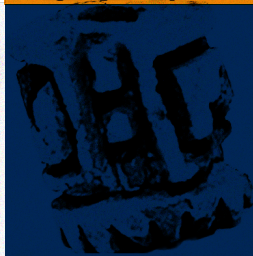
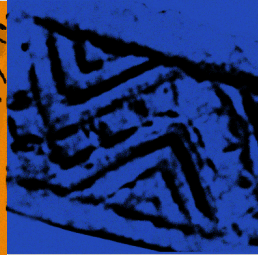
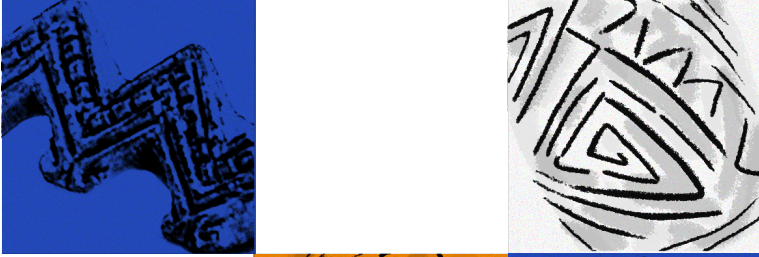


Carlos Rojas Reyes



# Ontología **Amerindia**

INKAS, MAYAS Y AZTECAS, AMAZÓNICOS

Quito - 2023



Edición auspiciada por la Universidad Internacional del Ecuador

**H. CONSEJO SUPERIOR**

Gustavo Vega Delgado  
**Rector - Presidente**

Simón Cueva Armijos  
**Vicerrector Académico**

Andrea Peña Fernández  
**Vicerrectora Administrativa**

Rebeca Gallegos Bustamante  
**Representante de Decanos**

Jorge Baeza Regalado  
**Representante de Decanos**

Gorky Reyes Campaña  
**Representante de Profesores**

Pia Verónica Escudero Bué  
**Representante de Profesores**

Wernher Braun Téllez Gómez  
**Representante de Profesores**

Freddy Salazar González  
**Representante de Profesores**

Daniel Mejía Terán  
**Representante de Estudiantes**

Julio Zambrano Moreira  
**Representante de Trabajadores**

Andrés Ayala Ortiz  
**Secretario General - Procurador**

**H. CONSEJO DE REGENTES**

Marcelo Fernández Sánchez  
**Canciller - Fundador**

Nicolás Fernández Schatzer  
**Canciller - Presidente**

José Ayala Lasso  
**Primer Vocal Principal**

Gonzalo Salvador Holguín  
**Segundo Vocal Principal**

Ricardo M. Berckemeyer  
**Tercer Vocal Principal**

---

Centro de Estudios Científicos de las Religiones,  
Saberes Espirituales y Pensamiento Sagrado  
Facultad de Jurisprudencia, Ciencias Sociales y  
Humanidades UIDE

**AUTOR: CARLOS ROJAS REYES**

Fanny Grijalva Morales - UIDE  
**Editor/a**

Libia Cajamarca  
**Corrección de pruebas**

Christian Velasco  
**Levantamiento de textos e Ilustraciones**

Christian Velasco  
**Diseño y diagramación**

**ISBN: 978-9942-923-90-5**

## **Agradecimiento**

Al Dr. Gustavo Vega Delgado,  
Rector de la UIDE, por haber hecho  
posible esta publicación.

# Presentación

## Ontología Amerindia

Cuando el Capitalismo Salvaje, lleva a la humanidad hacia la autodestrucción y extinción, aparece en la historia Carlos Rojas Reyes, mi gran maestro de filosofía y sociología, a quien conocí por primera vez, en 1986, en la Universidad Pontificia del Ecuador - Sede Cuenca. Desde entonces, Carlos Rojas, siempre ha sorprendido al mundo académico con aportes inéditos desde los campos de la filosofía y la sociología. Cada uno de sus aportes ha generado debates teóricos y académicos buscando siempre respuestas para salvar a la humanidad perdida de los humanos que conviven dentro de un conglomerado social o cultural. Como testimonio de aquello, es necesario resaltar el proceso de rescate del Pueblo Kichwa Saraguro, que a finales del Siglo pasado estuvo en un franco proceso de extinción. Gracias a las reflexiones sostenidas desde la filosofía y la ontología, mantenidas con Carlos Rojas, hoy podemos contar con un proceso serio de recuperación y resignificación de muchos elementos de la cultura Saraguro; ésta es la razón por la me siento motivado por ampliar el círculo de reflexión, por lo que con gusto he aceptado la invitación del autor para elaborar este prólogo.

Una vez más, con esta obra titulada: Ontología Amerindia, Carlos Rojas, entrega su aporte a la humanidad, con una clara intención de salvar la humanidad perdida por parte de los pueblos milenarios, quienes después de ser parte del cosmos durante miles de años, por influencia del mismo Capitalismo Salvaje, han perdido o están perdiendo la sintonía con el Cosmos. Si bien lo que escribe Carlos Rojas es un tema de estudio que es cada vez más interesante en el campo que se ocupan los antropólogos y filósofos, ningún investigador, excepto Carlos Rojas, se dedican a tratar las cosmologías amerindias que difieren significativamente de las concepciones occidentales del mundo y de la existencia humana. En este contexto, Ontología Amerindia demuestra que las culturas indígenas de América del Sur y Central, ven al ser humano en relación directa, formando parte del mundo natural y los espíritus de la naturaleza, no así, la cultura occidental ve como seres diferentes, extraños, sin relación vital alguna.

Conociendo a Carlos Rojas desde muy joven, cuando era mi docente, puedo dar testimonio de la profundidad con la que aborda los diferentes temas y este tema relacionado con la ontología amerindia no es la excepción. Aquí, tanto el pensamiento ontológico de las cosas, como la esencia de la actitud humana conviven sin ningún problema. En este sentido, tanto el desarrollo del pensamiento, como la esencia del ser de las cosas se entrelazan mediante la teoría del animismo que últimamente ha ganado popularidad. Según esta teoría, los seres humanos y los no humanos, como los animales, los ríos y las montañas, pueden convivir sin ningún problema. En este sentido, la posibilidad de ver al mundo de manera antropocéntrica, resaltado en Ontología Amerindia, es posible, porque efectivamente, los no humanos tienen su propia ontología y epistemología. Esta perspectiva hace que ésta obra marque diferencia con otros filósofos, permitiendo reconsiderar las formas de conceptualizar al mundo natural y relación con él.

Consecuentemente, la ontología amerindia, escrita por Carlos Rojas, resulta ser un instrumento generador de un debate filosófico metafísico y ontológico que mucha falta hace en los actuales momentos. Filosófico porque nos presenta una serie de reflexiones sobre la esencia, las propiedades, las causas y los efectos de las cosas naturales ligados a los conceptos del kamak, de la pacha, de las wakas, del pachakutik y de la chakana. Metafísico porque nos presenta como una búsqueda de entendimiento del ser, de la naturaleza, de los componentes y los principios de la realidad en el que habitan los pueblos amerindios. Finalmente, ontológico porque los diferentes conceptos tratados nos llevan a reflexionar sobre las relaciones entre un acto surgido de la interacción con los participantes del mismo acto, concretado en el medio circundante en concordancia con los conceptos de la dualidad y temporalidad.

A manera de reafirmar el sentido de la ontología amerindia, también se dedica a reflexionar sobre la ontología Maya y Azteca, de la misma manera, en esa ontología lo que hace el autor es contrastar con el concepto del tiempo modal maya, la cuenta larga de los calendarios y el contenido del Popol vuh. A esta reflexión se suma también la ontología amazónica que resalta el perspectivismo en la inconstancia del alma salvaje. Al manifestar que lo fundamental entre los habitantes amazónicos es llegar a ser y para llegar a ser, se describe todos los pasos para ser lo que realmente es. Entonces con eso, es posible generar muchos debates hasta entender la relación entre lo humano y lo natural

Finalmente, el autor termina abordando las características del ser persona en amerindia. Para ello se destaca de manera general las características del ser persona en la amazonía y de manera particular, la característica del ser persona en calidad de mapuches, aymaras, Inkas, tsáchilas, shuar, kichwas, entre otros. Y todos juntos llegar a la ontología del ser persona en amerindia. Con esto, el autor demuestra los escenarios a donde es posible aportar al entendimiento pleno de la convivencia plena entre los humanos y las energías del Universo del cual los humanos somos parte. Con esto, el autor demuestra una vez más, la capacidad para escribir sobre esta temática. Gracias a la cercanía personal que he mantenido con el autor, durante muchos años, ha sido posible mantener largas conversaciones sobre temas desarrollados en esta obra que se vuelven de lectura y análisis obligatorio para quienes se despierten con un interés por descubrir este campo.

**Julio 2023**

**Ángel Polibio Chalán Chalán.**

# Contenido

## ONTOLOGÍA AMERINDIA INKAS, MAYAS Y AZTECAS, AMAZÓNICOS

<b>1. INTRODUCCIÓN</b> .....	1
<b>2. ONTOLOGÍA ANDINA</b> .....	7
2.1. Introducción.....	7
2.2. Camac o el fundamento de las cosas.....	10
2.3. Pacha: La continuidad del mundo.....	21
2.4. Dualidades.....	30
2.5. Huacas.....	31
2.6. Pachakuti.....	35
2.7. Repensar la chakana.....	37
2.8. Ontología andina.....	54
Inmanencia.....	54
Contingencia.....	55
Negación.....	56
Distruibles y distribución.....	56
Ontología del lugar.....	58
Dualidades por todas partes.....	58
<b>3. ONTOLOGÍA MAYA Y AZTECA</b> .....	61
3.1. Introducción.....	61
3.2. El tiempo modal maya.....	63
3.3. La Cuenta Larga y los calendarios.....	70
3.4. Leyendo el Popol Wuj con Carlos M. López.....	73
3.5. Las personas en el Kinh.....	76
3.6. Ontología azteca del tiempo.....	78
3.7. Teotl e Inamic.....	81
3.8. Ontología Mesoamericana.....	87
<b>4. ONTOLOGÍA AMAZÓNICA</b> .....	93
4.1. El perspectivismo en la inconstancia del alma salvaje.....	95
4.2. El perspectivismo amazónico en Cosmological Perspectivismo y Metafísicas Canibales.....	103
4.3. Debates y síntesis.....	110
<b>5. SER PERSONA EN AMERINDIA</b> .....	118
5.1. Introducción.....	118
5.2. Ser persona en la Amazonía.....	122
5.3. Personas achuar.....	127
5.4. Las personas tzeltales.....	132
5.5. Personas mapuches.....	139
5.4. Personas tsáchilas.....	142
5.5. La ontología del ser persona en Amerindia: discusión.....	144
<b>6. INDIVIDUOS EN AMERINDIA:</b>	
<b>LA FORMACIÓN DE DAVI KOPENAWA</b> .....	151
6.1. Historia de la etnia, biografía del individuo: un movimiento simultáneo y coordinado.....	152
6.2. Pragmática del lenguaje.....	155
6.3. Sueños colectivos, interpretaciones colectivas.....	158
<b>CONCLUSIONES</b> .....	162
1. Un panorama general de la ontología amerindia.....	162
2. Cuestiones de método.....	164
3. ¿Qué persiste de las ontologías amerindias y de qué manera pueden servir de base para construir una ontología alternativa para el mundo actual?.....	167
4. Transformaciones en la ontología occidental.....	168
5. Ser personas en Amerindia.....	173
6. Individuos en Amerindia.....	174
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	175

# 1. INTRODUCCIÓN

El estudio que se presenta aquí indaga en su parte nuclear sobre las condiciones de posibilidad y de efectividad de una ontología amerindia; esto es, se pregunta por la conformación de los mundos, sus relaciones y componentes, las reglas de paso entre los diferentes espacios ontológicos, las consecuencias que tiene para entender y manejar las situaciones concretas, las estructuraciones sociales e incluso políticas.

Si bien la primera tarea consiste en sacar a la luz las ontologías amerindias se intenta no quedar preso del relativismo, en donde solo se constataría la existencia de esas cosmovisiones. Por el contrario, subyace constantemente la cuestión de la validez de dichas ontologías, de las comprensiones que tenemos de la realidad.

Este punto es particularmente relevante en el momento de crisis civilizatoria que vivimos, por el desastre ecológico, el riesgo de la humanidad como especie por la pandemia, el fracaso del capitalismo que no puede resolver los grandes problemas de la humanidad, la quiebra de la vida cotidiana, el estallido de las subjetividades. Todo esto nos conduce a la disyuntiva inmediata de socialismo o barbarie.

Reflexionar sobre la ontología amerindia tiene el propósito de pensar en la posibilidad de realidades alternativas, de otros modos de existir, de relacionarnos, de la constitución de mundos distintos a los que vivimos. Creo que uno de los componentes que no podrá faltar en la formulación de un mundo más allá del capitalismo será el que provenga del pensamiento y forma de vida indígenas.

No se trata de encontrar románticamente todas las respuestas, pero al menos señalará el camino para encontrar las propuestas adecuadas para nuestros tiempos. Estos aspectos junto con otros igualmente importantes como la crítica de la economía política, los debates epistemológicos en torno a la ciencia y la tecnología, actuales - software y biotecnología - , permite obtener una imagen nueva del futuro.

Será indispensable desarrollar una comparación y confrontación a fondo del pensamiento amerindio con las principales corrientes filosóficas occidentales, hacer con ellas un gesto canibal, una estrategia hacker, mirarlas desde esta perspectiva y corregirlas. Al mismo tiempo, que aprendemos de ellas, evitando caer en los exotismos de lo “absolutamente otro” que nos han impedido este diálogo y debate y nos exige pensar la humanidad como especie, la humanidad en su universalidad, sin desechar las miradas locales.

En último término, lo que está en juego en este momento es el futuro de la humanidad, que incluye la pregunta brutal: ¿habrá un futuro? El futuro está abierto hacia el frente y dependerá de todos decidir hacia dónde es conducido. Alejarse de las visiones de la caída automática del capitalismo, cosa que no sucederá, y de los pesimismos que simplemente anuncian una catástrofe mayor.

En este contexto, se puede aprender mucho del pensamiento amerindio, desembarazándose de los límites impuestos, bien sea, por la academia bien por la proliferación de elucubraciones, muchas con claro tinte, new age, que han congelado la ontología indígena en una serie de fórmulas que se repiten sin cesar. Repensar el mundo indígena y preguntarse ¿qué aspectos siguen siendo válidos?, ¿qué propuestas hay que trabajarlas para adecuarlas al mundo actual?, ¿qué imágenes son quizás demasiado locales y específicas?, ¿cuáles imágenes de la realidad son generalizables y cuáles no?

Si bien hay una Ontología, una Epistemología, una Ética, una estética en Occidente, constituidas de modo canónico, respecto de las cuales las posiciones diferentes son consideradas como desviaciones, como formas disminuidas, no siempre plenamente válidas. Todo lo que queda fuera tendría una ansiedad de llegar a ser como estos ideales. Ha sido preciso preguntarse, si la propia filosofía es filosofía en sentido estricto, la misma interrogación es sobre el arte, que para ser tal tiene que cumplir con los parámetros de lo occidental, si las democracias no son constantemente deficitarias contrastadas con los modelos externos de las sociedades desarrolladas, si el capitalismo no es solo un espejismo del gran capital.

Entonces, cabe introducir la pregunta primera –en sentido ontológico y epistemológico– precisamente sobre el ser o con más precisión sobre el llegar a ser, ya que ser es llegar a ser. Hay una ontología. Pero ¿hay una ontología de los otros?, ¿existe una ontología de los afroamericanos, de las mujeres, de los pobres, de los oprimidos, de los homosexuales, de los obreros...?

Hay una ética de los otros... Dussel y Hinkelammert. (Dussel, 1998) (Hinkelammert, 1990). Hay una estética de los otros, Rama, Ticio Escobar. (Rama, 1982) (Escobar, 1993) Hay una epistemología de los otros, López, Lajo. (López, 1999) (Lajo, 2003) (Yáñez, Yanantin. La filosofía intercultural del Manuscrito Huarochiri, 2002)

¿En dónde estaría enunciada o anunciada una ontología de los otros? Ciertamente in nuce en todos estos desarrollos. Hace falta, sin embargo, una reflexión directa y estricta sobre la ontología de los otros (Cepeda, 2009). Hay que evitar caer en la trampa del discurso que



sostiene que no hay una ontología indígena, porque esta categoría es estrictamente occidental. Pero no se tienen otras categorías con las que pensar, así que, con estas, existe una aproximación a ese mundo diferente, forzado a decir lo que encuentra en otra realidad y, después, queda la enorme tarea de redefinir la ontología como todos los hallazgos encontrados.

Se privilegiaron aquellas ontologías que parecían que podían expresar de mejor manera la ontología de los otros, en sus necesidades y perspectivas contemporáneas. Sin embargo, cuando se pasa de la ética o de cualquiera de las regiones señaladas a la epistemología, se produce un cambio de registro, una alteración radical en las consideraciones relativistas. Se puede afirmar sin demasiadas complicaciones que hay un canon occidental para el arte, diferentes éticas; pero esta aseveración no se sostiene para la ontología.

Ciertamente que es posible enunciar: hay una ontología occidental y una ontología de los otros. Este enunciado no se sostiene en cuanto a su verdad, esto es a su acuerdo con lo existente. Aquí hay una disyunción completamente excluyente: o lo uno o lo otro, sin posibilidad de término medio, de coexistencia, ni conflictiva ni pacífica. Tenemos éticas contrapuestas que están en constante conflagración. En la ontología, hay una sola que es la mejor verdad posible en este momento dado; la otra necesariamente está equivocada, es falsa, o no se corresponde con lo existente.

La ontología huye del relativismo en la misma medida en que escapa del dogmatismo. Imposibilidad del relativismo. No se puede decir sobre la realidad lo mismo y lo contrario, al mismo tiempo bajo el mismo aspecto. Imposibilidad del dogmatismo, porque la ontología nunca está completa; siempre es una aproximación a lo que realmente es. O, de otro modo, siempre habrá una teoría mejor que la actual.

La imagen que arroje la ontología de los otros será imposible con la ontología actualmente dada en Occidente como canónica, en la medida en que remiten a mundos incompatibles, porque enuncian sujetos, objetos, relaciones completamente diferentes e imposibles. La arqueología y la antropología, que son ciencias que sirven de base a esta reflexión, no logran escapar y no quieren hacerlo a sus límites disciplinarios. Avanzan hasta mostrar que hay una multiplicidad de ontologías, todos con igual grado de validez, pero se detienen en el momento de contrastarlas con la realidad y de compararlas entre sí. A pesar de las declaraciones no deja de haber un sesgo relativista.

Postular una ontología fuera de los marcos tradicionales de la filosofía resulta particularmente difícil, porque las palabras apenas

si alcanzan a decir lo que se trata de decir, porque aquello que se quiere expresar quizás ocupa el lugar provisional de lo inexpresable. Constantemente se lucha con las palabras elegidas: perspectivismo, ocasionalismo, planos de consistencia, discordancia de los tiempos... todos dicen un aspecto de lo que se quiere enunciar, pero no existe aún un solo término que nos permita enunciar esta nueva ontología con la precisión y rigor que se quisiera. Una muestra de esta enorme dificultad puede verse en el sentido que le da Whitehead al término “feeling”: como capacidad de prehensión del mundo que define cada elemento del universo, para expresar el núcleo básico de esa nueva ontología y que se expresa más adelante. (Whitehead, 1978)

No se trata únicamente de dificultades en el orden de la lengua, sino de la existencia, que apenas se vislumbra, de otro mundo posible, el modo embrionario, frágil, de difícil reconocimiento, que hace que la relación entre palabra y objeto se desquicie mucho más a menudo de lo que se quisiera. y que aquellos significados que tratamos de evitar se cuelen por la ventana: relativismo, esencialismo, dogmatismo, dualismo.

En este tratado, se analizan las ontologías de los pueblos inka, maya, azteca y amazónico, partiendo de los estudios antropológicos y arqueológicos, pero manteniéndose en el enfoque estrictamente filosófico y ontológico, lo cual implica alejarse de los contenidos empíricos, por ejemplo, de los innumerables estudios etnográficos o arqueológicos. Se insiste en resaltar aquellos aspectos que caracterizan a estas ontologías amerindias, junto con los aspectos comunes a los diferentes pueblos, aunque cada uno tenga su manera específica de interpretar tal o cual concepto, como es el caso del tiempo o del animismo. (Charbonnier, Salmon, & Skafish, 2017)

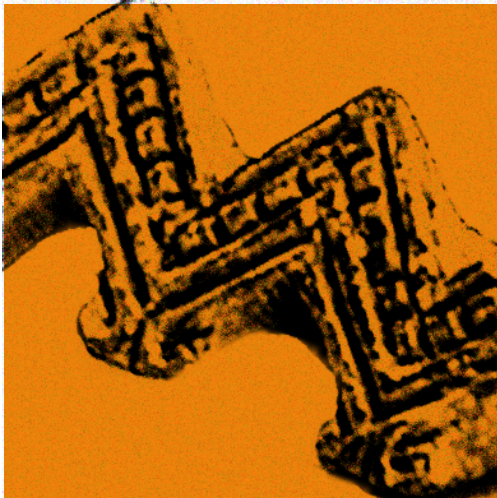
Después del análisis de dichas ontologías se procederá a indagar por el modo de ser personas en Amerindia, que rebasa el sentido de la persona entendida como la expresión ética y jurídica del individuo, como es en Occidente, y mostrar que la persona rebasa la noción de individuo y más bien la contiene. Se incluye igualmente una reflexión sobre los modos de individuación en la América indígena, señala que no se trata de contraponer un punto de vista individualista a otro comunitario y colectivo, sino que también en este mundo comunitario hay poderosos procesos de individualización, aunque ciertamente se dan de otra manera.

Estas reflexiones pueden contribuir al debate sobre la interculturalidad, que muchas veces termina en un callejón sin salida, en la medida en la que se parte de culturas esencializadas y se deja del lado aquello que los pueblos amazónicos llaman la “inmanencia del enemigo”; esto

es, cómo el otro es constitutivo de cada cultura y de cada individuo. O se presenta una idea de interculturalidad hartamente alejada de la realidad, en el sentido de culturas dialogando en igualdad de condiciones en entornos democráticos. (Fornet-Betancourt, 2004) Esto es, no hay una identidad que no sea producto de la inmanencia del otro, de la participación agonista del otro. Así, solo convirtiéndome en otro, puedo ser yo mismo; este es el núcleo de la ontología caníbal, que se postula que atraviesa toda la América indígena.

Por último, esta reconstrucción de la ontología amerindia no responde a la pregunta de ¿en qué medida estas concepciones del mundo se mantienen, iluminan las formas de vida indígenas o, por el contrario, han sido arrasadas por el capitalismo, las misiones religiosas, la penetración de la sociedad moderna?; y, ¿de qué modo las comunidades indígenas alteraron, cambiaron, abandonaron, voluntariamente o a la fuerza, sus creencias ancestrales?

