos comprendieron personajes como Arturo Meza (2019), desde la mexicanidad.

La gran lógica es el principio fundamental, la razón, la energía que todo lo une: el *Manitou* algonquino, el *ipalnemohuani* nahua (“aquellos por lo que se vive”).

La dimensión de contenedor universal aparece en los procesos del diseño repetido y concéntrico, en los dibujos o tatuajes en la piel. Pero alcanza un nivel filosófico profundo y general en el *nierika wixarika*, el “estar-haber”, lo “visible”.

Más allá del Uno expresado en la dualidad complementaria, en algunas filosofías aparece directamente la centralidad del tres, como en los *hñahñu*. Para ellos, entre los *ihuhu*, según Pérez Lugo (2021, en Reygadas y Contreras, 2021), el tres, el triángulo, es el *ihuhu* mismo (no sabríamos si esto presenta influencia cristiana).

Además, el tres está no solo en la conjunción 1-2-3 del Principio Integral que es uno-dos, sino en la concepción vertical del eje del mundo en gran parte del continente: el “mundo” de arriba (*Hanaq Pacha* andino, *Topan* nahua, *Awandaru p'urhepécha*), el inframundo (*Ukhu Pacha* andino, *Mictlan* nahua y *Kumanchik^warhu p'urhé*) y el plano humano (*Kay Pacha* andino, *Tlalticpac* nahua y *K^werap'eri -Cuerajperi, Cuerauaperi p'urhé*).

El tres aparece en el concepto de *tenamaxtle*, las tres piedras del fogón nahuatl y mesoamericano, donde el fuego es “dios” primordial, y en la kosmogonía de los *p'urhepecha* se menciona que del sol y la luna salieron tres rayos de luz, y formaron tres círculos concéntricos alrededor del cuerpo de *Cutzi* (la luna).

En casi todas las culturas el cuatro es central, porque remite a los rumbos del mundo y a los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego. Así, el Principio Integral nahua se desdobra en cuatro, en los cuatro Tezcatlipocas.

El Doctor Sein Laparra ha abordado con detalle este tema: la lógica de la cuaternidad en un modelo para educar en Mesoamérica:

En el pensamiento maya, de acuerdo con los registros existentes, (Códices, los libros del *Chilam Balam* y el *Popol Vuh*) se hace referencia constante a una configuración tetra o cuádruple (cuaternidad). El número cuatro aparece al referirse a lugares, objetos o animales cuando se quiere dar cuenta de la totalidad o de orientación dentro del espacio físico. Cuatro cerros, cuatro piedras o cuatro flores será la referencia a los cuatro rumbos del universo que también configura una cruz horizontal; estos cuatro espacios que se mencionan se distinguirán también por cuatro colores: rojo, blanco, negro y amarillo, siempre en ese orden. Estos cuatro rumbos no solo constituyen referentes de ubicación espacial, sino también de procesos duales relacionados con el tiempo: luz y oscuridad, frío y calor (...). Asimismo, al observar cómo las ceremonias de agradecimiento, ofrecimiento, petición de permiso o de bienestar, se realizan haciendo reverencias a estos cuatro rumbos, deducimos que también constituyen un referente de orientación espiritual. (Laparra, 2021: 68-69).

Frank Díaz hace diversas referencias a la importancia del cuatro y los rumbos del mundo en Mesoamérica, indagando en las fuentes originales en su texto *Los 4 Cargadores del Cosmos*. Citaremos sus referencias a los textos antiguos respecto a: 1) el fundamento astronómico de los rumbos; 2) su asociación con colores, significados y con la polaridad *tonal-nahual*; 3) su vínculo con la composición del ser humano; y 4) su papel en el saludo ritual.

Los nombres de los rumbos y los cuatro puntos intercardinales expresan el carácter astronómico, cósmico de los mismos:

- Al este, *Tapkopa* o *Tlawilkopa*, hacia la luz, *Tlawiztlampa* o rumbo luminoso, *Tonallan* y *Tonayan* o lugar del sol, *Kisayampa* o salida del sol, *itsi'wits* o levantar del sol. Lo masculino, la iluminación física y espiritual, la fecundación. Los guerreros muertos en batalla iban al oriente.
- Al norte *Miktlampa* o lugar de los muertos, también *Teotlalpampa* o tierra divina, *Tlakochtalkopa* o casa de las armas, y *Apistlan* o lugar de hambre. Asociado a la oscuridad, el frío, la guerra y la muerte.

- Al oeste *Kalakiyampa* donde se oculta el sol, *Siwatlampa* o rumbo femenino (oscuro). Las mujeres muertas en parto iban al rumbo occidental.
- Al sur *Witstlampa* o tierra de espinas (de los rayos solares), *Amilpampa* o hacia la tierra fértil, *Xochitlampa* o hacia las flores, y *Xochitlalpa* o tierra florida. Asociado al calor, la fertilidad y los frutos.

Cada uno de los rumbos –según Frank Díaz– tiene su significado, sus horarios, sus elementos asociados, su posición, su polaridad, su símbolo, su viento (temperamento), su reino natural, su edad cósmica y su color, con ciertas variaciones según el caso: el rojo del este asociado al sol y al *tonal*, el norte blanco de transición entre el *tonal* y el *nahual*, el sur amarillo intermedio entre el *nahual* y el *tonal*, y el oeste negro del *nahual* (asociado a los muertos, a donde se oculta el sol); es decir, la energía fluye del sol a su ocaso y del sur al norte. El máximo tonal es en el sudeste y el máximo nahual en el noroeste. El oeste alimenta al sur y el norte alimenta al este para el renacimiento solar.

Cada cuadrante tiene cinco secciones. En la cuenta del tiempo, los signos de inicio y conclusión del cuadrante pertenecen al mismo rumbo.

Los vientos son: *Tlalokacoctl* armonioso, suave y cálido al oriente; *Mictlampa* (inframundano, furioso y frío) al norte; el frío suave y femenino *Cihautecayotl* al oeste; el *Huitztlampa* espinoso al sur cálido, furioso y peligroso para navegar.

También son cuatro los animales sagrados de la tradición: venado, jaguar, águila y serpiente.

El ser humano se forma en Mesoamérica de los cuatro elementos, según señala entre los mayas el *Ritual de los Bacabes* y también lo indican los *Títulos de Totonicapan*:

Cuatro elementos fueron mezclados para formar: tierra, fuego, aire y agua. La tierra fue usada para su carne, el agua para su semen y su sangre; del fuego sacaron su calor y su sudor, y el aire fue usado para su respiración. Así, de cuatro materiales fue formada la carne humana, y Dios la hizo hermosa.

Las cuatro dimensiones humanas serían, según Frank Díaz: lo físico, lo vital, lo mental y lo emocional. Lo físico sería *kukutil* en maya, *tonakayotl* (“nuestra carne”) en nahuatl y *lati* (“envoltura”) en *didxazaa*; donde se asocia a lo físico la tierra, el sur y sus símbolos (conejo, hierba, buitre, flor y lagartija). Lo vital, la energía sería *ik’il* (“aliento”) en maya, *i’iotl* (“aliento”, también, según López Austin -1960-, la entidad anímica del hígado) en nahuatl y *penepa* (“vitalidad”) en *didxazaa*; donde lo energético se asocia al calor, al este y a sus signos (caña, movimiento, dragón, serpiente y agua). Lo mental es *naat* (“mente”) en maya, *mati* (“actuar mental”, en realidad “sentirpensar”) en nahuatl y *kela* en *didxazaa*; donde lo mental se asocia al aire, al norte y sus signos (pedernal, viento, muerte, perro y ocelote). Lo emocional sería *ol* en maya (hemos dicho que *óol* se vincula a voluntad, energía, espíritu, mente y sentimientos), *teyolía* en nahuatl, *lachi* en *didxazaa*; donde lo emocional se asocia al agua, al oeste y sus signos (casa, venado, mono, águila y lluvia).

Según los textos coloniales de Durán, Sahagún y La Serna, en los rituales el saludo se dirigía a los cuatro cargadores de los rumbos: el cargador del este representa a los guerreros y los profetas; el cargador del norte representa a los antepasados y los difuntos; el cargador del oeste representa a las mujeres y a los chamanes; y el cargador del sur representa a las infancias y a la naturaleza. El relato de los cargadores del mundo para levantar el cielo aparece en diferentes tradiciones, como la zoque.

Al otro lado del continente, el cuatro está presente también en el símbolo andino de la *chakana*, que comentaremos en el último capítulo y que Patricio Guerrero (2018) propone retomar en la epistemología del corazonar. Y está también en los cuadrantes, regiones o *suyu*, como en el nombre del territorio del *Tahuantinsuyu*: “las cuatro regiones juntas”.

Después del cuatro es crucial el cinco, que se forma al conjugar los rumbos del mundo y el centro, como en la filosofía mesoamericana: *macuilxohitl* (“cinco flor”) y *nahui ollin* (“cuatro movimiento”) nahuas; *Itazmná* maya; y la vida toda y la Filosofía *Wixarika*, donde el 5 es la clave de todo lo relevante; cinco son los dedos de la mano, las extremidades y el ombligo, los rumbos de la milpa y el centro. El cinco está en el profundo concepto filosófico de *Nierika*, que describiremos en el último capítulo.

El cinco se convierte en siete, cuando intervienen el supramundo y el inframundo: de modo que tenemos los rumbos del mundo y el centro de ellos, así como el mundo de arriba y el mundo de abajo, al considerar el eje del mundo (*axis mundi*) descrito antes.

En el 9 y el 13 aparece ya también la dimensión del tiempo: pasado, futuro y presente. El trece es la referencia al Principio Integral, como en *Pije-tao* de los *binni záa* o en el *ilwikak* mexicana, donde *Omeyocan* ocupa el treceavo cielo. Para los mayas, el trece es el número sagrado y el año se dividía en 13 lunas.

Estos números, por supuesto, se expresan en cada caso con variaciones hermenéuticas específicas que se han estudiado en los sistemas y tipologías numerales del continente, como referiremos para el caso andino al estudiar el altar mayor de Coricancha en el capítulo

VI: la unidad de *Wiraqocha*, Principio Integral; *Wiraqocha* es a la vez dos, como el principio también unidual de *Sawasiray-Pitusiray*; el tres producto de la suma de dos y uno; el cuatro de la cruz *chakana* de los rumbos y estaciones; los cinco rumbos de Orión y las cinco estrellas bajo *Wiraqocha*, la *chakana* y su centro; los siete ojos de *Imaymana*, “los ojos de todas las cosas”; el grupo de trece estrellas del verano. Para el mundo incaico e indoamericano, el número es un argumento, como la palabra.

En realidad, la lógica de los números ha estado presente en muchos filósofos fundamentales de la historia mundial, incluido, por supuesto, Pitágoras, que abrevia de Egipto y de África, un continente donde el número y la geometría son fundamentales, como en la aritmética bambara.

En la contemporaneidad, el científico Nicola Tesla consideraba que las relaciones entre los números no eran aleatorias o hechas por el hombre sino eran una parte de la explicación fundamental de lo que es. Los números eran para él partículas elementales de todo lo que está compuesto el universo e hizo indagaciones sobre el impacto vibracional de los números 3, 6 y 9.

Pero veamos un caso concreto que nos sirva de ejemplo de la Lógica Numerológica y Geométrica en la dinámica semiótica de la cultura, a partir del trabajo de la estudiante de Lengua y Cultura de la *Universidad Intercultural Indígena de Michoacán*, Miriam Baltazar Paolo (2022).

El *p'urhepecha* cuenta del uno al seis y después con base cinco (*ma* es 1, *tsimani* es 2, *tanimu* es 3, *t'amu* es 4, *yúmu* es 5, *k^wimu* es 6

y después *yúmu tsimani* es 7: 5 + 2), para luego seguirse en la cuenta mesoamericana: 10, *témpeni* (*témbeni*) y 20, *ekwatsi*.

En cuanto a la cosmología y teología, el sentipensar *p'urhepecha* refiere a *Tuk'u Upa Achá* (*Tujku Upa Achá* –de *tujku* “raíz” y *achá* “señor”, “hombre”, “humano”, “persona”–), es decir lo que es fundamento, principio, que se traduce un tanto colonialmente como “Dios universal”, que se relaciona con el origen antiguo y carácter primordial del “Gran Fuego”: *Kurhik^{wa} k'eri* (*Curicaueri*) “fuego grande” – *k'eri kurhikwa*, “gran fuego” – , “Dios” del fuego, homólogo del *Huehuateotl* nahua. Estamos hasta aquí en el ámbito de lo Uno. *Tujku upa achá* es quien rige el destino, de acuerdo a los relatos kosmogónicos.

Curicaueri el “Dios” del fuego eterno, crea cuatro orbes concéntricos de luz, en medio de las sombras y del silencio, dando lugar en forma directa de emanación geométrica a Lo Cuatro.

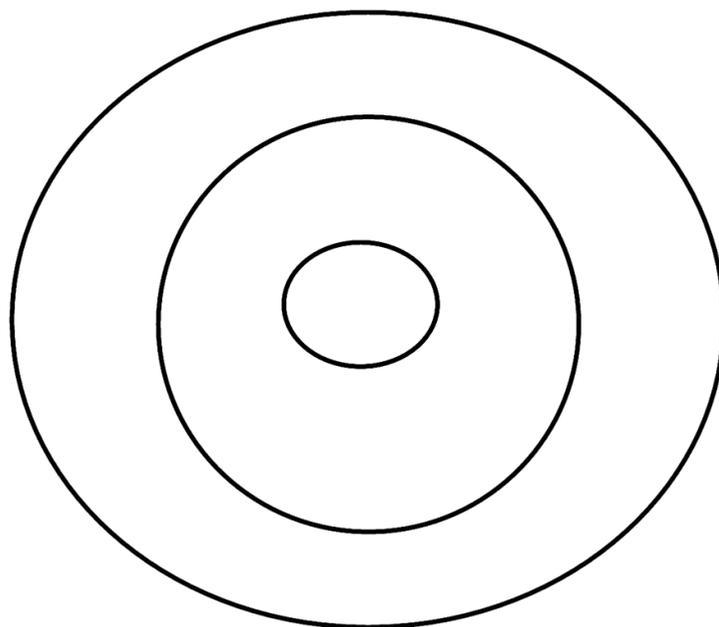
El círculo que aparece repetidamente en la creación *p'urhepecha* es en todas las culturas lo perfecto.

Cada uno de los orbes que crea *Curicaueri* está ardiendo en cada uno de los puntos cardinales del universo, creando así al “Dios” Sol o *Tata Júrhiata*, al cual *Curicaueri* nombró padre y supervisor del universo. *Curicaueri* da lugar así a los astros fundamentales del cielo, a dos principios concretos: *Tata Júrhiata* (“Padre Sol”) y *Nana Cutsi* (*Kutsi*, “Madre Luna”, comparte de *Júrhiata*). Estamos en el ámbito de lo Dos, que junto a *Curicaueri* hacen lo Tres.

Júrhiata emite al mensajero o mediador: *Kurita Kaheri* (*Curita Caheri*), los cuatro rayos del sol.

Kuricaueri al ver la luz y el orden de los cuatro orbes que *Júrhiata* había dado al universo, quiso premiar a *Jurhiata* dándole como esposa a la diosa Luna o *Naná Kutsi*, creando así un principio engendrador y un principio femenino creador. Además, de la unión de lo Dos, de la unión de *Tata Júrhiata* y *Nana Cutsi* surge lo Tres en el engendramiento de tres círculos concéntricos, la geometría trina.

Figura 4. Representación de *Tata Júrhiata* y del engendramiento de *K^werap'eri*



Estos círculos dan lugar a *K^werap'eri* (*Cuerajperi*, *Cueráuaperi*): la madre, la “naturaleza”, a la vez hija a quien el padre sol dotó de belleza y sabiduría. Es sobre ella que recae la responsabilidad del parto. Es una dualidad masculino-femenina. Donde en la cultura *p'urhé* las “deidades” femeninas están directamente vinculadas con la agricultura y las “deidades” masculinas se relacionan principalmente con la guerra y la caza.

A *Naná Cueráuaperi* se le atribuía bisexualidad, creando la trinidad nuevamente: masculino, femenino y bisexual. Cuando adquiría el sexo masculino abusaba de las mujeres sexualmente; en el sexo femenino mandaba la menstruación a las mujeres, podía hacerse presente en la tierra por medio del cuerpo de una mujer, además de que a la luna,

asociada a la menstruación, se le relacionaba con la plata, metal que tiene el mismo color que ella y se dice que es su excremento.

Cueráuaperi está asociada a los sacrificios, ya que su principal alimento es la sangre humana producto de sangrarse para fertilizar.

Curicaueri y *Cueráuaperi* son principios abstractos.

El incesto divino no está prohibido y permite dar lugar a Lo Cuatro a partir de la unión. De acuerdo al relato antiguo, *Curicaueri*, al contemplar la belleza de *Cueráuaperi*, le envió con sus ojos cuatro rayos de luz que la cubrirían de los ojos del mundo, por lo que se le representa a ella siempre con los ojos cerrados. Un rayo le cayó a *Cueráuaperi* sobre la frente, otro sobre su corazón, otro sobre sus manos y el último sobre su vientre, dándole el don de la fertilidad y la responsabilidad del parto.

De modo que *Curicaueri* fecunda a *Cueráuaperi* con cuatro rayos de luz que van a cuatro partes de su cuerpo:

1. Frente, quizá por el centro de energía tras la frente (el 6° *cuecueyo* nahua o 6° chakra indio, y el punto de entrada hacia el *Dan tien* superior del núcleo ético-mítico mongol)
2. Corazón (centro fundamental en la cultura *p'urhé* y centro del sentipensar en todo el continente)
3. Manos (que son las transformadoras)
4. Vientre (que permite ser fecundada y parir)

Lo Cuatro da lugar así a los Cuatro elementos, los Cuatro colores, los Cuatro puntos cardinales.

Figura 5. Los cuatro elementos *p'urhepecha*

Tierra	<i>Echeri</i>	Rojo	<i>Charapeti</i>	Punto cardinal oriente llamado <i>Júrhiata Werakuarhu</i> : lugar donde sale el sol.
Fuego	<i>Kurhí</i>	Amarillo	<i>Tsipambiti</i>	Punto cardinal norte llamado el <i>Kumbútsikuarhu</i> .
Aire	<i>Tarhiáta</i>	Negro	<i>Turhipiti</i>	Punto cardinal sur llamado <i>Tsakapendo</i> o <i>Ketsemakwa</i> , es la región de la procreación y la lujuria.
Agua	<i>Itsí</i>	Blanco	<i>Urápiti</i>	Punto cardinal poniente llamado <i>Júrhiata Inchákuarhu</i> : lugar por donde se pone el sol y asociado también con los sacrificios

De acuerdo al relato antiguo, el proceso de los partos de *Cueráuaperi* es como sigue, de acuerdo a la narrativa de Garibay (2009), un tanto afectada por su condición religiosa:

- *Kuerauaperi* se sintió preñada y en su primer parto parió a las estrellas, constelaciones, planetas, asteroides y todo lo existente en el espacio sideral.
- En el segundo parto que tuvo *Naná Kuerauaperi* creó a los cuatro elementos Tierra (*echeri*), fuego (*ch'ujpiri*), aire (*tarhiáta*) y agua (*itsi*). El primer elemento que nombraremos es la tierra, los purépechas le llaman *Echeri*, se relaciona con el color rojo (*charapeti*) y el punto cardinal oriente llamado *jurhiáta uerákuarho* (lugar por donde sale el sol), se tiene la firme creencia que cuando llega la noche y lo que dura, el sol se guarda dentro de la tierra (Garibay, 2009: 67).
- El segundo elemento es el fuego el cual es nombrado *Kurhí*, se le relaciona con el color amarillo llamado *tsipambiti* por lo tanto también con el sol, asimismo se le relaciona con el punto cardinal norte el '*kumbútsikuarho*' (Garibay, 2009: 68), aquí es donde viven los dioses de la mano derecha y las almas de los antepasados guerreros, en esta misma región es donde se derrota al sol y se le sacrifica, el humo derivado de una fogata es el único medio de comunicación que pueden tener los hombres con los dioses del cielo, así como su alimento (Corona, 1957: 15); el elemento era usado para

cremar solo a los personajes como el *cazonci* que ofrendaban a *Kuricaueri*, también la sangre se le ofrecía como alimento (Corona, 1957: 16).

- El tercer elemento es el nombrado *Tarhiáta*, al cual se le relaciona con el color negro *turhipiti*, también con el punto cardinal sur llamado *Tsakapendo* o *Ketsemakua* (Garibay, 2009: 69), es la región de la procreación y la lujuria.
- El cuarto elemento es el agua llamada *Itsi* por los *p'urepecha*, se relaciona con el color blanco (*urápiti*) y el punto cardinal poniente llamado *jurhiáta inchákuarho* “lugar por donde se entra el sol”, (Garibay, 2009: 68) también con los sacrificios.
- En el tercer parto, nacieron los árboles, plantas, flores y los animales. Todo ello, en afán de preparar el mejor hábitat, para quienes serían los representantes de los principios masculino y femenino de la unidad y los únicos señores de su creación.
- ‘En el cuarto y último parto, desató, en su momento más sublime, a los hombres y mujeres, a quienes dotó con el *mitekua*, el saber, para que supieran distinguir lo bueno y lo malo, dándoles además el don de emitir sonidos para que los convirtieran en *uandakua*, palabra, y pudieran alabar a *Tatá Kueráuaperi*, el creador, el que desata, y comunicarse entre ellos.’ (Garibay, 2009: 66)

Así surge el ser humano, dotado de sabiduría. Los *p'urhepecha* con la sabiduría que habían heredado empezaron a poblar y cultivar la tierra. Crearon el arte, pintando con las hermosas plumas de las aves y trabajaron la piedra para hacer sus moradas. Rápidamente conocieron su origen y manifestaron su gratitud a los dioses haciéndoles altares donde los pudieran adorar.

Curicaueri fue representado en postura sentada con ojos y oídos del más fino oro pulido. A *Tata Júrhiata* lo representaron simbólicamente con tres círculos concéntricos que significaban su unión con la luna en el momento en que crearon a *Cueráuaperi*. Pueden verse estos círculos todavía en los petroglifos de Zacapu. *Cueráuaperi* fue representada desnuda, de pie, con su largo pelo recogido en forma

de corona, con sus manos puestas debajo de sus pechos ofreciendo alimento perpetuamente, y con su vientre siempre listo para producir fruto. En ella se ve la naturaleza. Se representa en su tocado la abundancia de la vegetación.

De los cuatro rumbos y el centro nace en Mesoamérica el cinco, el llamado quincunce. El siete nace del cuatro y el tres de los planos del eje del mundo:

1. *Awandaru* o plano superior, "cielo";
2. *Kumanchik^warhu* o inframundo; y, justamente,
3. *Cueráuaperi* o plano de lo humano, de la tierra.

Así, vemos integrados en un caso concreto de los relatos kosmogónicos, la kosmología, la teología, la numerología, la geometría y la lógica antiguas. Esto se ve asimismo en el relato del rito de Sicuíndiro en la *Relación de Michoacán* donde aparecen en los rituales el dos, el cuatro y el cinco:

Cinco días antes de esta fiesta, se llegaban los sacerdotes de los pueblos susodichos, con sus dioses, y venían a la fiesta y entraban en las casas los papas los bailadores llamados çésquárecha y otros **dos** sacerdotes llamados hauripicípecha, y ayunaban hasta el día la fiesta. Y la víspera de la fiesta señalaban en los pechos, los sacerdotes, **dos** esclavos o delincuentes que habían de sacrificar el día de la fiesta. Y el día de la fiesta bailaban los dichos bailadores con sus rodelas de plata a las espaldas y lunetas de oro al cuello. Y venían **dos** principales a aquel baile y éstos representaban **las nubes blanca y amarilla, colorada y negra**, disfrazándose para representar cada nube éstas. Habiendo de representar la nube negra, vestíanse de negro y así de las otras. Y bailaban éstos allí con los otros y otros **cuatro** sacerdotes que representaban otros dioses que estaban con la dicha Cueráuaperi...

3.6.3. *Las lógicas expresas*

La lógica no solo existe en cada lengua por necesidad, así como en la estructura causal y temporal, sino que en ocasiones llega a desarrollarse de manera expresa, según expondré en este apartado.

3.6.3.1. *La proposición*

En quechua los evidenciales se relacionan con la pareja palabra/razón: *suti* (nombre) y *sut'i* (evidencia, realidad) (Mejía Huaman, 2005). *Sut'i yuyay* es el equivalente de «proposición verdadera». Es decir, hay una formulación quechua explícita para el dispositivo lógico formal fundamental occidental de la proposición, sobre la que se afirma lo verdadero o falso, como ya indiqué.

El caso de los *binni záa* es quizá destacado también en este plano (López y López, 1955). Tenemos así locuciones como *cuée, lu*, el equivalente de «especie». Existe en forma explícita la operación de pensamiento *ruguunaguenda*: predicar, atribuir, aplicar *binni záa*.

3.6.3.2. *Lógica de las formas y de la no contradicción discursiva.*

El pueblo *binni záa*, que llegó a tener un centro de enseñanza filosófica, concibió un principio de no contradicción en términos propios, ligado a *Guenda* (una compleja noción que abarca lo que en Occidente es el Ser, pero más que ello): *Qui zanda guunaguenda gasti ne cadi guunaguendani lu tobiroa-ci didxa*: “nada puede bajo la misma razón, decir y no decir relación con el ser” (con *Guenda*) (López y López, 1955: s/p); es decir, una cosa no puede ser y no ser, en el mismo respecto y tiempo, pero visto desde la discursividad, desde el poder de la palabra. Donde, como hemos reiterado, lo central es que se supera el mero concepto, se elabora una terminología técnico-filosófica lógica, retórica,

argumentativa, causal, conceptual y ontológica que como señalé en el apartado anterior, permite identificar las especies, partes o formas, qué son las cosas, cuáles son los aspectos del Ser y permite predicar, atribuir, aplicar. Una rica concepción en la que la Dra. Alma Rosa Fuentes Valdivieso profundiza en el anexo de este libro.

Igualmente, como ya expuse en otro apartado previo, hay una lógica *binni zaa* de *huandí*: verdad de la adecuación, la correspondencia del pensamiento a las formas, partes o especies de las cosas, a la palabra-razón de *didxá* y al principio ontológico de *Guenda*, fuera del cual todo es falso (López y López, 1995).

3.6.3.3. *Las lógicas de la complementariedad*

En la lógica *diné* (navajo) existe una impresionante ley de los complementos, regla de completud: ley lógica de los *diné* que indica que, si algo es incluido, su opuesto debe también estar presente, para cualquier cosa representada. Así, por ejemplo, si se representa lo masculino en un ritual, debe representarse también lo femenino.

La completud navajo es cósmica. Hay una relación con el kosmos, el orden, la belleza y la existencia a través de *hozhó* (Reichard, 1966). Así, si un canto es masculino algún elemento, por ejemplo, el traje, deberá ser de color femenino (amarillo femenino, frente al azul masculino). Todas las categorías están marcadas por la necesidad de la inclusión propia del principio de completud.

Ahora bien, el principio de completud en *Abya Yala* no es la no-verdad a la que refiere Morin (2001) para occidente, a partir del rechazo a la idea de totalidad en Adorno. La completud remite, por una parte, a la complementariedad necesaria. Por otra, refiere a la conexión que nos integra al todo del universo.

En *Abya Yala* la complementariedad entonces no es solo lógica sino ontológica y cósmica. Por ejemplo, el equivalente de la sustancia para los *hopi'sino*, concibe que las cosas del mundo tienen no una sino dos formas: una visible y otra espiritual. Sería una lógica de dos órdenes de realidad.

Como ya se señaló, es muy explícito en el caso nahua y quechua el principio ontológico primero. En nahua estamos ante el lugar de lo integral *Omeyocan* (*Omeyokan*) que es uno, pero se manifiesta en dos: *Ometlcatl* (*Ometlakaλ*, “dos hombre”) y *Omecihuatl* (*Omesiwalaλ*, “dos mujer”), que son com-partes, com-pañeros, com-plementos; además, uno y dos es tres, que se desdobra en cuatro Tezcatlipocas.

Es igualmente claro, específico y cuenta con una clara descripción el principio lógico de complementariedad andino. No lo trataré en extenso porque dedicamos ya a este aspecto una reflexión extensa (Reygadas y Contreras, 2021: vol. III, Capítulo 9).

Tenemos así, en el caso andino cuatro dimensiones fundamentales: el principio máximo de *Wiraqocha* como agua-aceite, integrando también entonces el uno-dos; la unidualidad de *Sawasiray-Pitusiray*, la mazorca doble unida en la base; la integralidad-dual de género *qhari-warmi*, donde todo es varón-mujer; y la complementariedad de *Yanantin* y *Masintin*, que se explicita lógicamente a partir de cinco elementos: 1) oposición, 2) complementariedad, 3) jerarquía, 4) independencia y 5) género; un análogo de la perspectiva pitagórica. Supone además principios lógicos de: 1) identidad, 2) solidaridad y 3) equivalencia; es decir, se manifiesta de manera precisa y explícita la integralidad, la complementariedad, la relacionalidad y la analogía, que se relacionan también con la jerarquía.

Para contextualizar recuperaré al menos algunos elementos para cerrar este apartado, comenzando por la cita de Núñez del Prado (2008: s/p, versión electrónica):

el sistema andino comprende dos categorías principales: *Yanantin* y *Masintin*. 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 hombre andino para organizar el cosmos, operan simultáneamente y son entre sí opuestos y complementarios. Yanantin proviene de *yana* (negro, pareja, mano de mortero, almirez) y *-ntin*, “terminación pluralizadora que añadida al nombre expresa la acción del verbo ejecutada en sociedad o compañía de personas, animales o cosas...” “... implica la noción de que algo que es plural pero actúa como singular frente al mundo, presenta un comportamiento unitario”. (en Reygadas y Contreras 2021: vol. III, 153)

Es decir, la oposición complementaria *Yanantin-Masintin* supone una solución del problema lógico de lo Uno y lo Múltiple.

Por otra parte, como en el *yin/yang* del núcleo ético-mítico mongol, por decirlo simplemente, una parte de *Yanantin* opera en *Masintin* y una parte de *Masintin* opera en *Yanantin*; no es solo la complementariedad, sino la interpenetración de esta dia-lógica. Como escribimos también (Reygadas y Contreras, 2021, vol. III, p. 154):

Todo en el kosmos es varón-mujer, masculino-femenino, derecha-izquierda. Simbólicamente la pareja se expresa en varias formas:

- En la semilla de *wayruro* (parecido al frijol): presenta dos elementos, rojo brillante masculino y una mancha negra femenina. Lo rojo es mayor y, en algún caso es totalmente rojo (*ch'ulla wayruro*) y se dice entonces que es soltero, sin compañero.

- El *q'aytu*, un hilo de dos hebras de diferente color –una femenina, de lana de alpaca torcida a la izquierda (*lloq'esqa*) y la otra masculina de lana de llama, torcida a derecha– que se unen en un solo hilo, como la vida de dos personas. Tiene poder de quitar tristezas, eliminar aflicciones, preocupaciones y ayuda a proteger a los niños del susto.

El desglose de esta lógica puede seguirse en la obra de Núñez del Prado (2008).

Espero que sean suficientes los ejemplos citados para demostrar que nunca más podemos aceptar el insulto de los europeos sobre mentalidades prelógicas que son producto del racismo y de la orientación epistemicida del eurototalitarismo que habla de lo primitivo, de la inferioridad y de lo salvaje. También espero haber demostrado la relevancia de la lógica de la complementariedad y la cuaternidad para el continente, así como la relevancia de tener una perspectiva menos lineal de lo lógico.

3.6.3.4. *Las lógicas originarias vivas*

En tanto los pueblos originarios se descolonizan y se profesionalizan, contamos cada vez con más pensadoras y pensadores en lengua originaria que hacen llegar su voz al mundo. En este sentido, no se trata ya solamente de recrear el núcleo duro histórico-cultural de cada pueblo, sino que emergen nuevos conceptos y perspectivas filosóficas para el presente. Entre ellas, no puedo dejar de citar a Silvia Rivera Cusicanqui (2010) y su moderna lógica descolonial de lo *ch'ixi*, que es diferente a la lógica histórica de la complementariedad de *Yanantin-Masintin*.

Lo *ch'ixi* es a mi juicio un concepto lógico-filosófico. Entre las connotaciones de *ch'ixi*, explicadas por Silvia Rivera Cusicanqui están

la de ser un 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 incluido, como en algunos animales míticos del tiempo en que estos 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.

Se trata entonces de un concepto de una lógica de la mezcla, como el mestizaje en un continente en que casi dejó de existir la pureza originaria, pero que a la vez permite distinguir la diferencia. Una lógica de lo tercero incluido, del ser y no-ser, de lo humano y no-humano en unión de opuestos en la indiferenciación, que podría admitir cierta ambigüedad, polivalencia, cierto tipo de gradualidad y de debilidad. Una peculiar lógica compleja de la borrosidad.

Procesos como el nahualismo, por ejemplo, podríamos capturarlos quizá desde esta lógica, ya que los humanos somos tales, pero también somos nuestro animal compañero (*nawalli*, nahual), distintos y lo mismo, a veces expresados en su distinción humana, a veces en su distinción animal.

3.7. La argumentación en la lengua

Así como mostramos la importancia de abrir el campo de la verdad, de la variedad de los evidenciales y de las múltiples perspectivas de la lógica en nuestras lenguas, para cada caso podríamos bordar sobre la argumentación en la lengua en el sentido de la escuela italiana y francesa. En cada lengua debemos describir y

explicar cómo se manifiesta la lógica lingüística: como la sintaxis de un argumento construye estructuralmente la opinión y la justificación, y cómo esta presenta una regla general y un argumento.

En cuanto a la argumentación en la lengua, hay varios elementos a considerar:

- organizadores discursivos (en secuencias como “hay tres puntos de vista”, “veremos cinco pasos”), que nos remiten a grandes fragmentos del texto o al texto entero y aunque no siempre son argumentativos ordenan y jerarquizan los argumentos;
- conectores argumentativos (pero, por tanto, en conclusión, sin embargo, etc.) que tiene un valor hasta cierto grado fijo, lógico y describable conforme a leyes (negación, inversión, debilidad, etc.), se co-orientan o anti-orientan favoreciendo o impidiendo determinada secuela (seguimiento) de la argumentación y tienen alcances diversos (de frase, oración, párrafo, el texto entero);
- operadores (morfemas que transforman las potencialidades argumentativas del contenido);
- frases evaluativas (es bueno, es terrible) y escalas argumentativas (estoy un poco triste, no estoy triste) que apuntan con mayor o menor fuerza hacia determinadas conclusiones;
- modos (alético, epistémico) y modalidades (actitud del hablante sobre lo aseverado), modalizadores (afectan el alcance de la conclusión: posiblemente, quizá, es probable, en todo caso), modales (lógicas de lo verdadero, lo necesario, la creencia, etcétera).

Sin embargo, ese trabajo es en extremo extenso y especializado, para hacerlo se requiere ser hablante nativo, por lo que solo lo dejamos anotado como una tarea continental por hacer. Como simple ejemplo, puedo citar algunos casos para que no quede en mera mención.

En nahuatl, que conozco, podría comentar la productividad de la cópula *wan* o *iwan* (“y”) con distintos alcances, así como de otros conectores: de agregación en *no iuhqui* (“además”); de relación con el

yo que habla *notech* (“en cuanto a”, “junto a mí”, “en lo tocante a mí”); el operador de conclusión *ic* o *inic* (“por eso”).

Jean Paul Vilca (2021), define una lista de conectores del quechua, que tiene ese enorme interés por lo exacto y verdadero:

- *Wan*: con, y; curiosamente, como en nahuatl
- *Otaq*: o, sino
- *Sichu*: excepto, salvo
- *Aliinpaq*: para bien, en una lengua con una importancia capital de la ética y el bien
- *Mana aliinpaq*: para mal
- *Aswanqa*: más que nada
- *Hinaspa*: luego, seguidamente
- *Chaymanta*: desde luego
- *Hinaptinmi*: sin embargo
- *Manaya*: no obstante
- *Pipas*: quien sea que
- *Ichasmi*: no pensaba, expresión coloquial propia
- *Qonqaymanta*: de repente
- *Apikim*: creo que, me parece que, te lo apuesto que, que señalan la importancia de la evidencia que ya se expuso antes y es también modalizador de conclusión.

En el ámbito de la modalidad en *p'urhepecha*, que también conocemos un tanto, se emplean de manera común verbos modales, como *uni* (“hacer”) en función de posibilidad y *jatsini* (“tener”) en función de necesidad. Donde, según la persona hablante Ana Elena Erape, en estudio de Aarón Caldera (2013: 133-158), *uni* cubre las modalidades deónticas (de las normas, lo autorizado, prohibido, obligatorio, facultativo, indiferente), epistémicas (del conocimiento) y dinámicas, y *jatsini* la modalidad deóntica. Mostrando de paso lo que

hemos señalado en otras ocasiones sobre la importancia más allá del ser occidental de verbos como tener, hacer, haber, en las ontologías amerindias.

La lógica en la lengua es patente en binni záa, como ya sugerí. De acuerdo a López y López (1955), en *Didxazaa* (lengua zapoteca), *Didxa gadxee-gadxee lu* es nombre análogo. *Didxa gola* es un concepto aprehensivo, conocimiento no exhaustivo, imperfecto. *Didxa guizaa lu* es un concepto comprensivo, exhaustivo, perfecto. *Didxa nariini lu* es habla clara o distinta. *Didxa naxhidi lu* es habla confusa, enredada. *Didxa nucha lu* es nombre equívoco. *Didxa tobiroa-ci-ni* es nombre unívoco. Lo que nos lleva a una lógica claramente inscrita en la lengua.