Ciertamente hay ejemplos atroces de genocidio y etnocidio que arrasaron con todo y en donde los pueblos indígenas se vieron obligados a sobrevivir, adoptando cualquier estrategia que pudiera mantenerles con vida, frente a la brutalidad del enemigo. Este es el caso de los ayoreos de Bolivia y Paraguay, que quizás es uno de los pueblos que con más salvajismo ha sido destruido. En estas situaciones será necesario otro tipo de aproximación, a fin de indagar qué tipo de ontología se formó, la mayor parte de veces negativa, para responder a los riesgos de desaparición de una etnia entera. Allí los paradigmas, las teorías, incluso las que se postulan como alternativas y se muestran como diferentes de las grandes corrientes hegemónicas, tienen poco que decir. (Bessire, 2014)



## **2.** **ONTOLOGÍA** **ANDINA**

## 2. ONTOLOGÍA ANDINA

### 2.1. INTRODUCCIÓN

Al término de cualquier revisión sobre la ontología, inevitablemente habrá que preguntarse, ¿qué ontología describe de mejor manera el mundo? Aunque el punto de partida pueda ser el giro ontológico de la antropología o la filosofía comparada, cuando se trata de ontología no se puede sostener que hay dos o más versiones de esta que se mantengan como tales, una vez que son confrontadas con la realidad, en la medida en que la ontología "...entendida como exposición ordenada de los caracteres fundamentales del ser que la experiencia revela de modo reiterado y constante..." (Abbagnano, 2012)

Por el contrario, es indispensable que, después de la tarea descriptiva y comparativa, haya una reflexión sobre su validez para explicar el mundo, de mejor manera que las otras, cuestión que hace falta en las diferentes aproximaciones a este tema, aunque a veces se insinúe un cierto posicionamiento. Por ejemplo, hay que pronunciarse sobre el tema de la inmanencia y de la unicidad del mundo, que encontramos entre mayas, aztecas, andinos, y la visión dualista y trascendental de la tradición judeocristiana.

Por esto, este trabajo sobre la ontología andina, propone encontrar aquellos elementos a ser considerados para construir una ontología futura, más allá de los cánones occidentales, tal como señala Bray en su estudio sobre las huacas: "Este libro sobre la arqueología de las wak'as se alinea con el emergente interés teórico del papel de lo sacro en el pasado –y de los aspectos que tales orientaciones pueden ofrecer para unas (esto es, no occidental) ontologías y lógicas alternativas–en el contexto específico de los Andes" (Bray, 2015, pág. 3)

El enfoque que se adopta aquí pregunta por la naturaleza del ser y de los seres, parte de consideraciones cosmológicas, cosmogónicas, religiosas, arqueológicas, antropológicas, pero sin quedarse en ellas y descubre aquellos elementos que configuran una ontología andina. En estos últimos años, ha habido un giro ontológico en diversos campos, que muestra la necesidad de una reflexión que rebasa el culturalismo, y de manera especial los llamados Estudios Culturales Latinoamericanos. Este giro, se queda prisionero de un exotismo que coloca a las culturas como entidades inconmensurables, imposibilitadas de ser confrontadas unas con otras; además de ir más allá de análisis que en su momento contribuyeron a entender el pensamiento andino, pero que lo congelaron en algunas fórmulas, como es el caso de Estermann o Depaz. (Estermann, 2015) (Depaz Toledo, 2014)

En la filosofía, la corriente denominada Realismo Especulativo especialmente, postula un mundo de las cosas exentas del mundo de los sujetos, con su propia ontología, que rompe con cualquier referencia al sujeto y que representa uno de los extremos de las corrientes denominadas posthumanistas. (Bryant, 2014) (Harman, 2005)

Reflexiones que, partiendo desde cuestiones epistemológicas y ecológicas, avanzan hacia una ontología, como es el caso de Latour, que termina aproximándose a las corrientes aceleracionistas y que resaltan, sobre todo, la continuidad de naturaleza y sociedad. Cercana, aunque con diferencias importantes, está la propuesta de una ontología general, de Tristán García, como un buen ejemplo de la necesidad de una sistematización de gran alcance, más allá de las modas de las teorías restringidas a ámbitos demasiado limitados o los típicos microestudios sobre algún aspecto de la realidad (García, 2010). En la misma dirección está Manual Landa, con su ontología de los ensamblajes. (De Landa, 2006) En América Latina, la propuesta más elaborada es la de Rodrigo Jokisch, que formula una teoría general de las distinciones, desde una perspectiva ontológica que, luego, desemboca en una epistemología y una metodología. (Jokisch, 2002)

No siempre se menciona por su nombre, en las reflexiones ontológicas sobre las transformaciones tecnológicas del mundo contemporáneo, como es el caso de Nusselder o de Jesper Juul, mostrando las transformaciones que se dan en la realidad por efecto de estas tecnologías, siguiendo los pasos de Simondon. (Juul, 2005) (Nusselder, 2013) (Simondon, 1989)

El giro ontológico en la Antropología es el que más interesa en este trabajo, porque se aproxima a lo que queremos debatir y porque aporta una serie de referencias que sustentan lo que realmente sería una ontología andina. Para esto hay que remitirse, en primer lugar, al estudio clave sobre este tema, que hace una revisión crítica de la ontología en la antropología, Martin Holbraad y Morten Pedersen, *The ontological turn*, que contiene, además, una buena síntesis de los giros ontológicos contemporáneos. (Holbraad & Pedersen, 2017)

Dos autores que, si bien no se tratan específicamente en este trabajo, Marilyn Strathern y Gayatri Spivak, han servido para configurar en gran medida muchas de las ideas que aquí se sostienen. Y finalmente, el referente directo más importante: Eduardo Viveiros de Castro, con su teoría del perspectivismo amazónico que, a pesar del nombre, es una ontología amazónica. (Strathern, *Partial connections*, 2004) (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002) (Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, 1992) (Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, 2010) (Spivak, 2012)

Uno de los textos recientes de Viveiros de Castro –con Déborah Danowski–, *¿Há mundo por vir?*, da un paso más en la dirección de una ontología, que no permanezca exclusivamente como registro de las ontologías diversas existentes, sino que postula alguno de los rasgos del perspectivismo andino como visiones alternativas para el mundo actual, contra tendencias catastrofistas o contra ontologías que simplemente dejan de lado la cuestión de ¿cómo resolver los problemas de la humanidad? (Danowski & Viveiros de Castro, 2015)

Desde el punto de vista estricto de la ontología andina, debe considerarse que, si bien, ha habido desarrollos sobre este tema e incluso diríamos un cierto paradigma dominante, hace falta dar, ir más adelante. Por ahora, se ve disperso y poco integrado en una visión coherente, hasta desembocar en una visión sistemática de la ontología quechua.

A todas luces, aun reconociendo el aporte que significó, *El Pensamiento Andino* de Josep Estermann (Estermann, 2015), necesita profundizarse, completarse, debatirse en sus conceptos fundamentales, tales como, la “reciprocidad”, la “complementariedad”, el “carácter cíclico del tiempo”. Aunque ¿de qué tipo de complementariedad estamos hablando?, ¿cómo se integra esa dualidad de los pares complementarios en el continuo de visión andino?, ¿ocupan estos complementarios el mismo estatuto ontológico o, por el contrario, son disímiles?, ¿es realmente circular el tiempo andino y en qué sentido?

Por otra parte, hay que tomar en cuenta que, tanto en la teoría como en la práctica, hay una deriva difícil de caracterizar, quizás new age, que propone una espiritualidad andina, basada en una cosmovisión, que se postula como la interpretación original y actual del pensamiento andino, pero que no siempre tiene un sustento adecuado en sus afirmaciones. Véase los casos de Milla y Lozada. (Milla Villena, 2003) (Lozano, 1994)

La cuestión es aún más complicada porque no se trata solamente de analizar los textos clásicos, como el Huarochiri (Taylor, 2008) (Salomon & Urioste, *The Huarochiri Manuscript*, 1991), sino que, seguramente con pleno derecho, hay una reinención de la cosmovisión y de la ética andina, como una propuesta alternativa a Occidente, al capitalismo, a las sociedades modernas que, sin embargo, comparten en gran parte esas visiones sobre el mundo andino que han terminado por constituirse en un lugar común. (Lajo, 2005) (Yáñez, Yanantin: *La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*, 2002)

No obstante, es preciso tener presente que una reconstrucción de la ontología subyacente a los diferentes planos de la vida andina, especialmente de la inka, no puede confundirse con el devenir de los hechos históricos, sino que permite su mejor comprensión, así como sus dudas, contradicciones, fisuras, aspectos no del todo elaborados. De hecho, en un análisis de la ontología andina es preciso contar con la imagen actual que se tiene de los Inkas, en base de los estudios arqueológicos, antropológicos, lingüísticos. (Bray T. L., 2015) (Dedenbach-Salazar, 2016) (Shimada, 2015) (Urton, Inka History in Knots, 2017) (Cerrón-Palomino, 2015) (Cerrón-Palomino, Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua, 2013)

Se podría aplicar lo que señalan Sauer y Smit, sobre el tratamiento que debe darse a los mitos andinos en relación con los sucesos históricos, a la ontología andina: "...los mitos pueden proveer de importantes percepciones de cara a cómo las diferentes culturas concibieron su pasado antiguo, y tales mitos proveen de información explicativa de cara a los rituales religiosos centrales" (Bauer & Smit, 2015, pág. 78)

Este debate ontológico se alimenta, además, de las reflexiones actuales de la filosofía comparada, en el intento de huir de ese exotismo y excepcionalismo que se menciona respecto a las culturas pasadas y actuales que escapan de la mirada occidental y en donde se encuentran aspectos que permitirán una mejor comprensión de la ontología andina, señalándose señalan, desde luego, las diferencias profundas que tienen. Me referiré sobre todo a los estudios de McLeod, Alfredo López y Miguel León-Portilla, entre otros. (León-Portilla, 1994) (McLeod, Philosophy of the Ancient Maya. Lords of Time, 2018) (McLeod, Understanding Asian Philosophy, 2014)

### 2.2. CAMAC O EL FUNDAMENTO DE LAS COSAS

Camac es el principio activo que habita en todas y cada una de las cosas, de los entes, haciendo que existan, pero no como un acto de creación, sino como aquello que sostiene a las cosas en la existencia, aquello que les permite permanecer. Es una actividad constante de persistir en lo existente en sus diversos estados. (Taylor, Ritos y tradiciones del Huarochiri, 2008)

Camac que se complementa con cay y tian, que son los aspectos que constituyen, a nivel ontológico, lo que todas las cosas son. Esto es, la acción, la agentividad, del cay en un extremo; y en el otro, tian, la cosa en cuanto ubicada, cuyo mejor ejemplo está en aquello que se ha vuelto piedra. Hay entre uno y otro una diferencia que depende de qué se acentúe ontológicamente: el aspecto dinámico o el estático.



El mundo entero fluctúa entre estos dos extremos. (Salomon, 2014)

Tuco, transformación, es lo que permite viajar de un espacio a otro, de un nivel ontológico a otro. (*Ontologías de la transformación, que también se puede encontrar en los Jama-Coaque*). De tal manera, que camac es aquello que está en pacha, en el sentido del sustento que necesita la materia para existir y moverse, y como la capacidad que tiene pacha de dar forma, primero el espacio, y con él, el mundo:

“El acto por el que las huacas traen a la existencia a otras entidades no se expresa con el término plano de “hacer” (*ruray*) ni con el verbo huallpay, que González Holguín tomó para definir el acto de la creación..., sino que usa otro verbo: camay. Camay escapa a una aparente glosa de “crear” (*porque “crear” connota un acto exnihilo, mientras camay connota la energización de la materia existente*) y de “formar” (*porque “formar” sugiere solo una inicial dar forma a la materia inerte, mientras Camay es un acto continuo que trabaja sobre el ser a lo largo de su existencia*). (Salomon & Urioste, The Huarochiri Manuscript, 1991)

Camac es, entonces, el principio vital que lo anima todo, pero que no es externo del tiempo, sino que le es inherente, inmanente y no trascendente, que mueve lo que está y no lo crea desde la nada. Todas las cosas necesitan de este principio vitalizador que se encuentra en las huacas: “Huacas pueden ser camac de grandes o pequeñas categorías de seres. La gran deidad costera Pacha Camac usa en su verdadero nombre –“Camac del espacio y tiempo– y la función que lo cubre todo como vitalizador de las realidades del mundo entero, mientras que las huacas locales animan entidades más pequeñas”. (Salomon & Urioste, The Huarochiri Manuscript, 1991)

A pesar de entenderse como esa fuerza vitalizadora, camac siempre es considerada en su acción específica, local, animando este cuerpo, este grupo, esta comunidad: “Pero uno puede ver claramente que camay significa una forma específica... no una potencia general”. (Salomon & Urioste, The Huarochiri Manuscript, 1991) Y camaquen como “la fuerza que se ha conservado en las cosas”. (Tantaleán, 2019, pág. 29)

Desde este primer acercamiento se puede diseñar un recorrido para profundizar en la noción de camac, con una dificultad adicional, y grande, proveniente de su nivel abstracto propio y de la diferencia radical con la ontología occidental. Adopto una metodología de comentario de textos con el fin de dilucidar con la mayor precisión posible los temas filosóficos subyacentes a esta noción y porque los textos en cuestión son poco conocidos fuera del ámbito arqueológico y antropológico.

En primer lugar, es conveniente precisar los diversos aspectos conformadores de este término. De acuerdo con Taylor:

El Lexicón de Santo Tomas fue publicado en 1560. Al lado de los sentidos habituales atribuidos a cama en los glosarios cristianos (camac, o yachachic «criador, o hazedor de nuevo de alguna cosa»), encontramos también «anima por la qual viuimos» como traducción de camaquenc, o camaynin o songo. El vocabulario anónimo de 1586 corrige esta interpretación: camaquey «mi criador no se dice propiamente, por el alma». (Taylor, 1974, pág. 4)

En esta primera entrada vemos ya la tensión que se mantendrá a lo largo de las diversas traducciones del término: por un lado, el sentido de animar que está detrás de todo lo existente y, por otro, la imposibilidad de dejar la mirada cristiana y entender como criador. De todas maneras, aquí cabe resaltar el carácter ontológico de camac, cuestión compartida en todas las versiones.

El dios invocado por el indio representaba sobre todo una fuerza eficaz la cual como afirmó Garcilaso, animaba y sostenía no solo al hombre sino al conjunto de los animales y de las cosas con el fin de que se realizasen y que fuesen lo que su naturaleza los había destinado a ser, es decir: que el hombre cumpliera su función de ser hombre, la llama la de ser llama y la chacra la de ser chacra. Nada de lo que existía era verdaderamente inanimado a partir del momento en que cumplía las funciones que correspondían a su propia naturaleza. Así, encontramos que cada objeto que existe corresponde a una fuerza primordial, a un <<doble>> que lo anima. (Taylor, 1974, pág. 5)

Este texto amplía y profundiza el carácter ontológico del camac. No se trata solamente de corresponderse al ser de las cosas en el sentido de la filosofía occidental; sino que el camac constituye la realización efectiva de la esencia: “el hombre cumpliera su función de ser hombre, la llama la de ser llama...”. El ser soporta en la existencia a las cosas al mismo tiempo que hace que sean lo que son. El sentido de animar no se encuentra primordialmente en dotar de alguna suerte de espíritu. Se trata ante todo de una identificación entre el ser y su función modal.

No hay por un lado el ser y por otro los modos de ser de cada esfera de lo real. El camac como ser está siempre modalizado: el camac sostiene en la existencia a las cosas únicamente en cuanto les permite dotarse de determinados atributos específicos y diferenciadores de los demás entes. Se podría decir que ser es siempre un modo de ser.

Otra idea contenida aquí, y que la volveremos a encontrar más adelante desarrollada, es la del doble. Significa que cabe la posibilidad de que este camac que anima a los entes se muestre desdoblándose; así, el camac adopta la forma de un doble, de un doppelganger ontológico. El camac se presenta como un doble de los entes; es decir, como manifestación de este principio que las anima.

Un hombre que se beneficia de los poderes transmitidos por una huaca es definido como camasca y, a veces, muy camasca. Este atributo se aplica al hombre que, en el capítulo 26, consigue que vuele la cabeza de Macacalla y, en el capítulo 24, caracteriza a los prisioneros cuya piel sirve para fabricar las máscaras (los huayos). Su sentido se esclarece en el capítulo 14 en el cual los camasca (generalmente traducido por «hechizero» en los léxicos coloniales) son «animados» por pájaros o vuelan en forma de pájaro. (Taylor, 1974, pág. 6)

Un nuevo atributo ontológico del Camasca hace aquí su aparición. Además de su carácter modal, el camac puede transmitirse de una cosa a otra, tiene la capacidad de viajar entre los seres. Diremos que el camac es transmisible, capaz de atravesar las barreras de los otros y penetrar en ellos, provocando una serie de transformaciones, como se verá más adelante. También implica que este atributo puede abandonar al ente y matarlo o eliminarlo de la existencia, porque dejaría de tener camac. Camasca enuncia esta capacidad de transportación del camac.

A continuación, vemos cómo el camac modalista también tiene un carácter gradual: se puede tener más o menos camac y, por lo tanto, se puede ser lo que se es en mayor o menor grado, con mayor o menor intensidad. Se puede ser un dios en toda su magnitud o solo un dios menor, se puede ser humano o muy humano. Este gradualismo significa una distribución desigual del camac entre los entes; y, por esto, los seres con más camac son mucho más poderosos, como pasa en la relación entre los dioses y los seres humanos. Finalmente, vuelve a aparecer la idea del camac como doble, esta vez en forma de pájaro que acompaña al hechicero.

Al traducir la raíz cama - por «animar», damos a este término el valor múltiple que le atribuye Garcilaso, es decir: transmitir la fuerza vital y sostenerla, proteger a las personas o las cosas que son sus beneficiarios. El mundo animado de los Andes evoca un horizonte mucho más vasto que su equivalente occidental, cada cosa que posee una función o una finalidad es animada para permitir que se realice su función o su finalidad: las chacras, los cerros, las piedras, así como los hombres. Es interesante confron-

tar los dos modos de interpretar el concepto de «tierra» (pacha); camac pacha es la tierra fértil, productiva, animadora...; pacha camasca es la tierra fertilizada, animada... En la mayoría de los casos, hemos dejado camac y camasca en la forma original, aunque, en un contexto que nos permite emplear una perífrasis como «quien había recibido sus poderes de» u otra glosa aceptable en un contexto determinado, hemos preferido esta última solución. (Taylor, 1974, pág. 7)

En términos generales, como señala el texto, la raíz cama se entiende como animar. Este término tiene una larga tradición en la filosofía occidental y está vinculado a ánima, a la posesión de un determinado espíritu que provee vitalidad. Se reitera que el camac induce un modo de ser en los objetos en los que penetra; pero, se insiste ahora en su carácter benéfico. La posesión del camac y tenerlo en un grado cada vez mayor da como resultado que la función constituidora de una cosa, sin la cual no sería lo que es, solo se puede cumplir adecuadamente si se posee un camac suficiente.

Camac y camasca muestran los dos lados de la acción de este principio animador: camac como el proceso de dotar de un modo de ser; en este caso, fertilizar la tierra animadora, productiva, fructífera: camac pacha; y camasca como el resultado de la acción del camac: tierra animada. Es decir, el poder dotando de un atributo y, como consecuencia, el atributo realizado, efectivizado.

En los contextos antropológicos se usa como equivalentes función y finalidad; pero, en sentido estricto deben distinguirse. Al parecer no se trata de un mero utilitarismo, del mero hecho de funcionar o actuar de una determinada manera, lo que es más bien una consecuencia. Se puede argumentar que en el camac está incluida la noción de finalidad. El fin de una cosa es cumplir a cabalidad con el camac que le ha sido donado.

De la misma manera camayoc, cuya terminación -yoc (/ -yuq/) significa «el que posee» y cuya interpretación habitual es «encargado de», indica la persona a quien el camac ha conferido la capacidad, el conocimiento, la autorización de ocuparse de un aspecto especializado de la organización cósmica. (Taylor, 1974, pág. 8)

Aunque Taylor no desarrolla esta idea, encontramos de manera sorprendente otro atributo fundamental para la comprensión del camac y del pensamiento andino ancestral. Se trata de la relación que se establece entre la donación de capacidades por parte del camac como parte de la “organización cósmica”.

De este modo todos los seres han sido dotados de un camac que les confiere de un lugar en el universo y, por consiguiente, también de un lugar en específico en el mundo social y en relación con la naturaleza. La finalidad de cada ser se aclara, porque no solo viene dada por la realización de la característica existencial de cada uno, sino por una finalidad de largo alcance, denominada “orden cósmico”, plenamente coherente con la articulación entre cosmología y cultura.

Continuemos este recorrido con la reconstrucción realizada César Itier acerca del camac (Itier, 2012):

Esta interpretación de los datos históricos encuentra apoyo en las concepciones ontológicas andinas tales como las podemos deducir tanto de la etnografía como de las fuentes antiguas. Según estas concepciones, un ser puede acoger dentro de sí, temporal o permanentemente, una parcela o un desdoblamiento de otro ser. Esta idea se deriva a su vez de dos principios fundamentales: 1. los seres son potencialmente permeables unos a otros; 2. algunos seres poderosos tienden a proyectarse sobre o desbordarse en otros de mayor «debilidad ontológica». Me limitaré a dar algunos ejemplos de cómo esta concepción del ser se manifiesta en las prácticas y creencias andinas tanto actuales como antiguas. (Taylor, 1974, pág. 8)

Itier describe este nuevo atributo del camac: la permeabilidad de los seres, entendida como la potencialidad de un ente de penetrar en otro. Esto tomado en su sentido estricto remite a unas consecuencias fundamentales para el entendimiento de la realidad. Veámoslo ordenadamente:

**a.** Subyace a la permeabilidad de los entes el hecho de ser accesible unos respecto de otros; es decir, aun reconociendo las diferencias radicales entre las esferas, por ejemplo, dioses y seres humanos, ocupan un mismo plano inmanente que garantiza la accesibilidad entre estas esferas. Digamos que la trascendencia está supeditada a la inmanencia o, si se prefiere, es una manifestación secundaria de esta. Así, la permeabilidad se expresa entre los dioses o la relación entre dioses y seres humanos.

**b.** Las esencias de las cosas, también puestas en ellas por el camac, son provisionales y movibles, a tal extremo que un atributo de un ente tiene la capacidad de penetrar y modificar las características fundamentales del otro ente. Un ente puede ser alterado por otro en su plano esencial. Desde luego este proceso no se da sin más. El rito cumplirá un papel muy importante como rito de pasaje del camac de una esfera a otra.

c. Debido a que el camac es una potencia que se tiene y se ejerce en diversos grados, los entes con una mayor carga de camac están en la capacidad de supeditar a otros con un camac menor. Se introduce una gradación ontológica entre las cosas y se abre la puerta a que algunos entes se impongan sobre otros, dada la “debilidad ontológica” de estos últimos.

Itier usa el término impresión como medio para expresar la penetración de un ente en otro, en este caso sobre un recién nacido, considerado como “débil ontológicamente”:

Las criaturas en gestación o recién nacidas, por ejemplo, son especialmente vulnerables a la impresión —en el sentido pleno de esta palabra— que pueden causar en ellas un animal, un objeto o un cadáver vistos por la madre gestante o el bebé mismo. Este último se puede convertir entonces en uriwa o iirikwa de esos seres —según la denominación cuzqueña—, integrando a su propia personalidad las características físicas y/o síquicas del ser impresionante que los ha irradiado... (Itier, 2012, pág. 75)

¿Cuál es el “sentido pleno” de impresión al que se refiere Itier? La impresión se entiende en un sentido doble: o bien como un fenómeno físico, como la huella de un objeto sobre otro; o bien, como la influencia que ejerce un ente sobre otro alterándolo física o anímicamente. En este caso se trata del ingreso de propiedades de otro ser en un individuo, por ejemplo, algunas características de un conejo entrando en el espíritu del niño recién nacido y transformando radicalmente su comportamiento. A este proceso se le denomina: uriwa.

La idea según la cual los seres más cargados de fuerza son susceptibles de desbordarse en otros receptáculos se expresa a menudo en la mito-historia antigua. Los huacas, los ancestros \ los reyes, tenían la capacidad de desdoblarse en distintos individuos o receptáculos. Así fue como el huaca Pariacaca nació bajo la forma de cinco huevos de los cuales salieron cinco halcones que se convirtieron en otros tantos hombres (Taylor 1999 73). Los ancestros fundadores de linajes, por su parte, al morir se desdoblaron o proyectaron en monolitos plantados en el suelo que habían conquistado en vida, conocidos como (o umk: a en quechua cuzqueño) (Duvols 1979). El mismo Manco Cápac se desdobló en una piedra al final de su gesta conquistadora. Asimismo, los reyes, los grandes señores incas y muchos hombres de las élites andinas tenían un doble bajo la forma de una estatua de oro de tamaño natural, conocida como su wawqi, es decir su ‘hermano’, que era objeto de veneración y ofrendas... (Itier, 2012, pág. 76)

La permeabilidad de los seres como atributo del camac adopta la forma del desdoblamiento, especial, aunque no exclusivamente en los dioses, huacas, ancestros, inkas. El doble se convierte en el vehículo que transporta el camac y a través del cual actúa sobre otro individuo. Estos dobles fueron representados en el caso de los inkas como estatuas de oro.

La transportabilidad del camac en el doble deja intacto al dios, huaca o ancestro. Su camac se duplica sin perder su plena potencialidad y sin disminuir en el ente que lo posee. Los atributos del dios de partida se mantienen mientras viaje hacia otro individuo para provocar en este, alteraciones radicales. El camac posee este atributo de ser capaz de distribuirse y en el proceso reproducirse en su integridad, sin disminuirse, partirse o perder su potencialidad.

Es en los dioses en donde la profundidad del camac de trasladarse de un dios a otro se manifiesta en toda su dimensión. Según Itier, los dioses comparten una misma esencia y por eso los atributos de uno penetraban en el otro mediados por un doble.

Este empleo del concepto de wawqi nos ofrece una clave suplementaria para entender la relación existente entre los hermanos Viracocha Pachayachachic e Inti: podemos pensar que los incas concebían la relación entre Viracocha Pachayachachic e Inti como la del Inca con su doble de oro: el astro Inti era el receptáculo en el que se proyectaba la poderosa esencia solar de Viracocha. Los hermanos el hecho de compartir una misma esencia. (Itier, 2012, pág. 76)

Esa esencia de la que habla Itier no es otra que el camac, actuando simultáneamente como fundamento de la existencia y como aquello que hace que una cosa sea lo que es, es decir, su esencia. Sin embargo, leído a través de las categorías de la filosofía occidental surge un equívoco. Si decimos que poseen la misma esencia, estamos aseverando que, de hecho, constituyen una misma realidad. Pero, este no es el caso en el pensamiento andino.

El camac modalizado le pertenece a cada uno. Cada dios tiene sus propios atributos donados por su camac. En este sentido, ciertamente todos tienen camac, pero un camac distinto. Poseen esencias distintas, aunque plenamente compatibles entre sí, incluso interpenetrables. Un dios en determinados momentos del calendario adquiere de manera temporal las propiedades del otro y luego retorna a su estado inicial.

En una especie de síntesis, el camac se coloca bajo esta luz: “que comunica su esencia”, en donde el acento está en la capacidad de trascenderse a sí mismo y de dotar a otro ser de una esencia determinada. Al contrario de la divinidad cristiana que no transmite su esencia a los entes, el camac se da a sí mismo sin residuo, completamente. La dación es el don de la esencia del propio camac y, simultáneamente, dotación de atributos propios de cada ente orientados al cumplimiento de su finalidad.

El antiguo concepto de kamaq, que ha sido analizado por Taylor (1974-1976; 2000), ofrece sin duda la mejor ilustración de este sistema de pensamiento: las divinidades, los ancestros fundadores de linajes, las estrellas, entre otros seres poderosos, eran kamaq (‘que comunica su esencia a’) de diversos receptáculos vivos, es decir comunicaban su ser (kama- < \*ka- mu -) a los seres humanos, las plantas cultivadas, las chacras y el suelo, infundiéndoles de ese modo una capacidad para realizarse de acuerdo a su naturaleza -en principio la misma que la de su kamaq- (Itier, 2012, pág. 77)

Quizás en la redacción de este párrafo la frase “realizarse de acuerdo a su naturaleza” es ambigua. Habría que precisar que el camac define la “naturaleza” de la cosa y le provee de la potencia, en diversos grados, para que la realice adecuadamente. Desde luego, cabe la posibilidad de que los seres fallan en este proceso, porque el camac se retire de ellos o porque sean invadidos por otros espíritus.

Incluso los chamanes poseen esta, su capacidad de viajar al mundo de los ancestros y dioses a través de los rituales respectivos, porque dentro de ellos el camac de las aves les da la capacidad de atravesar los espacios de esas entidades: “Los chamanes albergaban dentro de sí la esencia de un ave que les permitía volar hasta lugares distantes. Por eso se decía que eran kamasqa, es decir ‘animado’, por el cóndor, el halcón o la golondrina”. (Itier, 2012, pág. 77)

Dos ideas importantes para la metafísica andina aparecen en el siguiente texto. Primero, estamos constituidos por el entrecruzamiento de esencias o, si se prefiere, de atributos fundamentales que se comparten entre diversos entes. Por esto, no solo en el momento del nacimiento de una persona, sino durante su vida entera está abierto a “recibir cualidades esenciales” provenientes de los seres que le rodean, incluidos los demás seres humanos y los dioses y ancestros.

En segundo lugar, los bordes delimitadores de las entidades se tornan fluidos, jamás son totalmente precisos y diferenciados; es como estar en el mar primordial del camac, similar al océano en donde habita



Viracocha, y los entes allí son condensaciones efímeras, frágiles, de dicho camac. Siempre late en el mundo andino el riesgo de la destrucción del mundo en el que se vive. El camac es un don que se puede retirar provocando la enfermedad, la muerte o la esclavitud.

Estas intromisiones en un ser de otros seres de procedencia extraña son en realidad omnipresentes en las concepciones andinas pasadas y presentes. Según la ontología autóctona, los seres nunca tienen una identidad absolutamente circunscrita, delimitada y singular, sino que se construyen con base en varios constituyentes esenciales. A través del tejido de interacciones que los une unos a otros, cada uno es susceptible de recibir cualidades esenciales que entrarán a formar parte de su identidad. (Itier, 2012, pág. 77)

A partir de este detenido comentario de textos se sintetizan los principales hallazgos sobre el camac, tomando en cuenta la doble dificultad inherente a esta tarea: las versiones sobre el pensamiento andino por parte de los cronistas españoles se asientan en su perspectiva cristiana y evangelizadora, que intenta por todos los medios mostrar la compatibilidad entre la religión inka y el cristianismo, y las deficiencias de la filosofía occidental en su lenguaje y concepciones alejadas de sus paradigmas metafísicos.

A pesar de estas limitaciones, algunas cuestiones han quedado claras, de tal manera que se alcanza a perfilar ante nuestros ojos la ontología inka en sus características propias, no reducibles a su versión occidental. Una delimitación negativa tiene que hacerse de inicio: los dioses no son creadores desde la nada; más bien son hacedores, así en plural para huir de cualquier reducción monoteísta.

Pongamos en orden los hallazgos obtenidos hasta aquí:

**a. El camac como fundamento distribuido.**

El camac es el principio animador de toda la realidad sin excepción, incluidos los dioses, el cosmos, los espíritus, los seres humanos, la naturaleza. Este fundamento de la existencia de la realidad se expresa con una variedad de términos: fuerza, poder, potencia, espíritu. El animismo inka no significa que los diversos seres habitados por el camac tengan alguna forma de vida. Animar quiere decir: dotar de la capacidad de acción de acuerdo a su naturaleza.

### b. El carácter modal del camac:

El camac como equivalente al ser de la filosofía occidental es inherente a los modos de ser; es decir, al mismo tiempo que el camac sostiene de manera permanente en la existencia a las cosas, les dota de un modo de ser específico y les orienta hacia una función y finalidad. La acción del camac provee a la vez de la esencia como de la existencia.

### c. La gradualidad del camac:

El camac tiene la capacidad de darse en diversos grados; esto tiene como consecuencia que un ente será más o menos poderoso según la cantidad de camac que tenga. Además, la retirada completa del camac significa la muerte, aunque puede ser provisional, como en el caso del sol y la luna. De hecho, las relaciones entre los diversos entes y esferas de la realidad, dioses, el mundo social y la naturaleza, están reguladas por la cantidad de camac de cada campo.

### d. La conformación múltiple de lo real:

No hay un solo camac que entra en la constitución de una cosa o individuo. Cada ser es la confluencia de una diversidad de camac. El principio de individuación se dará por el particular entrecruzamiento de las fuerzas, espíritus, potencialidades, finalidades, de un individuo o cosa.

### e. Permeabilidad de los seres:

La unidad y modalidad del camac posibilita la permeabilidad de los seres, tanto de manera temporal como permanente. Un espíritu puede penetrar en una cosa, comunidad o individuo. No hay una barrera que impida la entrada de este camac animador, que provoca la alteración de la esencia del individuo que la recibe, lo que puede ser para bien o para mal.

### f. El desdoblamiento del mundo:

Con el fin de actuar desde una entidad determinada sobre muchas veces el espíritu se divide en dos. El doble generado es aquel que transporta el camac y lo lleva hasta el otro individuo. Este proceso se da sin una disminución del camac en el espíritu más poderoso. También este traslado no es analógico como en el caso del cristianismo, sino que el espíritu se da en la totalidad de su esencia, sin residuo.

## 2.3. PACHA: LA CONTINUIDAD DEL MUNDO

Se puede decir que, para el pensamiento andino, hay un mundo, que se puede transitar como un continuo sin rupturas ontológicas radicales, que lleven a la imposibilidad del contacto entre sus diversos componentes. Si bien, existe el mundo de los ancestros y de los dioses, hay como llegar a ellos mediante algún tipo de procedimiento ritual, a través de pasarelas. De igual manera, constantemente los dioses están actuando sobre la realidad, incluso a nivel sexual.

Dioses, ancestros y seres humanos no son iguales; tienen diferencias importantes, pero no forman dos mundos ontológicamente inconmensurables; el mundo de los dioses no está caracterizado por la trascendencia absoluta, los dioses no son lo completamente otro. Por eso, se puede viajar de un mundo a otro, a través de ritos con sus respectivos mediadores. En este sentido, es una particular versión de la inmanencia, que reconoce la existencia de estos seres sobrenaturales.

Solamente, que lo natural y lo sobrenatural son, de alguna manera, mutuamente accesibles, de dualidades que emergen de la unidad y que se complementan. Este es el aspecto primero y más importante de la complementariedad; esto es, su carácter ontológico. Son esos pares, esas dualidades, las que, juntos, constituyen la unicidad del mundo.

“La comunicación entre los seres de una posición metafísica u ontológica disímil se da a través de “pasarelas” a lo largo de la gradiente vital”. (Salomon, 2014, pág. 38)

Tiempo y espacio no se corresponden a lo que conocemos hoy, en la imagen de la física contemporánea, con el espacio-tiempo de la relatividad. Si bien es pacha, sin embargo, se rompen, se escinden, se parten en este par de tiempo y espacio, se indexan de este modo dual y así el mundo entero queda conformado.

El continuo de pacha no es homogéneo, sino que en él se introducen distinciones, que dan origen a los diferentes mundos. Transitar de un mundo a otro, exige la utilización de reglas de paso o de un conjunto de transformaciones. Así, hay un continuo entre sagrado y humano, entre trascendente e inmanente que rompe el modo como lo comprendemos en Occidente. Hace referencia a dos términos que, en vez de estar completamente contrapuestos y de ser ontológicamente incompatibles, inconmensurables, constituirían los extremos de un continuo formado por mundos separados, en donde toda la realidad oscila de un extremo a otro.

El tiempo andino no puede caracterizarse como cíclico, a no ser que nos estemos refiriendo a los calendarios que, como en Occidente, repiten su estructura, sus fiestas, sus tiempos débiles y fuertes, pero que expresan la profunda linealidad del tiempo.

Es necesaria una discusión con Estermann y su caracterización del tiempo andino como cíclico, porque es un referente que termina aceptándose como válido sin más. Lamentablemente, Estermann no introduce las referencias suficientes que sostengan su punto de vista que, por lo mismo, le lleva a una reconstrucción hartamente contradictoria e inconsistente del tiempo andino. (Estermann, 2015)

Para Estermann, se trata de diferenciar la concepción lineal del tiempo occidental, con su matriz teleológica y guiada por la idea de progreso, del pensamiento andino: “Unidireccionalidad, linealidad y progresividad son las características más resaltantes e invariables de la concepción occidental moderna”. (Estermann, 2015, pág. 208) Un tiempo que, por la lógica del capital y de la ciencia, ha sido cuantificado, en donde se terminó por oponer el cronos al Kairós, con la “dictadura hegemónica del cronos”, el tiempo se tornó “medible y monetizable” (Estermann, 2015, pág. 208).

El referido autor sostiene que el tiempo andino es más bien similar al cristiano, en donde hay tiempos fuertes y tiempos débiles; esto es, “... rituales y las ceremonias no son “neutrales” con respecto al tiempo; si no es el “tiempo” apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado.” (Estermann, 2015, pág. 209) Pero, deja sin mencionar que esos tiempos cristianos solo tienen sentido desde una perspectiva escatológica, en una economía de la salvación, en donde en los tiempos fuertes se cuenta la historia sagrada. La idea de salvación es extraña al pensamiento andino.

El tiempo andino, más bien, está cerca de la “precariedad (y peligro) del orden cósmico”; esto es, de la posibilidad de la destrucción del equilibrio del mundo, de la desaparición de uno de los componentes de los pares complementarios: “En cada atardecer, el sol “muere”; en cada amanecer es la fiesta de su renacimiento” (Estermann, 2015, pág. 210). Por esto, resulta espantoso que la luna desapareciera en un eclipse, porque vendrían grandes catástrofes en “un orden cósmico severamente distorsionado”. (Estermann, 2015, pág. 211)

Estermann por su parte, no continúa esta línea de razonamiento, sino que regresa a su idea de ciclicidad, por los tiempos agrícolas y las fases dentro de estos. La formulación no deja de ser extraña: “La epocalidad muy pronunciada entre los periodos de sequía y lluvia es una de las bases hermenéuticas para la experiencia cíclica del tiempo

en el ámbito andino. El tiempo es discontinuo y cualitativamente heterogéneo”. (Estermann, 2015, pág. 211)

No se explica el significado de “cualitativamente heterogéneo”, porque sequía y lluvia no lo son. Entonces, se ve llevado contradecir esta heterogeneidad cualitativa sosteniendo que “los múltiples ciclos obedecen normalmente a los principios fundamentales de correspondencia y complementariedad; cada “ciclo” contiene las dos “fases” complementarias”. (Estermann, 2015, pág. 211)

Ciertamente, la experiencia de las sociedades agrícolas está marcada por sus ciclos; que no hace, automáticamente, cíclico a su concepción del tiempo; por el contrario, como el autor mismo señala, hay una multiplicidad de ciclos, que no se conoce cómo terminan siendo complementarios, a pesar de ser cualitativamente heterogéneos. En esta misma dirección, cuando Tantaleán hace una revisión de la ontología andina, tampoco explica en qué consiste el carácter cíclico del tiempo andino. (Tantaleán, 2019)

Y de pronto nos encontramos que ese tiempo “no es “unidireccional” (de pasado a futuro), sino bi- o multidireccional”. (Estermann, 2015, pág. 213) Entendemos que un tiempo unidireccional, una flecha del tiempo, lleva del pasado al futuro; un tiempo bidireccional, lleva tanto al pasado como al futuro. Pero ¿en qué consistiría un tiempo multidireccional? ¿Tiempos alternativos de mundos, líneas de tiempo de otros mundos posibles?

El otro gran tema que surge de aquí es la relación entre pasado, presente y futuro. Aquí los tropiezos metafísicos son todavía más complicados. Quizás el gran debate proviene de la misma lengua quichua, al usar el mismo vocablo para futuro y pasado: ñawpapacha; pero, esto no quiere decir, como el propio Estermann muestra, que la lengua quechua no permita referirse al pasado, al futuro, utilizando otros mecanismos gramaticales. (Estermann, 2015, pág. 212)

Así, “la historia es una “repetición” cíclica de un proceso orgánico, correspondiente al orden cósmico y su relacionalidad”. (Estermann, 2015, pág. 213) Pero, esa repetición no es tal, “sino una nueva manera de ordenar el universo..., bajo ciertos parámetros”; y, para nuestra sorpresa, se sostiene ahora que el “tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de saltos o revoluciones cósmicas”. (Estermann, 2015, pág. 215)

Una explicación más probable sería que en la conformación de tiempo, se dibuja una espiral, en donde es indispensable contar con el pasado para proyectarse al futuro; volver la mirada a lo que ha sido,

para ver lo que se puede ser, contar con los antepasados que no se han ido, sino que todo el tiempo han estado aquí.

Podría decirse, más bien, que el tiempo andino dibuja una espiral, siempre que evitemos pensar una noción de progreso, al parecer inexistente en esta ontología, que retrocedería para ascender a un nivel perfeccionado, dejando sus momentos oscuros detrás.

Este es un tiempo que se caracteriza por establecer su propia “cuenta larga”, a la manera del Popol Wuj, aunque sin precisar los límites temporales exactos. Pachakutik enuncia la ubicación de cada suceso en esta “cuenta larga”, que no se da solo retrospectivamente como en Occidente, sino que va desde el pasado hasta el futuro.

Cada época de este Pachakutik termina de manera catastrófica, con la destrucción de todo lo existente, para dar lugar a la emergencia de otro mundo distinto, que no es la repetición de lo mismo -como en Grecia, con su tiempo circular-, sino la emergencia de algo nuevo. En su relación con el espacio, el tiempo define las características de este, proporciona un modo de ser a cada fragmento del espacio, ya constituido en lugar, ubicado y definido en un aquí y ahora.

Veamos, brevemente, a qué imagen del tiempo se llega en la lectura que hace Frank Salomón del Huarochiri, que es parte de la edición de su traducción al inglés. (Salomon & Urioste, *The Huarochiri Manuscript*, 1991)

Se parte de entender pacha como tierra, mundo, tiempo, espacio: “El pueblo Haurochiri nombraba al mundo y al tiempo juntos como pacha, un término no traducible que denota simultáneamente un momento o intervalo de tiempo y un lugar o extensión en el espacio - y lo hace, además - en cualquier escala” (Salomon & Urioste, *The Huarochiri Manuscript*, 1991). Esto es, pacha enuncia el tiempo y espacio como tales, así como cualquiera de sus ocurrencias, de sus segmentaciones, para cualquier época y escala. En este sentido, a pesar de sus procesos de diferenciación, como en Occidente, el tiempo es único. No hay una radical heterogeneidad de tiempo y espacio.

Sin embargo, más allá del debate entre tiempo lineal y cíclico, el tiempo andino se desplaza más bien hacia su relación con el espacio, al que le da cierta cualidad, ciertas características, y hacia pacha que es concebido como amenazado constantemente por la posibilidad y realidad de su destrucción:

“... todo, incluyendo la humanidad, ha sido aplastado y vuelto a forma. El orden social, también, es construido y transformado por

violencia superhumana; los narradores imaginan la teofanía original de la que su grupo nació, como uno de los muchos cataclismos que simultáneamente dieron forma a la tierra y a la sociedad". (Salomon & Urioste, *The Huarochiri Manuscript*, 1991)

Por eso, no se deja de contar la historia, que también está en el Popol Wuj, de la existencia de varias humanidades antes de esta, de una secuencia que no solo explica de dónde venimos, sino que coloca a esta humanidad en una situación precaria, porque puede ser destruida y reemplazada por esos poderes sobrehumanos. (Anónimo, 2007)

Es aquí en donde el pensamiento dualista, escinde esa unidad del tiempo –del que nadie escapa–, porque pacha es simultáneamente esos dos momentos de tranquilidad, por un lado; y de movimiento fluido por otro:

“En términos amplios, entonces, el mundo del Huarochiri opone las cualidades de una tranquila centralidad -profundidad, solidez, sequedad, estabilidad, potencialidad fecundidad, feminidad- a aquellas de un incansable movimiento fuera de órbita -pesadez, fluidez, humedad, movimiento potencial de inseminación, virilidad”. (Salomon & Urioste, *The Huarochiri Manuscript*, 1991)

De manera similar, aunque sin la dimensión que adquiere el tiempo en el mundo maya, “Pacha, el mundo como un arreglo dado de tiempo, espacio y materia, no es supratemporal. Claramente admite cambio, hasta cataclismo. Hay tiempo en donde pacha “quiere llegar al final” y el manuscrito nos dice cómo esto puede suceder” (Salomon & Urioste, *The Huarochiri Manuscript*, 1991).

Hay un espacio único que es uno con el tiempo y que, sin embargo, se indexa y se torna real a su propio modo. Este tiene que ver con el paso del espacio al lugar, del pacha al ser ubicado. Todo espacio es un espacio concreto, definido. Incluso su matemática está vinculada directamente a la organización social y trata de expresar, como Gary Urton lo ha mostrado, esa necesidad de “acoplamiento del “modelo de los cinco” con la lógica del dualismo y la organización decimal” (Urton, 2003, pág. 222).

En este sentido, es similar a la noción de lugar de Kitaro Nishida, en donde todo existe en un lugar, en donde el espacio es khorológico y quiasmático. Todo lo que existe, lo hace en un lugar (basho). Quiasmático en el sentido que allí se entrecruza el espacio como lugar y el tiempo, con las múltiples entidades que lo conforman y le caracterizan. (Nishida, 2016) (Nishida, *La experiencia pura*, 2016) (Krummel, 2015)

Allí se dan los hechos desembocados en el tiempo. Igualmente, en el momento del Pachakutik, el espacio es destruido completamente, es sometido a la catástrofe final que termina con una época y que da lugar a la emergencia de un mundo diferente. Este espacio ubicado, vuelto lugar en el sentido de Nishida, está cruzado por dos grandes fuerzas que lo conforman: el plano astronómico que define los ceques, en donde, además, están las huacas; y el plano sagrado, de la acción de los dioses en los tres mundos.

Una imagen adecuada de la concepción de pacha, como tiempo y espacio, vendría dada por una espiral, en donde se conjugan varios elementos: el tiempo penetrando en el espacio y dándole forma, el espacio que se convierte en ese lugar en donde todo existe, el modo cómo ha sido, explica lo que ha llegado a ser y esto como algo que se renueva constantemente, que no está dado de una vez y por todas, la absoluta precariedad del tiempo cósmico y humano que puede colapsar en cualquier momento, el futuro depende de lo que ha sido y de las acciones humanas.

Por lo tanto, inmanencia y contingencia radicales de pacha, en donde los dioses, las humanidades sucesivas, los acontecimientos, están sometidos a este interminable juego de estabilidad y movimiento, orden y caos, formación y destrucción; y, en donde, no cabe la posibilidad de su resolución, de su superación en un momento superior, al estilo del espíritu hegeliano. Hay una especie de doble vínculo ontológico que va desde el polo de la estabilidad al extremo de la fluidez y de regreso; del orden al caos, de la unión a la dispersión y de regreso.