Por último, comentaré que la lógica originaria, en general, es recursiva: el maíz nos cría y nosotros lo criamos; es la lógica de la reciprocidad, de dar-recibir. Es una lógica dialógica transformativa recursiva de la vida-muerte. A ella se suman las lógicas cuánticas del sueño, en los que el sueño es otro orden de realidad fundamental en *Abya Yala* (Bartolomé y Barabás, 2013), como en la hermenéutica onírica otomí del mundo al revés y otras lógicas que ya he comentado. Oscar Ochoa (2022) comenta en este sentido, el principio complejo de la recursividad sueño-vigilia para actuar entre los graniceros, los “misioneros del temporal en el estado de México”. Se suman también a este panorama las lógicas de lo cíclico y de la espiralidad del universo, del tiempoespacio, de la concentricidad (Gavilán, 2011), así como la lógica de la magia simpática donde un elemento representa a otro, permitiendo operar sobre él en relaciones de sinécdoque o de representación: un cabello para trabajar la salud de la persona, una imagen para representar a la persona, unos algodones para representar las nubes y lluvia entre los graniceros, etc., lógica que se emplea hoy

en día también en muchas técnicas de salud muy poderosas, como las constelaciones familiares o el biomagnetismo, fenómenos que hasta el siglo XX occidente consideró irracionales y hoy sabemos son más profundamente racionales que el positivismo, porque entienden los principios de hologramaticidad, de fractalidad, del vacío y del entrelazamiento cuántico.

En suma, aunque es una muestra elemental es fehaciente que hay un multiverso por explorar en materia de evidencia, verdad, lógica y argumentación en la lengua en las culturas originarias de Abya Yala. No hay una razón única hegeliana eurocéntrica y una sola lógica, hay razones en plural, contextualizadas en la historia y hay un *cracking* lógico no solo desde dentro de Europa, de Estados y Canadá, sino desde la exterioridad del No-Ser originario de *Abya Yala*, que exige no solo la analéctica dusseliana que supera el viejo orden y apunta a un nuevo pueblo en rebeldía, sino nuevas lógicas de la profundidad, de la eco-lógica, de la diversalidad, de la pluriversidad.

CAPÍTULO IV

DIALÓGICA DE LA PALABRA Y ESCUCHA DEL CORAZÓN EN EL DISCUTIR VERDADERO EN LAS LENGUAS ORIGINARIAS

Lajan 'aytik; 'oj jlaj j'bjtik

("Estar emparejados"; "vamos a emparejarnos", en lengua tojolabal)

No hemos querido referir directamente en el título del capítulo al término latino dialéctica, porque supone al individuo aislado en contacto con otro individuo aislado, al logos griego y a la formación de elite. Entre los pueblos de *Abya Yala* el yo suele implicar el tú y el tú al yo de una manera más marcada, supone además al nosotros, la comunidad. Asimismo, la palabra-razón, como vimos en el capítulo II, tiene giros peculiares continentales y rebasa en ocasiones lo lingüístico para adentrarse en lo semiótico, considera el pensamiento y la emoción.

Por lo anterior, es deseable que cuando exista un término análogo al diá-logo en la propia lengua, se haga uso de él. En nahuatl, por ejemplo, existe el término *yoliliztlahtolli*, que hace referencia a “la palabra del corazón”, del espíritu, en la idea del sentipensar. Incluso podemos referir a *nonotzaliztli in tlacualchihualoyan*, a la conversación popular nahuatl, “en la cocina”, al habla ordinaria y no meramente a la formación de elite.

Por otra parte, es casi obvio que deben existir una multitud de dialécticas, no solo la derivada de Grecia-Europa, porque siempre hay una peculiar manera de entender y regular el diálogo racional en la cultura. Cada cultura crea determinados productos racionales, tiene reglas tácitas o explícitas para justificar, y define lo que en ella es una justificación. En cada caso, conforme a su sentipensar y kosmopercepción se considera de forma característica lo que se reconoce como fundamento, dato o hecho, que no coinciden por fuerza con la ciencia occidental como pude exponer al referir a los evidenciales.

Como ya se ha señalado por la Etnografía de la Comunicación, el principio de cooperación de Grice (1989) y sus máximas

conversacionales no son universales. Por ejemplo, la máxima de cualidad (di solo lo que creas que es verdad) no se cumple en la cultura *diné*, porque se dice la verdad a los parientes, pero no a los vecinos; además este principio se matiza con los evidenciales. Asimismo, se manifiesta en forma diferente en cada caso la consideración del contenido concreto de los criterios de suficiencia, adecuación y relevancia, según sugerimos en los capítulos previos; es necesario definir en cada caso cuándo una inferencia es adecuada. Por ejemplo, en una cultura para pedir hay que expresar un acto de petición verbal, mientras que en otra mirar simplemente con fijeza algo puede ser tomado como un acto de petición. Las reglas de discusión y sus etapas tampoco son las mismas. También son diferentes los tópicos o lugares comunes de la cultura para otorgar validez dialéctica, como puede deducirse de antemano desde la exposición de los evidenciales y de la filosofía de la verdad.

Las culturas cultivan distintos géneros de diálogo racional, conforme a su contexto e historia. Igualmente, consideran en forma diferente los modos argumentativos: lógico, emocional, kisceral y visceral. De entrada, podríamos generalizar que en todo *Abya Yala* lo emotivo pesa más que en Occidente. La relación entre todos los seres es central y las emociones corren a la par de la cognición, por lo que hablamos de sentipensar, no meramente de filosofar. Del mismo modo, podemos generalizar que también, en todas las culturas, es crucial el modo kisceral (de *ki* o *qi* —pronunciado chi— energía-información) de lo intuitivo, lo místico, lo mágico y lo espiritual porque la dimensión de conectividad es universal, y la intuición espiritual es parte de la dinámica de la vida cotidiana y de la racionalidad validada en nuestros pueblos. Asimismo, lo visceral, que nos lleva al contexto y a la

corporalidad, se manifiesta en formas reguladas de forma diferente en cada cultura.

Finalmente, en cada caso se relacionan en forma diferente la dialéctica y la retórica, como veremos en el capítulo siguiente con el caso de la retórica guna de Panamá.

A partir de estas consideraciones, en este capítulo expondré cuatro casos que espero sirvan de ejemplo: el carácter sustantivo del escuchar en las tradiciones originarias, a partir sobre todo del tojolabal; la dialéctica de lo sagrado maya como ejemplo de otra perspectiva completamente diferente a, por ejemplo, las discusiones medievales del cristianismo; la dialéctica colonizado-colonizador desde el lugar de la dignidad nahua frente a los invasores; y el diálogo de los *tlamatinimeh*, de las personas sabias nahuas. Comentaré por último el tema de la relación narración-argumentación, que me parece fundamental.

4.1. El yo dialógico y el hablar-escuchar en la base de la dialéctica originaria

Más que en la analítica desprovista de sujeto, nuestros sentipensares continentales se ubican en una visión de la integralidad y del diálogo. Como acabo de sugerir, en Occidente el diálogo es un dado cargado: es discurso racional, a través del *logos*, que remite a lo uno, a la ciencia y a la verdad. Y ese diálogo, paradójicamente, se centra siempre en el habla y deja en segundo plano la escucha. Como si dialogar fuera la confrontación de un *logos* frente a otro, con un hiato en la comunicación, porque el centro es el yo, el individuo, desde Platón en sus “mono-diálogos” hasta el circuito saussuriano de la comunicación o el hablante-oyente ideal chomskiano que oye-escucha

y monológicamente conoce el lenguaje a la perfección y nunca comete errores, porque la otra parte es un mero *input* y actualización.

No es que no existan momentos de atención a la escucha en Occidente, pero esta aparece como secundaria en la línea general de la historia. Aun así, en una analogía, es válido retomar ejemplos occidentales afines. Por ejemplo, bajo el emperador Adriano en Roma, en el inicio de la era actual, pero en resonancia con Oriente, Epicteto (2021) enseñaba desde la escuela estoica, que tenemos dos oídos y una sola boca, para que podamos oír el doble de lo que hablamos. Mientras que aristotélicamente se asignaba el oído a la instrucción.

Modernamente, el diálogo ocupa en el occidente alternativo un lugar fundamental en diversas propuestas: la filosofía de la complejidad de Morin; la filosofía del lenguaje de Bajtin (y de Julia Kristeva que lo sigue) que comprende la realidad dialógica incluso del monólogo; la filosofía de Martin Buber que se centra en el encuentro continuo con otras personas para llegar a ser persona; la perspectiva de David Bohm que concibe el diálogo como central para trascender la comprensión del individuo aislado y para construir una sociedad en que ganemos todos; la visión de la comunicación y el diálogo para la salud mental en Gregory Bateson.

También en la teoría del siglo XX menos conocida podemos citar la crítica del proceso hegemónico que presentaron en su momento Hermans, Kempen y van Loon (1992), que en el mismo título de su artículo fundamental plantearon toda la esencia del problema: “El yo dialógico: más allá del individualismo y el racionalismo”; es decir, tenemos que pensar la constitución dialógica del yo superando el individualismo y la herencia cartesiana. Como escribimos en Reygadas y Shanker (2007: p. 177):

La comunicación no ocurre entre mentes aisladas, sino a través de la conformación de un yo dialógico y una dia-lógica: pasamos del yo cartesiano individualista, unitario, desencarnado, controlado y libre de contexto al yo social, que ocupa múltiples posiciones, está corporizado, descentrado y es definido con respecto al contexto cultural e histórico (Hermans, Kempen y van Loon).

En realidad, el yo es un sistema abierto al otro, a la circunstancia y al ambiente. El yo es múltiple y polifónico, es decir, comprende en sí diversas voces. Y no solo eso, sino que en realidad el yo es una emergencia en cada momento, a partir de la historia previa y de la acción e interacción en curso. El yo no presenta siempre el tajo occidental frente al nosotros, sino que existe la perspectiva nos-ótrica (el otro que somos) y de la com-unidad.

La personalidad se compone de una dimensión natural humana, una dimensión sociocultural y una dimensión individual singular e irrepetible. En su realización, la conversación y la interpretación en contexto son claves fundamentales.

En la mayoría de las concepciones originarias de Abya Yala, para empezar, la escucha es tan importante como el habla y como el silencio. Pero quizá ninguna lenguacultura como la tojolabal -que estudiaron Carlos y Gudrum Lenkensdorf (en Muñoz y Jurado 2021)-, expresa esta riqueza del hablar-escuchar de uno de los pueblos integrantes de la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de 1994. Citaré lo planteado por ellos y retomado por Aldo Manuel Muñoz y Gabriela Jurado (en Reygadas y Contreras 2021: vol. II, 286):

Tojolabal significa literal y vivencialmente “el que bien escucha”, principalmente porque para estos pueblos el escuchar es la base de su cosmovivencia para poder tejer las relaciones y construir

la comunidad. Al referirse a su propia lengua los tojolabales no privilegian una sola acción, la de hablar. “Los tojolabales tienen, pues, una concepción particular de las lenguas porque las entienden compuestas de dos elementos: el escuchar y el hablar. [Dicen] si no se habla, no se escucha ninguna palabra, y si no se escucha se habla al aire.” (Lenkersdorf, 2011: 13). Nos llevaría mucho poder explicar el sentido del aprender a escuchar del tojolabal. En este escrito presentamos solo algunas consideraciones de la filosofía tojolabal a fin de que el lector reconozca en la misma la posibilidad de un filosofar distinto.

En su libro llamado justamente *Aprender a escuchar, enseñanzas maya-tojolabales*, Lenkersdorf (2008) nos dice:

Pensamos que sabemos escuchar, sin embargo, la lengua nos hace excluir este acto casi sin darnos cuenta. Es por ello que cuando expresamos la oración, yo te digo, le decimos al otro lo que se espera de él: que nos escuche y obedezca. No esperamos que nos responda y que iniciemos un diálogo... Muy diferente se expresan los tojolabales a través de su lengua, el maya-tojolabal, pues dicen en la frase correspondiente, yo dije, tú escuchaste. El objeto se excluye y en su lugar tenemos otro sujeto, el cual escucha. Los tojolabales tienen, desde las primeras palabras, otra concepción de comunicación: la dialógica. Ésta se realiza a lo menos entre dos personas, por tanto, no es monología, concepto desde el cual hablan los que pretenden saber. Tal vez por eso los tojolabales tienen dos palabras para lengua, una para la que se habla (*k?umal*), y otra para la que se escucha (*?ab?al*). En español, en cambio pensamos en el hablar y no en el escuchar cuando nos referimos a la lengua, y tenemos buena razón para hacerlo, porque la lengua hace referencia al órgano localizado en la boca con el cual articulamos el habla. Nosotros, en cambio, preguntamos junto con los griegos antiguos, ¿por qué tenemos dos orejas y una sola boca?, ¿no es para escuchar mejor, y hablar menos? Somos, pues, muy habladores y pobres escuchadores, por eso aprendemos retórica y mercadotecnia, para saber cómo manipular a los demás. ¿Y dónde queda el escuchar? El propósito de *Aprender a escuchar* es ayudarnos a escuchar mejor y a estudiar tanto la ausencia, como el reducido y mal uso que se hace

de escuchar. (retomado el 6 de abril 2022 de <https://www.proceso.com.mx/nacional/2009/1/5/aprender-escuchar-enseanzas-maya-tojolabales-de-carlos-lenkersdorf-11798.html>)

Para los tojolabales no hay un yo separado sino un yo dialógico, como sostiene Lenkersdorf. Y de ahí se pasa a la construcción comunitaria. Como recuperan Aldo Manuel Muñoz y Gabriela Jurado (2021: 288):

Es decir, en realidad no existe una estructura social jerarquizada ni al interior de la familia, ni al interior de la comunidad, por lo menos no en un grado de mayor o menor importancia. La organización comunitaria depende de la vida y de la función de cada uno de los que la integran para poder ser comunidad en igual medida, por eso, la vida de todos se procura de la misma manera pues existe, de hecho, la conciencia de que la vida de uno es la vida de todos en la comunidad. Este modo de realizarse en realidad responde a uno de los principios tojolabales que constituyen no sólo la forma de organización sino la filosofía de estos pueblos.

Es decir, las comunidades originarias son partícipes de una filosofía no monológica como la griega sino constitucionalmente dialógica como se señala, y también nosótrica, comunitaria.

“Con estas palabras confirman lo que todos saben y viven. Es decir, el contexto habla de la comunidad en cuanto lugar que exige y justifica la afirmación”. (Lenkersdorf, 2008: 78).

Es decir, el lugar de enunciación es la comunidad, no el yo. El lugar que da verdad en la conversación es la comunidad. La orientación tojolabal supone además no solo hablar sino interpretar. Derivado de la lengua y praxis tojolabal se construye una teoría del consenso muy diferente a la democracia burguesa occidental, no desde el sobresalir sino desde el emparejarse.

Los tojolabales se esfuerzan en *coordinarse, en lugar de subordinarse a otros o de subordinar a otros*. En la lengua se trata de la expresión *'oj jlaj j'bjatik*, es decir, *vamos a emparejarnos*, que es el prerrequisito para que nos pongamos de acuerdo, para llegar a un consenso [...]" (Lenkersdorf, 2005: 128).

El tojolabal nos lleva a una kosmoaudición. Nos lleva a una kosmodialéctica, una relación de escucha y diálogo, de poliloquio de todas las personas y de todos los seres en el universo.

Así, la dialéctica es muy distinta más allá del horizonte germano-holandés de la pragma-dialéctica. Por ejemplo, la dimensión de la recepción recién resaltada por Jauss (1992) y otros en la estética de la recepción de Occidente en la segunda mitad del siglo XX es para el pueblo chiapaneco tojolabal –como para muchos otros pueblos originarios– una experiencia primaria, ligada a construcciones comunitarias de la intersubjetividad, a la “nosotridad”, porque el yo entre tojolabales no existe aislado, es siempre, reiteremos, un yo-tú, un yo que habla para que tú escuches. Es decir, la dialéctica es consubstancial al hablar. Asimismo, la recepción es fundamental a muchas construcciones lingüísticas y culturales nuestras.

No para ahí la ventajosa comparación para la dialéctica amerindia, sino que (Muñoz y Jurado, 2021: 288-289):

Lajan lajan 'aytik u *'oj jlaj jb'atik* es uno de los conceptos en clave tojolabal que se refiere al estar emparejados. Decimos que es un concepto en clave tojolabal no sólo porque remite a un concepto fundamental en la estructura del pensamiento de estos pueblos, sino que el estar emparejados representa el modo de vida que determina las relaciones dentro de la comunidad y que hace posible que la vida de ésta no sólo pueda mantenerse, sino que también pueda desarrollarse, es decir, es una de las nociones que caracterizan el modo de vivir de estos pueblos.

Estar emparejados permite que las relaciones intersubjetivas puedan desplegarse en un marco no sólo de igualdad sino también de responsabilidad porque ubica a los sujetos que forman parte del todo comunitario en una misma condición, en una condición de emparejamiento.

Este principio filosófico corresponde a la acción de nivelarse en contraposición con la de subordinarse. Para los tojolabales implica la posibilidad de lograr acuerdos por convivencia o ponerse de acuerdo. Y ello se hace desde la consideración de que el yo es tú, es nosotros, a tal grado que una acción terrible de alguien es asumida como una acción, una falla colectiva, como si fuese un “yo matamos” o un “yo robamos”. Una dimensión enraizada en la lengua, en la partícula *-tik* que marca el nosotros. No es solo lo intrínseco del yo-tú, sino la nosotrificación profunda del yo que hace que cualquier acción de falta sea asumida como una falta de la comunidad, desde el sentipensar, desde el corazón.

No se puede entender la *subjetividad emparejada* sino apelamos a nuestro *´altsil/k´ujol* como una de las instancias para entender el sentido *nosótrico* tojolabal, que es donde todo fluye recíprocamente y donde toda construcción es siempre y a partir de los otros sujetos escuchando a cada momento lo que nos dicen nuestros corazones. (Muñoz y Jurado, 2021, en Reygadas y Contreras, 2021: vol. II, 301).

Para no dejar el caso tojolabal como aislado, citaré que también en *mè'phàà* existe en forma similar la categoría “ló”, el nosotros, el colectivo, la fuerza de la comunidad:

‘Ló’ pueblo y colectividad implica la relación con el ‘otro’. Según un relato, un niño *mè'phàà* jugaba con una serpiente (su hermano animal que nació cuando nació el niño para acompañarlo) y cuando el padre del niño la mató, murió también el niño. Por ello, el ‘otro’ se puede decir, es hasta la parte inherente del ‘yo’. Reconocer el otro

como diferente es más allá de reconocer, es asumir el otro como tú, el hermano animal se asume como hermano animal pero el otro animal no es el otro hermano sino tú mismo, este otro que soy yo. (Seminario *Jumá Mè'phàà*, 2021: vol. II, 100).

En Mesoamérica y parte de Indoamérica en general, no solo está el juego social yo-tú-nosotros, sino que también son sujeto otros seres no humanos (para Occidente) y somos además un individuo, un yo humano y un yo animal (el nahual).

En el caso maya decimos igualmente al saludar: *In lak'ech-Ala k'in*, que se ha traducido bien como “Yo soy tú y tú eres yo” o como “Yo soy otro tú” en el ser vibrante de la mayanidad.

Dicho lo anterior, quisiera referirme en este capítulo a tres claros y documentados ejemplos más concretos de la dialogicidad de las comunidades originarias en el ámbito kisceral: el lenguaje sagrado; el diálogo de los *tlamatinimeh* de la comunidad indígena de Tlatelolco con los franciscanos en la creación del relato de fundación del culto de la Virgen de Guadalupe; y el diálogo de los *tlamatinimeh* sobre la verdad.

4.2. Mayéutica sagrada: el lenguaje del poder

En el caso del lenguaje simbólico sagrado maya del Zuyúa, el diálogo retórico-simbólico y la política se funden en el libro del *Chilam Balam* (*Balam*: “sacerdote -brujo- profeta” y también “jaguar”) que debían conocer los *ah menoob*, *ah ichhatoob*, *ah miatzoob*: los que establecen el diálogo con la divinidad (Arzápalo, 2004).

Así se documenta una prueba para gobernar como *batab* (jefe local), en medio de la clandestinidad. Se le pide al aspirante: “Hijo mío, ve a traerme la flor de la noche”. Y el candidato debe responder conforme al código secreto: el Lenguaje de Zuyúa que permite recibir

“la piedra roja” (el cargo) al dominar la retórica, el arte de hablar bien conforme a este género de lenguaje secreto. Es una retórica, pero se establece en el marco de un diálogo o mayéutica en competencia con secuencias de par adyacente pregunta-respuesta, un actor inquisidor (el “Pedidor de entendimiento” *K’aat Naat*) y el aspirante que enfrenta la prueba cuando se pide (Jorge Miguel Cocom Pech, 2004).

En cuanto a las reglas de esta dialéctica o mayéutica, la persona ganadora es quien demuestra mejor manejo del código cifrado (Arzápalo, 2004).

Mehene Hijo mío

ca a talez ten ve a traerme

huntul chuplal a una joven

hach chichpam muy bella

hach zac u uich y de muy blanco semblante

hach yan (uol) “uool” tü. tengo deseos de ella.

Uay in pulic u pic Aquí he de bajarle la enagua

(y) *“yeeetel” yipil tin tane.* y el vestido ante mí.

Cay bacab be, yume “Así ha de ser, padre mío”.

En este caso, se hace referencia a la jícama blanca, a la que se le debe quitar la cáscara.

El lenguaje de Zuyúa sigue normas, reglas lingüístico-discursivas, semióticas y extralingüísticas. Supone uso de metaplasmos, metataxas, metasememas y metalogismos (figuras sonoras, sintácticas, semánticas y lógicas).

No estamos ante un caso único o insólito, sino ante un ejemplar de esta dialéctica sagrada continental. De modo que, así como el lenguaje de Zuyúa maya, el *Epurba kaya* es el lenguaje secreto de la

población guna de Panamá. Supone una metodología dialéctica, del acompañamiento en el diálogo de los consejos y orientaciones.

La dialéctica de lo sagrado es parte del lenguaje, como citamos para el caso *mè'phàà*: en la familia se aprende la palabra *aj'ngaa dx'awa*, fundamento de la ética, en un diálogo con lo vivo y muerto sobre la tierra.

4.3. El diálogo del *Nican Mopohua*

Dentro de la historia del siglo XVI mexicano se mostró con claridad el contraste entre la tradición europea y mexicana. Poco después de la invasión española, los frailes franciscanos, en un supuesto diálogo, impusieron la cristiandad sin escuchar al otro en el llamado “Diálogo de los 12” de 1524. En cambio, al crearse después el relato fundador del culto a la Virgen de Guadalupe en el *Nican Mopohua* (“He aquí nuestro relato”), las personas sabias de la comunidad de Tlatelolco dieron un ejemplo de dialogicidad. Ejemplo que mostraré recuperando de aquí en adelante elementos tal cual de la tesis doctoral de mi gran amigo, el doctor Juan Manuel Contreras Colín (2011, inédito), con quien tuve el privilegio de compartir su trabajo al ser jurado de su ejemplar tesis *suma cum laude*. Con él, también, coordiné los tres volúmenes del texto sobre los sentipensares de *Abya Yala* (Reygadas y Contreras, 2021).

El *Nican Mopohua* es la cumbre de la dialéctica intercultural nahua-española. Supone valoraciones y juicios críticos de los *tlamatinimeh* sobre la explotación, el despojo, la discriminación, la exclusión y la muerte en presencia permanente del diálogo.

El relato nahua contiene principios ético-políticos y discursivos pertinentes y relevantes frente al choque cultural, que parafraseo y extiendo a partir de Contreras Colín (2011):

- Incluir y asumir el discurso del otro, a la vez que se reivindica lo propio, en una ilustración del principio que recién en el siglo XX enunciará Occidente: otorgar a la otra parte pretensión de verdad, tener principio de caridad respecto a la razón de la otra parte o tener principio de involucramiento en la epistemología feminista (deben importarnos las razones de las demás personas).
- Asunción del lugar del vulnerable (conforme a los principios de *Tezcatlipoca Icnocahuatzintle*, el compasivo); es decir, ubicarse en el lugar de enunciación de las víctimas, como en nuestra filosofía de la liberación.
- Contraposición al diálogo impositivo franciscano colonial.

Contreras Colín (2011) nos hace ver que el relato, como diálogo político, busca orientar la voluntad colectiva de la asamblea de creyentes:

- Busca construir una teología intercultural, considerando la otra parte que se impuso.
- Busca la transformación crítica, que recupere el propio núcleo ético-mítico.
- Supone un “Principio universal de validez intersubjetiva”: tratar a los seres humanos de la misma manera, en su dignidad, ya que la condición de *macehualli* (digno, merecedor) es consustancial a cada ser humano.
- Brinda razones de la postura de la comunidad indígena de Tlatelolco.

El relato, además, opone lugares comunes retórico-dialécticos, que son a la vez éticos, es decir, contrastan lo que debe ser y lo que no debe ser:

- Lo justo/injusto (común al discurso judicial de la retórica griega)
- El respeto/desprecio (análogo al discurso epidíctico griego de loa o vituperio)
- La dignidad/denigración (lugar propio del pueblo de los macehuales)
- La liberación/opresión (lugar de la rebeldía, del *epos* del pueblo consciente, reserva del futuro)

En el *Nican Mopohua* estamos ante una dialéctica crítica racional. La conclusión del Dr. Juan Manuel Contreras es clara y evidente, en conformidad con la regla única e indispensable de la argumentación en Barth Krabbe: no matar.

La comunidad indígena de Tlatelolco está en favor de que “las comunidades humanas que conforman el mundo cultural solucionen sus diferencias y conflictos *PACA, IOCUXCA*, “sin violencia, sin muerte; en paz, en tranquilidad”, en ese sentido abogan por el cumplimiento del *deber* ético-racional o exigencia normativa universal de solucionar de manera pacífica y argumentativamente los conflictos”. (Contreras 2011: versión preliminar, Capítulo VII, 22)

Esa dialéctica racional tenía en la antigüedad normas de su puesta en acción, su dialectificación (dicho en términos de la moderna pragmadialéctica holandesa), sus criterios para lo correcto, especificadas por los informantes de Sahagún para el *tlahtoani* (el que habla), que son recuperados por Contreras (2011), y que aquí parafraseo y comento:

- No estés atontado
- y No hables de prisa (como en la dialéctica aristotélica donde balbucear era considerado elemento de la derrota)
- No les quites la palabra (es decir, deja hablar a la otra parte, primer principio de procedimiento para la pragmadialéctica hegemónica en la argumentación contemporánea)
- No los confundas (análogo del último principio pragmadialéctico, que lo redacta en el horizonte cartesiano: sé claro o clara)
- Toma, recoge, acércate a lo que es su verdad (lo que no considera la pragmadialéctica y es fundamental para preservar la comunidad, como en el principio argumentativo feminista de involucramiento: deben importarnos las razones de l@s otr@s)

Esta manera nahua de comprender la dialectificación no es exclusiva, ya que encontramos ejemplos similares en otros pueblos.

Ello es así porque en todo el continente originario existe como general el principio filosófico de complementariedad, no la dualidad: no es tú o yo, sino tú y yo, los complementos, las partes que forman el todo.

Y así como podemos encontrar elementos de discusión o conversación crítica en el sentipensar originario de *Abya Yala*, también podemos encontrar nociones de combate, erísticas, como en el hermoso término tzeltal de *k'op*, la “palabra pleito”. Cada lengua va a tener un conjunto de prácticas y distinciones. Por ejemplo, en quechua: *maqanakuy*, *rimanakuy* (discutir), *rimay* (hablar), *tapuy* (cuestionar), *ayñiy* (contradecir), etcétera. Como señala Núñez del Prado (2008): el vínculo masculino-femenino está asociado, como en la dialéctica heraclitiana, a la pelea ritual del *chiaraje*, al pleito, expresado en el dicho popular: “donde hay *maqakuy* (pelea) hay *munakuy* (amor)”.

4.4. La dialéctica nahua de la flor y el canto

En 1490, *Tecayehuatzin*, señor de *Huexotzinco*, reunió a distintos *tlamatinemeh*, sabios nahuas, para discutir sobre la “flor y el canto”, es decir, la poesía, el arte, la filosofía, la esencia de lo que somos, sobre ni más ni menos que la verdad. La tradición recupera ese diálogo realizado justamente a través de flores y cantos, no de razones lógicas desnudas. Voy a recuperarlo tal como lo hicimos en Reygadas y Contreras 2021 (vol. II, 224-225).

El diálogo inicia con la pregunta de *Tecayehuatzin* de *Huexotzinco* respecto a si “flor y canto” es lo único que puede dar fundamento o raíz al hombre: “¿Es esto quizás lo único verdadero en la tierra?” *Ayocuan*, *tlamatini* de *Tecamachalco*, responde que, por su origen divino, la poesía permite al hombre decir “lo único verdadero” y es también el único recuerdo del hombre en la tierra. Además las flores y los cantos perduran también con el “Dador de la Vida”. *Aquiauhtzin*, sabio originario de *Ayapanco*, afirma que al Dador de la

vida se le encuentra mediante el camino de flor y canto, y son una invocación al “Dador de la Vida”, el cual se hace presente a través de la inspiración del arte y la poesía. *Cuauhtencoxtli* de *Huexotzinco* expresa sus dudas acerca de la verdad (*Wahrheit*) que puedan tener el hombre y sus cantos: ¿Son acaso verdaderos los hombres? ¿Mañana será aún verdadero nuestro canto? Aquí vivimos, aquí estamos, pero somos indigentes, ¡oh amigo!

Para disipar ese pesimismo responde *Motenehuatzin*, príncipe *teupil*, que son las flores y los cantos lo único que puede ahuyentar la tristeza. Nuevamente *Tecayehuatzin* toma la palabra y los exhorta a alegrarse. *Motenehuatzin* interviene nuevamente e insiste en que flor y canto es la riqueza y alegría de los príncipes. Para el *tlamatini* *Xayacamach* de *Tizatlan* el único medio para embriagar los corazones y olvidarse de la tristeza son flor y canto. A lo cual responde *Tlapalteucitzin* que flores y cantos deleitan al hombre y acercan al “Dador de la Vida”: ...yo florido colibrí, con aroma de flores me deleito, con ellas mis labios endulzo. Oh Dador de la vida, con flores eres invocado. Interviene nuevamente *Ayocuan*, *tlamatini* de *Tecamachalco*, y en función de flores y cantos elogia a *Huexotzinco* porque allí, donde está la casa de las pinturas, las casas preciosas, no reina la guerra. *Tecayehuatzin*, que ha sido el huésped generoso de este coloquio, concluye el diálogo presentando una idea en la que todos los invitados, a pesar de su rico pluralismo de ideas e interpretaciones, estarán de acuerdo, a saber: que flor y canto es lo que hace posible la reunión de los amigos, la amistad:

¡Sabemos que son verdaderos los corazones de nuestros amigos!

La dialéctica racional nahua es de una belleza insólita, propia de un pueblo en que la flor y el canto está en el centro, no el silogismo fundamental en la lógica, pero al cabo desnudo, desencarnado. No es mejor ni peor, es otra dialéctica. Es la verdad encarnada, la verdad poética y de conexión con lo trascendente, con “El Dador de la Vida” en la alegría de vivir de la flor y del canto, *in xochitl in cuicatl*.

Por último, quisiera concluir este capítulo haciendo al menos mención de que en el continente originario hay un sinnúmero de relatos (“mitos”), cuentos, leyendas y cantos que refieren al diálogo que da sentido a las culturas. La narrativa es tanto o más fuente de racionalidad que la argumentación misma. En la narración son fundamentales también los diálogos acotados en ella, que incluyen además la comunicación entre humanos, otras especies y seres naturales. Y cabría integrar en estos diálogos de la racionalidad todas las experiencias extáticas de nuestras chamanas y chamanes con los hongos, el *híkuri*, la coca, la ayahuasca, etcétera. Esos diálogos no son menos racionales que el diálogo argumentativo, forman parte de la racionalidad profunda humana universal en el encuentro con lo trascendente y con la profundidad del Ser, desde María Sabina y sus cantos-poemas en diálogo con los *Niños Santos* (los hongos sagrados), desde el tlacuache ladrón del fuego que representa el signo de la sabiduría y de la fertilidad con su pene bifurcado, hasta su análogo griego de Prometeo encadenado. Al comentar esto, solo quiero remarcar el rol del diálogo narrado indoamericano, del diálogo inter-especies y del diálogo extático como fuente profunda de racionalidad que, al fin y al cabo, como he referido, es un caso equivalente al de Platón o Aristóteles en su asistencia al mito de Eleusis y en la búsqueda de la verdad. Qué, si no un mito racional basado en símbolos es el relato de la caverna platónica, y qué si no una experiencia extática es aquella que decía Aristóteles al referir que la verdad no puede comunicarse, que no es objeto de argumentación. El sentido de nuestra existencia, está más allá, en el silencio de la razón, como escribía Wittgenstein.

CAPÍTULO V

LA PALABRA FLORIDA, EL ESTALLIDO DE LOS GÉNEROS RETÓRICOS Y LAS VIRTUDES DEL HABLAR EXPERTO EN ABYA YALA

Si alguna cosa te es dicha, te es comunicada, bien la escucharás, bien la pondrás en tu corazón, para que no la olvides y obres bien. No le darás la vuelta, no la desdeñarás, no la rechazarás, no le harás desaire: es ella la palabra.

Huehuetlahtolli en Bautista de Viseo 1600: 315

Tu corazón es el guardián de las palabras, no su cueva, porque tus palabras no estarán ahí para alojarse eternamente

Gregorio Pech, por Jorge Miguel Cocom Pech, 2004

En 1872 Friederich Nietzsche (2000) afirmó con verdad universal que el lenguaje es retórico, toda lengua funciona con metáforas dormidas en el tesoro de su semántica. Ducrot y Anscombe (1983) fueron más lejos y describieron, a partir del francés, cómo todas las lenguas conllevan intrínsecamente argumentación y esta puede ser descrita con precisión, en sus dispositivos lógico-retóricos que comentamos al final del capítulo III.

Es claro que la retórica tiene importantes y bellos desarrollos orales en todo el continente. Expondré aquí algunas de las perspectivas continentales sobre análogos del *ethos*, ya que el equivalente del *logos* lo he tratado en los capítulos previos. Haré mención al tema del *pathos* que requeriría amplios estudios y trataré también algunos aspectos de los géneros, de los roles retóricos y de la elocución dentro de las características propias de los distintos pueblos. Para Mesoamérica, empleo como referencia obligada en este capítulo el trabajo coordinado por Helena Beristáin y Gerardo Ramírez (2004) en la Universidad Nacional Autónoma de México: *La palabra florida*.

5.1. El concepto de bien, el *ethos* y los análogos de la persona buena de hablar experto

La retórica comparada nos lleva por fuerza a la concepción del bien y de la palabra en cada cultura, a los equivalentes interculturales del *vir bonus dicendi peritus* latino (el hombre bueno de hablar experto) y a la construcción del *ethos* en cada núcleo ético-mítico.

En lo que respecta al bien, en la filosofía andina, por ejemplo, *allin* es el “bien” o lo “bueno” como producto de la experiencia, de la analogía y de la generalización. Conlleva lo correcto y lo estético en unión de lógica, ética y estética. El bien en este caso, a diferencia del

dualismo griego-europeo, es el único principio real que se contrapone con el mal (lo «no bueno»).

Todavía más, en quechua *allin* significa bien, bueno, útil, porque es una cultura utilitarista en el sentido de que debe servir lo bueno. Para el filósofo quechua Mario Mejía Huaman (2005), el equivalente del “alma” europea es como el *allin* activo, aunque para evitar el equívoco del dualismo preferimos el término espíritu activo. Se liga a las virtudes supremas andinas. *Allin runa* es el ser humano bueno, correcto. *Allin Kawsay* es el buen vivir, o también *Sumak Kawsay*, concepto que constituye un aporte de Bolivia al mundo en el derecho y la política mundial actual. Es decir, no es el bien abstracto ideal sino el bien en la vida buena.

Entre los *binni zaa* el bien es, como en quechua, un absoluto. Entre los *binni zaa*, 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 (1955). Es equivalente a la cualidad ontológica de la virtud, el ser de la virtud, la dignidad misma.

En otra variante ética, entre los mayas, el águila bicéfala *Cabawil* mira, simultáneamente, tanto al bien como al mal. También va más allá del dualismo-maniqueísmo occidental pero no desde el absoluto del bien sino desde la copresencia de bien y mal, que es quizá la forma más común de concebir el tema entre las personas sabias y chamanas del continente.

Recuerdo un relato maya en que una mujer prostituta es mejor juzgada tras la muerte que otra mujer. Esta reclama lo injusto del juicio, pero se le responde que la prostituta hizo feliz a otros, porque la idea de bien es también otra frente a Occidente.

Entre los *haudenosaunee* (iroqueses), el bien es femenino, alumbra el tenebroso mundo de los hombres, se asocia al espíritu del bien y a la función materna, es decir, no al mero individuo sino a la recreación de la vida desde la concepción de la universalidad del género. Como en el caso del rétor griego, entre los *haudenosaunee*, el ser hombre bueno es una cualidad de los dirigentes (*royaneh*). E igual sucede con el *tlahtoani* azteca, el dirigente es etimológicamente “el que habla”, como comentamos al hablar de la filosofía de la palabra y la política. Entre los tojolabales el bien se vincula con la vivencia descrita previamente de “el que bien escucha”, como base de la kosmovivencia y la comunidad desde la relación, la inter-subjetividad.

Entre los *diné*, el bien es orden y armonía, el mal es alteración de ellos y se asocia a la ignorancia. La armonía expresa el sentido de la existencia *diné* en el mundo. El orden incluye las relaciones humanas de reciprocidad con el kosmos. No es la lógica formal sino la lógica de la relacionalidad y la integralidad en el todo. El bien está asociado a esa perspectiva integral, que tiene equivalentes como el *wiphala* del sur.

Entre los mapuches, cultores de un sentipensar de la tierra (*mapu*), la tierra está asociada al bien, al mal y a las sombras.

Entre los nahuas y aztecas, *welli* se asocia al bien y a lo bueno; el bien es algo en cuestión, no establecido de antemano como en Occidente, que nos acusa de que no existe un principio de libertad absoluta como en Europa, pero en realidad tan absoluta es que el bien es algo opcional, y no solo en el caso nahua, también en el sentipensar patagónico. Más bien la falta de libertad es la que devino de la colonialidad y de la deformación de nuestro núcleo ético-mítico en la traducción-traición de los textos antiguos.

Etimológicamente, lo bueno nahuatl es lo asimilable por el yo: *kwalli*, de *kwa*, comida, comer, 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), bueno es lo recto.