Ansiedad de estabilidad, necesidad de control del tiempo y de garantizar el orden que también se puede encontrar en la arquitectura inka, en esa “cultura de la piedra”, construida para durar siglos, más allá de los eventos catastróficos, naturales y sociales. Por otra parte, su cerámica y sus textiles expresarían el lado dinámico de su ontología. Esas piedras “abstractas” enuncian, a su manera, el grado de elaboración conceptual de sus creencias. (Dean, 2010) (Rojas, 2017) Tampoco se trata del eterno retorno de lo mismo, a la Nietzsche, porque aquello que viene luego es una realidad diferente, una nueva humanidad con sus nuevos dioses, un orden antes inexistente que, a su vez, se sostiene precariamente.



En su reflexión sobre pacha, Eusebio Manga sintetiza esta concepción en el siguiente gráfico de Eusebio Manga:

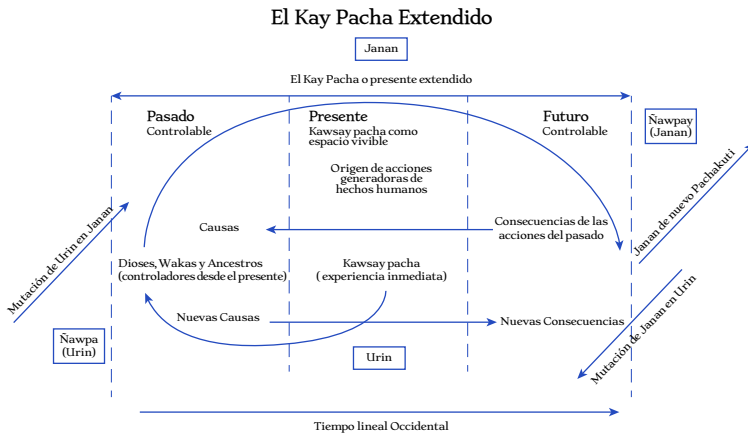


Figura 1 Pacha. (Elaborado por Eusebio Manga. 2019).

Este gráfico debería interpretarse en la dinámica del tiempo andino, en las relaciones entre pasado y futuro que se hacen y rehacen constantemente en una serie de bucles:

“Esta concepción de bucles “sucesivos/superpuestos” daría lugar a considerar que los kay pacha son espacio-tiempo coyunturales autónomos, productos de circunvoluciones evolutivas, donde los bucles pasados van quedando atrás como espacios acotados, representados en ñawpa pacha, ñawpa pacha o en otros conceptos más antiguos definidos, por ejemplo, por wayma pacha”. (Manga Quispe, 1994, pág. 183)

Es obligatorio hacer una lectura detenida de la reconstrucción del tiempo andino tal como la presenta Eusebio Manga en este gráfico. Esta dilucidación del tiempo andino se centra en el análisis del kay pacha, presente extendido, que es en el que habitan, tanto las comunidades como los individuos. Visualizaciones dos concepciones contrapuestas del tiempo: el tiempo lineal occidental marcado por la idea de progreso y el tiempo andino en espiral. Podríamos decir que, si bien el tiempo fluye inexorablemente, lo hace de diversas maneras; son temporalidades heterogéneas.

La dinámica de la temporalidad espiral se la debe percibir en su complejidad. Partiendo de ese kawsay pacha la intención es proyectarse hacia el pasado; a través de este movimiento nace una relación con

los dioses, espíritus, ancestros que, además, habitan en otra dimensión espacial. Una vez que este diálogo ritual se ha producido y en el mejor de los casos se ha obtenido el favor de los grandes dioses y los dioses locales, viajamos hacia el futuro.

A este pasado al que se puede acudir para delimitar y decidir las acciones, Manga lo denomina: pasado controlable; del cual se tiene la capacidad de influir sobre las casusas que están allí determinando el presente y el futuro. De igual manera, existe un futuro controlable, nunca total, pero contingente, porque se puede actuar sobre las consecuencias de este movimiento en espiral.

Esta es una ontología del presente que es el centro de la existencia, en donde se da la experiencia inmediata y es el origen de acciones generadoras de hechos humanos. De tal manera que estas acciones y experiencias muestran que el futuro está abierto, que el curso de los acontecimientos depende fundamentalmente de nuestras acciones en su interrelación con los dioses, mensajeros, intermediarios, rituales, y en su proyección hacia el futuro, trabajando constantemente sobre causas y consecuencias que, a su vez, generan nuevas causas y consecuencias.

Como señala Manga, a más de las causas primordiales hay una serie de causas secundarias generalmente vinculadas a dioses menores, que se consideraban: “multiplicadores de la reproducción y mantenimiento de los animales y plantas”. (Manga Quispe, Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo, 1994) (Estas dos citas están tomadas de la versión modificada de este artículo de octubre de 2020). Manga muestra cómo funcionan estas causas segundas:

“Esta variedad de productos estaba reproducida en la *qul’qa* (almacén) ubicada en el *qurikancha*. La abundancia o multiplicación de estos animales y plantas, dependía de unos rituales propiciatorios que influían en los “entes” encargados de la multiplicación de estos bienes, ritual que era llamado *unquy* y que estaba dedicado a las siete cabrillas. El término “*unquy*” traducido representaría la “enfermedad” que, en todo caso, sería el efecto que se producía, si no se agradecía a la Pléyades o siete cabrillas en el tiempo que le correspondía y, a la vez, actuaba como evitadora de las enfermedades, las sequías, las heladas, las granizadas”. (Manga Quispe, Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo, 1994)

Desde luego, este presente extendido está flanqueado por una dinámica temporal de más largo alcance que está dado por el *ñawpa urin*, que es el pasado que incluye hasta el tiempo mítico; y el *ñawpa jan*, entendido como el futuro en la perspectiva del *pachakutik*.

En términos de la distribución espacial persiste en flujo de transformaciones que van del urin al janan, y del janan al urin. Precisamente estas transformaciones muestran el dinamismo temporal que no cesa jamás. Hay que insistir que, en esta dinámica del tiempo, como muestra el gráfico, se generan al mismo tiempo temporalidad y espacialidades; esto es, el tiempo siempre se localiza, se especifica convirtiendo el espacio abstracto en lugar.

El tiempo solo puede existir en cuanto localizado, en alguno de los espacios de ese mundo. Los ceques muestran cómo ese tiempo penetra y define los espacios, al mismo tiempo que une la observación astronómica con la conformación concreta de los espacios sociales y políticos. El tiempo siempre se hace lugar.

Así, en esta conjunción de tiempo y espacio “urin y janan se manifiestan en sus significados de tiempo y espacio. En cuanto al tiempo, recogen lo antiguo y lo reciente; en cuanto al espacio, se refieren a los conceptos de debajo de arriba...”. (Manga Quispe, 1994, pág. 170)

No hay aquí espacio para la exterioridad absoluta, para la trascendencia y, con los procesos adecuados, con los ritos pertinentes, podemos viajar a esos mundos y espacios distintos del aquí y ahora (kay pacha).

Una discusión clave, desde la perspectiva ontológica, es el tema del pasado. Esta concepción andina del tiempo, no se sostiene que sea posible volver hacia atrás en el tiempo, sino que el pasado, que efectivamente no existe, está presente en el presente (kay pacha), bien sea cómo aquello que ha provocado lo que ha llegado a ser y como la memoria de los ancestros y de las acciones de los dioses que las tenemos siempre presentes. El presente extendido logra atrapar ese segmento de pasado en la medida en que este último le es copresente, está retenido en el presente como memoria y como experiencia.

Se tiene que remarcar esta noción que introduce Manga: experiencia inmediata del presente extendido, porque implica que no solo están en funcionamiento las reconstrucciones del pasado a través de la memoria, por ejemplo, los mitos, sino que ese pasado se experimenta ahora en cuanto está codado; y esta es una característica que lo diferencia profundamente de la concepción occidental del tiempo. De hecho, la imagen de espiral, que ciertamente no es del todo exacta, proviene de esta experiencia que viaja al pasado co-presente para dirigirse hacia el futuro.

Y esto, vale tanto para el tiempo cósmico como para el humano. (Una dilucidación del tiempo pasado tal como la encontramos en Bergson, que clarifica acertadamente el estatuto ontológico del pasado (Deleuze, 1987)).

### 2.4. DUALIDADES

La ontología andina está poblada de dualidades de todo tipo que, perteneciendo a una unidad que se ha desdoblado, escindido, permite que Pacha se torne real, de tal manera que se vuelca, se indexa inmediatamente, como tiempo y como espacio, con las características que hemos establecido para estos.

La polarización entre unidad y dualidad, -unidad que se ha roto en dos, y a veces en muchos-, plantea la cuestión ontológica de la relación entre esos pares, esas dualidades, que tienden a la unidad porque solo en ella está su completitud, su verdad.

Sin embargo, esas dualidades no se funden, al modo hegeliano, en un tercero superior y resolutivo, sino que se mantienen como tales. Para poder resolver esta cuestión ontológica, el pensamiento andino acude a la complementariedad; esto es, juntos los pares expresan pacha, porque en realidad no son sino modos de existir de este, pero existen polarizados, incompletos, insuficientes, si los considera solos. Se establece entre ellos una relación de doble vínculo, en donde viajamos constantemente de un polo al otro, de un elemento a otro, sin hallar descanso.

De todas maneras, como en cualquier dualidad, hay entre los extremos tensiones, conflictos, oposiciones, aunque no pueden o precisamente porque no pueden prescindir del otro. Dualidades que no siempre se encuentran en el mismo nivel y que expresan, por esto, la existencia de sistemas jerárquicos, de los que el mundo andino está conformado.

Sistemas duales que, además, atraviesan enteramente el mundo andino, en donde las oposiciones, conflictos, contradicciones, no alcanzan a ser resueltas por la complementariedad. O, de otro modo, complementarios pero asimétricos.

En el estudio de Urton sobre los kipus, al analizar la conformación complementaria de pares e impares, que los “pares pueden ser considerados como unidades operacionales basadas en el principio general del dualismo, un -si no el- principio básico de producción de significado (o de la estructura de las cuerdas a las que adscribimos un significado) en las sociedades Inka/Andinas”. (Urton, *Inka History in Knots*, 2017, pág. 248)

Un dualismo que se acompaña de un sistema jerárquico: “Un principio complementario al dualismo/emparejamiento en el kipus fue la jerarquía, que, sostengo, es el valor central de precedencia y subordi-

nación que opera en la semiosis de las cuerdas en muchos contextos, especialmente en relación con las categorías marcadas y no marcadas”. (Urton, *Inka History in Knots*, 2017, págs. 248-249)

Dualismo jerárquico que, además, se caracteriza por “múltiples denominaciones”: “... lo que llamo “múltiples denominaciones” en la semiosis del kipu...”. (Urton, *Inka History in Knots*, 2017, pág. 249) Urton lo resume así: “Estos son algunos de los elementos estructurales –dual/binario, jerárquico, y de denominación múltiple... que pudieron representar poderosos modelos de cómo el mundo de las relaciones sociales y políticas en el Tawantinsuyu fueron concebidas y representadas por los cuidadores de las cuerdas”. (Urton, *Inka History in Knots*, 2017, pág. 249)

Desde la perspectiva ontológica, el mundo andino está conformado por estos elementos, que atraviesan cualquiera de sus aspectos: el juego complementario de dualidad, las jerarquías y su explicitación en las más diversas formas, como es el caso de las innumerables variaciones de las huacas, de los ceques, en último término, de los muchos modos de darse de pacha.

## 2.5. HUACAS

Las huacas son fuerzas, son acciones, que incluso pueden llegar a materializarse o personificarse, que se ejercen sobre los humanos y que vienen dese fuera del Kay Pacha. Lo importante aquí, más allá de los aspectos concretos tal como aparece en la arqueología o en la antropología, es su capacidad de transitar por esas pasarelas que comunican a los mundos.

Podría esto remitir al debate sobre el animismo; y se puede admitir este término, si lo que se quiere decir es que los mundos están poblados de cosas que actúan y que tienen efectos sobre nosotros. Esta agentividad puede ir tan lejos como considerar que el campo de las personas no se agota en los humanos, sino que hay personas no humanas.

Hay un debate no terminado sobre lo que son las huacas, que va desde considerarlas personas hasta definir las únicamente por sus acciones, sin entificarlas. Desde la perspectiva ontológica cabe resaltar la importancia que tienen en la estructuración del tiempo andino, no solo como capaces de atravesar las pasarelas que conectan los mundos, sino como aquello que liga al pasado con el presente.

En cada momento del presente, es indispensable asegurarse la continuidad con el pasado que le sostiene, le confiere sentido, le proyecta hacia adelante, con profundas consecuencias sociales y políticas; esto conduce, por otra parte, a que la materialidad atribuida a las huacas, que es su forma de mostrarse en el presente, ya no sea tan clara cuando se refiere a ese elemento que proviene del pasado, que marca la continuidad del grupo humano en ese territorio, en esa ubicación en la que existe.

Más aún, las huacas muestran otro aspecto ontológico que proviene de la dualidad de ser tanto ídolos como adoratorios; esto es, su estar localizado en un determinado sitio y su transportabilidad: “La noción de wak’a-como-adoratorio implica una fijación espacial, mientras que la wak’a-como-ídolo sugiere un grado de movilidad. Esta combinación de propiedades (esto es, simultáneamente fijación y portabilidad) en una entidad que no cabe fácilmente en la ontología occidental convencional...” (Bray, 2015, pág. 5).

Además, se caracterizan por su capacidad de ser distribuibles, tanto en el espacio como en el tiempo, en donde pueden estar fijados o ser móviles y, por esto, se relacionan con todo el contexto en donde se ubican, con el grupo al que pertenecen, con los individuos sobre los que actúan:

Con lo que los cronistas parecen haber batallado, fue con la aparente naturaleza partible de las wak’as –esto es, su habilidad de ser (presumiblemente) una entidad material simultáneamente fijada espacialmente (como también temporalmente) distribuida y distribuible... En este sentido, la “integralidad” de las wak’as parece extenderse más allá de su corporalidad o materialidad para abarcar el más amplio campo de relaciones en las que ellos están incluidos– un aspecto que puede, de hecho, haber figurado en su santidad. (Bray, 2015, pág. 5)

Este ser distribuido y distribuible es lo que le permite aparecer o manifestarse de las más diversas maneras, prácticamente sin límite, desde objetos, lugares, figuras construidas por los seres humanos y, finalmente, hasta como personas. De hecho, cualquier cosa puede ser una huaca. Lo fundamental se encuentra, más allá de cómo está distribuido, en su “capacidad para la interacción personal y la realización de actos benéficos -en otras palabras-, como teniendo un agenciamiento”. (Bray, 2015, pág. 7)

Las huacas, mucho que cualquier fenómeno, sacan a la luz ese aspecto ontológico andino de estar localizados, de pacha que no solo es espacio sino lugar, en donde habita, actúa, se interrelaciona con los

seres humanos: “Aquí el poder no está construido sobre algún sentido abstracto o ideal sino como un tipo de fuerza natural que tiene un referente local inmediato y específico”. (Bray, 2015, pág. 8)

Una concepción que desafía nuestro modo de entender la existencia de los entes, como separados, cada uno con su propia “esencia” o estructura, en donde: “...objetos y sujetos como entidades discretas y esencializadas habitando mundos distintos e impermeables, de la misma manera que desafían la división entre sagrado y secular”. (Bray, 2015, pág. 8) Según Bray estaríamos antes una ontología diferente estaría caracterizada como... una ontología andina que privilegia la perspectiva relacional”. (Bray, 2015, pág. 8)

Sin embargo, de esta serie de elementos señalados por Bray, difícilmente se desprende que lo fundamental es lo relacional. Aquí la autora da un salto, que le lleva desde la consideración de una ontología que sostiene la existencia de entidades distribuibles y distribuidas, actuando constantemente en el entorno en el que se indexan o se concretan, con una ontología relacional.

Si bien es cierto que las huacas establecen las más variadas relaciones, en entornos temporales y espaciales de lo más diversos, y a través de una proliferación de medios en los que se concreta, esto solo quiere decir, como muchas ontologías lo afirman, que las entidades, del tipo que fueren, establecen un conjunto de relaciones, lo que es, en realidad, de sentido común o incluso banal.

Es probable que, con estos elementos ontológicos, se tenga que acudir a otra comprensión de la ontología andina: las huacas estarían, más bien, expresando una ontología en donde esas entidades están en una especie de tiempo y espacio abstracto, pero, solo pueden tomar contacto con la realidad a través de su localización témporo-espacial; esto es, ontológicamente distribuibles, pero, cuando analizamos cualquier de sus ocurrencias, siempre están ya distribuidas, en un aquí y ahora, en un medio específico -de rocas a personas-, fijándose y moviéndose constantemente, concretándose en un lugar y actuando sobre este para transformarlo.

Por otra parte, las huacas también nos llevan hacia otro tema ontológico: ¿qué es una persona?, ¿cuál es su estatuto ontológico? Como se ha mencionado, las huacas pueden ser personas: “Hay varias indicaciones a través de los estudios etnohistóricos de que los andinos nativos veían a las wak’as como personas; por ejemplo, las wak’as a menudo compartían relaciones de parentesco con miembros de las comunidades a las que estaban asociadas”. (Bray, 2015, pág. 9)

Este carácter de personas hacía que las huacas tuvieran un comportamiento similar al de las personas humanas: “Las wak’as también podían hablar, oír, y comunicarse tanto entre ellas mismas como con las personas humanas”. (Bray, 2015, pág. 9) Más aún, se las considera como seres vivos.

La interpretación ontológica de Bray es que, contra la noción occidental, las personas serían: “Con tal marco relacional, las personas son vistas como multiautores, distribuidos, entidades definidas sobre la base de lo que ellas hacen antes que cómo aparecen, conformadas de varias interacciones en diversos campos de las relaciones sociales, que incluyen humanos, animales, cosas y lugares”. (Bray, 2015, pág. 10)

De este modo, siguiendo una ontología bastante difundida, se trataría de relaciones sociales que se han “vuelto entes” y que se definen, no tanto por lo que son, sino por lo que hacen. Este agenciamiento es lo que les definiría, así como a las personas humanas: “...tipos de personas articuladas muy cercanamente a las nociones de poder, agencia, reciprocidad, y obligación ética”. (Bray, 2015, pág. 10) Una huaca sería, nada más, que un actante incluido en una “matriz de relaciones sociales”. (Bray, 2015, pág. 10)

Pero, este enfoque ontológico disuelve esa presencia tan brutal de las huacas, para disolverla en una serie de relaciones; esas personas no humanas se han convertido en actantes ventrílocuos. Aunque esto nos podría parecer razonable desde nuestro punto de vista actual, sin embargo, es difícil sostener esta ontología relacional para el mundo andino, en donde claramente las huacas eran entidades existentes, como cualquier cosa, incluso más que cualquier otra cosa, en el mundo. No son entidades que se comportan como personas, sino que son efectivamente personas.

Sería preferible cambiar de mirada ontológica y proponer que es la noción de persona la que debe cambiar. Desde esta otra ontología, el campo de las personas se divide en personas no humanas y personas humanas, que forman un continuo de relaciones, tal como lo han señalado Viveiros de Castro y Strathern, para la ontología amazónica y melanesia, respectivamente (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002) (Strathern, *The gender of the gift*, 1998).

Y no se trata, como dice Bray, de que para el pensamiento andino, haya una “disolución de los límites de persona-cosa-concepto” (Bray, 2015, pág. 11), sino de la ampliación ontológica de la noción de persona que, efectivamente, se distingue de las cosas o de las ideas. Con esta ontología andina, el mundo está conformado, entre otros elementos, por personas en un sentido más amplio que el occidental: “...



los actos materiales que constituyen la matriz de la socialidad andina y abarcan tanto personas humanas como no humanas como vitales para la construcción de nuevas relaciones sociales, identidades colectivas, y proyectos políticos”. (Bray, 2015, pág. 13)

## 2.6. PACHAKUTI

He señalado más arriba, esta característica del tiempo andino: su fragilidad, su tendencia hacia los eventos catastróficos, destructivos, que arrasan con todo un mundo, con la forma de vida de esa época o momento histórico; y que, luego, se iniciará otro tiempo, distinto, incluso con otros dioses, con otras humanidades, que se denomina ‘pachakuti’. Si se mira hacia atrás, se encuentran esas humanidades que fueron destruidas y reemplazadas por otras, de unos tiempos que ya no están más.

Esta concepción de tiempos sucesivos, marcados por destrucción e inicio de una nueva fase, se encuentra a lo largo de toda América ancestral, con distintas variantes: «En cuanto a la organización del tiempo, es muy común encontrar en culturas muy diversas la denominada “doctrina de las edades”, que plantea sucesivas creaciones y destrucciones del mundo y del hombre a lo largo de cuatro edades. Entre los aztecas e incas se registra también una quinta edad vinculada con la actual generación de hombres y al fin de los tiempos» (Llamazares & Martínez, 2004, págs. 35-36).

Manga recoge las diversas versiones de los diversos tiempos realizadas por los españoles, en sus diferentes variantes, con la constante de una serie sucesiva de tiempos y con distintas denominaciones. (Manga Quispe, *Pacha: un concepto de espacio-tiempo andino*, 2017) Desde luego, no se trata desde la perspectiva ontológica de revisar cada variante, sino de preguntarnos por el significado que comparte y por las implicaciones que tiene para una dilucidación del tiempo andino.

Todas las versiones presuponen la fragilidad del tiempo, que puede destruirse catastróficamente, junto con la humanidad y todos los componentes de una época. Nada garantiza la continuidad de un momento histórico, ni siquiera los dioses, que también están sometidos a esta lógica del tiempo. Son precisamente las luchas de los dioses los que conducen a cada catástrofe, para ser reemplazados por los dioses triunfadores: “En la costa central del Perú, surgieron cuatro creaciones humanas... como resultado de la lucha de los dioses (lo que uno creaba, destruía la otra y creaba otra para reemplazar a la anterior)” (Manga Quispe, *Pacha: un concepto de espacio-tiempo andino*, 2017, pág. 7).

En la versión de Fernando de Montesinos, de 1630, citada por Manga, aparece otros elementos que tiene que ver con la unión de esos 'pachakuti' con eventos históricos, concretos, referidos a las sucesiones de inkas, que se van reemplazando en medio de luchas. (Manga Quispe, Pacha: un concepto de espacio-tiempo andino, 2017, pág. 8)

El cierre violento de una época se acompaña de toda clase de calamidades, que provocan la destrucción de un grupo, de una cultura, de conocimientos que habían sido guardados durante mucho tiempo; en un momento en donde la maldad triunfa y en donde se asocia alguna catástrofe natural, por fuego, por agua.

En la versión de Waman Poma de Ayala, aparecen cinco edades: "el tiempo 'wari wiracocha', tiempo del 'wari runa', tiempo del hombre 'purun runa- probablemente sin líderes y sin orden, tiempo de 'auqa runa', de mujeres y hombres en guerra, y finalmente el tiempo de los inkas". (Manga Quispe, Pacha: un concepto de espacio-tiempo andino, 2017)

En términos de la dilucidación del tiempo andino, este tiempo es precario en su misma constitución; en cualquier momento, esa sucesión puede romperse, estallar, dispersarse, alterarse radicalmente el orden. Esto es, está constituido por una contingencia radical, expresada por el 'pachakuti'. Y, simultáneamente, inmanencia radical, porque nada escapa a esta dinámica de tiempo y espacio, de su secuencia de orden y estallido del orden: "...cuando Salkamaywa nos habla de "reemplazo de humanidades" o exterminio de las anteriores por obra de la deidad o deidades y dice que el tiempo antiguo se llamaba ccallac pacha o tutayacopacha y también purun pacha". (Manga Quispe, 1994, pág. 169)

Por lo tanto, contingencia radical de cada tiempo, aunque pacha, se mantenga a través de ellos, pero manifestado en otra humanidad, en otro mundo, con otros dioses. Inestabilidad ontológica, en donde, tanto la naturaleza como la humanidad están sometidos a catástrofes, que dan paso a otros tiempos que, a su vez, dan paso a otros tiempos.

Sin embargo, no se puede decir que todo vuelva a la nada, sino que un mundo, que no proviene de la nada y que no es creado de la nada, sirve de base para la construcción del siguiente, para la formación del nuevo tiempo y espacio, para la victoria de unos dioses sobre otros o, lo que es igual, para la reconfiguración de la realidad a partir de otra realidad que ha sido destruida.

En esta ontología andina, una nueva dualidad se hace presente, entre la formación continua que hace que las cosas persistan en su existencia, a través de su camac, que es su positividad; y la aparición de la negatividad como constitutiva de toda realidad, que es inherente a todos los lugares, los tiempos, los órdenes cosmológicos que se despedazan, las dinastías que son derrotadas.

Cabe preguntarse, ¿cuándo acabará esta época?, ¿cuándo será destruida incluso por su propia negatividad que le es inherente? Afirmación y negación se suceden, como dualidades, que también son complementarias. Así que la negación, la nada relativa de la destrucción de una época, tiene que ser introducida en esta ontología andina como uno de sus componentes esenciales.

## 2.7. REPENSAR LA CHAKANA

En los procesos de búsqueda y ampliación de la identidad indígena y en parte nacional la chakana se ha convertido en un referente casi obligatorio, incluso en un lugar común de los estudios del pensamiento y cultura andinos. Desde luego no es cuestión de discutir si es válida o no la opción por este símbolo como una marca identitaria. Más bien se trata de la adopción por parte de grupos quichuas de la chakana como una de sus expresiones centrales.

Se puede decir que la chakana se ha generalizado en los rituales de fiestas, tomas de mando, procesos de movilización y lucha, o colocados centralmente en espacios comunitarios y museos étnicos. De manera especial, es en los rituales en donde esa figura se ha tornado omnipresente. En torno a ella se construyen diversos tipos de significaciones, discursos, gestos, corporalidades, danzas, cantos. Por supuesto, hace falta una investigación detallada de las ritualidades construidas en torno a la chakana, junto con la determinación de las constantes y las variaciones regionales. Por el momento, nos quedamos con el hecho de su preeminencia en la cultura quichua actual al menos en Ecuador. (Timmer, 2003)

El presente trabajo intenta señalar un camino para repensar la chakana sobre bases sólidas, orientadas sobre todo al enriquecimiento de su entendimiento y, por consiguiente, a la superación de una serie de lugares comunes que se repiten sin cesar. Para esto acudiremos a una serie de estudios de especialistas en distintos campos de la cultura andina. Allí encontramos los elementos para una nueva comprensión de la chakana.

Huir de una construcción excepcionalista de la cultura andina será indispensable. Si bien se resaltan sus valores junto con su cosmovisión y sus prácticas políticas, no son sociedades perfectamente igualitarias. Están plagados de asimetrías, conflictos, guerras, invasiones, traslados de grupos enteros de un lugar a otro en los mitimaes, desigualdades de género. No se puede olvidar que al fin de cuentas también era un imperio. Por otra parte, las respuestas que las culturas tienden a dar respuestas similares ante problemas similares. Aunque en este trabajo no se tratará, en algún momento se podría mostrar los parentescos, similitudes, proximidades, con otras culturas, sin llegar al extremo de acudir a arquetipos universales sobrevolando por encima de todos.

Aunque el aporte haya sido valioso es hora de ir más allá del paradigma trazado por Estermann, Milla Villena, Lajo, entre otros. Incluso en los autores que se muestran críticos con estas posiciones terminan atrapados en variantes de este discurso. Antes que entrar al debate con estos autores, se preferirá discutir otros aportes y solo allí indicar las limitaciones de estos pensadores. (Estermann, 2015) (Milla Villena, 2003) (Lajo, 2005)

### 1. El significado lingüístico de la palabra chakana

La palabra chakana según los lingüistas tiene el siguiente origen y significado: Cisneros propone un análisis semántico y hermenéutico de chaka, chakana y chakata, como parte de una misma familia lingüística (Cisneros Ayala, 2021). Tomando como base el Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú, llamado Quechua, de fray Domingo de Santo Tomás, de 1560, establece lo siguiente:

Chakana sería el objeto con el que se hace cruzar los entes. Finalmente, la palabra chakata, aglutina al sufijo -ta con significado 'inter' o 'entre', siendo la palabra en conjunto chakatay 'entrecruzar'. En conclusión, chakata significaría 'entrecruc-'; en sentido filosófico, forma la base que entrecruza, «X» elementos dentro de la naturaleza y acciones humanas. (Cisneros Ayala, 2021, pág. 336)

Chakana tiene tanto el sentido cotidiano de entrecruzar, como cruzar dos palos en una construcción; y también su significado más abstracto para cualquier tipo de cruces entre diversos elementos de la naturaleza o de la sociedad. Aquí lo importante es señalar al entrecruzamiento en su valor ontológico, en cuanto productor de realidades.

Como se ve en la Figura 2 el entrecruzamiento está unido a la noción de puente. Se podría decir una sucesión de cruces y puentes. Mientras las cruces dividen y fragmentan el tiempo y el espacio, provocando la emer-

gencia de lugares separados con límites precisos; de aquí surge la exigencia de procesos y procedimientos de paso, de traslado, entre los espacios segmentados; esto es, de puentes. Los dos sentidos no están aislados uno del otro; se implican mutuamente.

Así la chakana separa y luego diseña las estrategias para unir lo separado. La unidad ontológica dada por el camac como fundamento de ser de todo lo existente se indexa en dualidades que las encontramos a lo largo y ancho del mundo andino; y, al mismo tiempo, las complementariedades asimétricas como puentes de paso entre dichas dualidades.

**Cuadro 1. Análisis de la oración chakatapi churani, güi**

Chakatapi churani, güi					Crucificar/Crucificar, poner en cruz	
chaka-	-ta-	-pi	Chura-	-ni	güi	Pues, pongo en la cruz
puente	verbalizador	en	pong-	-o	pues	Hago el proceso de puentear

Tomado de: Cisneros, Análisis semántico y hermenéutico de los términos chaka, chakana, chakata. (Cisneros Ayala, 2021, pág. 345)

En chakatapi churasca las dos acepciones de chakana tienden a fusionarse, en cuanto incorpora el entrecruzamiento de elementos con el puente que unes las partes; inclusive adopta el sentido de lo “puesto” como atributo e información en el entrecruzamiento:

**Cuadro 2. Análisis de la estructura interna de chakatapi churasqa**

Chakatapi churasqa					Crucificado	
				habi-	-a	
chaka-	-ta-	-pi	Chura-	-sqa		Había entrecruzado (en palos)
puente	-ar	en	Puest-	-o		Había puesto en el entrecruzado

Tomado de: Cisneros, Análisis semántico y hermenéutico de los términos chaka, chakana, chakata. (Cisneros Ayala, 2021, pág. 347)

Entonces, dos significados interrelacionados son los principales: entrecruzamiento y puente. Sobre estos debería darse cualquier construcción simbólica de la chakana. Entenderlo como “polisémico y polifuncional” conduce a la confusión. Los dos sentidos con sus derivados son suficientes incluso cuando se trata de llevarlos más allá de las referencias concretas y tomarlos en un sentido filosófico.

Esta aparente polisemia da lugar a una semiosis ilimitada, en el sentido de Umberto Eco. Esto es, una deriva en donde se le otorga cualquier significación y, por otra parte, la consiguiente apertura a dotar de referentes

por más que estén alejados de su etimología original. Cada autor se siente autorizado a poner en la chakana sus ocurrencias, aunque estas no se sostengan ni en sus contextos lingüísticos ni históricos.

La chakana habla como ventrílocua de las opciones ideológicas o de la religión secular de los autores. Antes que una detallada hermenéutica del término se acude a una especie de discurso circular, mediante el cual quedan validadas las afirmaciones por las propias aseveraciones o postulados iniciales.

Así la chakana expresaría los atributos de todo el pensamiento andino como su matriz y síntesis. Sin lograr escapar del paradigma cristiano de Estermann, en ella se encontraría la complementariedad, reciprocidad, la ética del buen vivir, las soluciones para la educación y el desarrollo económico; por supuesto, las dualidades características del mundo andino se tornan obligatoriamente cuatriparticiones rellenas con los conceptos aparentemente apropiados.

Entonces hace falta una consideración filosófica del entrecruzamiento y el puente. La dilucidación del entrecruzamiento sacaría a la luz las consecuencias de dos entidades viajando en dirección contraria y cruzándose en un espacio determinado. Este fenómeno permitiría preguntarse por las transformaciones que sufren estos elementos al atravesarse y por las consecuencias del surgimiento de tiempos y espacios delimitados no solo cuantitativamente sino cualitativamente.

Más aún, dada la centralidad de los espacios localizados, encarnaciones de diversas temporalidades con sus dioses respectivos, habría para cada espacio específico y la comunidad que habita en ella, unos entrecruzamientos precisos de sus diversos componentes o realidades. Se requiere de un análisis de las chakanas locales para visualizar los modos específicos del entrecruzamiento, sus potencialidades, conflictos, antagonismos y maneras de resolución de estos.

El segundo sentido de chakana, enteramente vinculado al primero, es el de puente que adopta la forma de una escalera. En su sentido andino se refiere a la relación entre el hanan y el hurin mediados por el kay pacha, el aquí y ahora. Por lo tanto, enuncia la necesaria interrelación entre hanan y hurin que se da en el kay pacha. Como muestra la historia inkásica se postula la existencia obligatoria de los dos espacios y se trata de regular las asimetrías de los dos mediante ritualidades y políticas de administración de estos.

Y, en extensión, diríamos que también sería la amalgamación de elementos del cosmos que hace un entrecruzamiento en el universo para crear la existencia de los seres. Esto a la vez entendida

como algo que se duplica y se multiplica como las acciones de entrecruzamientos de los hechos realizados en la misma naturaleza. (Cisneros Ayala, 2021, pág. 349)

Desde una mirada filosófica la chakana antes de remitir a su conformación como subdivisión del espacio en cuatro segmentos, significa entrecruzamiento y puente como características conformadoras de la producción de la realidad. En términos ontológicos todo lo que existe viene a ser un cruce de elementos conformadores de una nueva realidad y, consiguientemente, establecimiento de puentes de acceso a los diferentes espacios, con modos de ser distintos.

Recordando a Nishida se puede decir que el espacio se transforma en lugar con un carácter quiasmático (Nishida, La lógica del lugar, 2016). En el caso andino, el tiempo se espacializa y este proceso adopta la forma de un quiasma; esto es, de un particular modo de entrecruzamiento. Como en el caso del tálamo óptico, lugar de cruce de la información proveniente de la percepción ocular, allí suceden una serie de fenómenos integradores de los estímulos que vienen del exterior.

Esta lógica quiasmática de la chakana obliga a considerar varios aspectos:

**a.** La chakana es un entrecruzamiento de información proveniente de diversos orígenes. Allí estos dialogan, se superponen, se integran, se oponen, arrojando una particular percepción del mundo. Hay que insistir sobre el riesgo de quedar preso de las estructuras cuatripartitas; por el contrario, las fuentes de información provienen de muchos puntos y esto es lo fundamental.

**b.** El quiasma de la chakana produce un conjunto de transformaciones de los elementos implicados en los entrecruzamientos. Todo componente atraviesa y es atravesado por los otros, dando lugar a los fenómenos cosmológicos, sociales y políticos. Esto es particularmente visible en los ceques que son, al mismo tiempo, líneas de división de los espacios a partir de observaciones astronómicas y expresión de las políticas de segmentación y estratificación social. También en este caso esta concepción se aleja de una interpretación holística. Esta lógica y dinámica quiasmática es principalmente la transformación del tiempo-espacio en huaca, lugar en donde todo lo que entra adquiere unas características plenamente determinadas.

Los entrecruzamientos, tal como se ha dicho, producen lugares diferenciados. Aunque todo está sostenido en la existencia por el camac, se delimitan espacios ontológicamente diferentes, pero accesibles desde cada uno al otro. Los límites separadores de estos grandes campos no pueden

atravesarse sin más. Uno no puede viajar al mundo de los dioses, ancestros, espíritus, sin estar armado adecuadamente, sin estar guiado por ritualidades, sin la compañía de la comunidad.

La noción de chakana como puente adquiere su pleno sentido. Un puente en forma de escalera que nos permite transitar del hanan al hurin pasando siempre por el kay pacha. O desde el kay pacha retroceder y recuperar la memoria de lo pasado para poder proyectarse al futuro. También aquí cierta ritualidad se torna indispensable. Esta cita de Cisneros ilustra bien lo expuesto aquí:

Siendo así, el término chakatay sería el proceso de entrecruzamiento en cuatro direcciones o miles de direcciones con cualquier tipo de elementos abstractos o concretos como palos, sogas, alambres, flujo sanguíneo, energía solar, el calor o acciones en abstractas o concretas, entre otros, pudiendo así entrecruzar a personas, animales, cosas abstractas o entidades concretas. Además, referiremos que chaka es el elemento abstracto, concreto y bioquímico que funciona como base para unir puentes como equilibrio de continuidad de vida que enlaza la secuencia del proceso vital de la existencia; mientras que chakana sería el instrumento con el que se realizan y se apoya para realizar esa conexión de las acciones naturales o humanas. (Cisneros Ayala, 2021, pág. 349)

### 2. La riqueza de la astronomía inca

La astronomía inca está lejos de reducirse a las observaciones de la Cruz del Sur; por el contrario, esta en realidad no fue ni central ni prioritaria como referente para el ciclo agrícola, las fiestas o la elaboración del calendario. Incluso la imagen de la chakana más bien provendría de otra región estelar. Los estudios sobre la comprensión de los conocimientos de galaxias, estrellas y planetas están bien documentados en la actualidad. (Gamarra & Zen Vasconcellos, 2019) (Duviols, 2021) (Quijano Vodniza, 2023) (Zuidema, 2010)

En cuanto al mapa celeste la Vía Láctea y las Pléyades están en el punto de mira de la astronomía inca. Durante siglos se irá acumulando un conocimiento detallado y preciso de ellas. Más aún, se dibujarán sobre sus segmentos formas de animales con sus respectivas interpretaciones simbólicas.

De manera especial, serán las Pléyades las utilizadas para determinar las diversas fases de los cultivos. También servirán de base en la determinación de los ceques, por ejemplo, en el Cusco. De este modo, la segmentación del hanan y el hurin, y luego de su cuatripartición se hará alineándose con esta constelación.



Se podría hablar de la lógica quiasmática de la chakana, aunque desde luego el término no se encuentra en el vocabulario quichua. Así el entrecruzamiento de hanan y hurin en el quiasma central provoca la alteración de cada uno de ellos al entrar en contacto con su complementario y opuesto. El resultado, por lo tanto, no deja indemne a ninguno de los dos. Lejos de ser una mera especulación o abstracción se convirtió en una situación enteramente visible, por ejemplo, en los inkas y gobernantes provenientes del hanan o del hurin, y la supeditación final del hurin al hanan, en una lucha persistente por el poder.

Muchos de los análisis de la chakana, sobre todo aquellos más cercanos a la formulación de una religión secular, olvidan el núcleo de la astronomía, la religión y cultura inkásica, al dejar de lado al sol y a la luna. En base de sus ciclos y períodos se organiza el calendario lunar y se complementa para obtener el calendario solar, completando los días que faltan. Además, como es por demás conocido, los inkas son considerados hijos del dios sol y gran parte de su religión se organiza en torno a este.

Seguramente, el problema contemporáneo radica, por la influencia del cristianismo, en huir de la adoración al sol, cuestión vista como fetichista; y más bien, se opta por darle a la chakana aparentemente tomada de la Cruz del Sur, asociada como cruz también al catolicismo, la preeminencia sobre el culto solar y lunar.

Los ceques junto con las huacas, ambos fenómenos nucleares en el mundo andino, junto con el ayllu, van en contra del lugar común de concebir el pensamiento inka como holístico y fractal. Si hay algo omnipresente en su cultura es el sentido de lugar. Los dioses, los poderes, las fuerzas de la naturaleza, los elementos de su cosmovisión como el pacha, el hanan y el hurin, entre otros, existen en la medida en que se localizan.

Todos ellos proveen al espacio concreto, por ejemplo, a las huacas, de características y cualidades bien definidas, en donde todos los aspectos se dan de manera muy específica. Los mismos dioses pueden ser benévolos o malévolos, dependiendo del comportamiento y ritualidades de sus habitantes. Las dualidades abstractas se vuelven realidades tangibles; las asimetrías tienen manifestaciones propias; los cultos se organizan como variaciones interminables de las ritualidades generales.

No vemos un privilegio de lo holístico. La totalidad existe como localizarse. En el lugar escogido con sus atributos y sus formas de vida es en donde se existe. Tampoco tendría sentido una afirmación tan general como aquella: “todo está relacionado con todo”. En un sentido inverso, no interesa tanto las interminables relaciones existentes y de hecho prácticamente incontrolables, sino las relaciones vividas diariamente y aquellas que vienen desde los ancestros.

En cuanto a lo fractal, ni la cultura ni el poder político ni la distribución del espacio cosmológico y social siguen un patrón fijo que se repite incansablemente con la misma forma. Cada espacio es la ruptura de la lógica fractal al adquirir su dimensión cualitativa particular, más bien con una tendencia constante a la aparición de dualidades. (Yaya, 2012)

Así que los ceques, originándose en la observación astronómica, sirven para la delimitación espacial y dentro de esta tienen la finalidad de la organización social funcional y jerarquizada: “Los ceques tenían una intención organizativa, indicando secuencias de visitas rituales, responsabilidades de panacas y ayllus individuales, y asignación de territorio y fuentes de riego”. (Gullberg, 2020, pág. 84) En realidad, son los ceques los que directamente entran en la conformación de los cuatro suyos del Cusco, así como en la estructuración de los calendarios.

Así que en los ceques, más que en cualquier otra representación geométrica, confluyen y se integran plenamente la geometría cosmológica con la construcción de espacialidades locales como huacas y ayllus; por esto, se vinculan fuertemente a los procesos de estratificación social:

Ambas interpretaciones de los ceques, como delimitadores sociales y administrativos y como alineaciones geométricas y astronómicas simbólicas, parecen tener mérito. Algunos ceques marcaban líneas de visión con intención astronómica, mientras que otros servían para organizar e indicar las responsabilidades del cuidado y mantenimiento de las huacas proporcionadas por panacas y ayllus individuales. (Gullberg, 2020, pág. 85)

Esta riqueza tanto de la observación astronómica como de las configuraciones sociales se expresa muy bien en la elaboración del calendario basado en los ceques; aquí se expresa todo un despliegue del tiempo que si bien contiene la división cuatripartita, la segmenta con todo detalle:

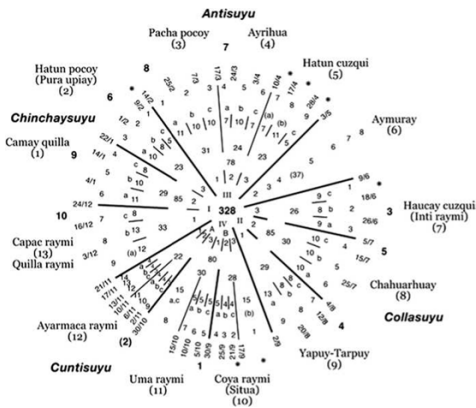


Figura 2. Calendario Inca. Tomado de: Gullbert, Astronomy of Inca Empire. (Gullberg, 2020, pág. 91)

En el mundo inka se desarrolla una astronomía de un alto grado de sofisticación. Las observaciones del cielo se acumulan y sistematizan durante siglos, en un proceso de constante perfeccionamiento. El lugar central para el manejo de los cultivos serán los ciclos solares y la “cosmología íntima que emanaba de la Vía Láctea”. 6.1.

Precisamente de estas observaciones de Vía Láctea se desprende la chakana, como referente mucho más frecuente y directo que la Cruz del Sur: “Los aldeanos también describieron el cielo como dividido en cuatro partes, definido por dos ejes intercardinales alternos de la Vía Láctea. La comunidad de abajo reflejaba esta cuatripartición y una cosmología intrincada interrelacionaba las dos”. (Gullberg, 2020, pág. 113)



Figura 3. Cruz de la Vía Láctea. Tomado de: Gullbert, *Astronomy of Inca Empire*. (Gullberg, 2020, pág. 113)

Además, la Vía Láctea contiene una buena parte de las representaciones mitológicas encarnadas en diversos animales; en esta los inkas encuentran las formas de ellos dibujados las estrellas de nuestra galaxia:



Figura 4. Constelaciones Incas Oscuras de la Vía Láctea - la procesión de derecha a izquierda: (1) Machacuy la serpiente, (2) Hanp'atu el sapo, (3) Yutu el tinamú, (4) Yacana la llama madre, (5) Uñallamacha la llama bebé, (6) Atoq el zorro, y (7) Yutu el segundo tinamú. (De la acuarela de la Vía Láctea de Jessica Gullberg con las constelaciones de Urton). Tomado de: (Gullberg, 2020, pág. 134)

Junto con la Vía Láctea, las Pléyades cumplirán un papel central, por ejemplo, para orientar la construcción de edificios de acuerdo con sus observaciones astronómicas:

También hay evidencia de que se observó la alineación con el ascenso de las Pléyades y que tal orientación sirvió para guiar los ojos del espectador hacia el objeto celeste deseado. Zuidema y Aveni examinaron el Coricancha del Cusco y encontraron que estaba orientado de esta manera... Sus medidas indicaron una alineación para las Pléyades que pasaba entre dos habitaciones occidentales, a través de una cuenca ceremonial, entre agujeros para oro y piedras preciosas, y luego a través de un espacio entre dos habitaciones orientales. (Gullberg, 2020, pág. 121)

La riqueza de la geometría inka puede verse no solamente en la distribución de los espacios a partir de su cosmología y del manejo político de las poblaciones de acuerdo con jerarquías determinadas. En un primer grupo tenemos la arquitectura en piedra con sus abstracciones extremadamente elaboradas, mezclando solidez y movimiento. Allí se da la ruptura de patrones simétricos y la apertura a otros ritmos. Desde luego, nada de esto está organizado siguiendo como patrón la chakana. Más bien, su significado remite a otros componentes de la cultura y el pensamiento andino.

Un segundo grupo de experimentación geométrica lo encontramos en los tokapus. Nuevamente se observa una gran variedad de diseños, con motivos cambiantes, alejados de cualquier reducción a un modelo pre-determinado como sería la chakana. Los tokapus como representaciones simbólicas ampliamente difundidas en los textiles inkásicos ejemplifican con suficiencia el despliegue de formas geométricas al servicio de los procedimientos imperiales de clasificación de clanes y familias.