El aporte retórico-ético nahua fue patente a los mismísimos colonizadores desde el siglo XVI:

La retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales. (Sahagún, 1988: t. II, 171)

En la ética guaraní del caminar, de la errancia, el horizonte de esperanza es la búsqueda de la “tierra sin mal”; es decir, el bien conlleva no sólo la inmediatez sino la trascendencia. Sintomáticamente, en la colonia, el mal fue identificado con lo europeo, lo inmóvil, el agua estancada.

En fin, que desde las diversas construcciones del bien y de la persona buena, se constituyen ricas y variadas retóricas, diversas virtudes de los análogos de la persona de hablar experto occidental.

Cada cultura supone un manejo de las virtudes ético-políticas y retóricas, con más o menos vínculo con sus orígenes. Detrás del *ethos* retórico, de la presentación de sí en el discurso, está el núcleo ético-mítico entero de la cultura y del continente, la Antropología. Y, por supuesto, la perspectiva descrita del bien.

A partir de la idea del bien, voy a retomar aquí integralmente fragmentos de un trabajo previo que me parece viene al caso para completar el panorama del *ethos* indoamericano (Reygadas, 2010).

Modifico algunos aspectos para adaptar el contenido a los fines de este libro.

Empezaré por clarificar el lugar de enunciación. En la argumentación como en la filosofía, la historia y la política es fundamental el *locus enuntiationis*; es decir, el lugar desde el que se enuncia, desde el que se habla. Para expresar lo universal ha de expresarse lo particular, lo propio concreto. De modo que es válido preguntar ¿desde dónde escribimos sobre la verdad, la validez y lo verosímil en argumentación? ¿Desde dónde habla cada orador, en cada cultura?

La enunciación de *Abya Yala* supone los diversos lugares del bien que bosquejamos. Supone un *ethos* general continental y particular de cada cultura desde los diversos sentipensares. Lo que deriva en diversas axiologías y por lo tanto, diversas virtudes retóricas. En general, el *ethos* supone una dimensión compartida con los demás seres, como en *mè'phàà*:

Remite entonces a la ética *mè'phàà*, a las costumbres y a los valores y a las responsabilidades que tienen para con la *Akuun mbaa* y *Gumbaá júba*, ('deidad de la tierra' y 'mujer tierra'), con los animales, con la comunidad y con la palabra (Seminario *Jumá Mè'phàà*, 2021: 94).

Desde la enunciación retórica, hay que comprender que el "aquí" de nuestros pueblos originarios es el de un enunciador en el centro del cielo y de la tierra. Así lo expresa la noción del kosmos: estamos en el plano que intersecta los escalones al cielo y al inframundo, en el plano entre el tronco y las ramas del árbol sagrado, en el corazón del *quinquince*: hacia los cuatro rumbos y en el centro. El "aquí" y el "ahora" se funden en ocasiones, en el flujo del tiempoespacio: *Nikan Ka*. El "yo", como ha quedado expuesto, es con más frecuencia un

“nosotros” y parte del kosmos, incluso de la divinidad de la que forma parte y con la cual se vincula mediante el ritual. Lo divino también puede permear el lugar, el “aquí”, ligado al alma de sus dueños. Por otra parte, la marca de género en la interacción “yo-tú” suele ser diferente al claro marcaje castellano.

Entre los antiguos mexicanos, los nahuas partían en su pensamiento de una visión peculiar de lo filosófico, en la que como expuse, resultaba central la “flor y canto”, el poema, la estética, el arte y no la mera lógica (León Portilla, 1997: 142-253), porque el arte permite conocer “el rostro y el corazón”. En el mundo indoamericano, en general, desde el perspectivismo amazónico que dota de agencia a los seres que Occidente considera no-humanos hasta el Norte continental, la dimensión estética es crucial.

Entre los mexicas el bien está asociado a un doble componente: axiológico y normativo.

En la axiología, el concepto nahuatl de lo bueno se asocia asimismo a las virtudes retóricas. Estas virtudes generan una norma, una regla pedagógica y de vida: *in quallotl in yecyotl*, lo conveniente y recto para tratarse bien, tener en cuenta el honor, ser moderado y sobrio.

El concepto de los *tlamatinimeh*, los filósofos nahuas, nos lleva además a otra construcción del ser humano, desde un valor fundamental para casi todo el continente originario, aunque expresado en cada caso con sus peculiaridades: la dignidad. Esta se expresa en el complejísimo concepto de *macehualli*: el ser humano en la dignidad, humanidad, merecimiento nahua. El ser humano es un merecedor, un digno, con corresponsabilidad ética hacia el otro. Y otra vez,

no es algo exclusivo, sucede con el concepto tojolabal análogo de *stojolil* (vergüenza, entre uno de sus múltiples significados), por citar otro caso.

El orador mexicano antiguo debía también “hablar impecablemente”, debía hablar en forma correcta: *yectlahtolli*. Pero tenía otras virtudes que podemos describir del siguiente modo: la actitud entusiasta de rendir y entregarse al máximo; la actitud emocional de vivir sin personalizar; y la actitud epistemológica de ir más allá de lo supuesto (en el horizonte del saber y creer de su tiempo, naturalmente, ligado a la magia, la religión, el chamanismo). Piénsese que el orador mesoamericano parte de la particular concepción de la escucha que ya he descrito. Escuchar —todavía en el náhuatl de Xalitla, que conocemos (*quicaqui -kikaki-*)— está asociado a la discusión en su lado positivo, coalescente: es ‘ponerse de acuerdo’, la escucha tiene un componente argumentativo intrínseco. Y el orador nahua es un conocedor de la sabiduría, de la tradición tolteca: un *tentoltecatl* o “tolteca de labio, de la palabra” (León Portilla, 1997: 148). El tratado de la cultura nahua recopilado por Sahagún dedica su libro VI a la “retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana”. El decir era crucial y político. El gobernante era *tlahtoani*: “el que tiene la palabra”. El hombre sabio, el *tlamatini*, buscaba con el “corazón endiosado” decir “palabras verdaderas”. Decía palabras que llovían como esmeraldas y plumas de quetzal. En una reflexión donde el lenguaje y el pensamiento para nuestros pueblos no son algo metafísico como para Occidente, sino que son una fuerza material real y sobre la que se debe ser responsable.

Desde la perspectiva nahua podemos pensar en que el buen orador sería uno que tiene entusiasmo por vivir y por disputar. Es

capaz de tener inteligencia emocional para poner en suspenso su propio interés, para mostrar desapego y analizar en sí las cosas, siendo entonces capaz no sólo de comprender y poner en disputa el modo lógico de los argumentos, sino el modo emocional (en el saber-sentir: *mati*). En el plano epistemológico, ese orador va en busca de la verdad, de lo que está más allá, “lo que está por encima de nosotros” (en el plano metafísico, con su equivalente lógico actual en el ir más allá de la generalización inmediata a partir de los prejuicios). Y en el plano lingüístico su búsqueda podríamos pensar, quizá, es lógico-ético-estética-metafísica: habla en forma impecable; es decir, en forma correcta, ética y bella en acuerdo con el kosmos. Por otra parte, en nuestras antiguas comunidades nahuas tenía un lugar capital no sólo el sabio sino también la persona anciana. Todos sabemos que Fray Bernardino de Sahagún y otros recuperaron el lugar central de la palabra antigua, que era enseñada en la escuela de los nobles (*Calmecac*) Y no sólo se valoraba a quien podía manipular la naturaleza, como el ingeniero *Nezahualcoyotl*, sino al que conocía los mitos, los augurios y el mundo más allá chamánico.

Superado el clasismo, el lugar de enunciación y el ideal nahua no parece un punto de partida desdeñable para pensar al orador latinoamericano incluso de la democracia futura:

1. un experto en el hablar impecable;
2. que lo hace desde lo lógico-ético-estético-metafísico;
3. que respeta y busca la verdad (se propone no mentir) más allá de los supuestos;
4. que es capaz de poner en discusión y suspenso sus emociones;
5. que busca hablar “al rostro y al corazón” del otro como comunidad que es su espejo; y

6. que reconoce a los sabios y viejos conforme a las normas culturales para conseguir de cada uno la fortaleza y el control de sí.

Es decir, la constitución del *ethos* constituye un ideal complejo de orador que combina los distintos modos: lógico, emotivo y de las creencias (“kisceral”, en Gilbert, 2007), comprende lo ético, lo estético, lo sacro y lo cultural. Un ideal que además estaba soportado –en el siglo XVI, trescientos años antes que Europa– en la educación universal, que en el caso del *Calmeacac* enseñaba un buen lenguaje, una retórica: *vel nemachtiloia in qualli tlatolli* (*Códice Florentino*, Sahagún, 1988: lib. III, p. 64), el enseñar bien la buena palabra.

El orador amerindio ideal presentaría un *ethos* que es vigilante del *pathos*, sin deslindarse de él. El *ethos*, como sabemos, tiene un sentido moral y un sentido neutro, objetivo. El *ethos* moral tiene que ver con las virtudes. Se podría suponer que la alta moral amerindia no supone las nobles virtudes de la equidad y la solidaridad (*eunoia*) griegas. Pero quizá sea más correcto pensar que consideran virtudes próximas con un sentido propio. Hay en los estados nacientes nahua e inca una estratificación social rígida, ajena ciertamente a la democracia de la modernidad europea o incluso griega, pero sí existen abajo solidaridades fuertes y mecanismos de ley para establecer la justicia y la educación universal. El ideal del sacerdote, por ejemplo, supone ir por completo más allá del linaje para fundarse en el género de vida y el “corazón”. Más allá de la estratificación, hay formas de solidaridad del trabajo notables, garantías de equidad dentro del orden dado, así como una entrega al orden cósmico y social que corresponden a la estructura social.

Y existen las virtudes de la honradez (entre los nahuas, no robar, entregarse a lo recto, evitar la avidez y la perversión), del buscar la

verdad (formulada en negativo como “no mentir”) y del respeto (a los sabios y viejos), así como el ser “hábil y comprensivo” frente al otro.

Existe un *ethos* del *logos* (lo razonable que integra la emoción y lo estético, el rostro sabio y el corazón firme), un *ethos* del *ethos* mismo (la honradez, la habilidad, el trabajo y la búsqueda de la verdad) y otro del *pathos* (el desapego, la no personalización y el ser comprensivo).

Lo que podríamos equiparar a la virtud ética de la *areté* supone el entusiasmo, la entrega al máximo (hasta la vida en el caso extremo del ritual del sacrificio) y en lo emotivo tener “un corazón firme como la piedra”.

También eran virtudes retóricas la moderación, la tranquilidad, el honor, la estimación y la crucial dignidad humana de ser *macehualli*.

De acuerdo a los textos, en las enseñanzas se muestran, entre otros principios o virtudes específicas del orador nahua, además de la impecabilidad, las siguientes:

- el hablar en forma estética, bella de acuerdo con el kosmos y con *in xochitl in cuicatl*
- ser *moyolic*: apacible
- actuar de acuerdo a *ticnnematcahuiz*: con prudencia
- ser *ticcualtiz*: bueno
- y ser *ticyamanaliz*: suave en el decir

Es decir, lo apacible y la suavidad de la voz, así como la prudencia y el hablar sin balbuceo y atropellos que encontramos en Aristóteles y el hacer lo bueno que encontramos en los latinos (León-Portilla, 2004, en Beristáin y Ramírez, 2004, p. 23).

La virtud dianética supone no solo el respeto a los sabios y a los viejos, sino también el buscar más allá de los supuestos y el indagar

en el orden oculto, más allá de lo inmediato visible. En cuanto al *ethos* objetivo supone seguir las costumbres y un yo que no es independiente del nosotros.

El principio de conexión y la “confianza” parte de la costumbre, de los consejos de los mayores, de los viejos y de los sabios en un espectro que integra al adivino y chamán. Supone la honradez, la sinceridad y la entrega. El *ethos* se ubica en la verdad más allá de los supuestos, la sinceridad del que no miente y la conformidad con el orden de la costumbre de los sabios y viejos.

Serían máximas *ethóticas* originarias entonces el hablar en forma impecable, no suponer, maximizar el esfuerzo, respetar a las personas viejas y a las sabias, no tomar en sentido personal los argumentos. La integridad discursiva supone el abstenerse de mentir e ir más allá de lo evidente. El *ethos* preexistente al discurso era obviamente rígido en el caso antiguo amerindio frente al ideal democrático, pero tiene en cambio otras ventajas para un ideal democrático social y de liberación, y es rígido porque no es solo individual, sino que remite al lugar del yo en la comunidad.

El argumentar estético-lógico antiguo suponía un *ethos* peculiar, una enseñanza desde la palabra de los viejos y un esquema argumentativo, un lugar común original: el “difrasismo”. Y suponía un ideal de sabio que acude al argumento del “ejemplo” como ideal *ethótico*.

El rétor, nos dice León-Portilla (en Beristáin y Ramírez, 2004: 27), tiene su equivalente en el *tlahtolmatini* (‘el que sabe acerca de las palabras’). En su contraparte, el destinatario del arte retórico nahua, nos señala León-Portilla, eran los jóvenes, los gobernantes, los jueces,

los médicos, los practicantes de otras profesiones. Así como también los ancianos, los muertos y los dioses. Las auténticas “pláticas de los viejos” que transcribe Sahagún, nos dice en su análisis Lilián Álvarez de Testa (2004, en Beristáin y Ramírez, 2004: pp. 41-55), aunque se presentan dudas y excepciones por aclarar, eran en general destinadas a un oyente autónomo, un agente moral libre de decidir por sí mismo, responsable de tomar o no los consejos, los “espejos” para el autoconocimiento. La prudencia en los textos recopilados por Sahagún es resultado de aprendizaje, de experiencia y de las generaciones precedentes. El oyente autónomo, tanto hombre como mujer, es sustituido en la colonia, en los discursos falseados por Viseo, por otro servil, esclavo, heterónimo.

Las virtudes ético-político-retóricas son propias de cada decir. Cada pueblo tiene su propio *ethos*, cercano o muy distante de Occidente. En mapuche, por ejemplo, el hombre de bien, que respeta a los otros (*kawün*) y al territorio (*mapu*), se afirma que posee las virtudes del cóndor: la sabiduría (*kim, kimche*), la justicia-rectitud (*nor, norche*), la bondad-bienestar (*kum, kumeche*) y la disciplina-fortaleza (*newen, newenche*). En mapuche, el hombre de bien es el que respeta a los otros (*kawün*), porque priva el *ethos* comunitario. En la kosmopercepción supone igualmente el respeto del territorio (*mapu*). Loncon refiere narrativamente a las virtudes del siguiente modo, agregando la virtud emocional de lo cariñoso:

La persona que practica el equilibrio con su comunidad y la naturaleza posee además valores, actitudes y saberes, entre ellos debe ser *kimche* ‘sabio’, *poyenche* ‘cariñoso’, *norche* ‘justo’ y *newenche* con ‘fuerza espiritual’; estos se cultivan desde la niñez y permiten al ser humano estar en presente con la naturaleza, con la comunidad, con el otro, o con los espíritus; es decir siempre prestar atención a la

tierra, a la persona, así es el ser mapuche ‘gente de la tierra’, tal cual.
(Loncon, 2019: s/p)

El *ethos* mapuche cuida como nadie el lenguaje. Construye en forma siempre positiva, sin negar.

El guaraní en la palabra expresa también el alma y busca el estado de gracia (*aguyjé*) en su caminar en el mundo. En la retórica guaraní es a través de la palabra, de la letanía, de la repetición y del consejo de los sacerdotes que se conquista la *aguyjé*, el estado de gracia que conduce a la inmortalidad. El *ethos* guaraní cuida las “buenas palabras” y habla sólo cuando tiene certeza, de otra manera, guarda silencio. En el *ethos*, los seres humanos son dioses y son su palabra que se desarrolla en el tiempo conforme al *teko*, el modo de ser de cada guaraní.

Xpea, xquenda, xpea tobi guidx son los elementos ligados al *ethos binni záa*.

El ser humano retórico ideal del mundo incaico, no es muy distante del nahua. Por ejemplo, suponía tres virtudes:

1. no robar (ser honrado),
2. no mentir (decir la verdad) y
3. no ser ocioso (trabajar mucho).

Verdad, honradez y trabajo son virtudes para el sostén comunitario.

Se sumaba a ello el ser dadivoso, el acoger al necesitado (el *corpachanqui*), el no matar y el no ser adúltero: *ama sua* (*suwa*), *ama llulla*, *ama kella*, *ama sipik*, *ama wach'ok*. Se plantea, junto a ello, el valor capital de no hablar mal (hablar bien). También se refieren como virtudes andinas *Munay* (amor incondicional), *Yachay* (sabiduría), *LLank'ay* (trabajo alegre y con pasión) y *Kamay* (creatividad).

Es decir, las normas del Gran Inca eran un punto de partida ético complementado con lo lingüístico, similar a los diez mandamientos judíos y a los del hombre honrado de hablar experto latino. Con la ventaja que el ideal inca tenía –según los cronistas, sus conquistadores– concreción plena en la vida del común del pueblo, aunque, claro está, subordinaba también a mujeres y a sectores de clase, aunque de forma diferente y más ideológico-hegemónica con respecto a la imposición del esclavismo greco-romano, en un postulado equilibrio de lo masculino-femenino.

El imperativo inca sobre el robo es universal en cuanto a fórmula de respeto del otro, aunque sabemos es también en parte relativo. Lo es en tanto conocemos las salvedades y complejidades bien establecidas de que “la propiedad es un robo”, así como debido a la estructura social jerárquica y clasista, ideológicamente sustentada en el mandato divino. Pero el mundo incaico, en su escala y condición, garantizaba la vida en general, lo que no hacía el mundo greco-romano. Algo similar sabemos sobre el “mentir” y la relatividad de la verdad que tiene un carácter absoluto para un momento dado y un carácter relativo en el devenir histórico. Pero lo central es que se plantea desde nosotros un imperativo ético, epistemológico y discursivo, equivalente al greco-romano.

En el ideal inca se refiere también al trabajo como virtud y elemento de humanización, a partir del colectivo y de la división del producto del trabajo: para sí, para el Inca y para el Sol (los sacerdotes).

En una perspectiva ya colonial del mundo incaico pero crítica, el inca Felipe *Waman Puma* de Ayala argumenta mediante la definición del orden colonial desde la perspectiva propia. Retoma el discurso cristiano y colonial, pero para criticarlo y reivindicar la antigüedad

vulnerada, en una argumentación mediante la oposición contrastiva y sarcástico-metafórica que se coloca en el punto de vista étnico inca. Así, el conquistador español se ve desde un *ethos* negativo: es animal sin lenguaje (habla por señas) que come oro y plata, así como se come a los pobres, a los “indios” elegidos de Jesucristo. Reivindica Felipe Guamán la devoción inca al sol, la luna y las estrellas. Critica a los españoles porque predicán lo que no practican, en violencia con la indianidad del educar e imperar con el ejemplo. Reivindica la justicia inca, al orden rígido, pero justo en su medida, que casaba el ciego con la ciega, el cojo con la coja y el mudo con la muda. Valora la equidad antigua, porque cada niño nacía con una parcela de tierra y valora al gobierno de antes, porque las funciones del gobierno español son más, pero nefastas: oprimir, robar, castigar, encarcelar, violar y despoblar el reyno, dirigir las minas y los obrajes con explotadores, ladrones, borrachos, mentirosos, fingidores y salteadores de caminos. Critica a los visitadores que no visitan a los pobres. Crítica la distancia entre el decir y el *ethos* del corregidor y del cura, quienes dicen “Yo haré justicia” y roban y desuellan. El *corpachanqui*, parte básica del *ethos* incaico, en cambio, como el código de Hammurabi, hospeda a los enfermos y peregrinos. El nuevo orden de conquista dejó todo en el suelo, a los hijos e hijas que sirven desnudos, a viejos que caminan descalzos, flacos y canos. Por lo que Poma de Ayala (*Waman Puma*) pide volver al *sapci*, un horizonte ético-histórico para argumentar: la utopía donde el maíz y el trigo, las papas, la coca, el agí y los frutales son de los indios, de la comunidad, de todos. El camino idílico de Felipe *Waman Puma* de Ayala es la primera crítica al eurocentrismo.

5.2. El *pathos*

Sobre la base humana universal de la emoción y del emocionarse y conversar, la construcción emocional de cada lenguacultura es única, supone distintas posibilidades argumentativas y retóricas en particular.

En algunas lenguas es casi inexistente el léxico para las emociones, mientras que en otras existen decenas de términos emocionales.

En prácticamente todos los casos en el continente hay asociaciones de las emociones con la carnalidad que no son equivalentes a Occidente, sino que conllevan otras teorías de lo que es la carnalidad, la persona, sus componentes y cómo se ve afectada. En cada cultura se codifican distintos gestos, sensaciones e imágenes corporales de la emoción. Para observar esto se requiere o bien un análisis particular del discurso o trabajos muy amplios. Pero puedo comentar algunos detalles del *pathos* positivo, negativo y de su dialéctica:

- la alegría de vivir es fundamental en prácticamente todas las culturas continentales;
- las emociones entre los mayas yucatecos se han estudiado en sus correlatos carnales en cabeza, corazón y vientre, pero esos correlatos aparecen en todas las culturas, que vinculan los estados emocionales a alguna región corporal, órgano, “entidad anímica”, “humor”;
- ejemplos específicos de emoción podrían ser los siguientes:
 - históricamente, entre los mexicas hay incluso un carácter teológico de la compasión (*Tezcatlipoca Icnocahuatztintle*), que es en varias culturas mundiales más importante que el amor. Se señalan también muchas emociones particulares como la “alegría que punza”, la embriaguez de los sentidos;
 - entre la población nahua de San Luis Potosí se marca la evitación del odio como algo prácticamente impensable, en un proceso de tabú común en muchas culturas:

- en el relato kanjobal de Santa Eulalia que estudia José Alejos García (2004) se presenta la puesta en discurso del respeto, la armonía, la reciprocidad y la obediencia;
- la búsqueda de los pueblos navajo de la armonía (Reygadas y Shanker, 2007) es un ejemplo de la centralidad de mantener el equilibrio en casi todas las culturas continentales, a veces también expresada como paz, como en el caso iroqués de la Paz Perpetua;
- las emociones creadoras cósmicas son importantes como referentes culturales y discursivo-argumentativos, como en el relato kosmológico de *Kóoch* en la Patagonia, que refiere al carácter incoativo (de inicio) de las emociones en el despliegue del universo: las lágrimas que forman *arrook*, el mar primordial; el suspiro que crea el viento; y la alegría continuadora de la creación (Reygadas y Contreras, 2021: vol. II);
- el *ayhu*, *mborayhu*, el amor guaraní como sentimiento de afección intensa y de protección del otro, frente a el *hayju*, del amor mutuo.

También hay emociones propias de las culturas que son de difícil traducción, como el “espanto” o “susto” común en *Abya Yala*, que es mucho más que una variante del miedo occidental.

En fin, el léxico emocional y su semántico-pragmática sería motivo de libros enteros. Pero quiero comentar aquí que, a la vez, la contraparte negativa de las virtudes es también fundamental:

- en muchas culturas, como la mencionada de San Luis Potosí, la venganza es un regulador social, podríamos decir que las emociones en las sociedades de pequeña escala son el equivalente de la ley y están por tanto altamente reguladas, como en el caso de la ira entre los *inuit*;
- entre los *p'urhepecha* es reconocido el rol de la envidia, tanto que aparece como una enfermedad y se identifican incluso plantas que la curan;
- entre los kanjobal aparece en mismo mito de Santa Eulalia la tristeza y el temor, como contrapartes de la dimensión del *pathos* positivo.

Las virtudes no son en ocasiones algo bipolar, sino que hay una dialéctica, como la comentada para el caso quechua del dicho: “donde hay *maqakuy* (pelea) hay *munakuy* (amor)”.

En cuanto a la metafísica, en el modo emocional de argumentar (Gilbert, 1994), existe en general la mencionada unidad del sentir-pensar, como en el *mati* nahuatl y el *k'ujol* tojolabal, no hay una escisión dualista razón-emoción.

Además del sentipensar existen otros desarrollos específicos a alguna cultura. Por ejemplo, la relación subjetivo-objetivo y el vínculo con la temporalidad de los *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.

El proceso discursivo y la expresión emocional también es variable entre las culturas. Por ejemplo, en el caso de los *semai*, de Java, no está permitido manifestar la ira en forma directa, por lo que casi no se expresa, es eludida y no es violenta (Dentan, 1978). Para los *pintupi* de Australia, la ira se puede expresar en determinadas circunstancias (Myers, 1998). Para los *ifaluk* de Micronesia, la ira debe ser indirecta (Lutz, 1998). Pero en nuestro propio continente, entre los *inuit* tradicionales, la ira no debe expresarse en lo general, porque se corre el riesgo de afectar gravemente el lazo social de una vida constreñida al contacto constante y cercano en el iglú (Briggs, 1970). Son todos casos de normas culturales de la ira fuera del ego del individualismo burgués.

Pero no profundizaré más, porque el estudio detallado del manejo del *pathos* requiere del conocimiento nativo, tanto de la lengua como de las costumbres, de las situaciones comunicativas y de los significados de una descripción cultural densa, que permita hacer análisis del discurso del despliegue emocional en la argumentación (Plantin, 1997 y 2014). Pero comentaré al menos el caso del maya yucateco

colonial, como un ejemplo de particularidades del *pathos* en una lengua originaria.

Bourdin (2014) analizó desde la semántica intercultural el vocabulario del maya colonial, en el *Calepino de Motul*. Se dio cuenta de que el maya yucateco colonial contaba probablemente con cientos de palabras para los sentimientos y estados de ánimo, mientras el maya contemporáneo tiene un número más reducido.

Bourdin estudió centralmente las relaciones mayas de ‘enojo/odio’, ‘miedo/espanto’, ‘tristeza/pesar’, ‘alegría/contento’ y ‘amor/apego’, refiriendo una hipercodificación del odio y el enfado-ira-enojo.

Analizó las relaciones somáticas de las emociones con la cabeza, el corazón y el vientre. En particular, profundizó en la semántica de *óol* —“corazón formal”, le llama—, vinculado al interior anímico de la persona, que describe desde los primitivos semánticos universales y el Metalenguaje Semántico Natural como integrando los equivalentes de “sentir”, “querer”, “dentro”, “moverse” y “vivir”. El concepto *óol* está vinculado a la voluntad, a la energía, al espíritu, a la mente y a los sentimientos, con connotaciones además kosmológicas.

Bourdin describió relaciones constantes entre fenómenos emocionales e imágenes corporales correlativas en maya yucateco. Un ejemplo de su particularidad es el concepto de “frío” que se vincula a la emoción del miedo, frente a *chacau* (“calor”) asociado a la ira e *itz* (“leche”) asociado al amor.

El proceso fisiológico y las sensaciones corporales del frío, las describe Bourdin (2014: 124) así: la expresión *kilcab ceel* equivale a ‘sudar frío’ y su glosa sería algo así como ‘el que trasuda y tiene sudor frío por algún espanto’. Hay una relación metonímica entre espanto y la sensación de sudor frío como un efecto fisiológico por el estado

de ánimo, por un espanto. En otra frase, se observa la “imposición del frío”: *kax-i u ceel balam* refiere a que ‘me espanté cuando vi al tigre en el camino’, pero equivaldría a algo así como ‘ligó (impuso) su frío el tigre en mí, cuando lo vi en el camino’. El frío (*céel*) lo liga Bourdin (p. 25) al espanto (*kax céel*: ‘espantarse’) y lo describe como desplegando la siguiente secuencia de pensamientos, sentimientos y sensaciones, que permitirían en este caso, por ejemplo, estudiar una situación argumentativa asociada en el discurso:

cuando vi al tigre[M] pensé

“algo muy malo puede ocurrirme ahora”

a causa de esto sentí algo como siente una persona

cuando esta persona piensa algo así

cuando sentí esto, sentí algo en mi cuerpo

como siente una persona cuando esa persona siente frío [M]

El frío en esta kosmopercepción sería algo que objetivamente ciertos seres y objetos transmiten. Y el frío incluiría el primitivo semántico de ‘morir’ que explicaría el peligro, mientras que el calor se asociaría al ‘vivir’, caso común en *Abya Yala*. Esta dinámica del ser (el tigre) que impone el frío al experimentante, nos dice Bourdin (p. 126) se confirma en otras frases:

maa a ch'a-ic in ceel

NEG 2S ERG ‘tomar/agarrar’-CP1S POS ‘frío/espanto’

no te espantes, ni asombres de mí

literalmente ‘no agarres mi frío/espanto’

maa a cha-ic ceel t-in menel

NEG 2SERG ‘tomar/agarrar’- CP ‘frío/espanto’ PREP-1SPOS ‘causa’

no te espantes, ni asombres de mí

literalmente ‘no agarres frío/espanto por mi causa’

Las expresiones *kaax ceel* ('ligar frío') y *ch'a ceel* ('tomar frío'), son análogas, pero no iguales al castellano, por ejemplo, porque la causa en maya es externa al individuo, no se desarrolla solo desde él mismo. Otras dos expresiones asociadas al frío que reseña Bourdin (p. 127) son las de *ceel ool*, 'fríoánimo' y *ceel puczikal*, 'frío-corazón', que relaciona frío, aspectos internos y sensaciones corporales. Bourdin describe además varias expresiones asociadas al frío.

Ahora bien, más allá del léxico emocional, existen palabras que no describen las emociones, pero que tienen una carga emocional o desencadenan procesos emocionales, como las groserías, la palabra terrorista, campos temáticos, etcétera. Las emociones se ubican en dispositivos comunicativo-pragmáticos. Existen enunciados emocionales de amor/desprecio, sorpresa o agrado/desagrado, argumentos y retóricas emocionales, así como lugares comunes emocionales en las culturas. Existen gestos y kinemas emocionales, algunos prácticamente universales, otros muchos, variables también entre las culturas; hay emociones en lo verbal, lo paraverbal y lo no verbal. Existen un conjunto de representaciones socioculturales de lo emocional, incluso los colores tienen que ver con las emociones tanto objetivamente como en las culturas y en la subjetividad. Hay múltiples dimensiones de la emoción, desde lo explícito a lo implícito, lo consciente a lo subconsciente. La emoción se estudia en correlación con lo cognitivo y pragmáticamente se expresa en forma auténtica o falsa cuando pasa por la racionalización. El estudio del *pathos* es de enorme complejidad.

5.3. Los géneros retóricos

Hoy en día ya es inmoral fundar la retórica actual solo en los géneros retóricos griegos: judicial del derecho, deliberativo de la asamblea política y epidíctico de loa o vituperio a las personas. Podemos hacer una enciclopedia con los géneros retóricos de nuestras más de mil lenguaculturas originarias del continente.

En nahuatl, por ejemplo, es destacado el uso de los textos que se han agrupado un tanto impropriamente como *huehuetlahtolli*, la antigua palabra o al parecer, más propiamente *tenonotzaliztlahtolli* o exhortaciones (Ramírez, 2004). Pero no es un género único. Existe la orientación general de *yectlahtolli/quallitlahtolli*: el discurso recto, bueno, verdadero. Contamos con el albur (en los *cuecuechcuicatl*: los cantos de fertilidad), los *cuicayotl* o cantos, y la palabra del relajo (*kamanalli*). Véase por ejemplo el llamado *icnocuicatl* o “canto triste” que recuperó, con dolor y arte retórico inigualable, la destrucción de la guerra colonial en el llamado *Anónimo de Tlatelolco*, escrito en 1528 y que todavía rezuma el arte antiguo de la palabra:

En los caminos yacen dardos rotos,

los cabellos están esparcidos.

Destechadas están las casas,

enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas,

y en las paredes están salpicados los sesos.

Rojas están las aguas, están como teñidas,

y cuando las bebimos,

es como si bebiéramos agua de salitre.

Golpeábamos, en tanto los muros de adobe,

y era nuestra herencia una red de agujeros.

Con los escudos fue su resguardo,
pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad...

Llorad, amigos míos,
tened entendido que con estos hechos
hemos perdido la nación mexicatl.

¡El agua se ha acedado, se acedó la comida!

Esto es lo que ha hecho el Dador de la Vida en Tlatelolco... (León Portilla, 2003: 10-11)

Los llamados en forma en parte inadecuada como *huehuetlahtolli*, son un ejemplo crucial indoamericano, son en general exhortaciones, enseñanzas, consejos pedagógicos dirigidos, en el origen —como ya señalé—, a un sujeto libre y autónomo, para guiarse en las siguientes situaciones:

- Ritos de pasaje
- Gobierno, orden social y político
- Profesiones
- Oraciones
- Expresiones de cortesía (León Portilla, 2004)

Como señala Ramírez (2021: 134), en el caso de la retórica nahua no estamos solo ante la palabra antigua o de las personas ancianas (*huehuetlahtolli*), sino ante muchos otros géneros: *teotlahtolli* o disertaciones sobre la divinidad; el *xiuhámatl* o libro de los años puesto en los *amoxtin*; el *nahualtlahtolli* de las personas chamanas; las mencionadas amonestaciones o *tenonotzaliztli* dirigida a diversos sectores; los *tenonotztli* o relatos; las *tetlatlahtiliztli* o súplicas; las *tenananquiliztli* o respuestas; las *tetlatlauhtiliztli* u oraciones que se expresaban en *amoxtin* llamados *tlaltatlahutiloni*, etcétera.

La retórica nahua supone ciertos énfasis teatrales, a veces comparados en otras culturas:

- rescatar la sensación, la sinestesia, más allá del signo arbitrario;
- revivir el acontecimiento, reactualizar el pasado y conmover;
- dar presencia al referente épico-gramaticalmente;
- jugar con la magia y performatividad de la palabra que mueve el universo;
- usar los recursos suprasegmentales de la expresión: el ritmo, la prosodia, el timbre;
- dar importancia a los atavíos, el gesto, los objetos (el palo de lluvia)

Los *binni záa* han conservado su tradición discursiva. Nos ha llegado hasta el siglo XXI una literatura que se ha mantenido y a la vez transformado. En su retórica originaria, los *binni záa* desarrollaron géneros propios:

- *Libana*: un discurso ceremonial, equivalente al “sermón” occidental, en el que se distinguen las variantes *biini*, *guela* y *guie’ chita*. Equivale también al discurso pedagógico de los ancianos nahuas. El *libana binni-záa*, con los *tenonotzaliztlahtolli* nahuas, o el género mixteco *sa’vi*, son ejemplos de los recursos retóricos de fuente mesoamericana, el “estilo 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). (Farriss, 2014)
- *Diidxagola*: cercano al proverbio o refrán.
- *Riuunda’* o *liuunda’*: discurso literario poético y cantado.
- *Diidxaguca’-diidxaxhiihui’*: la mentira y el cuento: lo inventado y los hechos reales. Es el gusto de escuchar bellas mentiras, se ha dicho.
- Mito y leyenda, correspondientes poco más o menos a Occidente. Estos y otros géneros retóricos *binni záa* (incluso una forma propia analógica a la novela) tienen su raíz en la rica concepción del *didxa* (véase López y López, 1955).

Los mapuches desarrollan los consejos morales sabios (*gülamtugun*) que son el análogo mapuche de los discursos de sabiduría nahuas.

Ahora bien, la muestra de géneros retóricos propios es considerable en todas y cada una de las culturas, abarcaría más de un libro, comprendiendo dimensiones no comunes a Occidente. Por ejemplo, la ya mencionada palabra para arreglar disputas tzotziles (*chapanej k'op*) o la palabra ritual del poder maya comentada (el lenguaje de Suyúa). Pero detallaré un par de ejemplos más que permitan comprender el panorama general: el caso de los quechuas y el de los habitantes guna.

Entre los géneros poético-retóricos quechuas existen, al menos, los siguientes:

- *jaillí* como himno sagrado (sobre el 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*.

En el caso de los pobladores guna es relevante el canto de los chamanes, porque es central a la vida y a la salud. En el arte verbal guna destacan mitos, leyendas, cantos chamánicos, cantos épicos, fábulas, cuentos, chistes, adivinanzas y arrullos. Describiremos algunos de los géneros de cantos resumiendo el trabajo de Arysteides Turpana (2009), primer escritor guna en lengua castellana.

Los *abisuagan*, conocedores de los cantos terapéuticos, clasifican estos cantos en cuatro variantes:

- sia igar suid*; y *sia igar gaburbalid*;
- sia igar gialed*; y *sia igar gialed nibarbalid*;

- c. *sia igar argangined*; y *sia igar argangined unaled*; y
- d. *sia igar inabalid*.

Un género central es el *bab igar*, los cantos venerables, colección de mitos y leyendas que debe ejecutar el *saila* o sabio, y que corresponden al mundo ordinario. Su canto se llama *namaked* y es ejecutado en el *onmaked nega* (en la asamblea del pueblo), convertido en academia. Es un auditorio en contexto cultural específico: “Al arrancar la sesión, los dos *saila* se sientan en la hamaca, y se acuestan al finalizar, o sea, cuando el *argar* o el descodificador toma la palabra. Durante ese momento, los *suaribgan* o vigilantes se mantienen en silencio”.

El auditorio no es el *perelmaniano*, sino un actor social productivo, se dedica a labores creativas durante la representación: las mujeres tejen sus *morra* mientras los hombres crean objetos.

Otro género central es el *muu igar*: un canto chamánico para ayudar a un parto difícil.

Sherzer (1990, 1992) menciona que entre los *guna*, una historia puede escucharse en forma repetida, ya que el interés reside en la forma del relato más que en el contenido: importa el tono, el vocabulario, la posición del narrador. Y esa tradición oral *guna* no está exenta de una gran dimensión de lucha, como señala Aiban Wagua: “La historia que cuentan nuestros ancianos es precisamente la de los muertos que no mueren y de los vivos que ahora están muertos. Es la historia viva, violentada, silenciada y resistente” (Wagua, 1993: 73, en Castillo, 2005: s/p).