Figura 5. Tokapu. Tomado de: Wikipedia, Tokapu. (Wikipedia, 2023)

La hipótesis más probable relaciona a los tokapus con símbolos identificadores de clanes, grupos familiares, élites o gobernantes. Estos diagramas coloridos que tienen proliferación diseños geométricos remiten a los antes señalados: las concepciones cosmológicas y teológicas buscan obligatoriamente expresarse en lugares precisos. Se da una constante transformación del espacio en lugar, con sus atributos y cualidades propios, en donde los ancestros se expresan de una manera particular y diferente del modo como lo hacen en otros ayllus o comunidades. (Gentile, 2010)

Se puede establecer que los tokapus entran dentro de la lógica genealógica determinadora de los diferentes grados de parentesco con el inka: “Tomando en cuenta todo lo hasta aquí expuesto, consideramos que los Tokapu son propiamente representaciones familiares, graficadas en sucesión dándonos por precisión la ubicación de linajes dentro de la genealogía y el parentesco inka”. (De Rojas Silva, 2008, pág. 93)

Los tokapus vienen a ser la manifestación extrema de la lógica del lugar. Cada clan siente la necesidad de expresarse y mostrar su particularidad; por eso, se dota de elementos identificadores a través de los textiles, cada uno con su geometría propia. Funcionan como los típicos emblemas o símbolos identificadores, por ejemplo, de la nobleza. Aunque aparezca la figura de la cruz andina, esta se encuentra como una más entre todas las demás formas utilizadas.

### **3. La fragilidad del Pachakuti**

A partir de los elementos señalados se torna posible indicar qué otros aspectos deben ser tomados en cuenta, con el fin de ampliar y profundizar tanto la comprensión y significación de la chakana. La chakana tiene que ser entendida, no solo en su estructura y composición geométrica, llevada al extremo de encontrar una cuatripartición finalmente artificial, tendiente a una proliferación sin límites y que le impone un modelo rígido a la realidad. La introducción de los elementos dinámicos es el siguiente paso que dar.

Dinamismo capaz de incluir otro componente esencial desde el punto de vista teórico y de la comprensión de la realidad actual. Dentro de la serie de entrecruzamientos implicados en la noción de chakana se encuentran las fases conflictivas y antagónicas. Sin una teoría del conflicto, la chakana simplemente será incapaz de referirse a los procesos reales.

En el suelo mismo del pensamiento y prácticas del poder andino están las asimetrías y las desigualdades. Estas permean las dualidades existentes por todas partes. Pero, a este respecto, la concepción del tiempo andino permite iluminar con mucha claridad la noción de antagonismo que subyace a los procesos descritos por la chakana. Y la gran catástrofe tiene un nombre: Pachakuti.

Llama la atención poderosamente la noción de Pachakutik; es decir, la inevitabilidad interna a la realidad, cósmica y social, de conducir en algún momento a una gran catástrofe o colapso. Un momento destructivo arrastrando con el mundo tal como se había conocido y, quizás, la aparición de una nueva realidad.

Sin embargo, el Pachakuti no se refiere únicamente a la culminación de una época histórica de modo caótico por la acumulación precisamente de las disimetrías y desigualdades imposibles de ser resueltas mediante cualquier mecanismo histórico. Pacha, tiempo siempre espacializado, en todas sus dimensiones se ve penetrado por el Pachakutik; es decir, diversos niveles de caos ingresan o son producidos al nivel cósmico y social, como órdenes articulados, provocando que todo tiempo esté constantemente en riesgo.

El tiempo, su devenir concreto como temporalidad se podría decir, está articulado en la fragilidad, en la permanente posibilidad de su ruptura. Todas las acciones rituales, prácticas, políticas, en el mundo andino incásico se orientan a detener las fracturas del pacha. Así la comunidad puede seguir existiendo, reproduciéndose de manera ampliada.

Gutiérrez refiriéndose al proceso boliviano contemporáneo nos dice que el Pachakutik como tiempo de lucha se ha hecho presente con el fin de enfrentar los procesos de dominación y de expresar las batallas contra las diversas formas de opresión:

Esa vigorosa ola de capacidad social de intervenir en los asuntos públicos de múltiples y polifónicas maneras abrió un espaciotiempo de Pachakutik; esto es, configuró una situación social de trastocamiento de lo que hasta entonces había sido admitido como normal y cotidiano: la prerrogativa de unos hombres y mujeres, de cierta condición social y adscripción étnica, a mandar y decidir sobre el destino y suerte de todos los demás; la facultad, admitida como legítima hasta entonces, de usufructuar y gestionar la riqueza social de manera depredadora, selectiva y, sobre todo, privada; es decir, sólo para beneficio de unos cuantos, de esos mismos que durante décadas se han regodeado en su capacidad de mando y en su díscola posibilidad de disfrute. (Gutiérrez Aguilar, 2008, pág. 13)

Más allá del ejemplo concreto, interesa resaltar la idea clave: el Pachakuti no es solo un evento cataclísmico que arrasa con toda una civilización en un momento dado de la historia; sino que significa una temporalidad especial marcada por el antagonismo, por el enfrentamiento entre sectores sociales opuestos.

El tiempo cotidiano se fractura y hace su aparición un período en donde el orden establecido es cuestionado, las continuidades se rompen, se fractura en este caso el tiempo capitalista y se tornan posibles grandes cambios y transformaciones. Desde luego, estas no pueden realizarse sin que la sociedad entre en crisis. La idea subyacente a este razonamiento trae al Pachakutik de su lejanía de quinientos años y lo vuelve activo aquí y ahora.

Como señala Angel Polivio Chalán la investigación sobre el mundo andino, desde los procesos de cultivo hasta la producción de cultura pasando por la educación y la salud, involucran necesariamente un Pachakuti. En su concepción el tiempo ancestral y propio de la cultura quechua regresa; se abandona la perspectiva de un Pachakutik referido exclusivamente al cierre completo del tiempo y se postula, como dice el título de su libro: Pachakutik. La Vuelta de los tiempos. (Chalán Chalán, 2011)

La tarea consiste en mostrar cómo en la estructura y dinámica de la chakana, en sus entrecruzamientos, está presente de manera constante la fragilidad del tiempo: las cosas se alteran, no siguen el rumbo previsto, los conflictos proliferan, los antagonismos estallan, la comunidad se destruye. Lastimosamente la autora no pasa del uso metafórico del Pachakutik y no lo integra con la concepción del tiempo andino.

El Pachakutik no es solo un suceso extraordinario que tendrá lugar en unos hipotéticos 500 años; esto es en gran medida una metáfora. Es una característica de lo real. Esta dejada a su evolución sin más intervención conduce necesariamente a su propia destrucción. Las acciones de las comunidades y los individuos en la vida diaria están destinadas a preservar la existencia de un mínimo de orden y estructura sociales garantes de la supervivencia del grupo. En este sentido, el ritual es una acción simbólica con una eficacia práctica destinada a controlar la fragilidad del tiempo.

Es necesario descubrir estos procesos a fin de controlarlos o mitigarlos y esto en un doble plano: fenomenológico y semiótico. A su vez se exige la comprensión del caos o negatividad inherente a toda realidad social en los hechos y en los discursos generados desde ellos. Añadamos los desplazamientos, malentendidos, alteraciones de la relación entre estos dos planos. La chakana se ve obligada a considerar los temas de una semiótica del caos, tal como señala René Thom. (Wildgen & Aage Brandt, 2010)

¿Cómo incluir dentro de la chakana esta perspectiva? ¿De qué manera los rituales asociados a ella deberían dar cuenta de la fragilidad del mundo y específicamente de la comunidad concreta? ¿Cuál sería el procedimiento revelador de los conflictos y antagonismos potencialmente destructivos? ¿De qué modo los entrecruzamientos de los diversos componentes son tanto producidos como productores de esa negatividad intrínseca del tiempo andino?

### 4. Interrelacionar con los demás aspectos de la ontología inka

Uno de los aspectos más llamativos en las propuestas sobre la chakana es el aislamiento respecto de los otros componentes del pensamiento inka. Desde luego, aquí subyace una paradoja. Encontramos en estas propuestas los lugares comunes elaborados sobre la cultura inka: dualidad, reciprocidad, complementariedad.

A pesar de las críticas al pensamiento eurocéntrico las elaboraciones y los sentidos de estas nociones se toman precisamente de los autores europeos. Se dependen en gran medida de una reconstrucción cristiana y en general religiosa de la ontología inka. Estermann parece estar allí como un paradigma insuperable de la fusión sincrética entre mundo andino y cristianismo; incluso en Guerrero quien declara su distanciamiento de este pensador termina asumiendo su punto de vista a la hora de dotar de contenido a la chakana. (Guerrero Arias, 2018) Arriagada llevará esta perspectiva convirtiéndola en un sistema estructurado. (Arriagada Peter, 2019)

Si bien los atributos señalados se colocan como parte del entendimiento de la chakana, en realidad no son tratados en profundidad. Al parecer su sola mención actuaría con un efecto performativo produciendo aquello que se enuncia. Son postulados privados de argumentación y aparecen como verdades indiscutibles.

Hace falta cruzar los estudios que muestran los modos concretos de expresarse la dualidad, las formas adoptadas por la reciprocidad, los límites de la complementariedad, porque contienen en su interior asimetrías y desigualdades. Pongamos como ejemplo el tema de la complementariedad entre hombres y mujeres. Ciertamente son complementarios, como el sol y la luna, indispensables para entender la dinámica de la realidad o para la elaboración de los calendarios. Pero, las asimetrías de género están bien documentadas por los cronistas; cuestión persistente hasta la actualidad. Además, el dualismo hombre/mujer oculta otro tema: el de la homosexualidad. Entonces, el dualismo se rompe, obligado a incorporar en su esquema el entendimiento de una realidad que rompe con su estructura.

Entonces ¿cómo repensar la chakana?, ¿qué deberíamos hacer con ella para que permita una comprensión actual del mundo?, ¿de qué modo los rituales podrían recrearse o reinventarse?, ¿es posible el uso de la chakana en cualquier ámbito? De ser así ¿qué procesos, procedimientos, reglas de paso, consideraciones epistemológicas deberían hacerse?

De manera provisional y abierta al debate los siguientes aspectos pueden ser tomados en cuenta como orientaciones generales para una adecuada respuesta a las preguntas formuladas:



**a.** El núcleo simbólico de la chakana subyacente a su mitología o incluso a las interpretaciones ideológicas radica en el doble proceso de entrecruzamiento y puente. Es decir, la producción de la realidad viene dada por el cruce de determinados aspectos; este, a su vez, provoca la emergencia de temporalidades espacializadas y consiguientemente con la transformación del espacio en lugar con sus atributos propios. Una vez conformados los lugares se requiere de puentes de acceso entre ellos, de procesos o ritos de pasaje, porque no se puede transitar del uno al otro sin más.

Entonces, la chakana no consiste primordialmente en una cuatripartición artificial de los elementos que pongamos en ella; no debemos forzarlos a encontrar obligatoriamente cuatro elementos en todo. Esto conduce a una distorsión de los fenómenos. La realidad muestra el número de aspectos que entran en su producción. La cuestión es cómo se entrecruzan y qué puentes tendemos entre ellos a fin de entender el lugar en su especificidad.

**b.** El entrecruzamiento tiene un carácter quiasmático en cuanto los elementos al cruzarse sufren una serie de alteraciones, cambios, transformaciones. Invisiblemente en el centro de la cruz se dan un conjunto de fenómenos cuando entran en contacto o colisionan aspectos de diversa procedencia.

Suele ser una caja negra difícil de percibir. En general, solamente vemos los resultados; sin embargo, se debe tratar de penetrar en el centro del cruce porque allí suceden las cosas realmente importantes. De aquí también se desprende una epistemología de la chakana: comprender los fenómenos quiere decir describir y explicar los componentes, sus entrecruzamientos y los puentes de paso entre ellos.

**c.** A continuación, se interrelaciona el tiempo andino, Pacha, con la chakana. Dos cuestiones a ser dejadas de lado: la chakana no expresa la totalidad de lo real; es decir, no tiene un carácter holístico. ¿Qué sentido tendría decir que todo se entrecruza con todo? Nadie alcanzaría a resolver la infinitud de cruces entre infinitos elementos. Tampoco la chakana es fractal: en la realidad los procesos no se repiten siguiendo un patrón que se mantiene al desplazarse de lo macro a lo micro o al ir desplazándose entre las dimensiones de lo real.

La chakana tiene una dimensión temporal y esta proviene del momento del Pachakutik contenido en ella. Cabe preguntarse por el periodo o época de la chakana como manifestación de la alteración del tiempo cotidiano, como ruptura del transcurrir lineal de

la historia. El Pachakutik permite indagar por el grado, la intensidad, los modos de manifestación de la fractura del tiempo.

La chakana como el tiempo-espacio andino es un símbolo que tiene que expresar la fragilidad del tiempo: cuáles son sus líneas de fractura, en dónde se encuentran los aspectos frágiles, qué negatividades le son inherentes incluso independientemente de los procesos externos destructivos.

**d.** En este momento las ritualidades en torno a la chakana están más o menos bien definidas. Tienden a repetirse de un lugar a otro con pocas variantes. La chakana ha sido adoptada como una marca de identidad y cómo símbolo central que permite a una comunidad tender puentes entre la realidad cotidiana y el orden simbólico, muchas veces llamado espiritual o religioso.

Estas ritualidades, además de los significados que contiene ahora, podrán adherir a ellos estos otros fenómenos, como la fragilidad del tiempo, los entrecruzamientos quiasmáticos, los puentes tendidos entre los abismos. Habrá que realizar un trabajo similar al del pueblo Saraguro con el ritual del bastón de mando que fue recreado y reinventado. (Chalán Chalán, 2011)

Los rituales con su fuerte carga simbólica visibilizan las relaciones internas subyacentes en la chakana y, por lo tanto, en la vida de las comunidades. Una cuestión que los conquistadores españoles entendieron muy bien. Así, Juan Pérez Bocanegra integra los rituales andinos con los cristianos fundiéndoles en uno solo, como parte del adoctrinamiento y, al mismo tiempo, como creación de un cristianismo andino. (Pérez Bocanegra, 2012 (1645))

En contraste, Pérez intentó concretizar conceptos religiosos cristianos en imágenes andinas, incluyendo una traducción de Dios con el nombre del cerro Huanacauri. Para lograr hacer la traducción, organizó la página para que los textos quechuas y españoles no estuvieran directamente asociados. Los pasajes en quechua están seguidos por sus contrapartes en español, muchas veces a modo de paráfrasis. En el caso de Hanaq pachap kusikuy nin y otros dos himnos, todavía más complicados, Pérez no incluye ninguna traducción. Este dato en sí es significativo porque toca a la naturaleza del proyecto pastoral y teológico del Ritual formulario, que se situaba entre dos grietas, una entre las prácticas rituales prehispánicas y las encomendadas por la Iglesia y la otra entre la teología franciscana y la jesuita con respecto a la naturaleza de la Virgen María. (Pérez Bocanegra, 2012 (1645, pág. XXII))

Finalmente, una reflexión breve sobre la posibilidad de aplicación de los conceptos de este trabajo a procesos específicos. Algunos comentarios en torno a la chakana ubicada en la sala central del Mindalae, Museo Etnográfico de Otavalo:

El Mindalae como lugar de reconstrucción y persistencia de la memoria ancestral y actual coloca a la chakana como referente simbólico privilegiado. Este hecho simplemente forma parte de la etnogénesis de los pueblos y comunidades andinas. Ahora bien, la chakana y por extensión el museo en su conjunto, están ubicadas en un lugar muy concreto: Otavalo.

Es una chakana localizada y exige que, a más de sus características generales, se indexe, especifique, concrete ritual, simbólica y culturalmente, con el fin de expresar aquellos entrecruzamientos propios del pueblo otavaleño, así como los puentes de paso entre ellos. La chakana estará en capacidad de manifestar la vida de estas comunidades en su momento actual. Sería conveniente elaborar visual y conceptualmente algo que podría denominarse la Chakana de Otavalo y que fuera reconocible plenamente como tal.

Por otra parte, la chakana de Otavalo no flota en un tiempo abstracto e inmemorial. Aquí la referencia sería al Pachakutik; es decir, qué temporalidad, momento, época, vive el pueblo de Otavalo, como apaciguamiento del Pachakutik y como su plena penetración en el orden establecido para fracturarlo y posibilitar procesos de cambio. Entonces, ¿cuál es el Pachakutik de Otavalo?, ¿de qué manera la chakana de Otavalo simboliza esta particular temporalidad en su dimensión quiasmática?

Desde luego, el Mindalae de Otavalo muestra ya la dirección adoptada para responder a estas cuestiones; por ejemplo, con la conjunción y cruce de diversos momentos de la cultura otavaleña: lo ancestral junto con los principales mindalae que dieron forma a lo que es ahora Otavalo y en la sala contigua una muestra de arte plástico contemporáneo en donde se ha privilegiado las manifestaciones del otro por sí mismo y no solo como una representación delegada.

La confluencia de estas expresiones en la chakana podrá conducir a un desarrollo y ampliación de las ritualidades de la chakana, no solo como fenómeno simbólico, sino como parte de la construcción de puentes entre las diversas dimensiones de la realidad. Así, surgiría una ritualidad otavaleña de la chakana de Otavalo.

### 2.8. ONTOLOGÍA ANDINA

¿Cómo caracterizar, al menos provisionalmente, a la ontología andina?, ¿cuál son sus características fundamentales, sus principios básicos, sus componentes claves?, ¿es posible a partir de estos elementos avanzar hacia su comprensión general, que esté acorde, además, con la forma de vida del mundo andino precolombino?, ¿cuáles son los seres que habitan este mundo y qué relaciones establecen?

Con las consideraciones que se han realizado antes, intentaré una primera versión comprensiva de la ontología andina, con seguridad provisional, que requerirá nuevos estudios y una profundización cada vez mayor, además de una contrastación de los resultados más novedosos de los estudios sobre el mundo andino. Ciertamente, la imagen resultante resulta desplazada de los lugares comunes que se tienen sobre el tema de la “cosmovisión” andina e incluso habrá un directo enfrentamiento con el tema del carácter cíclico del tiempo andino.

Si bien no hay otra alternativa que utilizar los conceptos ontológicos de la filosofía occidental, habrá que señalar, en cada caso, de qué manera tienen que ser redefinidos, a fin de que puedan expresar esta ontología, que se resiste en entrar dentro de los paradigmas occidentales, pero, que también tiene que evitar caer en cualquier tipo de exotismo o excepcionalismo. Por esto mismo, en determinados aspectos, esta ontología andina comparte su visión con otras ontologías, incluso con la occidental.

### INMANENCIA

A primera vista, parecería que la ontología andina, sustentada ampliamente en la religión, pudiera caracterizarse por la trascendencia de la inmanencia, por el mundo de los dioses y el de los seres humanos. Sin embargo, no se encuentra una noción de trascendencia en el sentido occidental, cuya mejor expresión en el cristianismo, en donde hay dos modos de existencia radicalmente diferentes, incompatibles, inaccesibles el uno para el otro. El dios católico es absolutamente otro y tiene un estatuto ontológico radicalmente diferente.

En el mundo andino hay dioses, ancestros que están aquí presentes, seres humanos, pero, entre estos diferentes mundos, a pesar de que tienen modos de existencia distintos, no se han vuelto inconmensurables uno respecto de otro, sino que hay pasarelas por las que se puede acceder al otro mundo, ritos de pasaje para trasladarse de un espacio a otro.

En esta perspectiva inmanentista, aunque con entes que tienen diferentes modos de existir, se da un continuo no homogéneo. A pesar de esas distintas modalidades del ser, las mismas fuerzas actúan sobre ellas y todas, en último término, son expresiones de pacha.

Es extremadamente importante resaltar la existencia de un principio o fuerza que mueve a todos los entes -humanos o sobrehumanos-, que es camac, que no solo es este principio que permite que las cosas se muevan, funcionen, vivan, sino que es aquello que las sostiene en la existencia. Camac atraviesa el conjunto de las esferas, desde los dioses hasta los ancestros, hasta los seres humanos.

Por lo tanto, no se niega la existencia de los seres sobrehumanos, viviendo en un tiempo y espacio diferentes; pero, si se afirma que todos comparten esta fuerza que les hace existir y que es continua, que actúa en cada instante, que se puede aumentar o perder, porque no está dada para siempre.

El mundo es una unidad, con sus submundos, con sus lógicas diferenciadas y sus modos distintos de existencia; una unidad que implica la introducción de distinciones, sin llegar al grado de ser ontológicamente inaccesibles unos respecto de los otros.

## CONTINGENCIA

La realidad entera es contingente; ahora es así, pero en cualquier momento puede ser destruida y, de hecho, será destruida. Este carácter contingente incluye a los dioses, que son derrotados por otros dioses y reemplazados, y así sucesivamente.

Nada es necesario ni existen seres omnipotentes, eternos, atemporales. Todo es pacha, tiempo y espacio, sometido a continuos procesos de destrucción y nueva formación. Hay una insistencia marcada, en que el futuro depende de la acción de los seres humanos, de lo que se haga o deje de hacer, ciertamente bajo la influencia de los dioses y los dioses locales -huacas-, más la presencia constante de los ancestros.

Esta contingencia está enunciada en la existencia de distintos 'pachakuti', de momentos de transición y de paso entre una época u otra, entre un tiempo y espacio hacia otro mundo, que tiene el carácter negativo, destructivo.

### NEGACIÓN

La negación es interior e inherente a todos los fenómenos, independientemente de las fuerzas externas que puedan actuar en su contra. Los mundos, los entes, sus relaciones, en algún momento, terminarán por destruirse y ser reemplazadas por otros.

Negatividad que se desprende y se conjuga con la contingencia, que hacen que no existe alguna realidad que pueda permanecer sin estas transformaciones catastróficas, violentas, destructivas, ni en el cosmos, ni en la naturaleza, ni en las sociedades.

Por eso, hay una desesperación con permanecer, por mantener el orden, el equilibrio, por volverse piedra y durar indefinidamente y, concomitantemente, esforzarse por ampliar el mundo, las regulaciones, los controles, la administración de la realidad, a fin de controlar la destrucción que acecha a cada paso. Obsesión por persistir y comprensión de que solo el cambio puede permitir persistir.

### DISTRIBUIBLES Y DISTRIBUCIÓN

Los distintos componentes de la ontología andina tienen la capacidad de ser distribuibles; esto es, penetran en todos los tiempos y los espacios; pacha al fin de cuentas es todo lo que existe, el mundo entero. Esto es, se caracterizan por su capacidad de indexarse o expresarse concretamente, como es el caso de camac o de las huacas.

Este pacha, este camac, solo se encuentran ya distribuidos; cuando se interactúa con ellos, ya están distribuidos, especificados en un determinado fenómeno o realidad, en un tiempo y espacio, en un aquí y ahora.

Pero, aunque se haya distribuido o concretado en un fenómeno dado, no pierde la capacidad de seguir distribuyéndose, porque no pierde su carácter de distribuible. Así, las huacas pueden proliferar indefinidamente, adoptar las más variadas formas, hasta ser personas, y mantener su potencialidad de seguir apareciendo en cualquier espacio y tiempo.

#### **Dilucidación del tiempo lineal no progresivo.**

Si hay un dogma que se repite a lo largo y a lo ancho, entre las visiones críticas, tradicionales, 'new age', en los diferentes campos de estudio del mundo andino, es el carácter cíclico del tiempo. Pero, creo que esto tiene que ser cuestionado radicalmente, especialmente por las confusiones que provoca.

¿Qué significa que el tiempo es cíclico? Lo primero que se viene a la mente, es el tiempo de la ontología griega que es, en sentido estricto, cíclico: todo lo que pasó, volverá a ser; por eso, existe el destino y estamos condenados a hacer lo que nuestro destino ha dictado desde siempre. Basta citar la polémica de Aristóteles con los 'megáricos', en la que se admite ese tiempo cíclico y, sin embargo, sin saber cómo se reivindica la libertad y la responsabilidad ética sobre las acciones de cada uno. De allí viene, también, el eterno retorno de lo mismo de Nietzsche. (Aubenque, 1981)

Claramente, la ontología andina no sostiene este tipo de tiempo cíclico; no hay la idea de destino; por el contrario, como se ha señalado, estamos en el otro extremo: el futuro depende directamente de nuestras acciones.

Si miramos a la manera cómo se da el tiempo por fuera de la concepción griega, en lo que se denomina la concepción lineal del tiempo, está llena de ciclos: los imperios que se suceden, los ciclos del capital, las fiestas anuales, los calendarios que regulan año tras año nuestras vidas, los ciclos políticos, la secuencia interminable de ciclos existentes en el cristianismo y, sin embargo, no se dice que el tiempo en occidente sea cíclico, seguramente porque a pesar de esos calendarios, la realidad jamás se repite, la historia no vuelve a pasar por el mismo sitio de la misma manera una y otra vez.

En occidente se tiene una historia lineal conformada por ciclos, por épocas, por edades. Ciertamente, lo que es discutible es la idea de progreso; esto es, que el nuevo ciclo siempre sea mejor que el anterior y que la humanidad tenga a pesar de esos calendarios, la realidad jamás se repite, ni siquiera la idea de progreso está reñida con la existencia de ciclos.

En el mundo andino, hay ciclos de los más diversos, desde los cosmológicos hasta los agrarios, desde los cosmogónicos hasta los políticos que cuentan la historia de los inkas; pero, esto no es suficiente para denominarlo un tiempo cíclico. Si bien las humanidades y las épocas se suceden, jamás se repiten ni vuelven a ser las mismas; hay la constante aparición de nuevos mundos con distintos dioses y humanidades.

Así, sería mejor hablar de un tiempo lineal no progresivo, que contiene una multiplicidad de ciclos, en donde cada ciclo siempre significa una novedad. Cada año el fenómeno del Niño será diferente, el período de lluvia o sequía se comportará de modo distinto. Y esto es más evidente si nos referimos a las distintas épocas, en la que cada una tiene una característica harto distinta.

También es indispensable discutir el tema de la relación entre pasado, presente y futuro. De acuerdo con la gramática quichua, pasado y presente utilizan los mismos términos; pero, esto no quiere decir que se pueda

regresar en el tiempo o que el tiempo anterior pueda volver tal como era. Solo puede avanzar hacia adelante. El viaje hacia el tiempo y espacio de los ancestros no es un viaje hacia el pasado, sino hacia otro presente invisible que está siempre con nosotros, que nos acompaña.

Otra cosa, es decir, desde una perspectiva histórica o sociológica, que solamente se puede actuar adecuadamente si primero se toma en cuenta cómo se dieron las cosas, si se consulta primero con los ancestros; este regreso hacia el pasado es simbólico, no real. (Bergson muestra con mucha claridad el carácter ontológico del pasado, que solo existe en el presente como memoria o como el conjunto de eventos iniciales que desembocaron en este estado de las cosas).

### ONTOLOGÍA DEL LUGAR

Una de las nociones centrales es la de 'lugar'; esto es, pacha entendido no solo como tiempo, sino como espacio; pero, un espacio que, determinado por el tiempo que se introduzca en él, adquiere una configuración dada. No hay un espacio abstracto, sino lugares en donde se encuentran 'ceques', que son simultáneamente expresiones de las observaciones astronómicas, instrumentos de planificación, métodos de jerarquización social.

De igual manera, las huacas están ubicadas en lugares muy específicos y se conectan con grupos humanos determinados. La ontología andina es una ontología del lugar, en cuanto todo espacio es un espacio especificado, que expresa una serie de condiciones y condicionamientos que lo estructuran, en donde habitan y actúan de un cierto modo los dioses, con sus ancestros, con sus historias particulares, con su configuración geográfica particular.

### DUALIDADES POR TODAS PARTES

La otra gran constante de la ontología andina son las dualidades. Si bien pacha es tiempo, espacio, lugar, mundo, tierra, existe a través de su permanente escisión en pares duales, en un juego permanente de complementariedad y oposición.

Dualidades que se estructuran de manera jerárquica y que no se encuentran en el mismo nivel, que están en un proceso permanente de confrontación, para sostener su espacio. Juntos esos pares duales constituyen la unidad y la realidad no puede prescindir de ninguno de los dos, pero eso no significa que sean iguales, porque las asimetrías asoman constantemente, como es el caso, de lo masculino y lo femenino, del hanan y el urín.

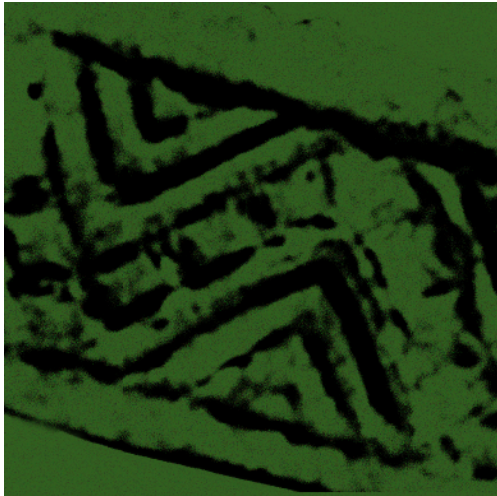


Dualidades que, además, tienden a proliferar, a partirse, a dividirse y a producir nuevas dualidades sin límite. Pacha solo existe dividiéndose. Como en cualquier sistema dual, los dos extremos son indispensables para conformar y comprender la realidad; por eso, hay que establecer con claridad las relaciones que los vinculan y las transformaciones constantes que sufren estas.

Se sostiene, con igual fuerza que el tiempo cíclico, que una de las características centrales del mundo andino, radica en su relacionalidad; pero, los sistemas duales siempre implican una presencia muy importante de las relaciones entre esos extremos, que es lo que conforma la realidad.

Desde la perspectiva ontológica, hay que diferenciar con claridad la necesidad de establecer las relaciones de los pares duales, con la mayor precisión posible, de una orientación relacional que significa -ontológicamente- la preeminencia de la relación sobre las cosas, de los procesos sobre las estructuras, hasta tal extremo que los entes solo son la expresión, la concreción, de unas relaciones previamente dadas.

Me parece claro que, en el mundo andino, tenemos tanto los entes como las relaciones entre los entes, especialmente tratándose de su existencia disociada en dualidades; pero, sería muy difícil de sostener que, para los andinos en ese momento precolombino, están sosteniendo que, por ejemplo, las huacas no son entes, sino solo la entificación de unas determinadas relaciones, o que privilegien los procesos sobre las estructuras.



# 3.

## ONTOLOGÍA MAYA Y AZTECA

## **3. ONTOLOGÍA MAYA Y AZTECA**

Y caminaban por la cuarta candela, por la cuarta capa de las estrellas. No se había alumbrado la tierra. No había Sol, no había noche, no había Luna. Se despertaron cuando estaba despertando la tierra. Y entonces despertó la tierra, en este momento despertó la tierra. Infinitos escalones de tiempo y siete lunas más se contaron desde que despertó la tierra, y entonces amaneció para ellos. Se sintió el Reinado del Segundo Tiempo, el Reinado del Tercer Tiempo. Y entonces empezaron a llorar los Trece dioses. Lloraban ante el dios Chacab, que era el que entonces reinaba en su estera roja.

Por ellos se enrojeció el Primer Árbol de la tierra y se enrojeció la inmensidad de la tierra. Grandes pecadores de espíritu eran. No era llegado el día de su poder. Lo mismo lloraban los Nueve dioses. Y he aquí que llegó el ordenamiento de la medida del tiempo, en la estera roja. (Chilam Balam, 2008, pág. 38)

### **3.1. INTRODUCCIÓN**

Este estudio sobre la ontología mesoamericana, que incluye a mayas y aztecas, se hace desde una perspectiva estrictamente filosófica. Si bien se sustenta en los estudios arqueológicos, antropológicos, artísticos, lingüísticos existentes, su mirada se orienta hacia la ontología; esto es, al modo en que estos pueblos ancestrales concebían el mundo.

Se trata de indagar cuál era el ser de los entes, el fundamento de la realidad, el principio de lo existente, los elementos que conforman su universo, las relaciones entre las distintas esferas de lo real, la manera en que los seres humanos se incluyen, el significado de los dioses sin que se trate de una cosmogonía, las implicaciones ontológicas de su cosmología.

Es preciso no entrar en la discusión de si es correcta la utilización de categorías occidentales para pensar la filosofía maya, específicamente, la ontología, porque es inútil. De hecho, entrar en este debate termina por conducir a un callejón sin salida. Si se afirma que no hay filosofía ni ontología, entonces se cae en una visión eurocéntrica, que privilegia a Occidente, y

que vería a dichos pueblos ancestrales como incapaces de estos niveles de abstracción, lo cual es profundamente incorrecto.

Si se afirma que los conceptos de filosofía y ontología son aplicables a los pueblos ancestrales mesoamericanos, se corre el peligro de mirarlos como una especie de versión desviada, secundaria; o de interpretarlos siguiendo las grandes corrientes de pensamiento occidental, para preguntarse en qué medida coinciden con un autor u otro.

Por este motivo, se deben utilizar estos términos desde un “esencialismo estratégico”, en el sentido de Spivak; esto es, las categorías serán aplicadas para comprender la ontología mesoamericana, pero, será fundamental mostrar en qué medida se diferencian el pensamiento maya y azteca. Esto propone una propia interpretación del mundo, que se separa en gran medida de los pensadores occidentales. (Spivak, 2017)

Aunque aquí únicamente se deje en calidad de enunciado, será importante, más adelante, analizar las transformaciones que habría que producir en la ontología occidental, a la luz de los descubrimientos del pensamiento mesoamericano.

Si bien se puede seguir el camino de Viveiros de Castro y tratar de comprender el pensamiento ancestral desde una matriz occidental, como es el caso de Deleuze sobre el perspectivismo amerindio, esto resulta insuficiente. El mismo autor ha ido más lejos en una de sus últimas obras, señalando la utilidad del pensamiento amazónico para proponer alternativas para el mundo actual, enfrenteado al desastre ecológico y político. (Viveiros de Castro, 2010) (Danowsky & Viveiros de Castro, 2019)

Se comienza con una aproximación a la ontología del tiempo en el mundo maya, como noción clave que articula la existencia entera de los mayas, se hace una revisión de los calendarios y la Cuenta Larga, luego se hace una revisión desde la perspectiva ontológica del Popol Wuj, para finalizar con una aproximación a la inclusión de los mayas dentro de esta ontología del tiempo y su necesidad imperiosa de controlar el tiempo, de manejarlo a través de los calendarios y de la adivinación.

En cuanto, a la ontología azteca se analiza el papel que también juega la noción de tiempo, mucho más centrada en el interminable juego de los calendarios; luego, se analiza las nociones de teótl e inamic, que son cruciales para entender la ontología azteca.

El análisis concluye con una síntesis y un debate de la ontología mesoamericana, en términos estrictamente filosóficos, que arrojan una primera imagen de la manera en que conciben el mundo, con sus componentes e interrelaciones. Es importante señalar que me alejo de las cuestiones más

debatidas en torno a estas culturas y recurro a aquellos aspectos que, en general, son fruto de un consenso, ciertamente con matices y enfoques que cada autor tiene.

No está demás señalar que esta es una primera aproximación a una cuestión de este grado de complejidad, tanto por el tema como por los estudios que, si bien contienen reflexiones filosóficas, estas tienden a ser marginales, exceptuando algunos casos como León-Portilla, Maffie o Carlos López, autores que se privilegian en este estudio. (León-Portilla, *Filosofía Náhuatl*, 2006) (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014) (López C. M., 1999)

### 3.2. EL TIEMPO MODAL MAYA

Existe un acuerdo generalizado en que el tiempo es uno de los conceptos centrales en el pensamiento maya. Se debate si es el principal, de la cual se derivan los demás, o, aun siendo importante, está al mismo nivel que los demás.<sup>1</sup> Desde la perspectiva ontológica, nos es suficiente resaltar su centralidad. (León-Portilla, 1994) (McLeod, *Philosophy of the Ancient Maya. Lords of Time*, 2018) Así, desde el inicio, el Popol Wuj, comienza mostrando las diversas creaciones fallidas de los seres humanos, hasta llegar a los actuales; esto es, su temporalidad y su carácter efímero. (Popol Wuj, 2007)

La dilucidación del tiempo en la cultura maya nos llevará rápidamente a lo que será, a mi entender, el centro de su concepción: la historicidad radical que somete al universo entero a su dominio, incluidos los dioses. El tiempo es un dios y los dioses son temporales. Aquí tendrá un lugar preeminente la noción de Cuenta Larga, como la estructura que incorpora el conjunto de los ciclos del tiempo y que le provee de sentido.

Análisis de la concepción del tiempo que se aleja de las tradicionales de Occidente; por ejemplo, de la temporalidad como existenciario en el caso de Heidegger, que separa el tiempo cósmico del humano y que lo introduce como un modo de existencia del ser-ahí, sin poder salir de su generalidad y huyendo de la historicidad concreta (Heidegger, 1951), o refiriéndose casi exclusivamente al entendimiento histórico del tiempo y no como aquello que es el ser de las cosas. (Attali, 2004)

---

1 Una aproximación contemporánea del mundo maya en sus diversos aspectos puede consultarse en Houston e Inomata, *The classic maya*. (Houston & Inomata, *The Classic Maya*, 2009) Y en Iannone, Houk y Schwake, *Ritual, violence and the fall of classic maya*. (Iannone & Houk, 2016) Una introducción a las cuestiones más debatidas en torno al mundo maya en McKillop, *The ancient maya: new perspectives*. (McKillop, 2004) La colección completa de textos mayas en De la Garza Mercedes. *Literatura maya*. (De la Garza M. (.), 1992) Estudios sobre los glifos mayas en Macri yLooper, *The New Catalog of Maya Hieroglyphs*. Vol. 1. *The Classic Period Inscriptions*. (Macri & Looper, 2003)

Más allá de las descripciones detalladas de los ciclos del tiempo, de la serie de calendarios, de la manera de registrar hasta el mínimo de detalle de cada acontecimiento, este trabajo estará enfocado en los aspectos generales, en su máxima abstracción, que permita la aproximación a una ontología del tiempo maya. Desde luego, se cuenta ahora con estudios detallados de dinastías específicas, en donde se puede observar la ontología que describiremos en funcionamiento, especialmente las marcas de la obsesión por el tiempo. (Carrison & Houston, 2018)

Por ejemplo, no es necesario preguntarse cómo funciona la Cuenta Larga, sino cuáles son las implicaciones de su existencia, de qué manera redefina la noción occidental de épocas, que se proponen únicamente de modo retrospectivo. Una concepción del tiempo que no es ni cíclica en el sentido griego, ni la superposición de historia sagrada e historia secular, ni idea de progreso, ni exaltación posmoderna del presente con un futuro clausurado.

Entonces, ¿qué es el tiempo para los mayas? En términos ontológicos, se concibe la realidad como tiempo. Esto implica, que no hay una realidad previa al tiempo, que luego pueda encontrarse dada algún momento. Los dioses son tiempo, los gobernantes son tiempo. Y, simultáneamente, están sometidos tanto al paso del tiempo y a las características de un segmento temporal concreto, de acuerdo con la multiplicidad de calendarios que se utilizan.

Hemos visto que kinh, sol, día, tiempo, tiene para la conciencia maya un carácter divino. El día y los ciclos que integran el tiempo existen por obra del viejo rostro con ojo solar, la guacamaya de fuego que asciende, la deidad jaguar o el perro que marcan el ocultamiento y el viaje por las regiones oscuras del inframundo. (León-Portilla, 1994, pág. 46)

De tal manera que, siguiendo a León-Portilla, se llega a una visión universal del tiempo, como el ser de las cosas. Ser y tiempo se identifican plenamente: «Kinh, sol, día, tiempo, es realidad primordial, divina y sin límites. Kinh abarca todos los ciclos y todas las edades cósmicas que han existido... y por esto se habla en textos como el Popol Vuh de los “soles” o edades, la actual y las que han sido». (León-Portilla, 1994, pág. 63) No hay un ser que llega a ser, sino que todo se caracteriza por esta deriva temporal cósmica, que penetra en las sociedades, en la política, en los individuos.

Se podría decir que en el principio era el tiempo y de este surgieron los dioses, que son su primera manifestación, tal como lo expresa McLeod: “Los dioses mayas... fueron entendidos como aspectos y manifestaciones del tiempo y de otras importantes características del mundo, relacionadas unas con otras y con el mundo a través del tiempo”. (McLeod, Philosophy

of the Ancient Maya. *Lords of Time*, 2018, pág. xi) Además, hay que tener en cuenta que la separación entre natural y sobrenatural, entre el mundo de los seres humanos y de los dioses no es tan radical; en el mundo maya estos dos mundos son “difíciles de distinguir”, porque en último término son manifestaciones del tiempo. (Houston & Inomata, *The Classic Maya*, 2009, pág. 193)

López y Millones lo formulan de la siguiente manera: “Los dioses-tiempo penetran, invaden, modifican. Gastan y se desgastan, por lo cual los nuevos van supliendo a los que cumplieron con su misión. Algunos dejan residuos en las criaturas; todos marcan su huella. Su marcha sigue un orden estricto, el calendario. Los dioses-tiempo forman una fila que establece la secuencia. Cuando han regresado a su punto de partida vuelven a colocarse para esperar de nuevo su turno”. (López Austin & Millones, 2012, pág. 90)

McLeod aun aceptando esta preeminencia ontológica del tiempo, considera que este no debe ser colocado como el gran principio creador y generador, sino como un elemento fundamental entre otros, pero que no se puede identificar toda la realidad con el tiempo. Más bien, habría que afirmar que el tiempo está presente como el principio de “creación continua” de lo real que, luego, adquiere muchas otras características o dimensiones.

Para los antiguos mayas, una de las categorías metafísicas fundamentales, fue el tiempo... aunque no sostienen que todas las cosas se reducen al tiempo. El tiempo fue visto como una fuerza que anima el universo, conecta una variedad de esencias y cosas o sustancias (esencias más lo material) en un único sistema de creación continua. Por esta razón, entre otras, la vida humana estuvo organizada con una estrecha preocupación por el tiempo. (McLeod, *Philosophy of the Ancient Maya. Lords of Time*, 2018, pág. xxxix)

En cualquiera de las dos variantes, León-Portilla o McLeod, queda clara la centralidad del tiempo en el mundo maya, aunque los estudios introducen este tipo de matices. Por ejemplo, hay que rescatar la idea de McLeod de que la realidad no está dada de una vez por todas, o que devenida la existencia cualquier cosa se mantenga por sí misma. Sino que hay un proceso constante de creación, que la acción creadora del tiempo se ejecuta a cada instante, sosteniendo a las cosas en su existencia.

Pero, hay que ir más lejos. La identidad de ser y tiempo debe conducir a una reformulación ontológica de la relación clásica que solemos establecer entre estos elementos, como es el caso de Heidegger. Y decir, que es la deriva temporal, con sus cambios y avatares, la que es dios, naturaleza, gobernante, individuo. Todo es tiempo. Nosotros somos tiempo. No hay un ser que sea anterior al tiempo, que devenga temporal.

Esta afirmación ontológica es insuficiente para caracterizar el tiempo maya, porque, de manera inmediata, se tiene que decir que el tiempo no permanece en una especie de abstracción, en un estado de homogeneidad típico de los cronómetros. Se mide el tiempo mediante las observaciones astronómicas, con la mayor precisión posible, no solo con la finalidad de conocer el cosmos, sino de establecer las modalidades de cada tiempo. El tiempo es, en cada caso, este tiempo, esta temporalidad; de tal manera que el kairós tendría preeminencia sobre el cronos.

En su incansable ir y venir por los caminos del universo, kinh, el tiempo, trae consigo la gama de atributos e influencias inherentes a los distintos períodos y a los momentos que se consignan en las inscripciones y códices. A través de los grandes “soles” o edades del mundo, los días y las veintenas de días, los años, las veintenas de años y las cuentas de todos los ciclos posibles, llegan con sus cargas que es necesario conocer para poder prever sus influjos. (León-Portilla, 1994, pág. 46)

La existencia modal del tiempo se expresa a través de la categoría de carga. El tiempo maya se encuentra siempre cargado, lo que quiere decir, es que viene dado a través de diferentes modalidades. Los atributos de los dioses, que son tiempo, hacen que los tiempos en lo que ellos actúan se carguen con dichas cargas; así, cada tiempo queda marcado y es fundamental para la existencia conocer estas marcas: “... figuras de dioses... traen consigo las diversas cargas de días, de meses, de años, de katunes y de baktunes”. (León-Portilla, 1994, pág. 59) (Aunque el término es el de carga, utilizaré como sinónimo: marca o tiempo marcado, siguiendo la terminología de la teoría general de la forma). (Rojas, 2017)

Tiempo que se define por sus cualidades, por los atributos que posee en cada etapa específica, que definen las acciones de los dioses y de los seres humanos; tiempo cualitativo que también tiene que ser rigurosa y científicamente calculado y calendarizado.

Este tiempo cargado y, por lo tanto, modal, es resultado de la confluencia de muchas y diversas influencias, cada una representada por un dios. La realidad, o lo que es igual, el tiempo-realidad, no está conformado por un solo aspecto o componente, sino que es el entrecruzamiento, muchas veces violento, de tiempos diferentes, cada uno con sus propias características. Como señala León-Portilla, presencia hecha de presencias:

Ahora conocemos ya algo más: todos los momentos del tiempo son llegadas, presencias de rostros de dioses que sea aúnan y apartan sucesivamente, dejando sentir sus influencias y determinando sin cesar vida y muerte en el universo. Cada momento no es solo presencia de un dios, sino suma de muchas presencias. (León-Portilla, 1994, pág. 59)



La marca del tiempo se vuelca sobre la realidad y tiñe de un determinado color los diferentes períodos históricos. Es en este momento en donde se comprende a cabalidad el surgimiento de los calendarios, la multiplicidad de registros astronómicos e históricos del tiempo, porque es indispensable conocer los dioses que sus respectivas cargas que actúan en un momento dado. Se forma una gran secuencia temporal, con sus ritmos cortos y largos, con sus ciclos que nacen y perecen:

Las deidades de los números, los dioses del día y del mes y, en su caso, el Ahau del katún y otros más, se reúnen en los distintos períodos a través de los ciclos y, con la resultante de sus fuerzas, van tiñendo de múltiples formas el escenario universal en que viven y piensan los mayas. Los sistemas cronológicos son el instrumento para comprender los misterios del kinh cuya esencia son los rostros divinos que a cuestras traen. (León-Portilla, 1994, pág. 59)

En el lenguaje poético del Chilám Balam se describe detalladamente estas cargas, tan concretas y específicas que traen los dioses y que marcan los tiempos, convirtiéndolos en momentos históricos irrepetibles:

Nueve eran sus cargas, cuando bajó del cielo. El día de Kan fue el día en que se amarró su carga. Fue cuando bajó agua venida del cielo, para el segundo nacimiento, de la casa de los «innumerables años».

Al mismo tiempo bajó Bolon Mayel. Dulce era su boca y la punta de su lengua. Dulces eran sus sesos. Y allí bajaron cuatro Gigantes que en ánforas de barro traían las mieles de las flores.