Bernal Díaz del Castillo (2005) catalogó los conocimientos y prácticas de *igargan* (cantos curativos y terapéuticos). Entre ellos:

- *gurgin igar*: “camino sobre el cerebro”, canto sobre el cerebro usado para desarrollar la inteligencia y aliviar el dolor de cabeza;
- *bised igar* (el camino o canto a la albahaca), usado para asegurar una buena caza.
- *sia igar* (canto al cacao y el rescate del alma);
- *gabur igar* (canto al ají conguito y el proceso de rescate del alma);
- *burua igar* (canto contra la epilepsia);
- *sergan igar* (canto contra los malos sueños);
- *sabdur igar* (canto a la jagua y prevención de las enfermedades);
- *nia igar* (canto contra la locura y revitalización del cuerpo y del alma);
- *akuanusa igar* (canto a la piedra «preciosa» y revitalización de la vida);
- *muu igar* (canto contra el parto difícil y/o canto a la vida);
- *masar igar* (canto funerario y/o canto al comportamiento humano);
- *gammu igar* (canto para la flauta dulce);
- *naibe igar* (canto contra el veneno de la serpiente);
- *absogued igar* (canto contra las epidemias en una comunidad). (Bernal D. Castillo, 2005: 4)

Otros tipos de *igargan* que se efectúan en las comunidades como los *dodoged* en las ceremonias de las chichas fuertes o *innagan* son:

- *uiboged igar* (canto para no emborracharse);
- *disla igar* (canto a las tijeras);
- *esuar gaed igar* (canto al arpón);
- *buibu igar* (secreto para tomar la chicha en la coladora). (Bernal D. Castillo, 2005: 10-11)

El arte verbal *guna* es una filosofía como forma de vida. Entre los *guna* hay varios personajes retóricos, con funciones especializadas asociadas al canto del *saila namaked*, diversos actores, diferentes a la retórica europea de tres lugares (proponente-oponente-auditorio):

- cantor (*saila*),
- respondedor (*abinnsued*),
- descodificador o hermeneuta (*argar*),
- los vigilantes del público (*suaribgan*)
- y el público o auditorio mismo (*gwebur*).

La pragmática, como muestra ejemplarmente el caso de los habitantes *guna*, manifiesta la dimensión kosmoperceptiva y el núcleo ético-mítico en el que es crucial la totalidad, la conectividad, la reciprocidad, la relacionalidad y la presencia del oyente, la reciprocidad emisor-destinatario y el compartir del contexto teatral de culturas orales, la polifonía y la poliacroasis (receptores plurales y diversos).

En fin, estamos ante un mundo retórico, lógico, kisceral, corporal, cognoscitivo y lúdico en cada cultura. Así, por ejemplo, recuerdo en el ritual *wixarika* del *híkuri neixa* como nos hacían danzar por días y si alguien se detenía, que era equivalente a afectar la danza, el orden del universo, un *topil* o alguacil llegaba con la vara a hacer que se siguiera bailando. Pueden entenderse estos elementos también como dispositivos retóricos en sentido amplio.

Finalmente, así como sucede con los *igargan guna*, en general, en *Abya Yala* hay otros roles en la construcción retórica con respecto al estándar occidental. Nuestra intersubjetividad del *ethos* es constitutiva frente al individualismo europeo capitalista. La comunidad es autora fundamental, por ejemplo, en el mito *kanjobal* de Santa Eulalia o en el *Nican Mopohua*. El *ethos* es comunitario.

En el mito de Santa Eulalia la comunidad es también escucha del mito, es un coro y su presencia influye en la heroína (la Virgen), pero el oyente no es igual al autor. (José Alejos García, 2004)

5.4. La palabra florida

En el despliegue de la perspectiva retórica de cada lenguacultura aparece una perspectiva peculiar de la elocución. Por ejemplo, el concepto *tlahtolpepenaliztli* sería el nombre nahua para el arte de la elocución: escoger, pepenar las palabras conforme a la *tlamachiliztli* (la razón-prudencia).

Los textos agrupados como *huehuetlahtolli* nahuas utilizan una metábola característica de la lengua y retórica nahuas: el ya mencionado difrasismo: expresar en forma metafórica una misma idea mediante dos vocablos que se completan en el sentido, como en ocasiones lo llegamos a hacer en castellano, por ejemplo, en “a sangre y fuego”. He aquí algunos de los difrasismos que recuperamos en Reygadas y Contreras (2021, p.187):

Figura 6. Difrasismos-dilogismos

Difrasismo	Traducción literal	Significado
In xochitl in cuicatl	La flor y el canto	La poesía, el arte, la filosofía misma
In tllilli in tlapalli	La tinta negra y la tina roja	La escritura, la sabiduría, el conocimiento
In huehuetl in ayacachtli	El tambor y la sonaja	La música
In ixtli in yolotl	El rostro y el corazón	La personalidad
In ixtepehualli in ohtlamaxalli	El tropezadero y la encrucijada	El peligro mortal
In atl in tepetl	El agua y el cerro	El pueblo
In ahuehuetl in pochotl	El sabino y la ceiba	La autoridad
In temoxtli in ehecatl	El polvo y el viento	La enfermedad
In atl in metlatl	El agua y el metate	La mujer
In macehualli in ilhuilli	El que merece, el que vive al día	El peón

Los mismos metaplasmos no son lo mismo que en Europa en cuanto a su contenido cultural, epistémico. La metáfora es sistemática. La retórica “es una modalidad de aprehensión cognitiva del mundo”. La palabra es mágica, la metonimia es contagio. Así, por ejemplo, Johansson (2004, p. 70) refiere a las “monturas” de la palabra como en *Cocoyolleque, coyoleque, coyollotihuitze, iuhquin xaxamaca in coyolli, tlaxamaca in coyolli*: “Todos y cada uno, tienen campanas, llevan campanas, vienen repicando como si se quebraran las campanas, las campanas suenan”.

En el horizonte mayense se hace evidente para la elocución el carácter de la palabra que expusimos en el capítulo sobre la Filosofía del Lenguaje, como escribe Michela Craveri Slaviero (2004) en “La boca y el ojo en la comunicación oral maya del siglo XV”. La palabra, en el *Achí* nos señala:

- tiene “un poder sagrado en el momento mismo en que se pronuncia y se le da espíritu vital”;
- se da en un contexto concreto. En el “aquí” en el centro del cielo y de la tierra, como antes comenté. La obra es “encarnada” simbólicamente, sinestésicamente;
- la palabra es parte del objeto, en metonimia significante-significado. No hay referente sino símbolo. El orador es parte de la obra y de la colectividad. Los personajes son sentimientos, caracteres y tipologías de la comunidad;
- se crea y se memoriza la palabra por fórmulas, imágenes, grupos de vocablos. Hay un ritmo semántico macrotextual. Se memorizan imágenes concretas, que deben presentar armonía entre sí;
- existe una estructura formularia y de recursos fonéticos y semánticos, empleo de patrones lógicos, de unidades semánticas y relaciones metafóricas con frecuencia binarias. Se usa la entonación y las pausas asociadas a los paralelismos semánticos;
- el público está en el saludo, los epítetos, la redundancia.

Craviere refiere a partir del *Achí* a tres tipologías de relación semántica y las metáforas.

- Vínculo sinonímico (valiente-fuerte, ver-observar) de la acción en desarrollo.
- Relación metonímica (la flecha-los guerreros, el palacio-las murallas), enumeración.
- Relación entre términos binarios que expresan la totalidad, la diversidad resuelta en la identidad (raíz-tronco, cielo-tierra, boca-ojos: “la palabra y la mirada, la esencia del hombre como individuo social”).

Podemos decir que las lenguaculturas originarias presentan una enorme riqueza retórica:

- Metaplasmos en todos sus niveles
- Enigmas
- Fórmulas y dispositivos retóricos propios de culturas de la oralidad:
 - Difrasismos (binomios léxicos), giros holofrásticos (*nonohuian*: “en todas partes”, el metiche) que llegan a ser ideogramas u hologramas verbales (Johansson, 2004)
 - Repeticiones y paralelismos, paronomasias, acumulaciones
 - Antítesis, sinonimias, metonimias
 - Metáforas, sinécdoques
 - Teatralización

Todas las lenguaculturas, por último, despliegan según su sentipensar y kosmopercepción una argumentación sobre lo inefable, lo kisceral, porque es fundamental a la explicación del mundo, de la vida, de la espiritualidad, aunque describir este rubro nos lleva a cada una de las antropologías en una descripción que no es posible hacer aquí.

CAPÍTULO VI
LA ARGUMENTACIÓN
SEMIÓTICA DESDE LAS
CULTURAS ANCESTRALES

I-xi-i-xi-kû-bãi

“resolver a lo largo del camino”

en *juni kuin*, como expresión de la razón
amazónica del diseño

En la perspectiva amerindia no podemos quedarnos solo en la argumentación discursiva. En la escritura simbólica, en las imágenes y diseños, hay una idea que forma parte de la argumentación en la lengua y más allá de ella. Los pueblos originarios desarrollan parte central de la argumentación mediante “mitos”, ritos, artes y símbolos. El “mito” y el rito son la fuente y la gran reserva cultural de sentido. Es necesario estudiar las diferentes creaciones de la cultura espiritual, comprender la simbolización y la conciencia espiritual de lo sensible con el apoyo de la herramienta semiótica (Cassirer, 1998). En este aspecto, en cuanto al símbolo, de acuerdo a la semiótica de la cultura, podemos clasificar las culturas y periodos históricos como simbolizantes o desimbolizantes. En las interpretaciones simbolizantes se leen como símbolos incluso los textos que en principio no fueron generados como tales, mientras que en las culturas desimbolizantes, leemos el símbolo como si fuera una simple comunicación literal (Lotman, 2002, cuyas notas seguiremos aquí para la discusión de lo simbólico y cuyo original fue publicado en Estonia, en 1992, poco antes de la muerte del autor, con apoyo de la Estonian Open Foundation en la recopilación *Artículos sobre semiótica y tipología de la cultura*).

Podemos afirmar que, en su origen, las culturas de *Abya Yala* son en general simbolizantes. Para entenderlas y comprender su filosofía del lenguaje, debemos comprender qué es y cuáles son sus símbolos, cuáles son sus símbolos elementales.

Cuando analizamos textos simbólicos como aquellos que voy a describir en este capítulo, nos encontramos con el símbolo como resultado conclusivo de la creación textual, pero al recibirlo debemos recrearlo, es para nosotros una reminiscencia cultural, es nuestro punto de partida para comprender la kosmopercepción y la filosofía de la

cultura de los pueblos originarios, para recrear los sentidos a los que hermenéuticamente nos remiten como reminiscencias.

Los símbolos son convenciones habituales, la cultura les asigna un significado. En ocasiones los símbolos remiten a los relatos fundantes (“mitos”) o son en sí principios creativos. Pero para Lotman, el símbolo es siempre un acumulador de sentidos. Es un depósito de memoria que se actualiza, hace surgir nuevos sentidos, y olvida o transforma otros sentidos.

El símbolo en la Semiótica de la Cultura tiene un “contenido que, a su turno, sirve de plano de la expresión para otro contenido, con frecuencia de mayor valor cultural” (Lotman, 2002: 90) Indica algo más amplio que el símbolo mismo. Como en el esquema hjelmsleviano para las semióticas connotativas, en las que el plano de la expresión es en sí un lenguaje:

- Expresión /Contenido
- Expresión/Contenido

El símbolo para Lotman se diferencia del signo convencional por la presencia del elemento icónico, por una determinada semejanza entre el plano de la expresión y el plano del contenido. El contenido cintila a través de la expresión y la expresión tan solo sugiere el contenido. Es posible hablar de la fusión del ícono con el índice: la expresión señala al contenido en la misma medida en que lo representa. De allí la conocida convencionalidad del signo simbólico (p. 100).

Para la semiótica de la cultura, el símbolo existe antes y con independencia del texto. El símbolo tiene siempre algo arcaico: viene del antes de la cultura. El símbolo no pertenece a un corte sincrónico,

viene del pasado y va al porvenir. La memoria del símbolo es más antigua que la de su contexto textual no simbólico. El símbolo es un programa mnemónico de contenidos “enrollados” (se expande o se envuelve). El símbolo, aunque se incluya en una cadena sintagmática, mantiene su autonomía estructural y de significado. Se desprende y se integra (p. 90).

El símbolo es entonces la memoria de largo plazo de la cultura, pero también es elemento en cambio permanente. Los símbolos impiden que la memoria se disperse en estratos aislados cronológicamente (p. 91).

Por un lado, el símbolo es eterno y se realiza en cada momento en su esencia invariante. Se repite. Es mensajero de otras épocas. Es recuerdo de antiguos, eternos fundamentos de la cultura. Pero también se correlaciona activamente con el contexto cultural. Se transforma y somete a la transformación. Su invariancia se realiza en variantes. El cambio en un contexto muestra su mutabilidad (p. 92).

De acuerdo a Lotman, la unidad del conjunto básico de símbolos dominantes y su permanencia en la vida cultural, definen de manera esencial las fronteras nacionales y territoriales de una cultura. Así vemos, por ejemplo, la extensión al centro-norte de *Abya Yala* del llamado “quincunce” y en los Andes de la *chakana*, así como la gran difusión continental de la espiral o la existencia de símbolos específicos de una cultura como el *nierika wixarika*.

En cuanto a nuestro tema del libro, la argumentación, los símbolos transportan textos, esquemas de argumentos y otras formas semióticas de un estrato a otro de la cultura.

Ahora bien, dentro de los símbolos de la cultura existen símbolos elementales que están en el núcleo cultural, en tanto el símbolo interviene como condensador de todos los principios de lo signico y al mismo tiempo va más allá de los límites de lo signico. Es un intermediador entre distintas esferas de la semiosis y también entre la realidad semiótica y la que va más allá de ella. Es intermediador entre la sincronía del texto y la memoria de la cultura. Su papel es el de condensador semiótico. La estructura de los símbolos de tal o cual cultura conforma un sistema isomorfo e isofuncional a la memoria genética del individuo (p. 101). El símbolo es un texto, equivalente a una persona que engendra significados, es un verdadero generador semiótico y argumentativo.

En las artes se argumenta y simboliza también, en las danzas de pueblos con profundas tradiciones dancísticas como los *wixaritari*, *naayeri* y *wayúu*, que recrean y sostienen el kosmos en la danza, realizando figuras en movimiento. Los grandes diseños son discursos. Las pirámides y las ciudades lo son igualmente. La argumentación semiótica es parte nuclear de la argumentación en *Abya Yala*.

Aunque ciertamente muchos de los textos semióticos son descriptivo-narrativos, comprenden una importante dimensión retórica y son también un programa argumentativo, en el sentido peirceano, ya que abren o cierran un abanico de posibilidades de seguir o no el discurso en determinada dirección dentro de un horizonte de sentido y de posibilidades de conclusión.

Como señala Mignolo (2003), la comunidad se mantiene unida por compartir determinados signos gráficos, cierto tipo de literacidad, cualquier tipo de ideogramas, escrituras simbólicas y figurativas. Los signos se respaldan por una comunidad humana y un cuerpo de

saberes comunes a ella. Reestructuran tanto el modo de pensar como la vida social.

Por otra parte, como ha comentado Silvia Rivera Cusicanqui (2015), nuestros pueblos miran mejor a como hablan las lenguas dominantes y, en los textos que pasan por el tamiz colonial, hemos de confiar más en las imágenes legadas que en los textos, como mostró al analizar imágenes del cronista quechua *Waman Puma* de Ayala en el inicio del siglo XVII. La imagen, nos señala, traspasa la temporalidad y tiene un potencial disruptivo. Y debe analizarse desde una perspectiva descolonial y holística, de la totalidad del mundo de la vida para una historia alternativa que conecte con las raíces de la imagen en su contexto, como trato de hacerlo con una imagen de la lámina 44 del *Amoxtli Mictlan*, con el altar mayor de Coricancha y otros textos simbólicos. Las palabras coloniales, dice Silvia Rivera (2015), no designan, encubren.

6.1. El “logos” visual

El ana-logo indoamericano del “logos” es visual desde la escritura misma, va más allá de la palabra, de la etimología griega de la razón-palabra. Como ejemplos de la diversidad de escrituras, trataremos el caso del cuadro de una lámina del *Amoxtli Mictlan*, otra del *Nahalte en Madrid* (Códice Madrid) en la cultura maya en una lectura descolonial, la escritura verbal *binni zaa* en Oaxaca, el dibujo del altar mayor de Coricancha según lo recreó Joan Santa Cruz Pachacuti para los Andes, el cinturón *wampum* de *Ayonwatha* en el norte continental y un cuadro de tejido *wixarika* en las culturas del occidente mexicano. No expondré los casos para reproducir el análisis de la escritura que ya se ha presentado en otros lugares, sino para reflexionar un poco más

desde lo concreto y lo simbólico la filosofía de la escritura, así como el sustrato simbólico de la argumentación, ya que los textos si bien son descriptivo-narrativos tienen una retórica simbólica argumentativa, como acabo de mencionar.

Además de los análisis propios, reseñaré también, así sea en forma breve, el invaluable aporte descolonizador de Silvia Rivera Cusicanqui respecto a las imágenes de *Waman Puma* de Ayala en tanto parte de las formas no-alfabéticas del discurso andino necesarios para comprender la colonización desde 1532.

Después de revisar las escrituras describiré, también en forma breve, varios símbolos continentales que son dispositivos semiótico-argumentativos fundamentales en nuestras culturas: el *quincunce*, la *chakana*, la *wiphala*, el *nierika*, la espiral y los laberintos, para terminar con algunas referencias a la danza y otras dimensiones simbólicas.

6.1.1. Argumentación y sentido en la lámina 44 del *Amoxtli Mictlan*

Los *amoxtin* mesoamericanos eran hechos de fibras vegetales (algodón, amate, maguey) como en el centro de México y el área maya, o de piel de venado como en la zona Mixteca-Puebla.

Todo *amoxtli* (o *nahalte*, en maya) tiene elementos a ser identificados y supone un género cultural al que se adscribe, un tipo y un tema que los distingue según su objeto discursivo-semiótico: los textos de política y de las acciones de determinado gobernante, de la historia, de los asuntos de la astronomía y de la cuenta del tiempo, de la muerte y de los destinos, de lo transmundo, de los principios kosmogónicos (“dioses”), de los rituales.

Según la tradición, cada *amoxtli* presenta una particular relación significante/significado, una estructura sintáctico-argumentativa visual, desde y más allá de la mera lengua. Supone una particular iconografía y un orden de los elementos. Establece analogías en unidades temáticas y relaciones significativas entre estas. Supone un orden de disposición que no corresponde al tiempo y la lectura occidental, que en algunos textos, por ejemplo, supone leer de derecha a izquierda y supone la determinación a partir de aspectos calendáricos que presentan una argumentación en el tiempo. Supone también una retórica: un cuidado mayor o menor de la forma, del estilo y una variable cultural visual de cada región, y de cada *tlacuilo* o pintor/escritor, donde en ocasiones a un "códice" corresponden varios pintores/escritores que despliegan incluso historias distintas en el anverso y reverso del texto pictográfico.

Se propone, en forma controvertida, que en el sentipensar de la escritura nahua se llegó al nivel fonético-silábico, existiendo la posibilidad de segmentación, de identificar elementos mínimos, de atribuirles valor fonológico y de hacerse una lectura fonológico-denotativa-sintáctica.

Yo considero que, cada *amoxtli*, sociedad y *tlacuilo*, o sus equivalentes mixteco-zapotecos o mayas, presenta ciertos funcionamientos discursivo-semiótico-retóricos que suponen una semántica global, unidades temáticas, contenido, connotaciones específicas, metáforas y otros funcionamientos discursivo-semióticos como el paralelismo.

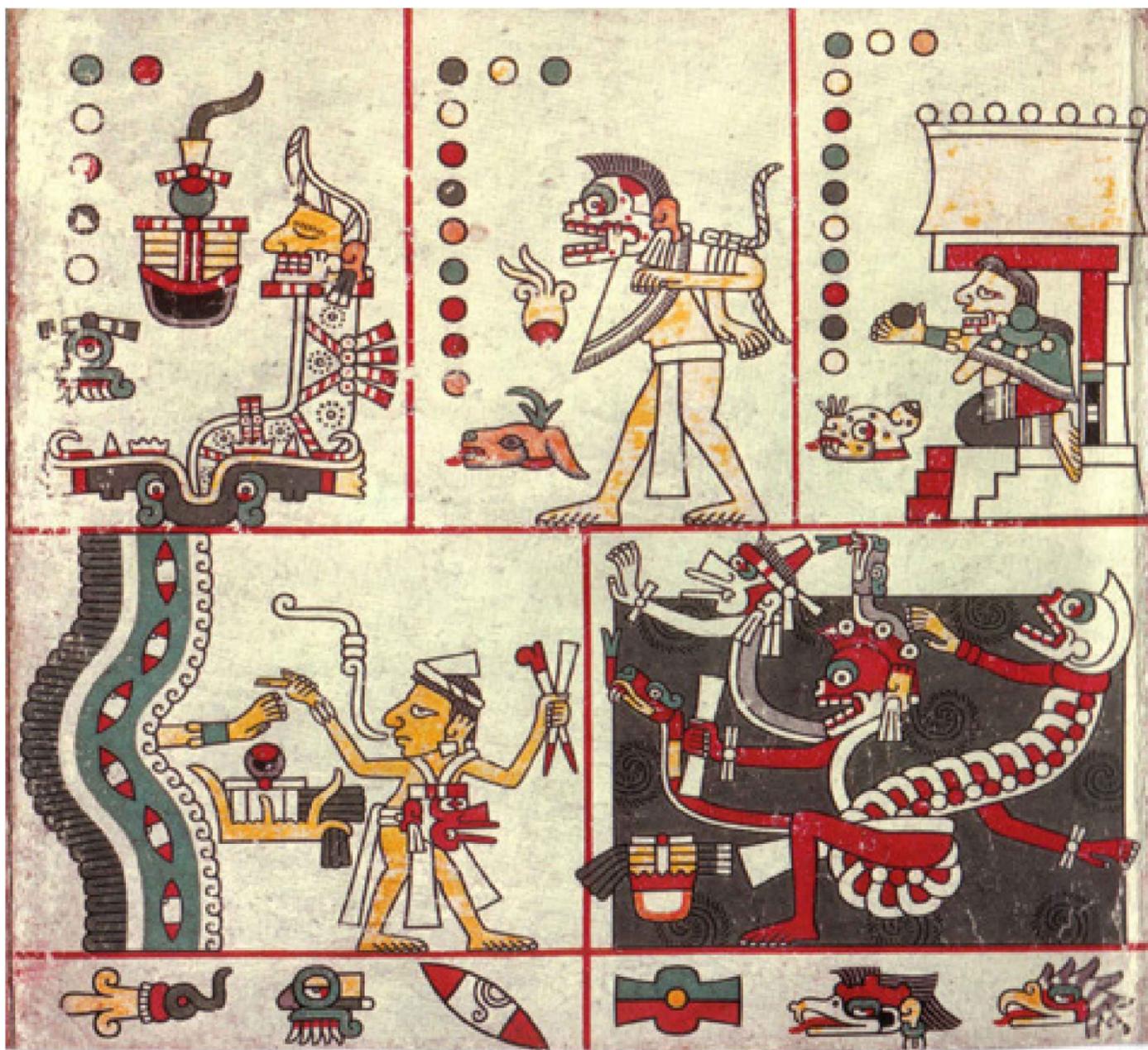
Así, el *amoxtli* o sus equivalentes supone una filosofía en donde es central la persona y sus atributos simbólicos. Una retórica en la que cambian las proporciones, en la que se presentan las figuras con una

perspectiva propia y se omiten miembros en ocasiones, mientras que se juega con niveles de profundidad a través del color.

La mayoría de los “códices” son descriptivos y narrativos, pero no dejan de tener un componente argumentativo y tienen siempre una retórica peculiar que supone argumentación: por ejemplo, chalchihuites en la cabeza de un personaje, una diadema y orejeras que argumentan en el sentido de que pertenece a un estatus elevado, o círculos rojos con flecos que indican la sangre que brota. El color mismo forma parte de la retórica visual y puede tener un claro significado en muchos *amoxtin*. Y, de acuerdo al estilo, aparecen metáforas: paradojas, dislocamientos, metonimias, hipérboles, equilibrios, simetrías, rimas y por supuesto, prosopopeyas (personificaciones). Así, para referir a un caso concreto de cómo opera la argumentación visual contextualizada en los *amoxtin*, me referiré al análisis de un recuadro de la lámina 44 del *Amoxtli Mictlan* (Reygadas 2021: 166-169), que aquí reproduzco. No puede hacerse una generalización de las escrituras mesoamericanas antiguas y en ocasiones, ni siquiera de un “códice” como este ejemplar probablemente mixteco, pero que nos remite al horizonte cultural mesoamericano y nahua, así como a su concepción de la vida-muerte.

El organismo es heterogéneo, polimorfo, múltiple, dinámico y cambiante (Violi, 2003, 2005); es opaco y aparece según se le percibe y se le piensa: el punto de vista crea la carne-sujeto. Aquí voy a analizar la lámina 44 desde el lugar enunciativo-argumentativo de la cultura nahua. El sentido y la acción en la cultura, la praxis de la “corporalidad” es el requisito sobre el que se integra el orden, la sintaxis figurativo retórica de la carnalidad y nos indica un particular

Figura 7. Lámina 44 del *Amoxтли Mictlan*, recuadro inferior derecho



Fuente primaria: *Amoxтли Mictlan* (Códice Laud). Diseño: Ramón Portales.

sentipensar único, la experiencia mesoamericana y mexicana del “*il y a*” (lo que “*hay*”) del cuerpo.

El recuadro inferior derecho de la lámina 44 del *Amoxтли Mictlan* sugiero que representa la muerte en cinco niveles de experiencia y profundidad (no tres, como se ha escrito). Se ubica además sobre un sexto nivel de profundidad, que es dado por el fondo de estuco blanco.

La imagen corporal de *tonacayo*, representa una vivencia-morencia de la carnalidad, un *ethos* como un todo, una configuración, con un conjunto de propiedades figurativas y sensibles con consistencia icónica reconocible para el observador antiguo que podemos reconstruir a partir de textos y de datos etnográficos. Una *hexis* (una

configuración relativamente estable), una parte figurativa y un mito realizado del *ethos*, incorporado, anclado en la carnalidad viviente-muriendo como máquina de producir símbolos conforme al *habitus* (las disposiciones de obrar, sentir y pensar relacionadas con lo sociocultural) en tanto matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones (Fontanille, 2016: 295-296). Un *ethos* que lleva a una peculiar ética de la intercorporeidad, de la relación, de la unidad de la energía, la información sutil y la carnalidad de un multividuo.

El recuadro representa un hombre, lo que se puede determinar por el *maxtlatl* del personaje (taparrabos), y porque no lleva pintados los senos en el pecho desnudo.

Se deduce que el personaje tiene un rango noble, ya que el cadáver lleva chalchihuites (jades) y una diadema; quizá podría ser el sacrificado de la lámina 44 arriba. El personaje es un ser en tránsito de muerte, según nos lo permite afirmar el cotexto, el carácter semidescarnado, los nueve remolinos del fondo, señaladores de la Muerte y del *Mictlan*, así como el *ollin* en las pulseras, que marca fin de ciclo y la disgregación de las entidades sutiles adyacentes al cadáver.

En el supuesto momento de disgregación, cuatro formas serpentina representan informaciones sutiles de *tonacayo*; aunque cabe mencionar que se excluyen la dimensión energética de los *cuecueyo* (los “chakras” nahuas) y el *chimalli* (el aura nahua), que sin embargo tienen un lugar en la imagen de la carnalidad nahua mesoamericana integral antigua:

- La entidad saliente de la mollera no podría ser *itonal* como afirmó López Austin (1960), porque en la muerte las entidades no salen por la cabeza. Sería más bien *iyolo*. Y pudiera representar también, quizá, la facultad de *mati* (“sentipensar”) que suele abarcar desde el corazón a la cabeza en la filosofía antigua y aún la actual.

- La serpiente de *Ehecatl-Quetzalcoatl* que sale de la parte alta del tórax por la representación pictográfica, en realidad debiera salir del esternón bajo (no del corazón). De ese punto salen otras entidades en la muerte. Esta serpiente que de acuerdo a López Austin (1960) y a la semiótica-retórica podría representar *iyolo*, no excluye sin embargo que ahí queda en la muerte también *itonal*, que reside en *iyelpa* (el pecho), por lo que nos parece más adecuado suponer que es la energía de *itonal*.
- La serpiente roja que sale de la parte baja es difícil pensar que es el *ihiyotl* como sugiere Alfredo López Austin (1960), además de que como señala Martínez (2006: 181): “El problema es que, a diferencia de lo que propone López Austin [op. cit.] acerca del *ihiyotl*, la mayoría de tales componentes anímicos no se localiza ni concentra de forma específica en el hígado.” Suponemos más bien que refiere a *chikawalistli*, a la fuerza del personaje, que se vincula al ombligo y a *inawal* (el nahual), que hasta hoy en día sigue apareciendo etnográficamente asociado a la fuerza.
- En la zona del perineo se ve salir *isewal-ihiyotl-ecahuil*, que se asocia etnográficamente justo al perineo, o tal vez, *ihiyotl-ecahuil* asociado al antropomorfismo de la forma esquelética con la diadema, la sangre y la mano cadavérica. Donde Martínez (2006) establece una relación posible entre el *ihiyotl*, el *ecahuil* (alma de antepasado) y la moderna alma-sombra: “entre los nahuas de la sierra norte de Puebla --donde más se ha estudiado este concepto-- el término que designa a la sombra es *ecahuil*; vocablo que deriva de *ehecatl*, “viento”; y no de *cehualli*, “sombra”” (2006: 188). El *echahuil* no es una entidad sutil independiente, sino que es un componente “anímico” muy ligado al *tonalli* y cuando se desprende se percibe como un viento frío; el *tonal* se dice es “nuestra sombrita”. Y se dice que al morir el *ecahuil* “se queda, queda desamparado”, permanece la sombra mientras el *tonalli* se reintegra a la tierra (2006: 189) y el *yolotl* puede volver a florecer.

De modo que la lectura de la entidad saliente del perineo es compleja sincrónica y diacrónicamente, ya que la sombra solo se cita en relación a la concepción antigua en una cita de Durán (2006: 186). Pero, para amarrar este punto y esta interpretación, realizaré una cita en extenso:

Se creía que tras la muerte, los diferentes componentes de la persona se separaban con un destino diferente. El *tonalli* permanece en el

cuerpo para ser reintegrado a la tierra. El *teyolia* emprende su viaje al más allá para ser purificado y reinsertado, en un nuevo sujeto de la misma especie. El *ihiyotl/ecahuil* se desprende del cuerpo para convertirse en una entidad antropomorfa y etérea; se dedica muchas veces a provocar enfermedad y muerte a quienes transgredían las normas morales. El tiempo que dicha entidad permanecía en la superficie terrestre pareciera variar en función del comportamiento y tipo de muerte del sujeto. (Martínez, 2006: 191)

De modo que la entidad del perineo, antropomorfa, parece ser el *ihiyotl/echauil*.

El *teyolía* se dirige al mundo de los muertos y es frío después de la muerte, como el viento serpentino con cabeza de *Ehecatl* de la lámina.

Todo el texto pictográfico es una figura de oposición entre la vida y la muerte. El personaje mira al rumbo Oeste, que es culturalmente el rumbo de la muerte.

El color azul del fondo parece ser el agua, lo frío, *tonacayo* y asociarse a la muerte, al río de tránsito a la muerte, a la descomposición y al *Mictlan* mismo. Se asocian a la muerte todos los elementos, los nueve remolinos y los símbolos de *ollin* del movimiento perpetuo, así como posiblemente la figura retórica del dislocamiento de los brazos.

El rojo podría significar el fuego, el calor, la sangre, la vida aún no extinta y la fuerza. Suele representar el rumbo del este, así como en otros textos de la cultura el oeste se representa en negro, el sur en amarillo y el norte en blanco. En la lámina 44, los colores se distribuyen de la siguiente manera: el esqueleto, la diadema, la estafeta en la mano y la cabeza de *Ehecatl* son blancos; la sangre, el cuerpo y la base de la ofrenda son rojos; la panza de las serpientes, sus bocas, la orejera del muerto, la mano de su sombra y la parte superior de la

ofrenda son amarillos; el contorno y los remolinos son negros; además, vemos unos vivos que de origen eran seguramente verdes en las órbitas de todos los ojos, en los flecos de la ofrenda y en las puntas de las lenguas de las serpientes.

El tamaño de la cabeza, aunque pudiera expresar la preponderancia del rostro y corazón en la definición de la personalidad mesoamericana es también un rasgo común del estilo mixteca-Puebla.

La lámina nos muestra una parte importante de la imagen corporal mesoamericana y nos sugiere la corporalidad, el proceso de constitución y forma de habitar, de comprender la carnalidad y su muerte en la cultura, la ideología, la política, la medicina y la religión mesoamericana.

Podemos suponer de acuerdo a la kosmopercepción mesoamericana que *tonacayo*, a través de sus entidades anímicas, al cabo restaurará su separación del principio integral de *Omeyocan* en el treceavo cielo. *Itonal* volverá a la tierra, el *ecahuil-ihiyotl* vagará quizá un tiempo. Nuestra carne, *tonacayo*, tras un ritual de nueve días, avanzará a la consumación de la muerte como recuerdan los estudiosos, en “la casa sin luz y sin ventanas” del *Mictlan*, pasará por los nueve estadios del *Mictlan* hacia su destino final de la Muerte (lámina 46), al encuentro de *Mictlantecuhtli-Mictlancihuatl* para quizá renacer en el movimiento perpetuo de *ollin*, a través de la in-formación de *iyolo* y de la reconstitución de la carne: *occepa cueponi* (“volver a florecer”), como nos recuerda el trabajo etnográfico de Yuribia Velázquez (2018) en la Sierra Norte de Puebla.

La imagen de *tonacayo* en el *Amoxtli Mictlan* es entonces un programa argumentativo: sobre la relación recursiva de la vida-muerte-vida; la relación entre el kosmos, la carnalidad, la muerte y los elementos; la relación del ser humano con una multidimensionalidad del espíritu (*itonal, inawal, iyolo, ihiyotl/ecahuil*), que tienen un anclaje en lugares específicos de la carnalidad; la función y duración de cada dimensión espiritual, que se queda en la carne, se desprende o trasciende las vidas. El texto pictográfico trasciende la historia, nos hace preguntarnos como ante una persona y nos permite plantear hipótesis de interpretación desde la reminiscencia.

6.1.2. *Las abejas y el Nahalte en Madrid*

Tras el comentario sobre la lámina del códice probablemente mixteco y su referencia a la vida-muerte-vida humana en Mesoamérica, pasaré ahora a exponer un caso de la escritura maya antigua. Ahora bien, en lo que respecta a la concepción del lenguaje y la escritura maya parece que debemos dudar de todo lo sabido, en una historia que tiene que ver precisamente con las abejas y que constituye un aporte descolonial.

Julio López Maldonado (2009, 2010), Doctor en Entomología de origen mam, fallecido en la plandemia del COVID19, en 2020, empezó a entrar en contacto, por azares de la sincronicidad, con la tradición maya profunda y con una interpretación completamente diferente de la organización, la política, la cultura, la construcción y la escritura mayas. En ella, las unidades mínimas de los signos mayas son morfemas: *woohoob*; donde *wo'oh* es también la agitación bulliciosa de los insectos para comunicarse, y *wooh* es el sonido del viento y del agua; como en el caso *ihuhu*, donde el lenguaje mismo fue otorgado a los otomíes por las piedras (Lugo, en Reygadas y Contreras 2021). La filosofía del lenguaje es filosofía del sonido e integra la dimensión espiritual. También se asocia a la comunicación

animista. De ahí el nombre *wooh* elegido por los *hah ts'iboob* (los escribas) mayas. En vez de dioses, lo que aparecen son compuestos sígnicos. Los resultados iniciales de López Maldonado son:

- a. no se trata de logogramas o sílabas, sino de compuestos glifales con morfemas. Los *wooh* representan fonemas, la mayoría en trigramas (Consonante-Vocal-Consonante);
- b. Los *wooh* son polisémicos, homonímicos y polisintéticos, con un número ilimitado de significantes;
- c. la lengua de base la denomina *maya'ta'an* que dio lugar a la familia yucateca.

De modo que, a manera de conclusión filosófica, podemos sugerir varias hipótesis:

- a. El pensamiento maya llegó, a partir del antecedente olmeca (una de las tres escrituras originarias en el mundo), a una concepción de la filosofía del lenguaje que integra la apreciación natural (el viento, el agua, los insectos), humana y de lo trascendente (el análogo del alma occidental) con el lenguaje, que se expresa en el nombre *wooh*.
- b. La palabra maya integra lo sagrado, el enigma, la conexión con el universo, con el "Corazón del Cielo", su liga con la transformación, el movimiento de las cosas, que estamos impedidos para ver debido al vaho que nos cubre los ojos. Es decir, se liga a la verdad profunda, al segundo estadio de Benjamin de comunicación de las esencias, del nombre verdadero.
- c. La palabra viene del pensamiento, se liga a él, al diálogo, y al expresarse es performativa, cambia las cosas.
- d. El Sentipensar de la escritura y el lenguaje presenta una relación con la emoción, que López Maldonado investiga con respecto a las emociones animales representadas en los códices.
- e. El Sentipensar del lenguaje supone un análisis morféxico y patrones lingüísticos del sonido (Consonante-Vocal-Consonante) para su traducción escritural, asociando escritura e imágenes acompañantes en una construcción centrada en el discurso, no en la analítica cartesiano-estructuralista. El morfema se liga, además, en una estructura de imagen que lo integra.
- f. La escritura se abre a la polivalencia, que López Maldonado considera desde la polisemia, la homonimia, la polisíntesis y la apertura sígnica.

- g. La escritura transcribe conocimiento, incluso científico (el saber sobre las abejas, todavía reproducido entre los ancianos mames que López Maldonado conoció, resultó tanto o más que el de un doctor en Entomología) y filosófico (ético, en el caso de las abejas).
- h. El sentipensar de la escritura tiene un componente metafórico y narrativo central (en Reygadas y Contreras 2021: vol. 2, 274).

Esta interpretación novedosa se suma a todo el trabajo sobre la escritura en los códices originarios y del siglo XVI, y su peculiar construcción, a los trabajos sobre la importancia y filosofía inscrita en las imágenes antiguas y de la primera fase colonial, donde contamos además con el *Popol Vuh*, el *Rabinal Achí* y el *Chilam Balam*, que nos llevan desde lo discursivo a la filosofía y argumentación del punto de vista maya originario. Pero antes de comentar otros casos, añadiré el análisis concreto de López Maldonado de un pequeño fragmento del *Nahalte en Madrid* (en Reygadas y Contreras 2021: pp. 277-278).

En este texto, del *Nahalte* en Madrid, almanaque 103a, el método de los últimos dos siglos lee estructuralista y eurocentristamente: A1) *U-pa-ch(i)*: “Él toma” B1) *U-KAB* (-ba): “Su miel”; A2) *Itzamná*: “Dios D”; B2) (li) **NIK**-il Título de flor (*NIK*; sufijo *-il*, epíteto del Dios D).

Maldonado cita que Knorosov deletrea el contenido como: *u-paa-chi uchab-abitz-am-cit-nga um-la-lum*, y lo ha traducido como “Posee sus abejas Itzamná el gran master”. Y Gabriel Vail y Cristina Hernández lo deletrean como: *u pachi u kàab it-zamna nah? Nikil*. Y lo traducen como: “Él toma Itzamná, sus primeras/¿honoradas? flores.”

En su lugar, el método transmayanista y descolonizante de Julio López Maldonado identifica los morfemas:

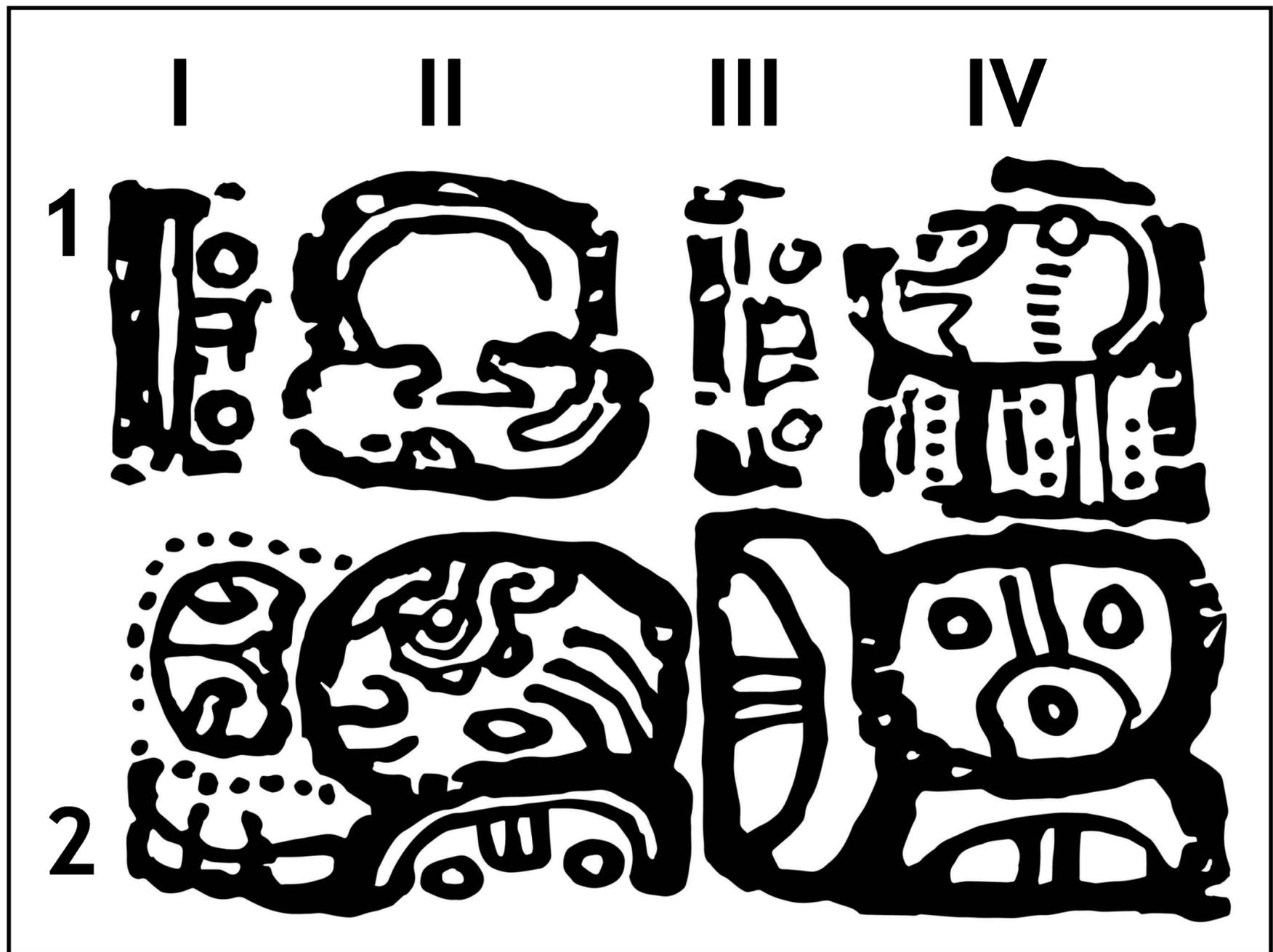
1IA: *tah hol heleh hol taakal*;

1IIA: *pach kuchil kulak*;

1IIIB: *tah-lah hol hekebe hohlal tak*;

1IVB: *yik'el hob l'ik ka tich'il tia'altah*;

Figura 8. Lectura decolonial del *Nahalte en Madrid*



Fuente primaria: *Nahalte en Madrid* (Códice Madrid). Diseño: Ramón Portales.

2A: *p'ee ak'abhal k'abal bik' ma'ak chuuk mamach, lob lakan pech nii' pul pek lekel p'uhul ol ka'nanilma'u hol ma'-ka'hanal hol'an;*

2B: *ch'eeb haw hob hoch-hal hob ma'kaha'n;*

De modo que Maldonado traduce:

Finalmente, arribando a su destino, el dueño va a reemplazar la colonia muerta por otra. Con la intención de ofrecer una nueva compañera, él selecciona el lugar apropiado para apilar una encima de otra. Como tocándoles la entrada mientras remueve la pieza de manta que la cubría, así los dueños de la casa se vuelven participantes de la hermandad de las otras abejas *yikel kab* (*Melipona beechei*), y podrán salir una detrás de la otra y harán de este su nuevo hogar. Hay que considerar que ésta (la colmena) es una

cosa que puede ser fácilmente abierta, ya que fue traída por la noche. Entonces hay que considerar que, el que mira escondido (el armadillo) y que espía cuando ellas (las abejas) salen y entran. Ese, el perverso, el vil y apestoso (el armadillo), puede arrancar y sacar los remiendos de lodo y las tapaderas, destripando y empujando con sus patas y con la punta de su lengua, ya que este es capaz de romper, alterando y trastornando, creando caos en la colonia de abejas, las que todavía no se sienten en casa todavía. Ahora están solo a la merced y el cuidado del apicultor. La colonia puede ser eliminada si ésta (la colmena) la que está llena de agujeros no es colocada en lo más alto ya que rápidamente y de improviso, este (el armadillo) puede tumbarla y abrirla de los lados dejando el sueño y las esperanzas del planeador demolido”.

En la interpretación de López Maldonado, los símbolos de la escritura maya son un programa argumentativo abierto a una hermenéutica totalmente distinta a la eurocéntrica que ha privado en el conocimiento de la antigüedad, casi como si estuviéramos ante otro texto, ante otra persona semiótica.

6.1.3. La escritura verbal binni záa

En el caso *binni záa*, la escritura nos marca una filosofía en la que lo central es la acción, ya que se basa en representaciones del verbo. La estructura narrativo-argumentativa ocurre a partir de la acción en pictografía figurativa realista, representándose los cuerpos enteros y los elementos necesarios para la claridad y distinción evidente. Es por así decir, el equivalente de la sintaxis del argumentar de Lo Cascio (1991), pero a nivel de imágenes: morir, por ejemplo, tiene un solo argumento reflexivo del sujeto que deja caer su cabeza; oler requiere a quien huele y la flor olida; nacer implica a la madre y al bebé que emerge del vientre; empujar a quien empuja y lo empujado, etcétera.

Figura 9. La escritura verbal *binni zaa*



“Oler”, “nacer”, “acatar”, “empujar”, “caminar”, “morirse”.

Fuente primaria: recuperado en <http://arteshache.blogspot.mx/2010/02/cultura-mixteco-zapoteca-la-union-de.html>. Diseño: Ramón Portales.

6.1.4. El altar mayor de Coricancha

La cultura andina, a diferencia de lo que se sostuvo eurocéntricamente, contó no solo con una escritura, sino con varias formas de ella: qhipus, tocapus e imágenes.

La escritura incaica de los qhipus supone otro enfoque filosófico, la relación alfanumérica; es decir, integra la matemática y la representación sonora. En la representación del sonido consideró que lo esencial eran las consonantes, como sucede con el caso de la escritura hebrea, debido a la posibilidad de deducir el sonido vocálico.

El qhipu consiste en “cuerdas anudadas para contar y narrar que respondían a códigos de número, color, textura” con elementos de lana y algodón (Almeida y Haidar, 2011: 17). Es decir, que la filosofía de la escritura integra contar números y contar relatos. Se especula que

podían ser una forma de memoria de la historia, la canción y la poesía, aunque su uso fuese sobre todo contable. 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. La importancia en la administración y el sentipensar quechua puede deducirse del hecho de que había qhipus de más de mil cuerdas y daban lugar a más de ocho mil combinaciones (por color, distancia, posición y tipo de nudo).

Los *tocapu*, que recién están siendo estudiados en su significado, eran tejidos perfectos referidos a las “divinidades” y nobles: un conjunto de cuadrados —policromos, y geométricos la mayoría—, tejidos o bordados, pintados en vasijas y en los vasos ceremoniales *quero* en el tiempo incaico.

Por la descripción de *Pachacuti* del dibujo del altar mayor de Coricancha sabemos que había también una narrativa visual pictórica, con un manejo de las distintas *Pacha*, que paso ahora a analizar.

Resumiré aquí la estructura descriptivo-narrativa y argumentativa de este altar mayor de Coricancha, según interpretaciones decoloniales, y remito a las personas lectoras interesadas al análisis semiótico más detallado y referenciado que hicimos antes (Reygadas y Contreras, 2021: vol. 3, pp. 122-131).

El dibujo se supone representa el altar mayor de Coricancha. Argumenta sobre el universo: una “casa que enseña el mundo”, quizá como algunos casos de templos solares redondos de Cuzco. Describe-argumenta sobre la kosmología, el eje del mundo y los tres mundos de la cultura andina: *Hanan Pacha* (la *pacha* superior o mundo de arriba);

Kay Pacha (la *pacha* intermedia del mundo humano) y *Ukhu Pacha* (la *pacha* inferior, del inframundo), ligadas las tres *pachas* al *runa* — ser humano— y al espacio-tiempo. Argumenta la existencia de tres dimensiones horizontales: lo masculino, el centro y lo femenino.

En el *Hanaq pacha*, afuera del contorno, se observan cinco estrellas y el óvalo representación de *Wiraqocha*, epifanía del Principio Integral andino.

Se argumenta que al mundo masculino a la derecha (izquierda del dibujo) pertenecen el sol, *chazca coyllor*, el verano, el rayo, el arcoíris, la tierra e *Ymaymana* —los ojos de todas las cosas—. Al centro se representan los *chakanas*, la totalidad del óvalo de *Wiraqocha*, *Orcorara* (Orión), y la pareja humana y la base de la figura rectangular achurada del depósito de granos en la parte inferior. A lo femenino a la izquierda (derecha del dibujo) pertenecen la luna, el lucero de la tarde, el invierno, el tigre, el mar y el árbol; las regiones o cuadrantes diagonales del mundo (*suyu*).

En la representación se argumenta también sobre la existencia de un orden temporal: día/noche, mañana/tarde, verano/invierno.

Arriba, se señala el *Hanan pacha*. Fuera de la casa-templo-universo y adentro de ella están tres estrellas todas iguales de Orión. Hay en lo alto cinco estrellas de los rumbos del mundo: la *chakana* y los cinco rumbos (arriba, abajo, izquierda, derecha y centro). El óvalo, huevo cósmico, es *Wiraqocha*, principio creador: el agua dulce (*cocha*) y el aceite (*wira*), lo no mezclado. Simboliza a *Pachayachachiq*, principio vital, creador, conocedor de *Pacha*, animador de todas las cosas, de la fecundidad y el huevo de oro —los nobles—, el huevo de plata —las esposas— y el huevo de cobre —la gente—. A los lados de *Pachayachachiq*,

se aprecian el sol (*Inti*) y la luna (*Mama Killa*). Descendiendo se aprecia Venus: el lucero de la mañana (abuelo) y el lucero de la tarde (abuela). Después se representan las trece estrellas y cruces del verano, del otro lado las nubes (y niebla) del invierno, o estación seca (*huchu*) y húmeda (*pocoy*: “tiempo de lluvia”). Donde la primera aparición de *Collca* (“Depósito de alimentos”, las Pléyades) definía el comienzo del año inca (13 o 15 días antes del solsticio de invierno sureño): servía para pronosticar las lluvias en la siguiente temporada, adelantar o atrasar siembras, indicando el momento de retiro de los cultivos de las terrazas y de guardar las provisiones. Las Collcas no se aprecian entre el 3 de mayo y el 9 de junio, un período de 37 días, que coincide con el que media entre la cosecha y la siembra altiplánica. Los 37 días entre el año solar (365 días) y el año sideral-lunar (328 días, número equivalente al de las huacas *-waka-* o sitios sagrados alrededor de Cuzco) coinciden con el momento en que Las Collcas no son observables desde Cuzco, ciudad en la que se piensa uno de los muros servía para observar la constelación o determinar su salida. Hay luego representaciones de otras estrellas y constelaciones. A la izquierda está la estrella llama madre (*Katachillay*, que está detrás de cada llama animal y está asociada a la creación mitológica de lagunas y manantiales) y al centro la representación del importante concepto de “*chakana* en general”, la Cruz del Sur, con las constelaciones australes *Saramanca* “olla de maíz” y *Cocamanca* (“olla de coca”, constelación del fogón). La *chakana* en alto se asocia a la cosecha de maíz. *Saramanca* se asocia a la olla de coca y además a dos mazorcas juntas, es decir, al principio uno-dual de *Sawasiray-Pitusiray*.

El centro geométrico es sin duda también capital, arriba de las figuras humanas. Si quitamos la cruz de *Orcorara* (Orión) en el vértice

de la casa-templo-universo, el centro sería la *chakana* de la Cruz del Sur y su centro vacío. Si encimamos *Orcorara* con la Cruz del Sur, ambas al centro, tenemos los cuatro puntos cardinales más las cuatro diagonales (de cada región o *suyu*).

A los lados, un poco más abajo, están el rayo (*yllapa*) y como contraparte el felino (*titi*: “gato”, en lenguas *arawak* “fuego”, “lumbre”, “sol”, concepto también ligado al mito del lago Titicaca) con las palabras granizo, *caua* (¿al norte, además de niebla?), *Chuqui(e) chinchay* (onza, estrella, estrella llama).

En el *Kay pacha* a la izquierda está la *Pachamama* (con tres cerros y el río Pillcomayo, un referente para Santa Cruz Pachacuti, río sagrado asociado a la entrega de sacrificios –en *Moyucati*–) y encima de ella el arcoíris (que se asocia a *Manco Capac* y al punto en el templo bajo el cual se colocaba el Inca), con su contraparte derecha de la Madre Agua (*Mamacocha*, el mar) con una liga a *Pukyu* (fuente, agua subsidiaria, templo natural que se asocia a las nubes, al verano, a la lluvia). Es ya claramente la parte baja de *Kay Pacha*, el mundo de aquí, con la parte superior de la pareja (hombre y mujer) y la parte visible del árbol.

Vienen luego el arco del cielo bajo la tierra. Los orígenes: todos los ojos de todas las cosas (*imaymana ñaoraycunap ñawin*), la parte baja del hombre y de la mujer, la raíz del árbol (*malki*: en la Sierra, los cuerpos secos de los antepasados fundadores y protectores, hijos de las huacas primordiales y en Polia Meconi –Brechetti, 2003, s/p– se afirma que “los ancestros son considerados como raíces, tronco, y ramas principales del árbol genealógico de la familia, o del clan”-) y el mundo de abajo: el *Ukhu pacha*. En la base está una terraza agrícola, “el granero andén”, el depósito, la territorialidad (*coicapata*: *collca* –depositario–, *pata* –medio–). También se considera como *Collcampata*.

Imaymana es un principio: “todas las cosas”. *Ñawin* es otro principio: lo medular, lo mejor, la esencia, lo primero; pero también es “ojos” y *ñawi* “vista”, “facultad de ver”. Y *ñaoray* es diversidad, diferencia, de semejanza múltiple. De modo que, si bien puede ser, literalmente, “los ojos de todas las cosas”, como aparece en la glosa, también podríamos traducir literalmente: “la esencia (los ojos) de la diversidad-semejanza de todas las cosas” o “Los ojos que ven hacia adentro”. *Ymaimana Viracocha* es el hijo de *Viracocha*, espíritu de la vegetación, de la flora.

La línea del centro es la de los elementos de totalidad: *Pachayachachiq, chakana* (varios elementos individuales del dibujo son *chakana*, puente cósmico, término de origen aymara por “escalera”, pero en quechua material para unir dos elementos, quizá puente -*chaka*- y arriba, grande, alto -*hanan*-), la pareja humana y *coicapata* (*collcampata*). A los lados están las oposiciones de cada mundo: lucero de la mañana abuelo (*achachi ururi* o *chasca coyllor*) de la tarde abuela (*apachi orori* o *choqui chinchay* -la constelación de nube oscura, de la que se considera en los mitos que causa eclipses y se menciona entre los *llakwash* al león que echa granizo blanco y colorado, y se considera que el granizo roba la cosecha, lo que parece embonar con el dibujo del felino y del granizo-). Vinculados con *pachamama-mamacocha*, están la estación seca-húmeda, también hombre-mujer, *Pillcomayo-puquio* (*pukyu*), agua de arriba (origen del arcoíris)-agua de abajo; los ojos-el árbol (*imaymana-mallki*). Son oposiciones consistentes masculino-femenino.

Los números son parte de la kosmopercepción: el tres, los cinco rumbos de Orión y las cinco estrellas bajo *Wiraqocha*, los siete ojos, el grupo de trece estrellas del verano (siete estrellas de las Collcas

más seis cruces) y quizá trece nubes. Para el mundo incaico e indoamericano, el número es un argumento, como la palabra.

También se argumentan relaciones de parentesco: padre *Wiraqocha*, Sol y Luna padres frente a Venus (a su vez abuelo-abuela), la madre tierra. Se forma una cruz y cuatro divisiones que incluyen entidades de la genealogía.

Los elementos, se ligan además a la medicina quechua: *Imaymana Wiraqocha* enseñó a los humanos los frutos y flores buenos para medicinas y los que podían matar; la luna en cuarto creciente de la fiesta de la *Situa* o *Ccoya raymi*, dedicada a la higiene y a la salud; la estrella como destino de cada ser humano; el frío-calor de invierno-verano; el rayo de la iniciación a los poderes del *altomisayoc* y portador del poder de matar. El arcoíris de fortuna, o causa de gangrenas o caries. Las tres montañas que podrían ser los apus o montañas sagradas de la curación y los maleficios. La madre tierra que alimenta o roba el ánimo. El *pukyo* provee agua y causa enfermedades de la piel. Los siete ojos podrían vincularse al mal de ojo. El árbol de los antepasados o de los espectros (*ñaupaq machus*) que causan la *s'oqa wayra*. El sacerdote *altomisac* y *pampamisac* que “corresponde a los niveles de trabajo e invocación que mantienen con los elementos ubicados en el *Hanan* y *Kay Pacha* respectivamente”. Además, *ccoqa* es rayo promotor de hechiceros.

En suma, el dibujo expresa elementos de la kosmopercepción inca y la importancia que tiene, igual que para todos los pueblos, el conocimiento del cielo, en el que se contemplaban siete astros, entidades sagradas meteorológicas (de luz -sol, Venus, Saturno- y sombra -luna, Marte, Mercurio- con *Pirua* -Júpiter- al centro y con los respectivos períodos de movimiento aparente del sol *k'anchay* y *llanthu*,

con los períodos *hanan* y *urin*). Donde en el zodiaco andino hay una división: el negro de las cinco manchas de la Vía Láctea y el blanco, formado por las 13 constelaciones estelares.

En el dibujo se ve el orden inca, las dualidades, los distintos mundos (*pacha*), los “héroes-dioses”, las estrellas y su asociación con las lluvias y secas, el ciclo de la vida desde los antepasados.

Esa casa-universo nos expresa, describe y argumenta el contenido de un concepto crucial de la filosofía andina: *Pacha*, que es naturaleza transformada por el *runa* y también orden, vestidura y unidualidad espaciotiempo infinito, kosmos inter-relacionado.

6.1.5. *La descolonialidad en los dibujos del “Mundo al revés” de Waman Puma de Ayala*

No es posible dejar la reflexión sobre el mundo andino sin referir a las imágenes en la obra de *Waman Puma de Ayala* (1936, original de 1612-1615), *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, texto que permaneció desconocido por tres siglos, hasta 1908. Hoy es fuente fundamental de estudio de la antigüedad andina y del impacto de la colonia, disponible en red, aunque el original es propiedad de la Biblioteca Real de Dinamarca.

Waman Puma de Ayala fue descendiente de una autoridad yarovilca, comunidad dominada por el incario. Enuncia desde el lugar de la afectación desesperada de los sometidos. Su texto fue dirigido a Felipe II como destinatario, en busca de mejorar la vida indígena, denunciando los abusos de la encomienda y del corregimiento, de los criollos. Es un texto de pretensión referencial objetiva. Cuenta con dos partes: un relato de la forma de vida del *Tawantinsuyu* (“Nueva

Crónica”), así como de su destrucción, y el relato de los abusos coloniales (“Buen Gobierno”).

La *Nueva Crónica y Buen Gobierno* comprende una relación en castellano que integra elementos quechuas y aymaras, así como 300 dibujos a tinta, con títulos en letra de las tradiciones eclesiásticas y en ocasiones letreros en cintas descriptivas. En ellos transmite información más allá del texto y en ocasiones describe información que no aparece en él; las imágenes no cumplen una mera función de relevo que se ancla en la base del texto, sino que poseen sentido en sí. Las imágenes hablan por sí mismas, más que ser ilustraciones. A partir de Tom Zuidema (1995), que estudió el sistema de los ceques del Cuzco, la hermenéutica de las imágenes de la *Nueva Crónica*, en general sin perspectiva, debe concebirse desde una trasposición de las cuatro divisiones del espacio andino: los suyus o suyos, privilegiando en relevancia el espacio superior izquierdo.

Silvia Rivera Cusicanqui (2021) plantea que es justamente en las imágenes que *Waman Puma* presenta sus ideas propias del mundo antiguo y que hay más verdad en la imagen que en la palabra de los textos coloniales. Por ello, fueron objeto de estudio de muchas personas investigadoras: Adorno (1978), Mignolo (2003), Mercedes López-Baralt (1984, 1988, 1995), etcétera.

Una idea capital y recurrente en *Waman Puma* que expresa su teorización visual del mundo colonial —de acuerdo a Silvia Rivera— es la del “Mundo al revés”. Esta se asocia al concepto andino de *Pachacuti*: “la revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos” (s/p).

En este trastocamiento colonial, escribe Silvia Rivera: “la humillación y el desorden van de la mano: el mundo al revés trastoca las jerarquías, pone a los serviles en condición de mandones, y traza rutas ilegítimas de ascenso social” (s/p). como la del orden-desorden: de las edades, las calles, las distribuciones espaciales, el calendario.

El calendario, así como la referencia a las estaciones de siembra, tienen un carácter, sobre todo, descriptivo, lo mismo que los retratos individuales de personajes, en los que un elemento identificador y de identidad cultural son los atuendos.

Hay en los dibujos de *Waman Puma* un orden temporal en la cuenta del tiempo calendárico, y un orden espacial y jerárquico por edades y sexos, con valoraciones en contraste con la nueva sociedad colonial que amanceba y explota a las mujeres. Interpreta Silvia Rivera que las imágenes y texto de las hilanderas antiguas revelan el plustrabajo como afrenta moral y atentado contra la dignidad humana, en una crítica descolonial más radical que el mismo pensamiento marxista continental.

Waman Puma expone el orden cósmico indígena, la centralidad de la comida y del calendario agrícola para argumentar en contra de la explotación y de la usurpación de tierras. Recupera Silvia Rivera esta intención crítica y pedagógica en *Waman Puma*: “se ha de ver y considerar de los pobres indios deste reino, mirando estos dichos meses todo lo que coméis a costa de los pobres indios deste reino del Perú” (s/p). El calendario ritual, nos señala, recupera la relación equilibrada con la tierra y el orden cósmico: los astros, las montañas y los elementos. El ciclo anual tiene que ver con la ritualidad estatal y el orden del buen gobierno, con el bien común y

la multirrelacionalidad: humanos-naturaleza, familias-comunidad, comunidad-autoridades-Inka.

En la mezcla quechua-aymara con Europa que ya representa *Waman Puma*, el ciclo ritual se cierra con el año gregoriano: “la gran fiesta del Sol (*Qapaq Raimi*) de diciembre, quizás el momento de mayor concentración del poder simbólico estatal, en el que se entierra cantidad de oro, plata, sacrificios animales y humanos” (s/p). El sol, como puede verse en el dibujo correspondiente, ocupa el lugar privilegiado en el ángulo superior izquierdo, en una representación del astro muy característica de *Waman Puma*, así como de la relevancia cultural y espiritual del sol (*Inti*) y de la luna en la cultura andina.

Quisiera comentar sobre esta celebración que tuve oportunidad de asistir a ella en Saraguro en diciembre de 2021 y, en plena pandemia, sigue teniendo una vitalidad sin igual en la continuidad del tiempo largo histórico quichua en Ecuador, expresando la autoridad del *markantayta* y la *markanmama*, que presiden la ceremonia en esa continuidad de la relación autoridades-comunidad, familias-autoridades y la concelebración del kosmos que, a mi juicio, permanece más ligada a los tiempos antiguos que el actual sistema de cargos en lo que fue Mesoamérica.

Muchos otros temas son tratados por Silvia Rivera Cusicanqui, pero para cerrar esta mínima referencia a su trabajo, citaré nada más su apreciación sobre las imágenes de la corrupción en el Corregimiento, que revela el “empequeñecimiento” como el análogo en imagen de la opresión, cuyo término no existía en aymara: el empequeñecimiento (*jisk'achasiña*) de los indígenas contrapuesto a la condición no-humana del colonizador que “come oro”.

Figura 11. El Qapaq Raymi en Waman Puma de Ayala



Dibujo de Ramón Portales a partir de Waman Puma de Ayala.

Imágenes muy poderosas del libro de *Waman Puma* son también las de Atahualpa y de Túpac Amaru, la descripción de la injusticia de la tiranía y del fin de un modo de vida con la imagen culturalmente más fuerte: la decapitación, en un cuadro en el que el gran líder inca discute su sentencia. Estas imágenes son además significativas en cuanto al vuelco del *Pachacuti*, que se suele ubicar entre Atahualpa (*Ataw Wallpa*), *Waskhar* y la decapitación de Túpac Amaru (*Thupa Amaru*), más allá de que pueda considerarse (López-Baralt, 1984) que *Waman Puma* considera el fin del incario también como *Pachacuti* en tanto fin necesario de la “idolatría”.

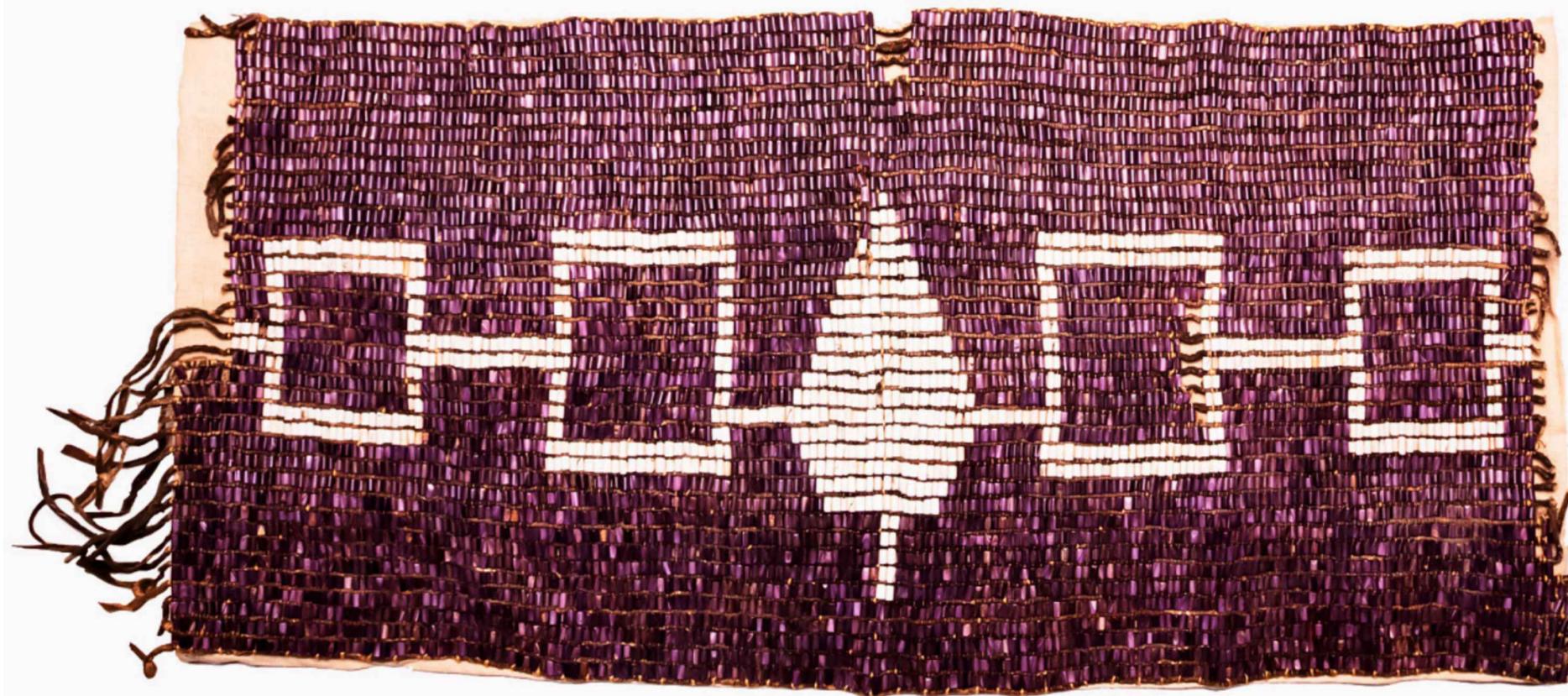
Más que reproducir los 300 dibujos de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* o los comentarios extensos de Silvia Rivera o de otras personas investigadoras, prefiero remitir a las personas lectoras a un sitio en el que puede consultarse el libro completo como *e-book* (<https://www.elibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3692>) y a los textos de la gran obra decolonial aymara de Silvia Rivera Cusicanqui, ambos me parecen lectura obligada y parte fundamental no solo de la sociología de la imagen y de la semiótica de la cultura, sino de la argumentación de la descolonialidad.

6.1.6. *Los cinturones wampum iroqueses*

Otros casos menos salientes, pero que revelan también un peculiar sentipensamiento del lenguaje son, por ejemplo, los cinturones *wampum* iroqueses de abalorios o cordel, especies de dispositivos retóricos de ayudamemoria de la historia. Son también textos rituales y religiosos, hechos en general con colores blanco y púrpura.

Presento aquí el cinturón de *Ayonwatha*, líder sucesor de *El Gran Pacificador*.

Figura 12. Cinturón de *Ayonwatha*



El cinturón original es retomado en la bandera iroquesa. Tiene un fondo púrpura que representa el universo y el blanco (los cuadrados, el árbol) simboliza 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* (*gayogoho: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'kehake*) y *mohawk* (*kahniakehake*, “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. (Reygadas y Contreras 2021: 225-226).

Esta escritura es descriptivo-narrativa también, pero es una retórica argumentativa, orientada a la unión y al soporte en los principios filosóficos iroqueses, es un programa político de la confederación y de la autonomía interna.

La hermenéutica profunda del *wampum* se asocia a los relatos iroqueses. Uno de ellos refiere a *Ayonwahta* (*Hiawatha*) viajando por el borde de un gran lago en territorio *Mohawk*. Cuando consideraba cruzarlo, una bandada de patos descendió y bebieron el agua del lago hasta secarlo, dejando las conchas de su lecho al descubierto. Con ellas hizo el jefe iroqués el primer *wampum* para unir a las tribus en paz. Otra variante del relato refiere al pájaro *wampum*, que no podía ser matado por los iroqueses, hasta que llegó un enemigo *Delaware* y sin que nadie viera que la flecha saliera de su arco, logró impactar al pájaro en la cabeza, entre los ojos, y se celebró luego una alianza matrimonial del guerrero con la hija del jefe iroqués, sellando la paz con el tejido del *wampum* hecho con las cuentas tomadas del ave.

El caso del *wampum* referido no es un caso aislado. Otro ejemplo famoso, por ejemplo, es el *Wampum de dos hileras* que *Deskaheh* llevó a Ginebra en 1923 y que representa el pacto más antiguo de los iroqueses con los europeos.

6.1.7. La razón amazónica que fluye como el río

Más allá de las escrituras, el “logos” visual es central en las “culturas con diseño”. De hecho, la base semiótica de la verdad *juni kuin* es el logos visual. Para los *juni kuin* o *kaxinawa*, la verdad se relaciona con la razón de la imagen. El mundo es entendido en la relación imagen-objeto-mundo. La palabra misma *kuin* es «verdad», y también algo diferente, porque no se opone a lo falso-

koinma. No hay una lógica fija, porque el mundo selvático está en permanente transformación, como lo indicamos con la idea del río de la racionalidad que fluye. La escritura de lo verdadero es lo intuitivo (*kisceral*), lo espiritual. La lengua de los espíritus (*yuxin*) es el arte de escribir la cosa verdadera, y el diseño es la lengua de los espíritus (*kene yuxinin hantxai*). Lo que es verdad es un ejemplar, un prototipo de diseño (Lagrou, 2007). Recordaré aquí lo comentado con respecto al *logos* (Reygadas y Contreras, 2021: vol. III).

La verdad no es disociable del diseño. El río se asocia al pensamiento racional, es *i-xi-i-xi-kû-bãi*, “resolver a lo largo del camino”. *Bãi* (el camino) es la unidad mínima de diseño, y también una forma de conocimiento; constituye y transforma (Capistrano de Abreu, 1941: 578): un “*logos*” visual, por así decir, aunque la palabra “*logos*” queda corta.

6.2. Símbolos condensadores

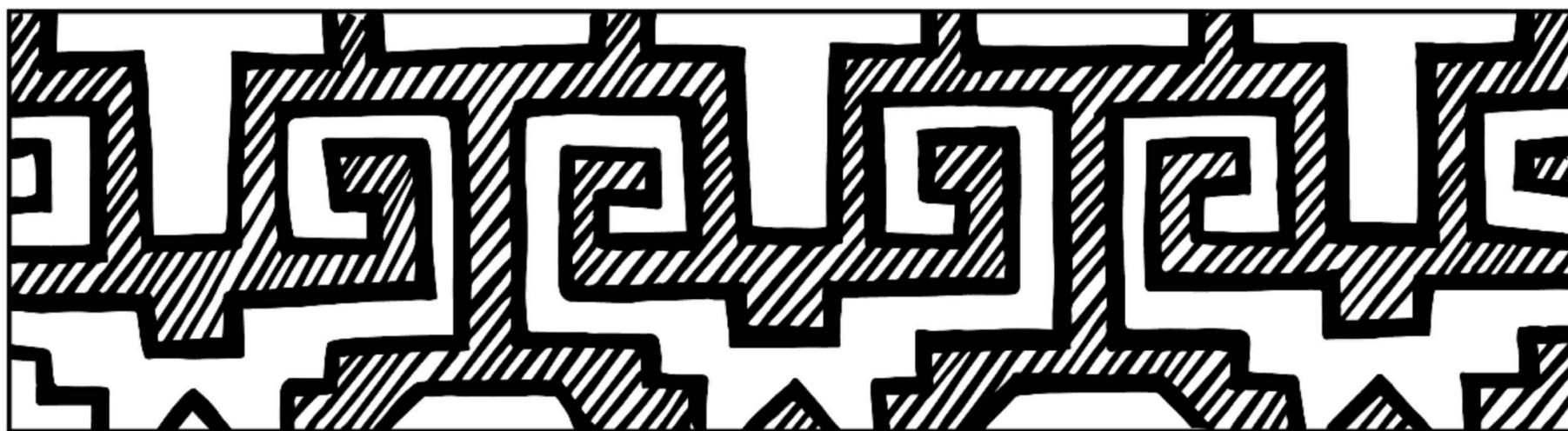
Presentaré en este apartado algunos símbolos continentales que son particularmente potentes, con diferentes alcances argumentativos.

6.2.1. La palabra y el diálogo

En la simbólica en los *amoxtin* nahuas y en los *nahaltoob* mayas, la palabra sale de la boca y se enrosca, como si regresara el aliento inevitablemente a quien habla. Y representamos en grecas las volutas de ida y vuelta del diálogo, la dialéctica. El siguiente glifo representa visualmente para nosotros el encuentro de las palabras.

La simbólica supone el diálogo también en algunas estéticas nativas de la recepción, porque, así como el habla supone la escucha, la expresión estética supone a una persona receptora que completa el

Figura 13. La dialógica en símbolo



Fuente: Diseño de Ramón Portales.

proceso. Es lo que sucede, por ejemplo, entre los *diné* o lo que ocurre entre los *juni kuin*, cuyos diseños deben no ser perfectos, como hemos referido antes:

El tejido deshilado *kaxinarwa* interrumpe los patrones cuando empiezan a ser reconocibles y la imaginación debe continuar el patrón a través de una visión mental: la belleza está en lo invisible de la creatividad perceptiva; una “estética de la recepción”, donde el receptor es relevante. El diseño transita entre la percepción imaginativa y la imagen perceptiva. En la producción del diseño no se busca fijar el punto de vista de quien ve (Basques, 2007). De manera similar, los *diné* (navajo) también dan importancia al lado oculto de la belleza (Whiterspoon, 1997: 151).

Lo simbólico nos lleva al modo en que la argumentación originaria suele estar encarnada y al modo en que opera en la filosofía del lenguaje y la corporalidad en que con frecuencia opera la sinestesia, donde se conjuga más que el sentido de la escucha. Las figuras se expanden desde el cuerpo hacia el mundo, como en los “morfemas espaciales” del *p’urhepecha* que desde el cuerpo nombran y se apropian del mundo, metaforizan hasta las relaciones sexuales.

6.2.2. *Los cuatro rumbos y el centro en el orden cósmico*

En lo simbólico no hay quizá un símbolo con más poder argumentativo que el llamado quincunce mesoamericano, pero que era nombrado en cada caso como *Macuilxochitl* (cinco flor), *Nahui Ollin* (cuatro movimiento) entre los mexicas o *Itzamná* entre los mayas.

Medina (2000) refiere a este símbolo en un texto clásico que argumenta sobre la centralidad de las cuatro esquinas y el centro en la cosmovisión mesoamericana. Hace ver su carácter nuclear a la cultura y como en tanto condensador semiótico refiere a los cuatro rumbos y el centro del universo, así como a los rumbos y centro de la milpa que es corazón de la forma de vida, a los rumbos y centro del mismo cuerpo humano.

Entre los huicholes, el cinco es la base de absolutamente todo en la cultura, porque cinco son los dedos de la mano, del pie, los brazos-piernas-centro. Cada cargo se cubre por cinco años. El cinco organiza toda la vida. Está en la representación más común del *híkuri* o peyote, así como en el comentado *Nierika*, que es expresión del *quincunce*.

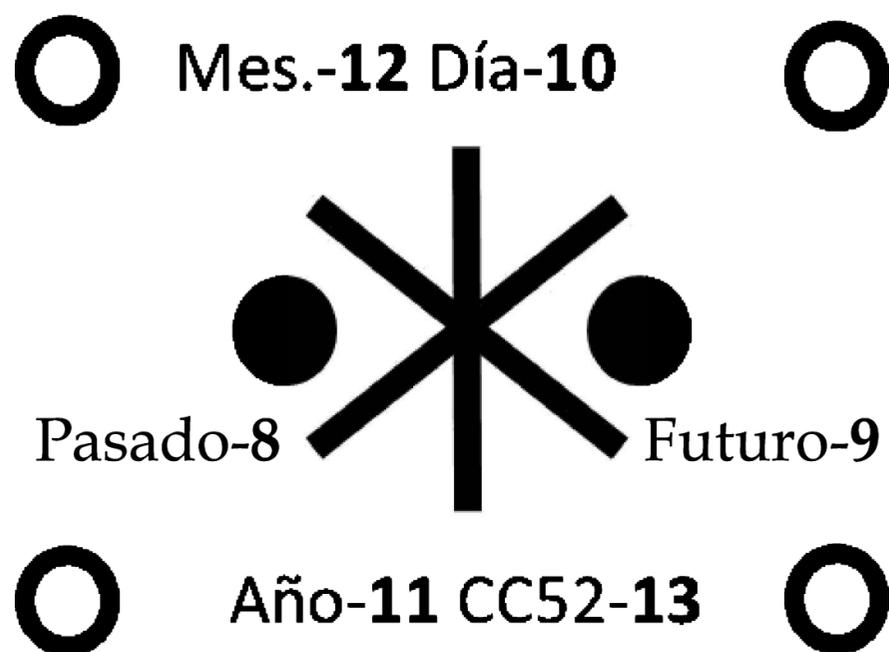
La geometría es argumento y organizador de la hermenéutica en este símbolo que aparece en las pirámides, en las estatuas de las entidades divinizadas, se reproduce en las pilas bautismales coloniales y continua en los tejidos hasta la actualidad.

Remito al análisis que hace del *quincunce* y su desarrollo entre los *hopi'sino* Raúl González (2012), a partir de huellas en petrograbados de Samalayuca. En una cruz con unos cuantos puntos (un “símbolo elemental” en González) se condensa la línea temporal, los rumbos del mundo, la relación entre el supramundo, el mundo y el inframundo,

toda la explicación del kosmos y del ser humano, de lo profano y de lo sacro.

Figura 14. Petroglifo de Samalayuca

(Pdo-8 Pte-Ctro-7 Fut-9)



↑ ↑ ↑

(*Petroglifos de Samalayuca
Chihuahua, México.*)

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), que abarca matemática, geografía, arqueoastronomía, semiótica, discurso, lingüística, historia y antropología, las claves cósmicas hopi:

1. El eje cruzado representa el espaciotiempo: 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.
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 y frecuentemente espiral, no estamos ante una línea).

4. Los puntos afuera de los ejes cruzados representan la sincronicidad analógica a la 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.

(...) 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 matemáticoastronómicamente, 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. (Reygadas y Contreras, 2021: vol. I, 277-279)

Figura 15. Espaciotiempo y tiempospacio hopi en Raúl González Tejeda

Dominios Icónico/y Numerológico:	Espacio temporal >Tiempo espacial	Vertical/ Hztal. Diacronía./ Sincr.	Espacito tiempo TE prof. / sagr.	ET sagr: prof. TE sagr: prof.	Pragmática Prof./Sagr.:
	1. Cenit	Dimensión Vertical	Espacio tiempo	Espacio tiempo Sagrado	Pragmática Sagrada
	2. Centro/ Presente				
	3. Nadir				
	4. Norte	Dimensión Horizontal		Espacio tiempo Profano	Pragmática Profana
	5. Sur				
	6. Este				
	7. Oeste				
8. <i>Pasado</i>	Dimensión Diacrónica	Tiempo espacio Diacrónico	Espacio tiempo Profano		
9. <i>Futuro</i>					
10. <i>Día</i>	Dimensión en sincronicidad	Tiempo espacio sincrónico	Tiempo espacio Sagrado	Pragmática Sagrada	
11. <i>Año</i>					
12. <i>Mes</i>					
13. <i>Cósmico</i>					

Fuente: Dimensiones espaciotemporales y tiempospaciales de la semiótica de la culturaleza. Raúl González Tejeda, 2012.

Al sur del continente, el equivalente del *quincunce* es otro poderosísimo dispositivo retórico discursivo que rige a la fecha la praxis de pueblos andinos de la agricultura y su kosmopercepción: la *chakana*.

La cruz cuadrada andina de doce puntas como escalera de la *chakana* es un símbolo con una antigüedad mínima de cuatro mil años. Aparece en el templo del cóndor en *Machu Picchu*. Expresa un denso concepto flosófico-simbólico- kosmológico con lo masculino, lo femenino y el centro sagrado vacío. Puede interpretarse como los escalones para ascender y descender entre los mundos: la unión alto/bajo, tierra/sol, humano/superior; escalera hacia lo más elevado. Hay que recordar además las asociaciones estelares con *Manco Capac* y de la cruz con *Mama Ocllo* (la madre, la fertilidad). Entre mapuches se ve hoy en los tejidos el símbolo de la cruz andina. *Chakana* es la cruz andina (*pusi chakana* en aymara, “la de los cuatro puentes”, en quechua, es material para unir dos elementos, quizá ‘puente’ -*chaka*, *chakay*: cruzar- y arriba, grande alto -*hanan*-), que remite al sol y a la llamada Cruz del Sur que se forma el 3 de mayo, es un dispositivo y argumento para señalar el nuevo año solar y todavía instrumento que rige la vida andina en su relación con los ciclos estacionales a partir de los rumbos y el centro asociados a la constelación de Orión, que vimos representada en el dibujo del altar mayor de Coricancha. La *chakana* en lo alto del cielo se asocia a la cosecha de maíz Saramanca, a la olla de coca y a dos mazorcas juntas (Brechetti, 2003), es decir, al principio unidual de *Sawasiray-Pitusiray*. En la cuenta del tiempo aymara, el 3 de mayo en que la Cruz del Sur adquiere forma exacta de cruz es el día cero en el ciclo anual que los aymaras conservan, de 13 por 28 meses lunares.

Los fenómenos de transición son chakanas o puentes cósmicos: cerros, nubes, arcoíris, manantiales, etcétera. La *chakana* tiene que ver con la complementariedad de los opuestos, con los cuatro *Raymi* que rigen la vida anual, las estaciones, el tiempoespacio.

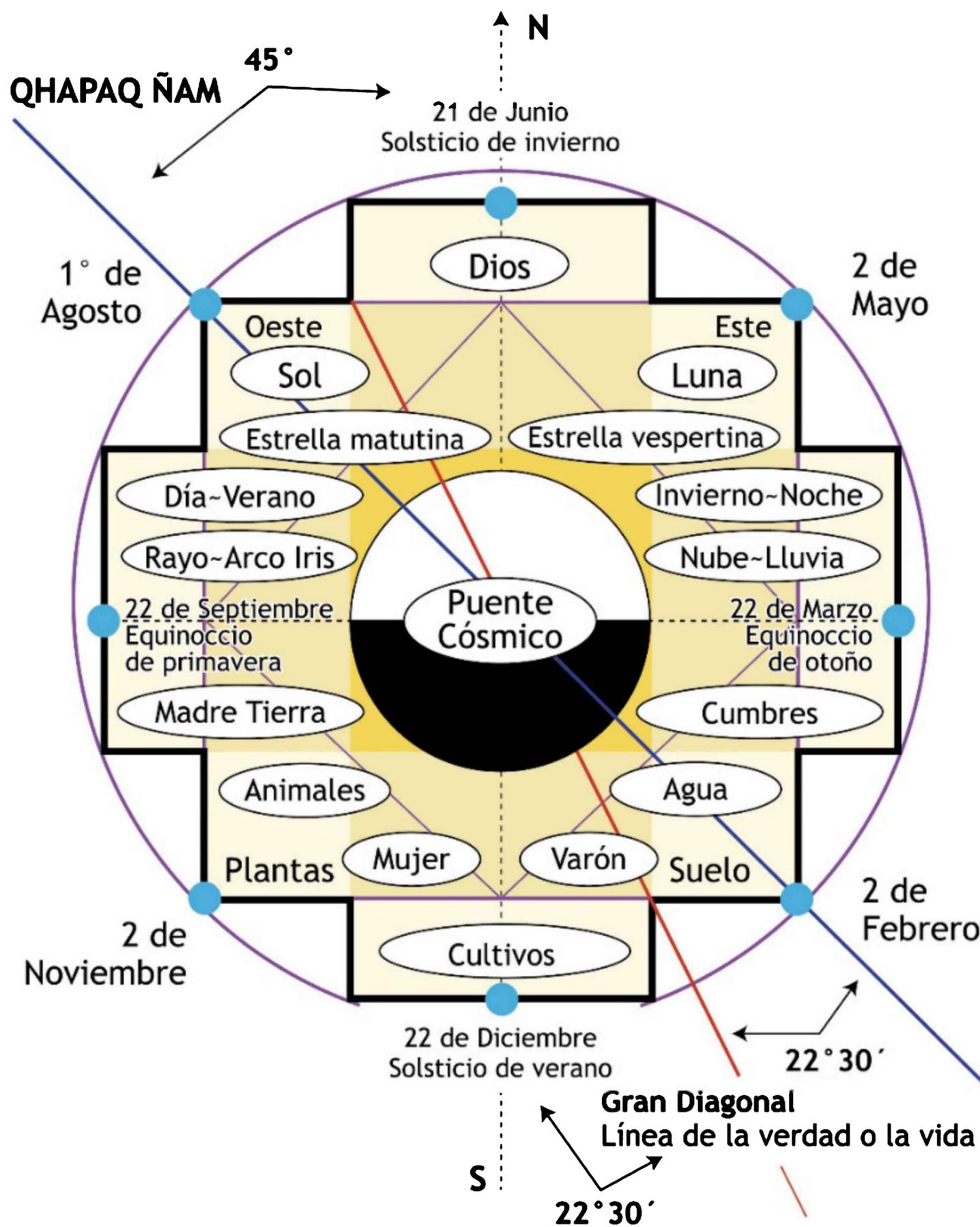
Los lados de la cruz representan los números sagrados 3 y 4: las tres pachas, los cuatro elementos y rumbos. El cuadrado *wiphala* representa a los pueblos incas. En el chamanismo, el centro de la cruz es el eje que se cruza para modificar el estado consciente y acceder a lo divino. La cruz conecta el cielo y la tierra.

Pachacuti (1993) ubicó el altar mayor que analizamos asociado a la *chakana*, cuya semiótica se expresa en el cuadro correspondiente.

Patricio Guerrero (2018: 20-21), desde una interpretación andina y del pueblo *kitu kara* de Ecuador ha propuesto ahora una “Chakana del corazonar”, desde cuya interpretación plantea

la revitalización de los cuatro *Saywas* (poderes o fuerzas cósmicas generatrices de la existencia): del poder del *Munay*, la afectividad, para que sintamos la fuerza transformadora del amor y podamos tejer otras tramas de alteridad y de encuentro interhumano en la ternura; de la fuerza del *Ushuay*, el poder de la espiritualidad, a fin que podamos sentirnos parte de un bioverso en el que todo vive, todo tiene espíritu, corazón, energía, en donde todo comunica y todo enseña, para que redescubramos el sentido sagrado de la vida, para que sintamos las interdependencias cósmicas y que todos los seres humanos y no humanos somos hebras del telar sagrado que teje nuestra existencia; del poder del *Ruray*, el hacer, que está ligado a la dimensión femenina de la vida, para enfrentar el sentido patriarcal dominador y fragmentador de la vida, para que sintamos la paridad sagrada habitando en nuestros espíritus y cuerpos, que redescubramos formas distintas de hacer y de sembrar “metodosabidurías” que permitan aprender viviendo, haciendo de manera otra; y del poder del *Yachay*, la sabiduría, para que rompamos con la tiranía del logos, del racionalismo cartesiano que

Figura 16. *La chakana*, las pachas y el ciclo anual



Fuente: Joan Santa Cruz Pachacuti. Diseño: Ramón Portales.

no nos ha hecho ni mejores ni más felices y que fragmentó nuestra condición humana y cósmica al decirnos que solo “somos seres racionales”, por lo que ya es hora de empezar a aprender de las sabidurías del corazón y de la existencia que nos han estado siempre enseñando que “somos estrellas con corazón y con conciencia”.

6.2.3. *La wiphala*

El símbolo de la *wiphala* es un símbolo andino-amazónico del todo: de la vida en armonía, del amor y respeto al universo, a la Madre Tierra, a todos los seres, que se volvió continental y se conoció en forma más amplia en Bolivia en 1949, 1979 y luego en el 500 aniversario de la invasión colonial europea, al ser levantado como símbolo de resistencia y finalmente como símbolo antimperialista del gobierno de Evo Morales. Cobró todavía mayor relieve cuando en el golpe de Estado de 1919 en Bolivia, el gobernador de Santa Cruz quemó el símbolo de la *wiphala* como rechazo a la movilización social y a las reformas del gobierno plurinacional.

El símbolo *wiphala* se relaciona con los símbolos de *unanacha* (de *k'uichi*, el arcoíris) y de la *chakana* (la cruz andina). El arcoíris es un símbolo solar, que se asociaba entre los incas a los siete principios del universo. Como me comentó el Dr. Enrique Dussel, la *wiphala* es un dispositivo simbólico-filosófico como el *I-Ching* chino, pero con base siete.

Históricamente, el origen de la *wiphala* se ubica en el Lago Titicaca, en comunidades que identificaban sus balsas de espiga de totora portando los colores del arcoíris, así como también en algún estandarte de la costa peruana. En el museo de Brooklyn se conserva el vestigio preatahualpa más antiguo de la *wiphala* y aparece el símbolo en pinturas del siglo XV en tela y en piedra.

La *wiphala* está formada por 49 cuadrados del mismo tamaño y diferentes colores, cuyos significados explican los amautas argentinos *Kantuta Killa Mayu* y *Wari Rimachi Mayu* del siguiente modo (<https://www.argentina.gob.ar/noticias/wiphala-simbolo-de-la-vida-en->

armonía): rojo de la *Pachamama*, el *Kay Pacha*, el ser humano (*runa*), el saber transmitido por los *apus* y por los ancestros; el naranja de la memoria oral, los *qhipus*, los *yachay wasi* (casa de sabiduría, escuelas), el *ayllu* que agrupa a la comunidad, la medicina ancestral; el amarillo de *Nunaaq*, espíritu presente en todas las cosas y las virtudes andinas: *Munay* (amor incondicional), *Yachay* (sabiduría), *LLank'ay* (trabajo alegre y con pasión) y *Kamay* (creatividad), así como la integralidad dual: *qhari - warmi*; el blanco de la evolución hacia el buen vivir, el desarrollo personal-comunitario, el trabajo artesanal y la reciprocidad del *ayni*; el verde de *Yaku Mama* (la Madre Agua), la *Allpamama* (naturaleza), su trabajo, sus frutos para el desarrollo de la economía comunitaria; el azul de *Hanan Pacha*, el mundo de arriba, el universo, las energías tanto sutil (*sami*) como densa (*jucha*), lo cósmico y telúrico, la *chakana* y las matemáticas; el violeta, que comprende el *ayllu*, las regiones y las naciones (Markas y Llajtas), al *Inka* como representante del *Tawantinsuyu*, la comunidad y el gobierno.

Otros significan los colores de manera diferente: naranja de la sociedad y la cultura, de la preservación de la especie; rojo de la tierra y el *runa*; blanco del progreso armónico; amarillo de las prácticas solidarias; azul del kosmos; violeta de las ideas y políticas andinas.

Según el país, se cambia una franja diagonal en el centro, de acuerdo a los suyus: *Collasuyu*, en Chile, Perú, Argentina y Bolivia; *Antisuyu*, en Ecuador, Colombia, Bolivia y Perú; *Chinchasuyu* en Perú, Colombia y Ecuador; *Cuntisuyu*, en Perú.

En la base de la *Wiphala* está la *Unancha*, el símbolo de *k'uichi* (el arcoíris), en líneas horizontales, que en la kosmopercepción andino-amazónica supone el cruce sagrado de un arcoíris macho y otro hembra en la integralidad complementaria que nos lleva a la fertilidad,

la sabiduría y la evolución. A la vez, la unión de cuatro *whipala* en un centro común, con un determinado alineamiento de colores, forma la *chakana*, que acabo de referir en la exposición sobre el *quincunce*.

6.2.4. *Nierika, el contenedor universal wixarika*

Veamos ahora el caso *wixarika*. En esta cultura, el quincunce se manifiesta de manera muy peculiar y única. Empezaré por referir a la imagen de un *nierika* de estambre, que puede ser considerado como una base de la escritura huichola de acuerdo a Iturrioz y Ramírez Pacheco (1999).

En síntesis, la retórica del relato vincula el negro y la noche de los tiempos, del temporal, de la indistinción. La luz es la civilización agrícola sedentaria *wixarika*. Ambos momentos se vinculan a través de la raíz. La transición entre mundos la efectúa la abuela *Nakawé*, entidad del crecimiento vegetal, que representa la transición de una etapa a la otra, y la conjunción de la cultura de la cacería y la cultura de la siembra, simbolizadas ambas por la milpa (femenina) y la flecha (masculina). La abuela lleva los símbolos de la cultura chamánica: la cabeza del venado y las plumas mágicas de las aves. El *xiriki* o templo familiar es también símbolo de la cultura y religión (Iturrioz, Ramírez y Pacheco (1999: 3). Es un argumento sobre el carácter mixto de la cultura huichola, entre la caza y la siembra.

El *nierika* es un símbolo y también un dispositivo retórico fundamental, atraviesa toda la cultura del pueblo *wixarika* (Reygadas y Contreras 2021: vol. II, 63-90). *Nierika* proviene etimológicamente de *niere* (estar, haber, visto) y *-ka* (locativo). Todos tenemos *nierika*, somos visibles, también los entes divinizados y todo se humaniza, es visible.

Figura 17. *Nierika* de estambre. La escritura *wixarika*.



?Iki?i ta hi xenui hi ?aitiari pai ti meri pai ti timiti kwateuyi Nakawéta ?iki?i ri, ketaya ?iki?i hirixia, xenui kwaneuyiwi ri, niuyiwini ?iki?i hirixia ri, ?iki?i?i ri kwiteerita kariki tini aneni miki ?iki?i?i ri, ?uwa?i memayeneika ?iki?i?i xenui tewámama, kimikite waniu ?iki hi ri memiweiya, meniweiyani ?iki ?uwa?i pai ti ta ri ki kii pai ri ta pai ti xenu ri Kititimeta ke metekuteriwa ?uwa?i pai ti tu kwanehiki. ?Uwa pai ri me kanitunuaka xenu ?iki?i, kimikime. Kimikita ri ?iki kwate?ane ?iki ri kimikime ri kanitunuaka ?ena ?ati?irietí ya niutayeyeureni, ?iki?i ta neumetse tsi ?iki?i ri ta mana tikariki tiyianeni; ?iki xurawetsixi mana menikateni. ?Iki nakawé xenu, ?iki pairieya hi ?iki?i yumuwieri mahurie ?iki ta yukwareré makwe?e xei tapa ri ta. Miki ri kaniniukameyatini miki mimi. ?Iki?i?i ketaya memuweiya miki?i xenui tewámama waketa mihiki. Hasta mana pai ti ?ena pai ti meneitaxei tsi ?iki tsie pai ti. Miki yiwipa kanimiemetini.

Tseriekame (Antonio) Carrillo de la Cruz, Mexatsie, Tuapurie.

Muchos elementos de la vida huichola remiten al *nierika*: los cuadros narrativos de la artesanía que constituyen una base escritural; las peculiares figuras modernas de cuadros, tejidas en estambre, que contienen elementos concéntricos; el labrado en roca; el hoyo en la pared de la casa de un dios; la trampa ceremonial o disco de bambú; 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. También son un *nierika* el sol y el venado con el que se asocia el *híkuri*.

Para Nuerath (2010: 203, en Paulo Cesar Correa, 2015, traducción), el símbolo aparece asociado al círculo, la espiral, el rombo, el pentágono, el hexágono y la telaraña.

[*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. Éstos 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 (Nuerath, 2010: 203, trad. mía).

El *nierika* es un ‘contenedor universal’ (Fresán, 2002); remite a espacios que contienen otros espacios ordenados, en una espiral que coloca al ser humano en el centro del universo. Es el kosmos que contiene al universo huichol, que contiene al ser humano, que contiene su centro, que a través de la experiencia trascendente –por ejemplo,

a través del *híkuri*, que es dios y *nierika* también- contiene en sí la entrada a la puerta del kosmos, que contiene al ser humano.

Nierika todo lo engendra. Podría equipararse en ese sentido al concepto del *Tao*, en el que reside la utilidad de las cosas. Es el lugar y fundamento de los entes, de la realidad. Como en la filosofía taoísta y en la moderna física, entre los *wixarika*, nos dicen los estudiosos, la oscuridad -la tierra, el inframundo- es luminosa, está compuesta de luz. En la danza del peyote que cierra el ciclo de secas, la oscuridad engendrará la vida. La milpa limpia antes de sembrar, el coamil, sería un *nierika*. Antes de la fiesta del peyote se hace en el centro de la milpa un orificio, bajo el cual se colocan las ofrendas: el *coamil* es *nierika* porque de la tierra volverá a crecer la vida. Partes de la danza son como un enredarse-desenredarse: la muerte, cuando se baila, desenreda el hilo de la vida como en presencia de un *nierika*.

Nierika está íntimamente ligado a la noción kosmológica mesoamericana del quincunce y al carácter sagrado del número cinco -omnipresente en la cultura huichola- pero con una peculiar riqueza y diferencia entre los *wixaritari*. 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.

Entre los *wixaritari*, el centro es el lugar mítico de *Tatewari* - Nuestro Abuelo Fuego- nacido de la matriz de *Tea'akata*, la cueva, el ombligo del mundo reproducido en el centro ceremonial o *tuki* (todo el centro ceremonial es el *tukipa*, el edificio más grande es el *tuki*). En este, se abre a su vez el orificio de las ofrendas -similar al de la *kiva* de los indios hopi- que es lugar también de *Wirikuta* -*kutsaraipa*- donde los antepasados deificados ayudaron al sol a levantarse, para que los *wixaritari* pudieran existir. El centro es también el lugar del

vientre (*tepari*), del centro humano y de la generación de la vida. Como comentamos, el mundo *wixarika* es un mundo concéntrico.

El mismo centro ceremonial o *tuki* es lo que podríamos denominar un *quincunce-nierika* y una representación del kosmos; representa las cinco etapas de la vida y los cinco niveles por los que tuvo que subir el sol en su camino hacia arriba.

La concentricidad reaparece en formas múltiples: debajo del altar está el orificio en que se depositan ofrendas, hay dos sitios centrales, dos orificios tapados por dos *teparite*; *ki* es casa, *tuki* es el templo circular, *tukipa* es el centro ceremonial donde está el *tuki*, el *teikari* es el conjunto de casas, el pueblo, la comunidad y también el mundo entero. En suma, *nierika* supone la conexión absoluta del universo y del ser humano en él.

Cuatro madres están en cada rumbo cardinal, una más está arriba y otra abajo (la abuela *Nakawé*, diosa del crecimiento vegetal), formando el número siete, que también es sagrado en la cultura mesoamericana: los cuatro rumbos y la línea del centro. En los tres puntos centrales se recrea el 'mundo de en medio': su abajo (*Tahetia*), su arriba (*Taheima* o *Heriepana*) y su centro (*Hixiapa*). El *tsikiri* (mal llamado 'Ojo de Dios') sería lo que podemos denominar un *quincunce-nierika* constituido por cinco *quincunces-nierikate*, según Ingrid Geist.

El supramundo remite a formas peculiares del *nierika*: *Nierika Yapa* o 'lugar donde abundan los *nierikate*'; *Nierika Tekia* o 'el último *nierika* de una fila de cinco que está en el mirador'; y *Nierika Manakamane* o '*nierika* que está en la cima'.

Nierika, además de sus caracterizaciones kosmológicas, podemos considerar que sana. En la visión de los *wixaritari* obtener *nierika* es obtener el poder de ver dentro del mundo de los dioses.

Nierika es a la vez un concepto cósmico y chamánico: existe una puerta que normalmente permanece oculta y secreta hasta el momento de morir, pero que se revela en las prácticas sagradas del *híkuri*, que es una planta, un dios, un guía que se representa también por el venado y el sol. Podría asociarse quizá al corazón, ya que la mente no tiene fundamento kosmológico entre los *wixaritari*.

La puerta *nierika* es un acceso o superficie de contacto cósmico entre las realidades 'ordinaria' y 'no ordinaria'. Constituye un paso y, al mismo tiempo, una barrera entre los mundos. La puerta *nierika* es también una máscara, el espejo y el rostro de Dios, de la energía cósmica.

Señala Correa (2015, a partir de Neurath 2010, 213) al respecto: se "produce un juego elaborado de reflexiones y correspondencias pero también permite ir al otro lado del espejo", combina "dos modalidades diferentes de representación: "figurar (*figurer*) y mirar (*voir*)"; algo similar sucede en el denominado "perspectivismo" amazónico estudiado por Els Lagrou (2007) a partir de los diseños. Y anota además Correa:

Muchas veces, en el centro del *nierika* se encuentra un agujero que sirve para ver "al otro lado", el mundo secreto, genuino y mítico-atemporal de los antepasados. *Nierika*, en el sentido de "don de ver", solamente se obtiene mediante la práctica del (auto)sacrificio y de la austeridad, participando en peregrinaciones, velaciones nocturnas, ayunos y demás formas de búsqueda de visiones (Neurath, 2000: 63).

El espejo es central en la cultura nahua también, ya que representa a *Tezcatlipoca* y su instrumento para ver (*itlachiaya*), que Seler asociaba a *nierika*. Entre los *wixaritari* ahora –en su presentación moderna– el *nierika* usado en las prácticas chamánicas, se ocupa para curar y remite al conocimiento visionario. En la parafernalia ritual *wixarika*, todos los objetos para comunicarse con otra dimensión de la realidad son *nierika* o instrumentos del mismo. De manera que el concepto representa todo aquello que permite la trascendencia.

El rostro humano mismo nos lleva a otro plano y nos vincula con los antepasados, con el sol y el peyote, vuelve especiales a los jicareros. En las pinturas faciales de los guías espirituales jicareros –véanse las ilustraciones– puede verse también el círculo, la espiral y el diseño del universo con sus cuatro rumbos, el centro, el arriba y abajo (diríamos con Raúl González 2012, el pasado-presente futuro, como en los hopi, pero sin perder de vista que la concepción temporal es circular). El rostro mismo es en realidad *nierika*, por lo que partimos de este concepto para generar la portada de este libro:

La relación de la palabra *nierika* con la visión (*xeiyarika*) va más allá de la vista como sentido, ya que también se refiere a la visión como un medio de conocimiento. De esta forma, es comprensible que los huicholes vinculen los diseños circulares y espirales no sólo con *nierikate* o acceso al mundo de las deidades, sino también, como lo afirmara Everarda, huichola de *Kwarupaxietu*, con “el pensamiento de los huicholes” (Faba, 2003: 92).

Conexión con el todo, realidad no-ordinaria y conocimiento conllevan lo que podríamos calificar como una peculiar Teoría del Conocimiento y de la visión.

En las prácticas culturales, incluso la acción de “pintarse la cara con la raíz amarilla (*uxa*) se le denomina *nierika*, pues es una forma de

comunicación con las deidades que se relaciona directamente con la ingestión del peyote” (p. 90, Faba a partir de Gutiérrez).

También el *tepari* o disco redondo de piedra volcánica, labrado con figuras en la superficie –quizá sustituto y corazón del fuego– es vuelto *nierika* cuando se pinta en él un sol o un *híkuri*, y por los mitos que nos hablan de la visión de la diosa de la lluvia *Keámukame*, a través de ellos podemos visualizar a los dioses de los cuatro puntos cardinales. El *tepari* podría ser el *nierika* de *Samainuri*, el venado muerto. Es el centro del mundo y es el mundo. En esa concentricidad revolvente, Fresán (2002, p. 59) recupera un texto del huichol Rafael Carillo que muestra la liga *tepari-híkuri-mundo*, que hace crecer la vegetación del *tepari*, que es la tierra, porque la piedra tiene vida (véase más adelante, el texto correspondiente).

Otros objetos rituales que representan propiedades de comunicación trascendental y hacen función de *nierika* son los siguientes: la flecha *iri*, que tiene representaciones de rectas que son su *nierika*, son rostro de los dioses y permiten la comunicación con ellos y de las flechas se cuelgan además *tsikiri*, plumas, arcos en miniatura, *nierikate* para poder ver y soñar; la *muwieri* o flecha emplumada usada para dirigir y limpiar energías, porque las plumas son el *nierika* de las deidades; la *hukuri* adornada –jícara, en náhuatl *xi-calli* o casa, recipiente con un ombligo (*xictli*)- es un modelo al parecer del kosmos, un mikrokosmos que representa en su parte abierta superior la bóveda celeste. Al centro y a las figuras que la rodean se les llama *nierika*, porque proyectan la estructura de los puntos cardinales y se relaciona con *Teakata*, porque en el centro está *Tatewari* –el Abuelo Fuego, que estaría vinculado al *nierika*. La luz de la vela (*katira*) permite la visión de los ancestros, la comunicación entre los mundos. En determinados

rituales del peyote se mantiene el contacto con el Abuelo Fuego al centro.

El *tsikiri* –tejido moderno sobre dos varas perpendiculares– es un rombo de estambre, con hasta cinco figuras concéntricas y constituye también un *nierika*, que entre otras cosas se emplea para pedir por la salud de los niños y servía antes para ver a las madres. El *tepu*, tambor de madera y piel de venado, comunica con los antepasados.

La forma básica del *nierika* es un círculo con un centro vacío. Por lo general se amarra a una flecha que luego se ofrenda. Otra forma común es la de telaraña: un entramado alrededor del espacio vacío. La telaraña se asocia a la trampa de venado. El disco de bambú está hecho de tiras que irradian desde el centro, entreteladas con estambres de colores. El disco de piedra se usa a los lados o atrás de los adoratorios –*xirikite*– y suelen tener pintados la serpiente, el venado, el maíz, el peyote o el sol (que son *nierika*). También aparece *nierika* como disco de madera o cartón, los recientes cuadros de estambre y espejos, que siendo obviamente postcoloniales, remiten sin embargo al núcleo de sentido originario.

El centro vacío de la *nierika* es puerta de ida y vuelta del trasmundo: a través de este se comunican los *mará'akate* con los ancestros y ellos, a su vez, ven dentro del mundo. A través de su ofrenda se adquiere el poder de ver. Se dice que nos liga al sol y al encuentro del corazón, de la vida, de la forma genuina de estar.

En la mitología, *nierika* aparece en formas diversas: como espuma originaria que *Nakawé* puso en la cara del sol, asociado al don de ver. La puerta *nierika* también está en la bisabuela luna. La luna llena es un “lugar de círculos” (*Rikirayemepa*) y según Lumholz, en el principio de

la creación se llamaba *si'kuli* ('espejo'). El espejo de los mestizos en los pies permite ver, pero también el *híkuri* es como un objeto reflejante y el rostro de la persona es un espejo.

Nuestro Hermano Mayor *Tamats Kauyamarie* fue el que hizo el primer *nierika* de telaraña. La araña *tuuka*, que salió de un escupitajo de la abuela *Nakawe*, sabe todo y *Tuuka xare*, araña roja con negro es la primera que tejió. Antes las arañas eran personas dioses. Y *Niwetukame*, 'Nuestra Madre Tierra' es *niwe* 'hijo' y *tukame* 'volver a coger': la que retoma lo que dejó en el mundo. Y cuando las arañas agarraron a *Kauyamarie* con su telaraña, del *nierika* salieron las palabras, el canto.

Ahora bien, para cerrar el paseo por el complejo concepto de *nierika* es necesario remarcar, como nos ha hecho ver Gutiérrez (comunicación personal), que la visión común, como en Fresán o Geist es incompleta y que contemplar lo observable –el espejo de los jicareros, el *nierika* que dejan como ofrenda– es insuficiente. *Nierika*, nos anota, es en su perspectiva un verbo, un estar que sustituye al ser mismo (no existe este término en huichol). De ahí que sea tan importante, porque *nierika* es estar sobre la tierra, ser visto, poder ver al otro. Es el principio mismo verbal que les permite a los *wixaritari* concebir que están vivos. Por eso dicen que con el *nierika* pueden ver o ser vistos por los antepasados. Porque al ser vistos los antepasados... entonces existen.

6.2.5. La espiral y los laberintos

El *itapejá* guaraní es otro símbolo condensador sureño, ligado al laberinto, otro símbolo generalizado en *Abya Yala*.

Los caminos se expresan en el grafismo de *itapejá*. En un cuadrado achurado, se encierra un doble laberinto, como una letra G de pie

y otra de cabeza. Para los guaraníes, en el andar se avanza hacia la inmortalidad –simbolizada en la palmera *pindó*, arriba a la derecha– hacia las ciudades de las almas palabras, las moradas de los dioses. *Itapejá* es el señor de los caminos, el grafismo “simboliza la trayectoria de los que aceptan andar los caminos en busca de las divinidades y de sus atributos” (Souza Pradella, 2009: 110).

Figura 18. *Itapejá* y la palmera *pindó* guaraníes



Fuente: Luis Gustavo Souza Pradella, 2009. Diseño: Ramón Portales.

El laberinto aparece desde el norte hasta el sur continental. De acuerdo con Frank Waters (1963), 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 *towi'nakvi'tata* (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: 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;
4. un instrumento mágico.

Pero no es un caso único, existen igualmente otros símbolos asociados, como la espiral, que vemos desde los enormes dibujos de Nazca hasta la cestería en espiral de los anazasi, así como en numerosos pueblos del continente, como por ejemplo, en petroglifos del Zacapu *p'urhépecha*. En ocasiones la espiral representa el sol.

Víctor Gavilán Pinto (2011) considera que el conocimiento continental mismo es conocimiento en espiral. Refiere a los Seattle, los lakota, los *haudenosaunee*, los mayas, los andinos y los mapuche.

6.2.6. Otros símbolos

Así como hemos recorrido los símbolos condensadores de la palabra y el diálogo, del *quincunce* y la *chakana*, del *nierika*, de la espiral y del laberinto, en gran parte del continente existe también el símbolo de las llamadas “ruedas de la medicina”. Representan en el símbolo de un círculo las cuatro direcciones, saberes chamánicos y kosmológicos, el movimiento de los astros y de las estaciones, las cuatro etapas de la vida. Significan la creación y protección del Gran Espíritu.

Otro símbolo importante en la cultura nahuatl es *malinalli*, la cuerda trenzada, el cruce de los caminos. Cada cruce es movimiento, alternancia.

También es un símbolo clave la pirámide, que se comparte con gran parte del mundo y la geometría misma de las ciudades. La ciudad de Cuzco, en Perú, refleja las estrellas del cielo, es un mapa del cielo en la tierra. Los sitios de las pirámides mayas se ha postulado que además de elevarse las pirámides al cielo, orientarse conforme al sol y

eventualmente servir como tumbas, conforman también en el espacio maya un mapa que refleja el cielo, son un argumento indicial. Incluso Cahokia, en el norte, es una maqueta que argumenta sobre el universo: el mundo de arriba y el mundo de abajo (Kelly, Brown y Kelly: 2008) y los seres humanos en el tránsito. En la ciudad las capas sociales superiores contemplan todo el panorama, abajo los trabajadores laboran en la sombra. Arriba están el cielo y el águila; abajo la tierra, la rana, el pez y la serpiente; en la interfase el castor, el búho y el jaguar. El orden y el desorden.

Así como en el caso de los símbolos descritos, podríamos penetrar en otros programas narrativo-argumentativo-semióticos en las culturas, como en el caso de la huella de la mano que simbolizó a los guerreros desde el norte hasta las cuevas de Pali Aike; los personajes animales del oso, el águila, el cóndor, el tlacuache, la araña y el colibrí, etc.; las plantas sagradas del *híkuri*, el hongo, la coca o el *natem*; o los seres-dioses como *Kokopelli*, el personaje de los anasazi, hopi y navajo, el *Quetzalcoatl-Kukulkán* mesoamericano, etcétera. En cada cultura contamos con símbolos condensadores fundamentales. Arturo Meza (2019), con quien tuve la fortuna de iniciarme en la lengua nahuatl clásica, escribía sobre los personajes símbolo de Quetzalcoatl y Tezatlipoca, que son en sí ciencias enteras, que explican toda la vida en el pensamiento nahua antiguo desde la gota de agua hasta las estrellas.

Por otra parte, la dimensión simbólica se recrea en el tiempo. Por ejemplo, en los símbolos coloniales de los clanes *wayúu*. O recién en el siglo XX, la bandera *p'urhepecha*, que representa las cuatro regiones y símbolos fundamentales de la cultura en la recreación cultural de la comunidad *p'urhé*.

6.3. La danza

Tal vez no podemos decir en *Abya Yala* como hizo Eboussi Boulaga (2011) en África: “danzo, luego vivo”. Pero, en definitiva, la danza entre los pueblos nativos del continente es un elemento clave que presenta un argumento visual al narrar un relato en movimiento.

No me atrevería a realizar aquí el análisis de la danza precuauhtémica o preatahualpa, no solo porque refiere a un territorio muy especializado, sino también porque para afirmar cualquier cosa en este ámbito necesita hacerse acopio de documentos pictográficos, de escritos de los frailes en el inicio colonial, de crónicas de quienes conocieron las experiencias, de códices, de pinturas murales, de esculturas y cerámicas, de la revisión crítica de la tradición oral. Sin embargo, podemos hacer algunas afirmaciones útiles para fines de este capítulo.

En primer lugar, la danza era y es un arte retórico, en el que sabemos se enseñaba para memorizar pasos y secuencias de danza, con el acompañamiento de música y frecuentemente de cantos o poesía.

En cuanto al movimiento, la danza crea formas en su transcurso. Por ejemplo, los danzantes de moros y cristianos de México que al danzar figuran un *quincunce*: los cuatro rumbos y el centro.

Entre los *wixaritari*, la danza también es un argumento para kisceralmente sostener el orden del mundo colectivamente. Cuando se danza en la fiesta del *hikuri neixa*, todas las personas deben danzar, porque de otra manera los topiles obligan con el palo a que la persona siga el baile, pues no puede detenerse la marcha del universo, el sostenimiento del kosmos, el desenredo del hilo de la vida. La oscuridad engendra la vida en la danza que celebra el fin de las secas.

En el rito iniciático y mortuorio del elote y rito de paso de las infancias ocurre en *Tatei Neixa* (la “danza de Nuestra Madre”). Otras danzas van dibujando a lo largo de horas patrones de tejido en movimiento, parte del orden del universo.

Entre los *naayeri*, la danza es esencia de la kosmopercepción: la danza es argumentativa, es prueba de la existencia del mundo y el canto entreteje su imagen. En el mitote, el patio de la danza representa el universo. Los cargueros encarnan los seres míticos alrededor del fuego, y el cantador le habla y lo representa. La danza girando a la izquierda recrea el mundo y acompaña el mitote de los muertos, los seres de la lluvia y la fertilidad ante el altar del cielo, del arriba, del desierto. La música del arco del tunama acompaña la danza y el canto comunica con los seres deificados y de la naturaleza. (Jáuregui, 1993). Los dioses se llaman los danzantes *néeweemes* en el canto de la lluvia (Preuss, 1906).

Entre los *binni záa*, la danza de la *Guelaguetza*, nuclear a la cultura, es virtud y dignidad (López y López, 1955). Entre los quechuas las danzas son también fundamentales, como la danza alegre de la *Qhashwa* o *Qachwa*. La danza del *Pim* dedicada al maíz en su maduración entre los guaraníes es argumento para convocar el tiempo verdadero, de la unidad integral, en una cultura en que la danza, el canto y el rezo alcanzan dimensiones místicas.

En algunas danzas entre los nahuas el movimiento levogiro indica ascenso (inicio) y el dextrógiro lo descendente (final).

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.

En un gran número de pueblos de *Abya Yala* la danza es propiciatoria, argumento para la lluvia. Y es un vehículo para restablecer el orden.

En el *Yúmare* de los *o'oba*, la danza de Dios en la Tierra hace referencia al diluvio, a los animales previos a los humanos. En la danza de niños y mujeres el polvo emula las nubes cargadas de agua en un argumento indicial y analógico. El cantador preside el rito y es encargado de transmitir los mitos, la tradición oral, la práctica ritual y los valores.

La danza nunca fue entendida por los colonizadores, que en los campos de concentración de Estados Unidos asesinaron a los danzantes nativos pensando que preparaban la rebelión mediante una danza de guerra, cuando en realidad realizaban una danza para restablecer el orden del mundo. Pero la danza persiste y se recrea, como en la danza del sol lakota.

Entre los *inuit*, en el mito del mensajero, se habla de una danza y canto de cuatro días en que se alimenta al tambor con agua para que no pase sed, y se le hacen ofrendas de pieles y alimentos en homenaje al espíritu del águila gigante que fue asesinada por un cazador.

En *Abya Yala* somos seres simbólicos para describir, narrar y argumentar.

CONCLUSIONES

Postulé desde la introducción de este libro un objeto de estudio relativo a la kosmovivencia del lenguaje y de la argumentación en *Abya Yala*. Consideré que, a partir de ello, podía explicitarse una filosofía del lenguaje y de la argumentación. Creo he demostrado que así es, que existe —ana-lógica y ana-lécticamente (“el razonar más allá”)— una serie de razones-palabras-imágenes, una dialógica pervasiva más allá de lo humano, una retórica con múltiples expresiones y una semiolingüística de la argumentación en los pueblos originarios con sus particularidades pragmáticas y hermenéuticas. Asimismo, he descrito un suficiente número de ejemplos que muestran esta existencia en forma concreta.

Presenté un micropanorama de la riqueza de las haecceidades en *Abya Yala*: el sentipensar y los análogos del Ser, el Conocer, el lenguaje, la lógica, la dialógica, la retórica, la pragmática, la hermenéutica y la argumentación. Hice ver que toda discusión lingüístico-filosófica y argumentativa debe inscribirse en ese horizonte y en contexto histórico-cultural específico de cada pueblo. No sin remarcar que la categoría de sentipensares es un término paraguas sujeto a la revisión, corrección, ampliación o sustitución y que, en cualquier caso, siempre obliga a referir a recuperar la forma concreta que se da cada pueblo para considerar la sistematicidad: el *mati* nahuatl, el *yachay* quechua, el *jeguatá* guaraní, o cualquier otra haecceidad que lo particulariza en formas discursivas o semióticas.

Además del objetivo de describir elementos de los sentipensares continentales, cubrí el objetivo de brindar ejemplos diversos de la argumentación y desarrollé una propuesta, misma que me permite

desplegar en el anexo: un guion de filosofía del lenguaje y de la argumentación susceptible de completarse en diversas lenguaculturas.

Argumentar es universal, a la vez, presenta sus propias y válidas peculiaridades lógicas, dialécticas, retóricas, pragmáticas, hermenéuticas y, por supuesto, discursivo-lingüísticas y semióticas en *Abya Yala*. La argumentación en lenguas y culturas de *Abya Yala* no es lineal y no es solo verbal. Argumentamos, paradójicamente, a través de los relatos kosmogónicos, las narrativas y los símbolos, que están en el núcleo de la cultura, de la identidad, de la kosmopercepción.

Existe una diferente perspectiva del Ser, la palabra y el discurso, el tener una mente, lo que es el “mundo”, lo que es ser humano en la totalidad, en el kosmos.

La dialéctica y la racionalidad originarias tienen mucho que mostrar al mundo en general. La retórica, simplemente, no puede seguir enseñándose solo bajo el patrón greco-latino.

Las culturas y las lenguas nos conducen a particulares ideas verbales y visuales de la evidencia y de la verdad, a lógicas no estándar, considerando la realidad ordinaria y no-ordinaria, a otras construcciones de lo ético y del *ethos*, a otros principios ontológicos y epistemológicos que incluso pueden considerarse un aporte a la lógica contemporánea de la complejidad, como el concepto de lo *ch'ixi*.

Parece evidente desde todo punto de vista que existe un conjunto de perspectivas altamente significativas en torno a la filosofía del lenguaje, en términos tanto analógicos como internos a cada lenguacultura en nuestro pluriverso en el que todo tiene su palabra. Y es claro también que los sentipensares originarios del continente amplían el horizonte del campo filosófico del lenguaje en escala

mundial en temas que introducen y en el modo de tratar temas como el nombre o la eficacia del lenguaje. Cada lengua aporta metáforas propias para comprender el mundo, remite a una particular forma de vida con sus juegos lingüísticos y a un mundo de la vida del *jeguatá* guaraní en el caminar errante, del *hozhó* bueno-bello-bendito de los *diné*, de *in xochitl in cuicatl* de los nahuas, etc., etcétera.

Mostré el carácter no solo diverso de la lengua como herramienta sino su fundamento espiritual en muy diversos ejemplos como el *Popol Wuj* maya, el caso guaraní o el rezo *diné*. Mostré no solo como todo es lenguaje en relación con el ser humano, sino que también todo es espíritu, mente y expuse la concepción de cómo el ser humano se comunica con el Principio Integral a través del lenguaje. Hice ver que el nombre es mucho más que el descriptor definido postulado por Quine en el despliegue simultáneo del nombre y de la vida guaraní, de los múltiples nombres *diné* o *wixaritari*, o en su sentido como origen-camino-fin de los *mè'phàà*.

Expuse el carácter divino-humano no alienante de la palabra en el caso guaraní y la relación tanto con el amor como con el fundamento mismo del ser que se expresa en carne-espíritu a un tiempo. Mostré como hay reflexiones explícitas que son filosóficas como la de Turpana (2009) en torno al arte verbal *guna* o la de Gregorio López (1955) sobre el *didxa binni záa* (zapoteco) con su carácter de razón-argumentación-retórica-lógica-causa-concepto-*Guenda* (Ser).

Describí la complejidad del campo de la verdad, incluyendo dimensiones no solo discursivas sino simbólicas como en los *juni kuin*, entre quienes además no hay oposición de lo verdadero-falso. Mostré la riqueza de criterios, como lo justo, lo verdadero-sabio y lo nuevo en la sabiduría del *yachay* quechua. Mostré la importancia del fundamento

ontológico de la verdad en el Principio Integral a lo largo del continente, en analogía con el *ground* de Peirce, pero con un contenido también teológico-ecológico.

Existen muy diferentes aproximaciones que frente a la perspectiva eurocéntrica producen un estallido de la evidencia, la verdad, la lógica y lo que es válido, aceptable o bueno. En ocasiones desarrollando terminología, normas y una disciplina.

Demostre que la categoría de los evidenciales tiene un correlato filosófico inscrito en la lengua. Que nociones de evidencia, verdad, duda, error, paradójicamente, no son evidentes ni unitarias en las perspectivas filosóficas inscritas en el pensamiento habitual de los diversos pueblos y que algunos de estos elementos lingüísticos son incluso de enorme claridad lógica formal, como en el caso quechua para la presentación, posibilidad o proposición de *p*. Los evidenciales nos conducen hacia aspectos filosóficos sencillos pero que resultan clave, como la sorpresa de la miratividad y los distintos grados de confiabilidad de la primera o segunda mano, la cita, la inferencia o la asunción de la lengua *p'urhé*. El *kalaallisut* (groenlandés) introduce la diferencia entre realidad y apariencia, mientras el *wintu* remite al pensamiento argumentativo. Los evidenciales remiten también a la garantía argumentativa, al grado de confianza en la proposición y a la duda.

Incluso pude mostrar que existe una lógica explícitamente elaborada en pueblos como el *binni záa* con un principio de no-contradicción y términos lógicos específicos. Además, fue posible afirmar la existencia de una lógica generalizada de la complementariedad que mostré en lo concreto en la lógica de la completud entre los *diné*, pero que atraviesa a la mayoría de

los pueblos. Hice ver que es culturalmente crucial la lógica de la cuaternidad, del cinco y otras posibles lógicas surgidas desde lo lingüístico y lo simbólico numerológico. También destaque la existencia de principios propios lógico-filosóficos con consecuencias en la praxis y que son de gran extensión: la integralidad dentro de un principio ontológico fundamental y el holismo, la complementariedad dinámica, la relación, la correspondencia, la reciprocidad con todos los seres, la armonía y la espiralidad, lo *ch'ixi* (la mezcla), en un mundo donde el sujeto de sentipensar no el individuo sino la com-unidad social y cósmica.

En el ámbito dialéctico pude hacer notar que a diferencia de Occidente resulta fundamental la argumentación kisceral en algunos casos y que la dialéctica originaria es tan racional como la europea, incluso con principios explícitos en su caso. En particular, la dialéctica filosófica derivada de la lógica de la complementariedad no es superior a la dialéctica occidental que va de Heráclito a Marx, pero es diferente y tan poderosa como ella, acarreando consecuencias más amables hacia la vida social y natural porque supone la consideración de la otra parte. No es algo especulativo sino muy claro en casos como el *yanantin-masintin* quechua con su lógica de oposición, complementariedad, jerarquía, independencia y género, que justamente se distingue de y complementa la dialéctica heracliteana.

La dialéctica nahua nos remite a reglas explícitas de atención (no estés atontado), de cuidado de la palabra (no hables de prisa), de permitir argumentar a la otra parte (no les quites la palabra), de tener claridad (no los confundas) y de tener principio de caridad para presumir la verdad ajena (toma, recoge, acércate a lo que es su verdad). Nos dice de criterios de validez de los argumentos más allá

de Occidente en los argumentos de la tradición. Nos remite a lugares comunes explícitos no solo de lo justo/injusto, sino también del respeto/desprecio, la liberación/opresión en la resistencia rebelde y de la fundamental dignidad/denigración de un núcleo ético-mítico mesoamericano en que es central el merecimiento de todos los seres y la macehualidad como sinónimo de lo humano. Así, el ejemplo máximo del *Nican Mopohua* muestra el carácter universalizable de la dialéctica y la racionalidad originaria, pero quiero pensar que existen otros muchos análogos que las personas hablantes nativas tendrán que mostrar y compartirnos en los tiempos por venir. Pero más allá, hice ver el carácter constitutivo de la dialogicidad originaria del yo-tú y del hablar-escuchar que además nos conduce no solo al yo-dialógico sino a la com-unidad y a la política, que alcanza un tono sublime en la nosotridad del *tik tojolabal* y en el emparejarse, en el *-ló* de los *mè'phàà*, cuyas lecciones en caso de asumirse nos llevarían más allá de las instituciones carcelarias y de las desigualdades sociales en una obra pareja a la caridad (verdadera) cristiana o la *sadaqa* musulmán (generosidad, caridad y *zakat* —no uso del excedente acumulado en el año lunar—).

En el ámbito retórico es de hecho inmediatamente evidente que cada lengua del mundo tiene aportes que realizar y por ello mismo, también las lenguas originarias de *Abya Yala*, que contienen algunos conceptos que conllevan poderosos programas argumentativos concomitantes. Cada cultura originaria tiene sus propios géneros retóricos y su concepto análogo de la persona buena de hablar experto, a partir de sus propios parámetros de género, de bien y de las reglas del decir. Donde destacan construcciones no europeas como el carácter absoluto del bien *binni záa* o quechua, o la concepción del mal como

mera alteración del bien entre los *diné*, que cultivan de manera especial el principio de armonía común a la mayoría de los pueblos originarios.

Existen en ocasiones lugares retóricos que no corresponden al patrón simplificado occidental de los lugares o roles de proponente-oponente-auditorio. Y diversas culturas presentan personajes especialistas en la dimensión retórica, como los *sailas* (sabios) encargados de los *igargan guna*, el *pútchipuu* (palabrero) *wayúu* o el mismo *tlahtoani* (el que habla) nahua. Donde los *guna* amplían los roles occidentales para integrar al *argar* (hermeneuta, decodificador), al *gwebur* (auditorio-comunidad), a los *suaribgan* (vigilantes), al *abinsued* (respondedor) y al *saila* (cantor). Es decir, existen pragmáticas y hermenéuticas poderosas en nuestras culturas no solo en el caso *guna* sino en otros, del tipo de las retórico-dialécticas de los lenguajes secretos como la lengua de Zuyúa maya o el *Epurba kaya guna*.

La retórica originaria se ancla en las propias kosmopercepciones y principios que hacen aparecer al oyente, la reciprocidad emisor-destinatario y el com-partir, así como la teatralización, la polifonía y la poliacroasis. Así como comporta estrategias y metáforas de la elocución que son singulares como el difrasismo-dilogismo nahua que hace surgir un tercer sentido en el choque de palabras como *in temoxtli, in ehecatl* para referirse a la enfermedad (“el polvo, el viento”) en una cultura en donde los malos aires o agarrar aire son un concepto fundamental en el quiebre de la salud.

Finalmente, hice ver que los símbolos continentales son una abundante reserva de sentido, comportan un componente descriptivo-narrativo, pero constituyen también importantes programas argumentativos en el marco de cada kosmopercepción y kosmovivencia, que ojalá pudieras enseñarse y conocerse, dibujarse

desde nuestras escuelas básicas para reconectar a las infancias con nuestro ADN simbólico.

A mi entender, conseguí mostrar que es relevante la etimología en cada lengua para develar su ser y que las expresiones del lenguaje y de la argumentación muestran particulares mundos a la mano que hacen ver la profunda racionalidad de *Abya Yala*, a la vez que la contextualización e historización de la razón universal. Hice ver la importancia de la lengua en acción y pude describir algunos juegos del lenguaje argumentativo propio de algunas culturas. Asimismo, me parece, pude demostrar la necesidad de integrar la perspectiva espiritual en la descripción de la operación racional de hablar y argumentar, dentro de cada filosofía del lenguaje. Los particulares constructos culturales nos hacen vivir en diferentes perspectivas del tiempo y del espacio que modelizan nuestro mundo, *Nuna* (tierra, agua, hielo inuit) o *Pacha*.

Pude presentar elementos de discusión para poner en cuestión el carácter absoluto de la razón hegeliana, de la acción comunicativa de Habermas (1989), de la lógica de Quine o de Grice, de la dialéctica heracliteana, del yo pienso cartesiano, así como de muchas otras contribuciones valiosas y fundamentales del universo nordeuropeo, estadounidense y canadiense, pero que no son únicas en el amplio cielo de las culturas.

Espero haber demostrado que el epistemicidio que comenzó en 1492 y sigue hasta ahora significa una pérdida general humana. Espero igualmente haber contribuido con una herramienta útil para la descolonización profunda, que permita reconstruir las razones y autoestima de los pueblos originarios, la seguridad sobre su propia lenguacultura y su episteme, un poco menos teóricamente

que muchas otras personas investigadoras, pero con una utilidad y viabilidad más concreta. Y quisiera que esta provocación toque a propios y extraños para abrir el universo de la filosofía del lenguaje y de la argumentación que rige el mundo eurocéntrico desde fines del siglo XIX a la experiencia verdaderamente universal, con miras a caminar en otro nivel por el diálogo y la filosofía intercultural aceptando verdaderamente la pluralidad de las razones histórica y contextualmente situadas, dentro de la unidad de la razón humana. Solo así será viable la posibilidad de construir la com-unidad mundial desde otro horizonte en el que quepan los distintos mundos.

Ahora bien, antes de cerrar la reflexión, quisiera hacer un breve recuento de hechos.

Primero que nada, hay que decir que para poder desarrollar políticas lingüísticas sobre la argumentación en lenguas amerindias se requieren de entrada los conocimientos explícitos.

En 2004 se publicó por la UNAM (Beristáin y Ramírez) *La palabra florida*, un primer libro sobre retóricas indígenas y coloniales, pero con insuficientes secuelas. Hay estudios en avance de los evidenciales, del pensamiento filosófico, de elementos lingüísticos argumentativos.

La consolidación de las publicaciones y concursos literarios en lengua originaria son una base para el renacimiento retórico, pero se requieren políticas lingüísticas más ambiciosas y profundas, equipos de desarrollo y explicitación del sentipensar de cada pueblo, la enseñanza en las escuelas de la historia originaria (apenas hubo un pequeño y muy limitado esfuerzo, que no tuvo continuidad ni desarrollo), de sus filosofares, de sus lenguas y de sus culturas, hasta que nuestras lenguas alcancen el estatuto que alcanzaron, por ejemplo,

en la Georgia soviética en los años 1950, donde ya era posible estudiar desde la escuela básica a la universidad en georgiano, después de haber sufrido la discriminación del zarismo ruso.

Las políticas lingüísticas en las gramáticas del INALI muestran una tendencia a introducir contextos pragmáticos que favorecen el tratamiento de temas más complejos de la enseñanza-aprendizaje de las lenguas. Se requiere avanzar a la enseñanza superior de las macrooperaciones discursivas: descripción, narración, argumentación, demostración.

2019 fue el año de las lenguas originarias. Los concursos empiezan a enfocarse más en los hablantes, a incluir algunos aspectos pragmáticos y retóricos, como la recopilación de refranes. Necesitamos en realidad una década, un siglo de las lenguas originarias.

Se necesita, en general, impulsar una política del lenguaje que abarque la argumentación y los niveles más complejos de lenguas que ya están documentadas en lo básico, en los vocabularios de salud, derecho, y avanzarse a la educación en todos los niveles con un eje de la propia lógica, dialéctica y retórica. Las lenguas originarias deben expandirse a todos los ámbitos de la vida social.

La retórica está en el corazón de 25 siglos de historia de Occidente. Necesitamos que las retóricas indígenas, su dialéctica intersubjetiva, sus lógicas estén en el centro nuestro, de nuestras propias Grecias, como escribía José Martí.

Celebrar las filosofías del lenguaje, las lenguas, las culturas, las historias y las argumentaciones originarias es celebrarnos a nosotras mismas y a nosotros mismos. Es abrir una posibilidad de futuro no

solo para *Abya Yala* sino para toda la humanidad, para la verdadera racionalidad ecológica universal.

La argumentación y la filosofía originarias no son el pasado, son la única posibilidad ética del futuro: la producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad social y cósmica, tomando en cuenta a los afectados en forma simétrica, en reciprocidad, en conexión con la totalidad, antes que consumamos la posibilidad humana de seguir en la Tierra, en *Tlalticpac*, en *Mapu*, en la *Pachamama*.

Espero haber mostrado que hay futuros posibles para las lógicas y las filosofías del lenguaje más allá de occidente, de la colonialidad, del capitalismo, del antropocentrismo y del patriarcado, que no se trata de uniformar el sentipensamiento originario sino de co-crear una polifonía para nuestros sentipensamientos en el concierto pluriversal.

No me resta sino invitar a las personas lectoras a reproducir este conocimiento y sentimiento, estas sabidurías, a promoverlas, a practicarlas en su caso. E invito a las personas hablantes de lenguas originarias a realizar el esfuerzo descriptivo y pedagógico en su propia lengua, para lo cual en el anexo siguiente encontrarán una ayudamemoria de preguntas de cada subcampo disciplinario para iniciar la investigación que enriquecerán o modificarán con los casos y contextos específicos de su lenguacultura.

ANEXO 1

GUIÓN PARA EL ESTUDIO DE LAS FILOSOFÍAS DEL LENGUAJE Y DE LA ARGUMENTACIÓN ORIGINARIAS.

En la indagación del campo de las filosofías del lenguaje y de la argumentación podemos partir de una serie de elementos y preguntas de base.

Sentipensar:

- ¿Qué conceptos existen en mi lengua que son análogos a lo filosófico, al pensar, al sentir, al sentipensar y al intuir?
- ¿Qué términos propios y existentes en mi lengua definen la racionalidad?
- ¿De qué forma o formas se designa a la persona de sabiduría (filósofa) en mi comunidad de lenguacultura?
- ¿Qué funciones debe cubrir esa persona de sabiduría comunitaria?
- ¿Cuáles son los conceptos centrales entorno a los cuales gira la kosmopercepción de mi lenguacultura?
- ¿Cómo se constituye y conceptualiza la carnalidad, la dimensión sutil de lo humano, el cuidado y la transformación de sí mismo en mi lenguacultura?

Filosofía del lenguaje:

- ¿Cuál es el lugar y como se concibe el análogo de la palabra y el discurso en mi lengua?
- ¿Cuáles son los mitos y relatos culturales sobre la palabra y el lenguaje?
- ¿Qué seres están dotados de lenguaje (y de mente) en mi lenguacultura?
- ¿Cuál es la concepción y práctica del nombre en mi lenguacultura?

La lógica:

- ¿Cómo se sentipiensa y se describe el campo semántico-discursivo de la verdad en mi kosmopercepción, cuál es su fundamento, qué elementos se le asocian (certeza, rectitud, duda, error, etcétera)?
- ¿Qué relaciones disciplinarias se establecen con el campo de la verdad (ética, estética, gnoseología, derecho, política, etcétera)?

- ¿Cuál es la relación en mi lenguacultura entre verdad, error, falsedad y duda?
- Si mi lengua tiene evidenciales, ¿cuáles son y qué funciones cumple cada uno?
- ¿Cómo se construye culturalmente el análogo de la noción de evidencia?
- ¿Cómo se sentipienza la evidencia en mi lenguacultura? Es una pregunta fundamental, porque de ello depende cuál es la base para argumentar y dar certeza, generar fundamentos, garantías y respaldos para la argumentación.
- ¿Cuáles son los funtivos argumentativos principales en mi lengua?:
 - los organizadores del discurso
 - los conectores argumentativos
 - las frases evaluativas (más comunes)
 - las escalas argumentativas (más comunes)
 - los modos operantes en mi lengua y ¿cómo funcionan?
 - los modalizadores (más comunes) de la argumentación
- ¿Cómo opera la argumentación en la lengua?
- ¿Qué lógica o lógicas propias existen en mi lenguacultura?
- ¿Cuáles lógicas análogas a Occidente existen y cómo operan?
- ¿Cómo se explicita la lógica, el esqueleto lógico de la argumentación, de la cultura y de la filosofía en mi lengua?
- Si existen, ¿cómo se definen los principios de
 - Complementariedad
 - Relación
 - Reciprocidad
 - Completud, integralidad, holismo
 - Armonía?
- ¿Cuál es el significado de los números como programas argumentativos de la cultura?

La dialéctica:

- ¿Qué géneros de discusión dialéctica existen en mi cultura?

- ¿Qué roles de discusión están establecidos?, ¿hay roles femeninos y cuáles son?
- ¿Qué reglas deben respetarse en la discusión en mi cultura?
- ¿Cuáles son los criterios de validez en mi cultura?
- ¿Existen análogos de la adecuación, la suficiencia y la relevancia? Y si los hay, ¿cómo funcionan?
- ¿Qué lugar tiene en mi cultura, qué criterios y reglas sigue la discusión lógicoide?
- ¿Qué lugar tiene en mi cultura, qué criterios y reglas sigue la discusión emocional?
- ¿Qué lugar tiene en mi cultura, qué criterios y reglas sigue la discusión kisceral (intuitiva)?
- ¿Qué lugar tiene en mi cultura, qué criterios y reglas sigue la discusión visceral (contextual-corporal)?
- ¿Cuál es el rol y cómo opera la discusión en mi lenguacultura?
- ¿Cuál es la relación entre hablar y escuchar en mi lengua?
- ¿Cuál es el rol y cómo opera el consenso en mi lenguacultura?
- ¿Cuál es el rol y cómo opera el pleito en mi lenguacultura?
- ¿Qué reglas sigue cada género dialéctico?
- ¿Cuándo se considera que alguien venció en una discusión?

La retórica:

- ¿Qué géneros retóricos existen en mi cultura?
- ¿Qué géneros retóricos verbales y visuales (códices, pinturas, tejidos, estelas) existen en mi cultura?
- ¿Qué artes verbales están consagradas en la cultura?: la fórmula, el dicho, el refrán, los tipos de relato y mitos, etcétera.
- En cada género culturalmente establecido:
- ¿Cómo se realiza y qué reglas debe seguir la invención del discurso?
- ¿Cuál es la disposición retórica canónica en cada género?
- ¿Cuáles son los roles que se prevén y se desempeñan?, ¿existen toles femeninos y si los hay cuáles son y qué función cumplen?

- ¿Qué mecanismos discursivos o discursivo-semióticos son fundamentales en la elocución, el manejo de la voz y la actuación?
- ¿Cómo se memoriza el discurso?
- ¿Cómo se actúa y se ponen en intriga el discurso retórico?
- ¿Cómo se define lo verosímil, lo creíble y a partir de qué criterios se juzga?
- ¿Cómo se constituye el o los auditorios?
- ¿Cuál es el carácter de las pruebas retóricas?
 - Respecto al *ethos*, las virtudes retóricas y el bien
 - ¿Cuál es la construcción de quien habla y de quien(es) escuchan?
 - ¿Cuáles son las virtudes que debe cultivar una persona?
 - Respecto al *pathos* y el universo emocional
 - ¿Cuáles son las emociones salientes en la cultura, cómo se definen y operan?
 - ¿Cuál es la construcción discursivo-semiótica de la emoción en la argumentación?
 - Respecto al *logos* hablado y visual
 - ¿Cuál es la construcción de las pruebas lógicas?
 - Respecto a pruebas intuitivas o propias de la cultura
- ¿Qué reglas sigue cada género retórico?
- ¿Cuáles son los lugares comunes aceptados de antemano en la argumentación?
- ¿Cuáles son las más recurrentes y las más poderosas metáforas (tropos y figuras retóricas)?

Simbólica

- ¿Cuáles son los principales símbolos condensadores de mi cultura y cuál es su significado?
- ¿Cuáles son sus variaciones?
- ¿Qué relatos se asocian a esos símbolos?
- ¿Qué relato y mito son fundantes y fundamentales en mi cultura?, ¿cómo operan argumentativamente?

Pragmática, hermenéutica y discurso:

- ¿Cómo opera la deixis personal, temporal y espacial?
- ¿Cuáles actos de habla son más salientes y propios en la cultura argumentativa?
- ¿Qué modalidades son salientes en la lengua cultura?
- ¿Qué criterios, reglas y métodos se siguen en la interpretación del sentido, de la validez y de la verdad?
- ¿Cuáles son los grandes modelos de discurso y que rol juega en ellos la argumentación?
- ¿Cómo se constituye en la lengua cultura la intersubjetividad?
- ¿Qué ejemplos pueden darse de polifonía (varias voces a un tiempo)?
- ¿Existe la poliacroasis (pluralidad y diversidad de la recepción) y cómo opera)?

Terminología:

1. ¿Qué términos propios existen en la lengua con respecto a la terminología de la filosofía del lenguaje y de la argumentación?
2. ¿Cómo se dice o puede traducirse los siguientes conceptos?
 - Filosofía del lenguaje
 - Argumentación
 - Lógica
 - Dialéctica
 - Retórica
 - Pragmática
 - Hermenéutica
 - Verdad
 - Mentira
 - Falso
 - Duda
 - Error
 - Validez
 - Credibilidad

- Auditorio
- Regla
- Norma
- Emoción
- Sentimiento
- Afecto
- Intuición
- Carnalidad
- Contexto
- Uso
- Cuestión
- Punto de vista
- Fundamento
- Razón

ANEXO 2

GUION PARA LA LENGUA DIDXAZAA

Alma Rosa Fuentes Valdivieso

¿Qué conceptos existen en mi lengua que son análogos al sentir, al pensar, al intuir y sentipensar?

El *didxazaa*, como otras lenguas de los pueblos, posee estructuras propias, estructuras lógicas que contienen prácticas, creencias, vivencias, modismos, repeticiones de sonidos símbolos, sentimientos y sabiduría como toda expresión cultural; de tal manera que estos conceptos existen análogos al concepto occidental.

La luz y el entendimiento son conceptos principales en el *didxazaa*, en la palabra, en el comunicar, decir y escuchar, en la verdad y la mentira. *Huandí*, verdad. *Rusigui*, mentir.

Pensar: *rini'ique*, *rini*, significa habla, *ique*, cabeza habla mi cabeza. Intuir: *ne na lachidua*, *ne ná Lachido'*, lo que dice el corazón. Sentir, *rini laade*, habla mi cuerpo. Al hablar mi cabeza significa que estoy pensando.

Sentipensar

En zapoteco se puede traducir como: *rini'i ique ne lachidoo*; lo que habla mi cabeza y corazón.

En la palabra se expresa el sentir íntegro del *binizaá*: “habla mi mente y mi corazón”. “Entra la luz en mi entendimiento”. *Guendabiani*, inteligencia que ilumina; el *Guendanabani*, la vida, y ser hombres y mujeres sabias y de bien.

Términos propios que existen en mi lengua que definen la racionalidad:

En la palabra de los *binizaá*, la racionalidad está unida al término de luz y claridad en la mente. Racionalidad es luz en el Ser, en el *Guenda*, de ahí la palabra *Guendabiani* que se traduce como inteligencia, de *Biani*, luz

La palabra también es razón. *Didxa*; palabra, razón o discurso.

¿De qué forma se designa a la persona de sabiduría o filósofa en mi comunidad de lenguacultura?

Según el diccionario de Córdoba, el filósofo es un *binigoola nushpiani sdicha, ne nachahui shpea*. De *Bini*, gente y *goola*, grande. *Nushpiani*, tiene luz en la mente y en la palabra claridad, de buen comportamiento. *Nachahui*, bueno, *spea*, carácter, buen carácter y comportamiento (*ethos*).

¿Qué factores debe cubrir esa persona de sabiduría comunitaria?

Debe de ser una persona grande de medido carácter, de limpias palabras y recto comportamiento. Dispuesto a enseñar y a transmitir su sabiduría, amante de su quehacer y trabajo (la edad y la experiencia de los *binigoolas* les daba fundamento de verdad a su palabra).

Ne nachí: ama, *didxa*, palabra *ne*, y *guendanavani*, vida, *ne lachido*, corazón. El que ama la palabra y la vida con el corazón

Al hablar de *bini goola* se ha traducido por gente grande o anciana, pero no siempre su traducción es de grande por ancianos o ancianas, sino grande por lo que hace o por lo que es, sin embargo anteriormente los ancianos tenían un lugar importante en las actividades sociales, religiosas, agrícolas; su experiencia de vida contaba mucho para dirigir

y orientar, como es el caso de los chagolas (la palabra *chagola* es un apócope de *didxa goola*, palabra o razón de la gente grande).

Actualmente, los chagolas aún intervienen en ceremonias religiosas, litúrgicas, los que dan los *libanas*, los consejos en casamientos, festividades patronales, ya que su palabra es respetable, pueden ser hombres y mujeres grandes de un buen comportamiento social, congruentes con sus palabras. Como también lo son los shuanas en los pueblos tehuanos los shuanas y *shela* shuanas.

Shuana significa gente grande y sabia, que sabe de los movimientos, *shela* significa esposo o esposa; también desempeñan un papel importante en la sociedad, ya que organizan y dirigen las fiestas patronales, organizan el orden de los barrios, aconsejan e intervienen en disturbios familiares y de vecinos, persiguen el bien de la comunidad, así como los chagolas.

¿Cuáles son los conceptos centrales en torno a los cuales gira la kosmopercepción de mi lengua?

Los conceptos centrales en el *didxha zaa*, que es la palabra misma, *Didxa*, el *Guenda*, que es el ser, el tiempo *Chiguela*, noche y día inseparables.

¿Cómo se constituye y conceptualiza la carnalidad y dimensión sutil de lo humano, el cuidado y transformación de sí mismo en mi lenguacultura?

Los *binizaá* son gente fuerte de recio carácter, dedicadas y dedicados a su trabajo, se dicen gente que llegó de las nubes y que en sus ideas en sus palabras y en su pensar, está su *Guenda*, su Ser, su amor a lo sagrado: *Bidó*, al *chiguela*: tiempo que lo representa el

Gubicha, el sol, *go bi cha*. *Gola*, anciano que seca o anciano de aire caliente que seca la tierra.

¿Cómo se concibe el análogo de la palabra y el discurso en mi lengua?

Didxa es palabra, discurso, pero palabra que va más allá de un solo decir, ya que la palabra sale del entendimiento, de la luz que hay en la cabeza, de los pensamientos claros, es expresión emotiva de un sentir del corazón, es movimiento, es impulso, acompañamiento, es un estar ahí con el otro (el *Libana* es una muestra de ello). Palabra que enseña principios y quiere formar gente buena, útil y productiva: *bissidi didxa naroo ti gapu guendabiani ne ganda gunu chahui guuichi la yu*. Significa: aprende palabras sabias, grandiosas para que tengas la inteligencia de transformar o hacer el bien en esta tierra.

¿Qué seres están dotados de lenguaje y de mente en mi lenguacultura?

Mi respuesta se remite al quehacer de los *bininushpiani*, *bini*, gente, *nushpiani* inteligente.

Los *binigolas rusidi didxa*, la gente grande y sabia que enseña la palabra, tanto hombres como mujeres, sanadoras que con la palabra y el corazón daban a conocer el principio de todas las cosas.

Ira shi she chi Layu; todo lo que existe desde el primer día de la tierra.

La argumentación que se expresa en la palabra, el fundamento de verdad es el *Guenda*, el Ser que da fundamento de todas las cosas (tesis de Gregorio López, 1955). La verdad: *Huandí*, verdad que va más allá de una significación del pensamiento a la materia, porque asigna

también el *ethos*, al afirmar que la palabra debe de ser creíble porque es verdadera cuando es clara y limpia como la gente buena que lo habla: *Didxa huandí, nayá ne nayani ne rini biñi chahui*. *Didxa huandí* es palabra verdadera *Naya ne nayani* significa clara y limpia. *Rinií binichahui*, que habla la gente buena.

Estas enseñanzas y discursos mantenían su criterio de verdad por costumbre, puesto que es expresión de los *binigoolas* gente buena y sabia que enseñaba la *didxa*, palabra orientada hacia el bien, y enseñaban que la palabra confusa ocasionaba una mala argumentación, ejemplo:

Bisiaa shtichalu; limpia tu palabra y no digas mentiras;

Cadi iniu didxa yushe; no hables palabras sueltas o pedazos;

Cadi iniu didxa shihui; no hables palabras vacías;

Cadi uchendu didxa; no revuelvas, ni enredes las palabras.

En la discusión las palabras deben ser claras, entendidas e interpretadas por el oyente:

Binadiaaga didxa sti biñi nana ne rusidi; escucha la palabra de la gente que sabe y enseña.

Los *binigoolas* perdieron fuerza con la aparición de las profesiones y profesionistas, sin embargo, aún hay prácticas en la vida cotidiana.

En la retórica se encuentra el *Libana* de los *Biniguenda*.

Riundaya, bendición (el *Ethos*) por los *chagoolas* en el matrimonio. Es un discurso solemne, que orienta hacia la buena vida matrimonial y familiar, recordando principios y valores propios de la comunidad y del *guendanabani*, que es la vida recuperando el *Ethos* de la pareja en

la sociedad. El *riundaya* también era para rituales y festividades, para cuando se iniciaba una nueva actividad o trabajo, un nuevo cargo público o se iniciaba alguna construcción. Otros usos del *riundaya*:

Ullú ndaya layú, bendice la tierra;

Ulundaya chiña, bendice el trabajo;

Ulundaya yoo stiu, bendice tu casa;

Otras formas de discurso: *Guenda riunda*, leer; *guenda ruuca*, escribir, relacionada a *didxa rucaa*, palabra escrita, los cuentos y los chistes son también géneros de la retórica.

La gramática

Los pronombres en el *didxazaa* (agrego algunos más de los que están ya presentes en el texto base de este libro):

Na, yo

Li, tú.

Laabe, él o ella

Ladu, nosotros

Laame, el animal

Laacabe, ellos

Laani, ese es o eso es

Burí, esta persona

Burica, aquella persona

Garonda binni, algunas personas

Iráa binni, toda la gente, todas las personas

Miaati, Ser indefinido (a veces una entidad)

La emotividad en el discurso

La emotividad está cargada en la palabra, el *didxa* ordena, seduce, consuela, impulsa, convence transforma, como todo instrumento de poder en otras culturas.

“El *didxazaa* sale del corazón”, afirma *Na Bety*, por eso convencemos y nos escuchan. Las historias, las anécdotas y los cuentos narrados en esta lengua son más creíbles y divertidos, de igual manera los discursos asumen mayor seriedad e importancia: *Nayeche lachidoo, ne nayeche sticha*, alegre mi corazón, alegre mi palabra.

El discurso también es violento, ataca agrede, fomenta la agresión, no solo invita a la acción (sobre todo en el ámbito político).

Referencias:

Mis conocimientos y experiencia como hablante del *didxazaa*.

Conversación con la Señora Beatriz Carrasco, maestra jubilada de 87 años de la Ciudad de Juchitán, Oaxaca.

Referencias del doctor Alberto Reyna Figueroa, estudioso y hablante del *didxazaa*; originario de Juchitán, Oaxaca.

Vocabulario zapoteco del Istmo, compilado por Velma Pickett y colaboradores.

López y López, Gregorio (1955). “La filosofía de los zapotecas”. Revista de la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, N° 57, 58, 59 enero-diciembre.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Rolena. (1978), "Felipe Guaman Poma de Ayala: An Andean View of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615." *Journal De La Société Des Américanistes*, vol. 65, 121-143.

Aikhenvald, Alexandra. (2004). *Evidentiality*. Nueva York: Oxford Universty Press.

Alcocer, P. (2002). "Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 88, 47-56.

Alejos, José. (2004). "Hablar del otro en mitología maya". Helena Beristáin y Gerardo Ramírez (coords.), *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana* (pp. 135-148). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Almeida, I y Haidar, J. (2011). "Semiótica de la cultura quechua. Modelo mitopoi tico y lógica de lo concreto". *Entretextos* 17-18, 14-45.

Amador, Julio. (2009). "Figuras y narrativas míticas del símbolo. Del laberinto entre los od'ham, hopi y yuma". *Cuicuilco* 16 (46), 221-252.

Amin, Samir. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.

Anscombre, J.C. y O. Ducrot. (1983). *La argumentación en la lengua*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1967). *Topiques*, trad. J. Brunschwig. París: Les Belles-Lettres.

Aristóteles. (1970). *Les Seconds Analytics*, trad. y notas J. Tricot. París: J. Vrin.

Aristóteles. (1977). *Les Refutations Sophistiques*, trad. y notas J. Tricot. París: J. Vrin.

Aristóteles. (1982). *Tratado de lógica (Organon). I. Categorías, t picos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1990). *Retórica*. Madrid: Gredos.

Arzápalo, Ramón. (2004). "El lenguaje de Zuyúa". En Helena

Beristáin y Gerardo Ramírez (coords.), *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. México: UNAM.

Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: Instituto Politécnico Nacional.

Bajtin, M. M. (1979). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

Baltazar, Miriam. (2022). *Kuerauaperi*. Manuscrito del trabajo final de la asignatura Semiótica de la Cultura, 7º semestre. Pichátaro: Universidad Intercultural Indígena de Michoacán.

Barnes, Janet. 1984. "Evidentials in the Tuyuca Verb". *Ijal*, 50(3): 255-271.

Basques, M. (2007). "Lagrou, Els. A fuidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre), Rio de Janeiro: TopBooks, 2007, 565 pp.". *Revista de Antropología*, 50, (1).

Benjamin, Walter. (2016). "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre". Walter Benjamin, *Obras, Libro II. Vol. 1, Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura*. (2007). Madrid: Abada.

Benveniste, Émile. (1986) *Problemas de lingüística general*, vol I. México: Siglo XXI.

Beristáin, Helena y Ramírez, Gerardo (2004). *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Bernárdez, Enrique. (2020). "Evidencialidad como posible evidencia de manipulación? La evidencialidad quechua en algunas traducciones de textos religiosos". En *Archivum*, LXX (II), 27-58.

Blair, Anthony y Johnson, Ralph. (1980). *Informal Logic, the First International Symposium*. Point Reyes: Edge Press.

Boas, Franz. (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Solar: Buenos Aires.

Boff, Leonardo. (2012). *El espíritu y la espiritualidad*. México. Recuperado el 3 de mayo de 2018 de <https://leonardoboff.wordpress.com/2012/08/28/dimension-de-lo-profundo-el-espíritu-y-la-espiritualidad/>

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), 177-183.

Boulaga, Eboussi. (2011). *El asunto de la filosofía africana. Más allá de las peleas*. París, Yaoundé: Terruños de Cartala Ed.

Bourdin, Gabriel. (2014). *Las emociones entre los mayas. El léxico de las emociones en el maya yucateco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Brechetti, Á. (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, 81-102.

Briggs, J. L. (1970). *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press.

Cadogan, L. (1965). *Antología de literatura guaraní*. México: Joaquín Mortíz.

Caldera, Aarón. (2013). *Verbos de modalidad en el purépecha de Carapan*. En *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México*, vol. 1, 133-158.

Capistrano de Abreu. (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.

Cassirer, Ernst. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas I: el lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castillo, Bernal D. (2005). "Fortalecimiento de los conocimientos medicinales del pueblo Kuna en Panamá. Proyecto de 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 el 3 de octubre 2005 de <http://www.binal.ac.pa/panal/kuna>.

Cocom Pech, Jorgue Miguel. (2004). "Retórica en los libros del Chilam Balam de Chumayel y Tuzik". *La palabra Florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. Helena Beristáin y Gerardo Ramírez. México: UNAM.

Códice Matritense de la Real Academia de la Historia. (1907). *Textos en nahuatl de los indígenas informantes de Sahagún*, fototipia de Hauser y Menet. Madrid: ed. facsimilar de Fco. Del Paso y Troncoso.

- Collignon, Béatrice. (2006). *Knowing places. The inuinnait, Landscapes and the Environment*. Canadá: CCI Press.
- Colop, Sam. (2007). *Popol Wuj*. Guatemala: F & G ed.
- Contreras, J. M. (2011). *Das Nican mopohua: kritischer Ausdruck des indigenen Denkens. Eine ethische und politische Lektüre* (Tesis doctoral). Munich: Hochschule für Philosophie.
- Contreras, J. M. (2020). "Sentipensar comunitario: la Antropología como fundamento de la Ética y la política". Recuperado el 3 de junio de 2022 de https://www.youtube.com/watch?v=Oinau9SqS_Q.
- Contreras, J. M. (Ed.). (2019). *Teorías Críticas y Eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*. México: La Guillotina.
- Corona Núñez, José. (1957). *Mitología tarasca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Correa, P. (2015). *Convivencia, conflicto y transformación de la mirada. Pensar una Antropología de la imagen*. Manuscrito de artículo proporcionado por el autor.
- Crasa-Williams, R. (1957). *Methods and Criteria of Reasoning. An Inquiry into the Structure of Controversy*. Londres: Sage.
- Cruz, Raúl. (2015). *Una crítica a la filosofía occidental desde la sabiduría p'urhépecha*. Morelia, México: Secretaría de Pueblos Indígenas.
- De Alcalá, J. (2013). *Relación de Michoacán*. Zamora Mich.: El Colegio de Michoacán.
- De Reuse, Willem J. (2003). "Evidentiality in Western Apache (Athabaskan)". En Alexandra Aikhenvald y R.M.W. Dixon (eds.), *Studies in Evidentiality* (pp. 79-100). Ámsterdam y Filadelfia: John Benjamins Publishing Company.
- De Viseo, fray Juan Bautista. (1600). *Huehuetlahtolli*. Tlatilulco: Convento de Santiago de Tlatilulco.
- DeLancey, Scott (2012). "Todavía mirador después de todos estos años". *Revista de Pragmática*. 33 (3), 529–564. DOI: 10.1515).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. París: Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama.

- Dentan, R. K. (1978). "Notes on childhood in a non-violent context: The Semai case". En A. Montagu (Ed.), *Learning Non-Aggression: The Experience of Non-Literate Societies*. Derryberry: Oxford University Press.
- Descartes, René. (2003). *El discurso del método*. Madrid: Tecnos.
- Díaz, Frank. (2001). *Sagrado trece, los calendarios del antiguo México. Una investigación sobre la Cuenta Unificada de Anawak*. México: Kinames.
- Ducrot, Oswald et al. (1980b). *Les mots du discours*. París: Minuit.
- Ducrot, Oswald y Anscombre. (1983). *L'argumentation dans la langue*. Bruselas: Pierre Mardaga.
- Ducrot, Oswald. (1973). *La preuve et le dire*. París: Maison Mame.
- Ducrot, Oswald. (1980a). *Les Échelles Argumentatives*. París: Minuit.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. México: Paulina.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Eco, Umberto. (1979), (1985). *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*. París: Grasset y Fasquelle.
- Eemeren, Frans van y R. Grootendortst. (1996). *La Nouvelle Dialectique*. París: Kimé.
- Epicteto. (2021). *Manual. Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Ethnologue*. (2021). Recuperado el 10 de marzo 2021 de <https://www.ethnologue.com/region/americas>).
- Ethnologue*. (Febrero 2021). Recuperado el 10 de marzo 2021 de (<https://www.ethnologue.com/ethnoblog/gary-simons/welcome-24th-edition>).
- Fals Borda. (1986). *Retorno a la tierra. Historia doble de la Costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fontanille, Jacques. (2016). *Prácticas semióticas*. Lima: Fondo Editorial Universidad de Lima.
- Fraga, Eugenia. (2015). "Walter Mignolo. La comunidad, entre el lenguaje y el territorio". *Revista Colombiana de Sociología*, 38 (2), 167-182.
- Frege, Gottlob. (1984). *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Orbis.

Fresán, M. (2002). *Una ventana al mundo de los antepasados*. México: Conaculta/Fonca.

Gavilán Pinto. (2011). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Chile: Ñuke Mapuförlaget.

Gilbert, Michel. (1994). "Multi-Modal Argumentation". *Philosophy of the Social Sciences*, Thousand Oaks, Londres: Sage Periodical Press, New Delhi, 2.

Gómez, Paula. 1999. "Huichol de San Andrés Cohamiata, Jalisco". *Archivo de Lenguas Indígenas de México* 22. El Colegio de México: México.

González, Raúl. (2012). *Viaje al mundo de la culturaleza hopi. Deixis, cognición, emoción y poder en símbolos elementales, mitos cosmogónicos y rituales sagrados anuales* (tesis doctoral). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Govier, T. (1985). *A Practical Study of Argument*. Belmont, CA: Wadsworth.

Grice, Paul. (1989). "Logic and conversation". En *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Grinberg, Jacobo. (2020). *Los chamanes de México*, 7 vols. México: INPEC-UNAM.

Grize, Jean Blaise. (1982). *De la logique à l'argumentation*. Ginebra: Librairie Droz.

Grize, Jean Blaise. (1996). *Logique Naturelle et communications*. París: PUF.

Groarke, Leo. (2002). "Hacia una pragma-dialéctica de la argumentación visual", en Frans H. van Eemeren, ed., *Advances in Pragma-Dialectics* (pp. 137-151). Ámsterdam: Sic Sat / Virginia: Vale Press / Newport News.

Grosfoguel, Ramón. "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa* [online]. 2013, n.19, 31-58.

Guaman Poma de Ayala, F. (1936, original de 1613). *Nueva Corónica y Buen Gobierno (Codex péruvien illustré)*. París: Institut d'Ethnologie. Versión española (1980). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, 3 vols., trad. del quechua por Jorge Urioste. México: Siglo XXI.

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.

Guerrero, P. (2018). *La chakana del corazonar*. Quito: Abya Yala.

Güntürkün, Onur, Güntürkün, Monika y Hahn, Constanze. (2015). "Whistled Turkish Alters Language Asymmetries". *Current Biology*. DOI: 10.1016/j.cub.2015.06.067

Gutiérrez, V. Silvia. (1989). "La argumentación". En *Argumentos*, 8, diciembre.

Habermas, Jürgen. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, 2 vols. Madrid: Cátedra.

Haidar, Julieta. (2002). *El movimiento estudiantil del CEU: análisis de las estrategias discursivas y de los mecanismos de implicación*, tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas, UNAM, México.

Haidar, Julieta. (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hamblin. C. L. (1970). *Fallacies*. New Ports, Virginia: Vale Press.

Hegel, G. W. F. (1970). "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte". En *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, Martin. (1960). *¿Qué es eso de filosofía?* Buenos Aires: Sur.

Hermans, Kempen y van Loon. (1992). "The dialogical self. Beyond individualism and rationalism". *American Psychologist* 47, 23-33.

Hjelmslev, Louis. (1980). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, 1ª reimp. Madrid: Gredos.

http://www.inicia.es/de/diego_reina/filosofia/antropologia/whorf.htm <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n57/tkaram.html#:~:text=El%20lenguaje%20existe%20porque%20se,la%20expresi%C3%B3n%20de%20la%20nada>.

Huelva, Enrique. (2011). "Esquemas imaginísticos y la base perceptiva de la gramática". *Lingüística* 26, pp. 55-77.

Imaz, Eugenio. (1946). *El pensamiento de Dilthey*. México: El Colegio de México.

Jacinto Zavala, A. (1988). *Mitología y modernización*. México: El Colegio de Michoacán.

Jakobson, Roman. (1986). *Ensayos de lingüística general*. México: Origen/Planeta.

Jauss, Hans Robert. (1992). *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Taurus: Madrid.

Johansson, Patrick. (2004). "Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo". En Helena Beristáin y Gerardo Ramírez (coords.), *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana* (pp. 57-72). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

José Luis, Ramírez, Xikatame (Julio) y Pacheco Iritemai (Gabriel) (1999): "Gramática didáctica del huichol. Vol. 1. Escritura fonológica y sistema de escritura". En *Función* 19-20.

Karam, Tanius. (2007). "Lenguaje y comunicación en Wittgenstein". En *Razón y palabra* 57. Recuperado el 4 de junio 2021 de

Karsten, Rafael. (2000). *La vida y la cultura de los shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas occidental. La vida y la cultura de los jíbaros del este del Ecuador*, 2ª. ed. Ecuador: Abya Yala.

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.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. (1980). *Les interactions verbales*. París: Armand Colin.

Kopperschmidt, Josef. (1985). "An Analysis of Argumentation". Teun A. van Dijk, *Handbook of Discourse Analysis*, vol. 2. Florida: Academic Press.

Koren, Roselyne y Amossy, Ruth. (2002). *Aprs Perelman: quelle politique pour les nouvelles rhétoriques*. UE: L'Harmattan.

Kotarbinski, Thadée. (1963). "L'Éristique, cas particulier de la théorie de la lutte", en *Logique et Analyse* 6.

Lagrou, Els. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agencia em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Río de Janeiro, Brasil: Topbooks.

Lakoff G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Laparra, Sein. (2021). "Principios del *sentipensar* maya: hacia una heurística inter-transcultural". En María Sol, Gisela Salinas, Sebastián Granda, Gabriela Czarny y Cecilia Navia, *Repensando pedagogías y prácticas interculturales en las Américas* (pp. 63-92). Quito, Ecuador: Abya Yala.

Latour, Bruno (1996), "On interobjectivity". *Mind, Culture, and Activity*, año 3, núm. 4. Londres: Routledge.

Le Guen, Olivier. (2011). "Speech and Gesture in Spatial Language and Cognition Among the Yucatec Mayas". *Cognitive Science. A Multidisciplinary Journal*, 35, (5), 905-938.

Lefebvre, Henry. (1979). "Space: social product and use value". En J.W. Freiburg (ed.) (1979) *Critical Sociology: European perspectives* (pp. 285-295). Nueva York: Irvington.

Lenkensdorf, Carlos. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.

Lenkensdorf, Carlos. (2008). *Aprender a escuchar, enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

Lenkersdorf, C. (1996). *Los Hombres Verdaderos. Voces y Testimonios Tojolabales*. México: Siglo XXI-UNAM.

Lenkersdorf, C. (2004). *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. México: Plaza y Valdés.

Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.

Lenkersdorf, C. (2008). *Los Hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.

Lenkersdorf, C. (2010). *Diccionario Tojolabal-Español, idioma mayense de Chiapas*, Tomo I y II. México: Plaza y Valdés.

Lenkersdorf, C. (2011). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

Lenkersdorf, G. (1986). "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales". M. H. Ruz, *Los legítimos hombres*, Vol. 4. UNAM, IIFL, México: Centro de Estudios Mayas.

Lenkersdorf, G. (2010). *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas siglo XVI*. México: Plaza y Valdés.

León Portilla, Miguel. (1959) (2003). *La visión de los vencidos*. México: UNAM.

León Portilla, Miguel. (1968) (2003). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: UNAM.

León Portilla, Miguel. (1997) (2006). *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes* (Serie Cultura Nahuatl, Monografías, 10). México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas.

León Portilla, Miguel. (2004). Huehuetlahtolli: antigua palabra. La retórica náhuatl. Helena Beristáin y Gerardo Ramírez (coords.), *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana* (pp. 23-40). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

León Portilla, Miguel. (2006). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: UNAM.

Levi-Strauss, C. (1962). *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Lewis, M. (2005). "Bridging emotion theory and neurobiology through dynamic systems modeling". *Behavioral and Brain Sciences*, 28, 169-245.

Lin M. y Van Brakel, J. (2013). On the Conditions of Possibility for Comparative and Intercultural Philosophy. *Dao* 12, (3), 297-312

Lo Cascio, V. (1991). *Grammatica dell'argomentare: strategie e strutture*. Florencia: La Nuova Italia.

Locke, John. [1690] (1956). *Tratado sobre el entendimiento humano*, trad. De Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica.

Loncon, Elisa. (2019). "Una aproximación al tiempo, el pensamiento filosófico y la lengua mapuche". *Árboles y Rizomas*, vol I (2). Universidad de Santiago de Chile. Recuperado el 28 de octubre de 2021 de https://www.researchgate.net/publication/338179400_Una_aproximacion_al_tiempo_el_pensamiento_filosofico_y_la_lengua_mapuche.

López Austin, A. (2016). "La cosmovisión en la tradición mesoamericana", 3 vols. *Arqueología*, ed. especial.

López Austin, Alfredo. (1960). *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

López Maldonado, J. E. (2009). Las abejas que me dieron la dulzura del *K'ahoolal* (Conocimiento Maya) para decodificar la escritura maya. En *Memorias VI Congreso Mesoamericano sobre abejas nativas*, Antigua Guatemala, Guatemala. Recuperado en octubre de 2009 de http://www.academia.edu/996249/Las_Abejas

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. Recuperado el 20 de junio 2018 de <http://gradworks.umi.com/34/29/3429563.html>

López y López, G. (1955). *Esquema del pensamiento filosófico zapoteca*. (Tesis de maestría). Facultad de Filosofía y Letras. México: UNAM.

López y López, G. (1955). La Filosofía de los Zapotecas. Filosofía y Letras. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)* N^{os} 57, 58 y 59.

López, Jacqueline, William Frawley y Joy Kreeft Peyton. (2010). "Se puede conservar la cultura y también se puede aspirar: Language and Cultural Identity among the Cora of Mexico". *Heritage Language Journal* 7, (2), 21-44.

López-Baralt, Mercedes. (1984). "La Iconografía De Vicios Y Virtudes En El Arte De Reinare De Guaman Poma De Ayala: Emblemática Política Al Servicio De Una Tipología Cultural Americana". *Dispositio*, vol. 9 (24/26), 101-122.

López-Baralt, Mercedes. (1988). "La metáfora como "traslatio": del código verbal al visual en la crónica ilustrada de Guaman Poma". *Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)*, vol. 36 (1), 379-89.

López-Baralt, Mercedes. (1995). "Un ballo in maschera: Hacia un Guamán Poma múltiple". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 21 (41), 69-93.

Lotman, Iuri M. y Uspenskij, Boris A. (1979). "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura". En Iuri Lotman, *Semiótica de la cultura* (pp. 67-92). Madrid: Cátedra.

Lotman, Iuri. (1996). *Semiosfera*, vol. 1, trad. De Desiderio Navarro. Madrid: Cátedra.

- Lotman, Iuri. (2000). *Semiosfera*, vol. 3, trad. De Desiderio Navarro. Madrid: Cátedra.
- Lotman, Iuri. (2002). El símbolo en el sistema de la cultura, trad. de Rubén Darío Flórez Arcila. *Forma y Función* 15, 89-101.
- Lucas, Puki. (2018). *Sistema de evidenciales en lengua p'urhepecha de la comunidad de Santa Fe de la Laguna* (tesis de Maestría). México: CIESAS, 216 p.
- Lucy, John. (1992). *Language Diversity and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, C. (1998). *Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Maldonado, Carlos Eduardo. (2015). Pensar la complejidad, pensar como síntesis. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* 54, 313-324.
- Malotki, E. (1983). *Hopi time. A linguistic analysis of the temporal concepts in the Hopi language*. Berlín: Mouton.
- Márquez, Javier. (2001). "Los universales lingüísticos: una mirada epistemológica". Tesis de Maestría para obtener el título de Maestro en Lingüística (19 enero 2001). Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). México: ENAH.
- Martínez, Roberto. (2006). "El ihiyotl, la sombra y las almas aliento en Mesoamérica". *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 38, 177-199.
- Mateo del Pino, M. de los Á. (2005). *La creación del lenguaje en la mitología guaraní*. Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Matiúwàa, Hubert. (2021). El día bajo la sombra: Año de los Pueblos Indígenas. En *Gusanos de la memoria*, 8 de agosto 2021, 1-4.
- Mazzi, V. (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. Lima: Kollana.
- Medina, Andrés. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: UNAM:
- Mejía Huaman, M. (2005). *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima, Perú: Ed. Autor.
- Mendoza, Emiliano. (2013). *Acta Poética* 34, vol. 1. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ap.2013.1.415>

[Meyer, Julien. \(2015\).](#) *Whistled Languages: A Worldwide Inquiry on Human Whistled Speech*. Nueva York: Springer.

Meyer, Michel. (1986). *De la problématique. Philosophie, science et langage*. Bruselas: Pierre Mardaga.

Meza, Arturo. (2019). *Mosaico de turquesas*. México: Altepétl Editores.

Mignolo, Walter. (2000). *Global Stories, Local Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Mignolo, Walter. (2003). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization*. Michigan: University of Michigan Press.

Moeschler, J. (1985). *Argumentation et conversation*. París: Hatier-Crédif.

Morin, Edgar. (1984). *Ciencia con conciencia*. Barcelona: Anthropos.

Morin, Edgar. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Muñoz, Aldo y Jurado, Gabriela. (2021). “El nosotros tojolabal”. Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras (coords.), *Sentipensares: el co-razon-ar de las filosofías amerindias, vol II* (pp. 286-299). El Tiempo que Resta-Praxis: México.

Myers, F. R. (1998). “The Logic and Meaning of Anger among Pintupi Aborigines”. *Man*, 23, 589-610.

Naess, Arne. (1967) (1947). *En del Elementare Logiske Emner*. Oslo: Universitets-forlaget.

Navarro, Desiderio (Ed.). (1997). “Intertextualité –Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto–”. *Criterios*. La Habana: UNEAC, Casa de las Américas, Embajada de Francia en Cuba.

Navarro, Desiderio (Ed.). (2004). “Intertextualität 1 –la teoría de la intertextualidad en Alemania”. La Habana: Casa de las Américas-UNEAC.

Neurath, J. (2010). “Simultanéité des visions: le nierika dans les rituelles et l’art des Huichols”. Philippe Descola (ed.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation* (pp. 203-214). París: Musée du Quai Branly.

- Nicolaescu, Basarab. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. París: La Rocher.
- Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- Nuñez del Prado, D. (2008). "Yanantin y masintin: la cosmovisión andina". *Yachay, Revista Científica de la Universidad Andina del Cusco*, vol. 1: 130-136.
- O'Keefe, D. J. (1977). "Two Concepts of Argument". *Journal of the American Forensic Association*, 13.
- Ochoa, Óscar. (2022). "Sanar la tierra, curar al pueblo. El ritual de petición de lluvias en el oriente de Morelos como un dispositivo complejo". En *Tercer Congreso Internacional de Complejidad en Ciencias Sociales y Humanidades*. Cuernavaca: El Colegio de Morelos.
- Oliva de Coll, Josefina. (1974). *La resistencia indígena ante la conquista*. México: Siglo XXI.
- Pêcheux, Michel. (1978). "Formación social, lengua, discurso". *Arte, Sociedad, Ideología*, 5.
- Peirce, Charles Sanders. (1966). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols. C. Weiss y A. Burks (eds.). Cambridge, Belknap Press.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucy. (1958) (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Pérez Lugo, Luis. (2021). "El mundo trinitario otomí y otopame. Contribución al rescate de la tierra." Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, *Sentipensares: el co-razon-ar de las filosofías amerindias*, vol. 2 (pp. 135-176). México: El Tiempo que Resta, Praxis.
- Pitkin, Harvey. 1984. *Wintu Grammar*. University of California Press: Berkeley, Los Ángeles y Londres.
- Plantin, C. (1997). "L'argumentation dans l'émotion". *Revue Pratique-Enseigner l'Argumentation*, N° 96, 81-100.
- Plantin, Christian. (1998). "Les raisons des émotions". M. Bondi (Ed.), *Forms of Argumentative Discourse*. Bolonia: CLUEB/Universidad de Bolonia.
- Plantin, Christian. (2014). *Las buenas razones de las emociones*. Moreno: Universidad Nacional de General Sarmiento/ UNM Editora.
- Platon. (1987). *Cratilo*. Madrid: Gredos.

Platon. (2022). *Hippias Mayor*. Biblioteca Virtual Universal. Recuperado el 6 de junio 2022 de

Preuss, K. (1913, en prensa). *La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre los indios mexicanos. Primer tomo: La religión de los coras a través de textos junto con un diccionario cora-alemán*, trad. del cora de Verónica Vázquez y Juventino Díaz Serrano. México: Siglo XXI.

Puig, Luisa. (1983). "Hacia una teoría de la argumentación". *Discurso* 4.

Quijano, Aníbal. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Quine, Willard van Orman. (2001). *Palabra y Objeto*. Barcelona: Herder.

Reichard, Gladys. (1966). Prayer, the Compulsive Word. A. Irving H. (Ed.), *Monographs of the American Ethnological Society*, 7, 2^a. reimp. Seattle/Londres: Universidad de Washington, USA: 58-93.

Reygadas, Pedro y Contreras, Juan Manuel. (2009). *La protofilosofía griega (siglos VIII-V a. C.), entre el Mediterráneo, el Egeo y el Jónico: mapas de la historia mundial de las filosofías*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Reygadas, Pedro y Contreras, Juan Manuel. (2021). *Sentipensares: el co-razon-ar de las filosofías amerindias*, 3 vols. México: El Tiempo que Resta, Praxis.

Reygadas, Pedro y Shanker, Stuart. (2007). *El rizoma de la racionalidad. El sustrato emocional del lenguaje*. México: Cenzontle, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Reygadas, Pedro. (2009). *Argumentación y discurso*. México: El Colegio de San Luis.

Reygadas, Pedro. (2010). "El arte de argumentar: una visión del *ethos* desde América Latina". Fernando Leal, Carlos F. Ramírez y Víctor M. Favila, *Introducción a la teoría de la argumentación* (cap. 11). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Reygadas, Pedro. (2021b). Semiótica y retórica visual de tonacayo en la lámina 44 del Amoxtli Mictlan. *Rétor* 11 (2): 124-171.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discurso descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2015). *Sociología de la Imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rogers, Andy. (1976). Tres tipos de verbos de percepción física. En Víctor Sánchez de Zavala (comp.), *Semántica y sintáctica en la lingüística transformatoria 2* (pp. 141-163). Madrid: Alianza.

Ruvio Rodensis, Antonius. (1615). *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritæ de Cælo, et Mundo: unà cum dubijs, et quæstionibus in Schola agitari solitis*. Matriti: ex Typographia Andrea Grande.

Sahagún, fray Bernardino de. (1988). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Salas A. (2009). El pensamiento mapuche. Dussel, E., Mendieta E. y Bohórquez, C. (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) –historia, corrientes, temas, filósofos* (pp. 41-46). México: Siglo XXI/Crefal.

Sancho Guinda, Carmen. (2007). *El viaje poético de las nativas norteamericanas como contradiscurso de reconciliación y resistencia (una visión interdisciplinar)*. (Memoria para optar por el grado de Doctor). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de. (1993). *Relación de las antigüedades deste Reyno del Piru (escrita c. 1613 o 1620-1630): de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*, ed. Pierre Duviols, César Itier. Cuzco: Institut français d'études andines "Bartolomé de las Casas".

Sapir, Edward. (1954). *El lenguaje*. México. Fondo de Cultura Económica. (Sapir, 1954, original de 1921).

Saussure, Ferdinand de. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Schopenhauer, Arthur. (1997). *Dialéctica-erística*. Madrid: Trotta.

Sherzer, J. (1990). *Verbal Art in San Blas: Kuna Culture Through its Discourse*. Nuevo México: University of New Mexico Press.

Sherzer, J. (1992). *Formas del habla kuna: una perspectiva etnográfica*, trad. Tatiana Racines. Quito: Abya Yala.

Siméon, R. (2006). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos*. México: Siglo XXI.

Simondon, A. (1964). *L'individu et sa genèse physico-biologique*. París: PUF.

Sotolongo Codina, Pedro Luis y Delgado Díaz, Carlos Jesús. (2006). "La complejidad y el diálogo de saberes". En *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*, col. Campus Virtual CLACSO. Buenos Aires: CLACSO.

Souza Pradella, L. G. (2009). "Jeguatá: o caminhar entre os guaraní". En *Espaço Amerindio* v. 3 (2), 99-120.

Spinoza, Baruch. (1632), (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.

Taylor, G. (trad.). (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.

Topa, Wahinkpe y Narvaez, Darcia. (2022). *Restoring the Kinship Worldview. Indigenous Voices Introduce 28 Precepts for Rebalancing Life on Planet Earth*. PenguinRandomHouse.com.

Torres, Nadiezdha. (2013). *La evidencialidad de las lenguas indígenas americanas. Un enfoque areotipológico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Toulmin, Stephen. (1958) (1995). *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Víctor. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI.

Turpana, Aristeydes. (2009). El arte verbal de los *Neg Dunas Dulemar*: teoría y praxis. *Revista Cultural Lotería* 485, 66-90.

Vacacela, José María y Albuja, María Gabriela. (2021). *El sentipensar quichua*. En <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIQ9fgzUcRL2RVN9zQPUMdvnYwp8vPR6z>.

Valiñas, Leopoldo. (2011). *La unidad lingüística en torno a la diversidad, Ceremonia de ingreso a El Colegio Nacional, 10 de marzo de 2011*. México: El Colegio Nacional. Recuperado el 20 de septiembre de 2016 de <https://www.academia.org.mx/sesiones-publicas/item/ceremonia-de-ingreso-de-don-leopoldo-valinas>

Veron, Eliseo. (1980). "La semiosis social". En Monteforte Toledo (Ed.), *El discurso político*. México: Nueva Imagen.

Vilca, Jean Paul. (2021). *Conectores en quechua*. Recuperado el 20 de abril 2022 de <https://vsip.info/qdownload/conectores-en-quechua-pdf-free.html>

Villanueva Sotomayor, Julio R. (2001). *El Perú en los tiempos antiguos*. Lima: Empresa Periodística Nacional SAC.

Violi, Patrizia. (2003). "Le tematiche del corpóreo nella Semantica Cognitiva". En L. Gaeta y S. Luraghi (eds.), *Introduzione alla Linguistica Cognitiva* (pp. 57-76). Roma: Carocci.

Violi, Patrizia. (2005). "Il soggetto è negli avverbi. Lo spazio della soggettività nella teoría di Umberto Eco". En *Rivista Online dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*. Recuperado el 10 de octubre 2020 en: www.ec-aiss.it/archivio/ricerca_v.php?parola_chiave=spazi.

Viseo, Fray Juan Bautista. (1991). *Huehuetlahtolli. Testimonio de la antigua palabra*. México: Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica.

Viveiros de Castro, E. (2009). El Diablo en el cuerpo (a propósito de *La moitié du monde et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomí*, de Jacques Galinier). *Dimensión Antropológica*, Año 16, (46). Recuperado el 7 de enero 2013 de <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3849>

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. España: Katz.

Walsh, C. (2005). (Re)Pensamiento crítico y (De)colonialidad. Catherine Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas* (pp. 13-35). Quito: UASB y Abya Yala.

Waters, Frank. (1992). *El libro de los hopi*. México: FCE.

Weber, John. 1986. "Information Perspective, Profile and Patterns in Quechua". En Wallace Chafe y Johanna Nichols (eds.), *Evidentiality: the Linguistic Coding of Epistemology*, pp. 137-158. Ablex: Norwood.

Wenzel, G. (1991). *Animal rights, human rights: Ecology, economy and ideology in the Canadian Arctic*. Toronto: University of Toronto Press.

Whiterspoon. (1997). *Language and Art in the Navajo Universe*. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan Press.

Whorf, Benjamin Lee. (1984a). "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). UNAM: México.

Whorf, Benjamin Lee. (1984b). "Un modelo indoamericano del universo". Recuperado el 20 de mayo 2020 de <https://etnolinguisticablog.files.wordpress.com>

Wilber, K. (1996). *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona: Kairós.

Wittgenstein, Ludwig. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Altaya: Madrid.

Woods, J. y Walton, D. (1992). *Critique de l'argumentation. Logique des sophismes ordinaires*. París: Kimé.

Zea, L. (1993). "Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender." *Cuadernos Americanos* (nueva época) 4.

Zuidema, Tom. (1995). *El sistema de ceques del Cuzco*. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

SOBRE EL AUTOR

Pedro Reygadas Robles Gil

reygadas@rocketmail.com

Universidad Intercultural Indígena de Michoacán

Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. Dr. en Antropología y Nueva Antropología de la Salud, Diplomado en Estudios a Profundidad en Ciencias del Lenguaje, Master en Filosofía, Maestro y Licenciado en Lingüística, Licenciado en Cinematografía. Investigador SNI 1 desde 2005. Premio de Investigación Lingüística Wigberto Jiménez Moreno 2008. 22 libros, numerosos artículos académicos arbitrados, más de 500 guiones de televisión y radio. Largometrajes El Edén bajo el fusil y La quimera del oro negro. Principales libros académicos: El rizoma de la racionalidad: el sustrato emocional del lenguaje; El arte de argumentar: sentido, forma, diálogo y verosimilitud; Las vetas del lenguaje minero: viaje al centro del inframundo; Argumentación y discurso; Ser Human@: Nueva Antropología; La protofilosofía griega (siglos VIII-V a.C.) entre el Mediterráneo, el Egeo y el Jónico: mapas de la historia mundial de las filosofías y Sentipensares: el co-razon-ar de las filosofías amerindias, 3 vols., con Juan Manuel Contreras Colín; De refranes y cantares tiene el pueblo mil millares, vol. I y II, con Josefina Guzmán Díaz. Co-coordinador de los doctorados en Nueva Antropología en Sentipensar e Historia de los Pueblos Originarios, y en Ciencias Políticas y Movimientos Sociales en la Interculturalidad del Centro de Investigaciones y Estudios Transmodernos (CIET-FPFV).

Los *Sentipensares del lenguaje y de la argumentación en Abya Yala* de Pedro Reygadas Robles Gil, es una guía que nos puede servir para entender o explicar nuestro papel en este mundo, mismo que se manifiesta mediante diferentes lenguajes en nuestros haceres y decires, de una manera interdependiente de una realidad provista de saberes aprendidos y mantenidos desde la ancestralidad.

Dr. Fidencio Briceño Chel, Dr. en Antropología, traductor del Popol Vuh al maya yucateco, especialista en lengua y cultura mayas.

El colonialismo no reside únicamente en la usurpación de tierras. Más bien, va más allá de lo físico hacia lo mental, psicológico y emocional y, como resultado, impacta en los modos de pensar, argumentar y ver el mundo. Los académicos que han estudiado la cosmovisión y la cosmología antiguas lo han hecho desde una perspectiva imperialista, forzando un sistema comunicativo y un ethos sorprendentemente rico y diferente a los lentes coloniales. El estudio de Reygadas sobre los sistemas de razonamiento y argumentación tiene como objetivo corregir este desequilibrio y comprender estas áreas en sus propios términos, en lugar de la traducción colonial de ellos.

PhD Michael Gilbert, autor de ¿Cómo convencer?, Argumentando se entiende la gente, Los modos de argumentar y Argumentación Coalescente.

Iuri Lotman
100 Años



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



ANALÉCTICA