De ellas salieron: la del hondo cáliz rojo, la del hondo cáliz blanco, la del hondo cáliz negro, la del hondo cáliz amarillo. Y la que es ancha y la que es desviada. Y al mismo tiempo, salió la flor que es regada y la que es agujereada; y la flor ondulada del cacao y la que nunca es chupada, y la flor del espíritu de color, y la que siempre es flor, y la que tiene el tallo cojo. Estas flores que salieron, eran las Comayeles, las madres de las flores.

Y salieron olorosos sacerdotes, olorosos reyes, olorosos jefes de guerreros, servidores del dios de la Flor. Cuando éste bajó, no tenía semejante.

«Miradle —decían— no se derrama lo que es su carga.» (Chilam Balam, 2008, pág. 40)

En esta ontología del tiempo, si bien este es único, sin embargo, se parte, se segmenta, se divide, sigue caminos y recorridos de lo más diversos, haciendo que los dioses no tengan un solo modo de comportarse, sino que ellos dependan de la carga específica que colocan sobre la realidad y que la definen. El mismo dios puede ser benefactor o nefasto, puede traer la vida o la muerte, la salud o la enfermedad, la exuberancia de la tierra o la sequía más atroz.

Los dioses, que son tiempo, también tienen una existencia modal. Existen de este modo o de este otro, en cada periodo, en cada segmento de la existencia: “El ser divino de *kinh* no se piensa como algo abstracto e indiferenciado. En él se distinguen innumerables momentos, cada uno de los cuales tiene su rostro y lleva consigo una carga en la que se muestran sus atributos”. (León-Portilla, 1994, pág. 63)

Tiempo modal que está postulado en su contingencia radical, porque lleva la marca del inicio y del final. Cada momento del tiempo cargado, habitado por una multiplicidad de dioses, cada uno con sus propios atributos, a su vez cambiantes y variables, tiene presente que ese tiempo ha comenzado en una fecha dada y, con seguridad, terminará, cerrándose así un ciclo.

Pero, el tiempo que marca cada período y que lo define de una determinada manera, cumple otra función igualmente crucial, que es la de crear y mantener los vínculos y las interrelaciones, entre los dioses, sus influencias y las respuestas de los seres humanos. El tiempo es correlación y, sobre todo, conectividad que sigue los patrones definidos por las cargas que traen los dioses:

La razón para esto es que gran parte de la discusión del “tiempo cíclico” pierde lo que es realmente único en la filosofía maya, ciertamente tiene aspectos cíclicos, pero las características importante y fundamental del tiempo es que está conectado con la experiencia de las personas, sean humanas o de otro tipo. Lo que caracteriza el tiempo es la habilidad para ser entendido en términos de conectividad de las experiencias de diferentes personas y entidades, y los patrones en las que estas entidades están conectadas”. (McLeod, *Philosophy of the Ancient Maya. Lords of Time*, 2018, pág. 14)

El tiempo tiene una acción doble, por un lado, como principio creador que es simultáneamente “sustancia” de lo existente y por otro, movimiento que vincula unas cosas con otras, dioses con dioses, dioses con seres humanos, seres humanos con naturaleza. El tiempo es este doble proceso, este movimiento perpetuo. Es un tiempo-movimiento; en las palabras de McLeod:

...el tiempo solo puede ser entendido en términos de eventos procesuales de creación continua y como vínculo entre las diferentes entidades en su proceso de creación. Es el movimiento procesual lo que define el tiempo, y las conmemoraciones de las celebraciones rituales puede ser así vistas como conmemoraciones y celebraciones de eventos particulares en el proceso de creación continua”. (McLeod, *Philosophy of the Ancient Maya. Lords of Time*, 2018, pág. 14)

Esta ciclicidad no tiene que ver con el regreso de lo mismo, con la repetición de los eventos o con un regreso al pasado; sino que expresa el postulado ontológico de todas las cosas en su aparecer y desaparecer, en la necesidad de su no permanencia, de su transcurrir interminable hacia otro estado.

Cada época marcada se desarrolla, siguiendo las influencias de los dioses y las acciones de los seres humanos, en su contingencia, hasta que se completa y cuando los dioses ya están “cansados”, se da inicio a una nueva época, que tiene características distintas y en donde los mismos dioses se comportan de otro modo.

Por eso, los ciclos no se parecen a aquellos enunciados por el pensamiento griego, como bien se puede ver en el debate entre los megáricos y Aristóteles sobre el tiempo circular y la repetición interminable de lo mismo, con la consiguiente aparición del destino y del cuestionamiento de la libertad. (Aubenque, 1981)

Por el contrario, el tiempo es una sucesión de ciclos, en donde lo único que regresa una y otra vez, es el inicio, el completamiento y el cierre exhausto de una época, que da lugar al inicio de otra:

La ya notada actitud del pensamiento maya que concibe y mide la realidad de los distintos períodos en función de su completamiento, alcanza nueva forma de expresión en esta imagen de los dioses portadores del tiempo. La llegada de estos al fin de la jornada...es precisamente el momento de “cansancio” de los dioses ...”. (León-Portilla, 1994, pág. 59)

Las sociedades y las culturas luchan por permanecer, por hacer que el tiempo que les ha tocado dure lo más posible; inevitablemente llegará el día de su desaparición, que abrirá paso al siguiente período y así interminablemente: “Entendida así la concepción de las medidas del tiempo en cuanto reposo-completamiento puede percibirse en ella una de las raíces de las cuales se deriva el pensamiento de los ciclos como series sin fin de períodos con momentos que son término y a la vez reanudación” (León-Portilla, 1994, pág. 59).

Una reanudación que no significa que algo regresa, que se repite con una misma lógica; por el contrario, en cada período hay un juego específico de cargas, de influencias, de dioses actuando de manera particular. La idea de ciclo solo tiene que ver con las secuencias astronómicas de los planetas y las estrellas girando. Incluso en este caso, aquí lo cíclico está unido al azar, a lo aleatorio.<sup>2</sup>

### 3.3. LA CUENTA LARGA Y LOS CALENDARIOS

Si algo caracteriza al mundo maya es el registro obsesivo del tiempo. Todo tiene que ser cronometrado, medido, ubicado no solo en un calendario sino en varios. Los acontecimientos deben ser grabados, contados, en su secuencia precisa, poniendo el mayor énfasis en mostrar los dioses, que con sus cargas están marcando en ese tiempo.<sup>3</sup> Los dioses-tiempo atraviesan innumerables series temporales: “Atenderemos primeramente a la serie de cada uno de los kinh, los veinte dioses-días que después habremos de relacionar con las deidades de los números, las de los meses, los años y las veintenas de años o sea los katunes”. (León-Portilla, 1994, págs. 49-50)

De tal manera que “los números y el tiempo no eran magnitudes abstractas, sino vivas”, dioses que regulaban el transcurrir de lo existente. (Grube, 2006, pág. 132) Así, se suceden los calendarios: el tzolk'in que duraba 260 días; el año ordinario, haab, de 365 días; la cuenta larga de larguísima duración, el ciclo de 819 días, la serie lunar, el ciclo de los eclipses, el ciclo de Venus. (Grube, 2006) (Schmidt, Garza, & Nalda, 1998)

Calendarios que se entrecruzan y se superponen, en donde los mayas buscarán, con un afán persistente, descubrir el curso de los acontecimientos, adelantarse a los eventos, para poder controlarlos de mejor manera. La Rueda Calendárica cumple este propósito de interrelacionar dos de los principales calendarios y así poder expresar una fecha de un calendario en la estructura del otro.

De este modo, se conocerían mejor las influencias que pesaban sobre un momento dado de la historia, de un gobierno, de una ciudad: “...la Rueda Calendárica, es el resultado de la combinación entre haab de 365 días y el tzolk'in de 260 unidades... Las fechas históricas generalmente están expresadas en términos de las permutaciones de la Rueda Calendárica en los monumentos del Clásico...”. (Schmidt, Garza, & Nalda, 1998, pág. 197)

---

2 Penrose ha mostrado que hay una plena compatibilidad entre el carácter cíclico que podría tener el universo y el máximo de aleatoriedad. (Penrose, 2010)

3 Para un estudio detallado de los calendarios mayas véase Rice Prudence, *Maya calendar origins* (Rice P., 2007) y Rice Prudence, *Time, astronomy and the cosmos*. (Rice, 2004) Además de Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*. (Tedlock, 1992)

Más aún, estos dioses temporales entran de lleno en la constitución del mundo: “Según la concepción maya, los portadores del año eran seres sobrenaturales, colocados en los cuatro puntos cardinales del universo cuando se creó el mundo para sustentar el cielo”. (Grube, 2006, pág. 136)

Este es un aspecto que no se tratará aquí de manera detallada; de hecho, existen muchos estudios como los mencionados en donde se puede revisar ampliamente. Lo que aquí interesa es dilucidar el sentido ontológico que tiene la existencia de los calendarios, que encuentran su síntesis en la Cuenta Larga y, por lo tanto, la obsesión de medir y registrar el tiempo.

Como las cosas suceden por la influencia de los tiempos, que traen las cargas de los dioses, es indispensable conocer sus ciclos, con la finalidad de predecir lo que iba a suceder: “Los sacerdotes computando periodos de tiempo, buscan conocer y predecir cuál será la correspondiente actuación de los dioses, el destino inherente a cada momento-deidad”. (León-Portilla, 1994, pág. 49)

Especialmente porque el tiempo en su contingencia, varía permanentemente y nadie puede saber con exactitud qué pasará, hacia dónde seremos arrastrados, conducidos por fuerzas superiores a los mismos dioses. El tiempo se “altera” de manera continua; la cuestión radica en encontrar patrones, maneras de dominar el tiempo, que permitan a los pueblos continuar con su existencia: “Los glifos de los códices y los textos de procedencia maya y de redacción posterior a la conquista, han confirmado la continuada y obsesionante insistencia por conocer y prever la realidad siempre cambiante de *kinh*, sol, día, tiempo divinos”. (León-Portilla, 1994, págs. 58-59)

Para los mayas cada aspecto, por más mínimo que sea, colectivo e individual, está gobernado por el tiempo cargado. Los sacerdotes juegan un papel fundamental, porque son aquellos que están encargados de predecir el comportamiento de los dioses-tiempo, para que los gobernantes pueden emitir las mejores resoluciones:

Los rostros del tiempo, la realidad primordial que ha provocado la obsesión de los mayas, son objeto de veneración. Ellos determinan y rigen toda la actividad. Por ellos se norman las labores agrícolas, los ciclos de fiestas, la vida entera. Los sacerdotes consiguen el símbolo y la efigie de los dioses-tiempo que llegan. Erigen estelas, redactan sus libros, colocan las piedras de los *katunes*. El hombre maya ve teñida su existencia por el tiempo, que es presencia y actuación cíclica de todos los rostros de la divinidad”. (León-Portilla, 1994, pág. 64)

La construcción de las ciudades era el lugar en donde este manejo del tiempo se muestra de mejor manera, porque había que garantizar una

larga vida a la ciudad, a sus gobernantes, a sus pueblos, evitando las desgracias, los días nefastos, los momentos catastróficos. Por ejemplo, se tenían que levantar coincidiendo con días especiales de algunos de los calendarios, en donde se encontraban dioses benéficos: “Muchas de las estelas en las ciudades mayas fueron erigidas por gobernantes en los días que terminaban (y simultáneamente comenzaban) en ciertos katunes u otras unidades de la Cuenta Larga ...” (McLeod, *Philosophy of the Ancient Maya. Lords of Time*, 2018, pág. 14) (Chinchilla, 2017)

Y los gobernantes tenían el cuidado de estar bajo el amparo de los mismos dioses que su predecesor, porque eso marcaba la continuidad de esa ciudad, de ese gobierno. Mantener el mismo tiempo, con sus mismas cargas, significado la persistencia de un poder determinado:

El sentido de chum se mantiene el mismo en este contexto. En la ascensión de un nuevo gobernante, este se halla “sentado” en el lugar de, y con la identidad de, el gobernante anterior. Para los mayas antiguos (dada la evidente que tenemos, por último), no hay una distinción ontológica discreta entre los sucesivos períodos de tiempo o entre los sucesivos gobernantes, cuando hay un asiento (chum) implicado. (McLeod, *Philosophy of the Ancient Maya. Lords of Time*, 2018, pág. 17)

Los acontecimientos se ubican en el continuo temporal de la Cuenta Larga; cada suceso queda incluido en esta gran narración y contribuye de manera específica a esta. (Incluso se podría decir, siguiendo a David Carrasco, que esta Cuenta Larga atravesando la conquista española, alcanza hasta nuestros días, en los que, a pesar de todo, la cultura maya permanece, si bien cambiada y transformada. (Carrasco & Sessions, *Daily Life of Aztecs*, 2011))

Las épocas o períodos no se definen a partir de su reconstrucción historiográfica, una vez que han pasado y que volvemos la vista atrás, para establecer la sucesión de imperios, reinos, naciones, culturas. En Occidente, una época se reconoce y se establece su periplo, una vez que ha concluido. La Cuenta Larga escapa a la racionalidad retrodictiva, que descubre la verdad en lo que ya pasó. (Lakatos, 1983)

La cuenta larga, hace mención a que si bien podría asemejarse a la ‘Larga Duración’, tratada por la escuela de Braudel, pero que se diferencia fuertemente de ella porque no es solo una reconstrucción histórica, en donde mirando a una civilización pasada, se puede reconstruir sus grandes períodos y ritmos; sino que, viendo desde el pasado remoto, caracteriza todos los tiempos, los calendarios, los sucesos históricos, los reinados con unas cualidades, con unos dioses que intervienen de modo específico, y que se proyectan a un futuro también distante. (Braudel, 1978) (Wallerstein,

2012) Se puede encontrar en Iannone un debate sobre este modelo de larga duración y el estado maya. (Iannone G. , 2002)

En este sentido, quizás podría pensarse en los grandes ciclos del capital, con sus etapas, crisis, que tienden a seguir patrones determinados, siguiendo, por ejemplo, la ley de la baja tendencia de la ganancia y que sirven no solo para comprender la historia del capital, sino lo que nos espera, ciertamente de un modo no determinista sino abierto. Las crisis del capital siempre regresan, la crisis le es consustancial al capital, pero cada crisis es distinta. (Mandel, 1979)

### 3.4. LEYENDO EL POPOL WUJ CON CARLOS M. LÓPEZ

La lectura que realiza Carlos M. López del Popul Wuj es paradigmática, porque permite comprender a cabalidad lo que significa la cosmovisión de los mayas, las profundas diferencias con el pensamiento occidental y la necesidad de romper con preconcepciones y prejuicios. De hecho, nos obliga a replantearnos algunos conceptos e ideas centrales de la metafísica occidental, como la separación entre unidad y dualidad, inmanente y trascendente, sagrado y profano. El presente trabajo retoma exclusivamente los aspectos que pueden servir para la reconstrucción de la ontología maya y deja de lado, para otro momento, los temas epistemológicos, que también tienen una inmensa riqueza (López C. M., 1999) (Popol Wuj, 2007) .

Dos aspectos relevantes se tienen que tomar en cuenta: los antagonismos y los ciclos. La ontología maya entiende que el mundo está conformado por antagonismos y que estos son: binarios, simétricos y reversibles.

En primer lugar, los antagonismos binarios que atraviesan el mundo maya, en prácticamente todos sus niveles y que es el modo de existencia de lo múltiple, viene dado por parejas que se oponen, aunque no puedan existir de manera separada: “El paradigma binario es el que se percibe de inmediato, ya sea en la pareja de gemelos, o en la oposición tierra/infra-mundo”. (López C. M., 1999, pág. 112)

Binarismos dinámicos que se despliegan en infinidad de pares, de ciclos, de episodios, que expresan la indexación del tiempo, o de los dioses-tiempo, y que constituyen la realidad entera, incluyendo a la sociedad: “Es un paradigma que tiene una enorme variedad de matices y de situaciones diferentes, y el planteamiento de la multiplicidad y los ciclos que subyacen en todos estos episodios, ponen de manifiesto un sistema conceptual fundamentalmente dinámico y de enorme diversidad”. (López C. M., 1999, pág. 112)

Así se encuentran en el Popol Wuj, “el doble descenso a Xibalbá y el de la doble muerte simbólico-ritual que en este recinto se lleva a cabo: la de Hun Hunahpú y la de su hijo Hunahpú”. (López C. M., 1999, pág. 113)

Pero, estos ciclos están lejos de ser meras repeticiones de lo mismo, sino que describen “un movimiento helicoidal, porque se describen ciclos, pero estos no son cerrados ni vuelven exactamente al mismo punto inicial, sino que cada nueva etapa da comienzo en un punto diferente más completo”. (López C. M., 1999, pág. 117)

Desde la perspectiva ontológica este aspecto es fundamental, porque representa la aparición de la contingencia, frente al necesitarismo, como un aspecto central de la concepción del mundo maya: hay ciclos, hay dioses, influencias de todo tipo que condicionan las acciones de las sociedades y los individuos; sin embargo, no regresan los ciclos del mismo modo, sino transformados, en donde los dioses y sus cargas son distintos y los seres humanos tienen otros marcos en los que pueden actuar y tomar decisiones.

Más aún si se toma en cuenta la reversibilidad de estos binarismos, de las dualidades, que no se quedan fijados de una vez para siempre, sino que pueden alterarse, invirtiendo las secuencias, los poderes, las hegemonías, dependen de desarrollos específicos de cada situación: “La reversibilidad implica que detrás de la simetría hay transformación, y a partir de los binarismos antagónicos se desarrollan ciclos de acciones, de ritos, de cadenas simbólicas, de procesos temporales”. (López C. M., 1999, pág. 117)

Reversibilidad que no debe entenderse como una vuelta hacia atrás en el tiempo, que deshaga lo ya sucedido; sino, como la posibilidad de la alteración radical de lo dado, de las relaciones que pueden cambiar, de las cargas de los dioses que no están dadas para siempre y que son capaces de modificarse. Por ejemplo, “En el enfrentamiento entre las fuerzas antagónicas de los linajes de Hunahpú y de los Camé, el antagonismo es doble, puesto que por un lado es clánica y generacional, pero al mismo tiempo es de ruptura y continuidad”. (López C. M., 1999, pág. 117)

Sucesos cambiantes que alteran los binarismos, por medio de “procesos de incorporación y transformación”, que “desplazan” los mitos o las historias hacia otras direcciones imprevisibles que, inclusive, cambian la posición de poder de los antagonistas.

De todas formas, se debe resaltar que estos binarismos no están opuestos a una concepción básicamente monista, unitaria del mundo, en donde hasta en las rupturas más profundas, se preservan hilos de continuidad. Jamás se producen rupturas o separaciones ontológicas, en donde un mundo sea inaccesible para el otro, como sucede en Occidente con los planos trascendental e immanente, con los dioses y los seres humanos:



“Continuidad y ruptura que se desarrollan en varias direcciones y planos: los Gemelos enfrentados a los Caquix, a los Camé y a todas sus tretas, a sus propios hermanos, a la abuela, a la muerte, a la perdurabilidad”. (López C. M., 1999, pág. 130)

Todos es manifestación del mismo universo, todo es una manifestación diferente del mismo universo. Esto es, unidad y dualidad que existen en un ir y venir interminable, pluralidad y unidad: “En este sentido, cada figura del relato es una manifestación propia y diferenciada de un universo en constante movimiento, de fuerzas que interactúan incesantemente y en múltiples direcciones pero que se van desarrollando mediante antagonismos en torno a un eje hegemónico” (López C. M., 1999, pág. 119).

El segundo gran aspecto de esta ontología maya, descrita por Carlos López, se encuentra en la idea de los ciclos múltiples y abiertos. La idea de recorridos y evoluciones múltiples es central, porque los ciclos en vez de repetirse sin más, en cada regreso siguen caminos variados, con otro tipo de relaciones, que cargan la vida de otro modo.

“Esta multiplicidad, enrabada con la dinámica de antagonismos de los ciclos, y con los binarismos y las simetrías, parece una constante conceptual de estos relatos, y descarta la idea de un origen único como posibilidad cosmogónica y antropogónica...”. (López C. M., 1999, pág. 129)

Dicha multiplicidad tiene aún consecuencias más profundas, porque implica, en el pensamiento maya, la no existencia de un origen único; por lo tanto, no se trata solamente de una unidad que se despliegue en una multiplicidad, sino de una multiplicidad que es ella misma originaria: “Este paradigma epistemológico descarta las ideas de un germen original, o de un creador único inicial, o bien la idea de un caos primordial...” (López C. M., 1999, pág. 130).

Multiplicidad originaria y originante, que se transforma constantemente a partir del campo de sus posibilidades: “No es una multiplicidad estática, sino dinámica, que unas veces se transforma y otras evoluciona, con lo cual se está señalando, implícitamente, la noción de latencia de ciertas potencialidades o posibilidad. La genealogía es el desarrollo de esas latencias, y al mismo tiempo su transformación”. (López C. M., 1999, pág. 130)

El transcurrir del mundo está abierto a diversos caminos que puede seguir el cosmos y la historia humana, así como la de los dioses. En un momento dado, concurren diversas fuerzas, sobrenaturales y naturales, que provocan la apertura de varias alternativas de acción que pueden ser tomadas: “Por ejemplo cuando Hunhuhupú y Vucub Hunahpú van a ir a Xibalbá, le dicen a Xmucané que “en vano” será su descenso... -queriendo decir

con ello que nada malo les va a pasar –sin embargo, recién en la segunda generación se logra que no se produzca un final trágico”. (López C. M., 1999, pág. 131)

La terminología usada demuestra que, una dinámica contingente atraviesa el mundo maya: transformaciones, continuidad, ruptura, reversibilidad, mutaciones genealógicas, origen múltiple, ciclos abiertos. Por eso López habla de una “intrínseca finitud, espiral de incontables comienzos y finales que nunca empiezan ni terminan, y definitivamente fuera de toda posibilidad de llegar a ser un absoluto que no existe”. (López C. M., 1999, pág. 139)

## 3.5. LAS PERSONAS EN EL KINH

Manejar el tiempo que no solo fluye sin que lo podamos detener, sino que es incontrolable, porque depende de un conjunto de dioses que, según cada época, cargan o marcan el momento histórico con unas características que las diferencian de otros estadios, es la meta de los mayas.

Siendo el kinh, el tiempo, el aspecto fundamental de su ontología, se convierte en el eje en torno al cual giran todos los aspectos de la vida: “En toda su fuerza la obsesión maya del tiempo se hace presente desde los comienzos del horizonte clásico, por los menos desde el siglo III d. de C” (León-Portilla, 1994, pág. 6). El cómputo del tiempo y los innumerables calendarios dan cuenta de esta realidad.

Los mayas se enfrentan a los ciclos del tiempo, en donde llegan “...todos los otros dioses-períodos que, con ritmo y medida propios, traen consigo diversas formas de cargas, sinos buenos y malos, con los que se tiñe y permea la realidad entera en sucesión que nunca termina” (León-Portilla, 1994, pág. 98). Con esta “cronovisión del universo”, el mundo maya corre detrás del tiempo, para medirlo, controlarlo, regularlo, intentar adivinar lo que depara, establecer las relaciones con los dioses a través de la religión, teniendo siempre en cuenta en que el dios que está por encima de todos los dioses, kinh, es el tiempo. (León-Portilla, 1994, pág. 99)

Acercarse a los dioses significa comprender lo mejor posible el tiempo, para adecuar las acciones a su marcha, para adecuarse u oponerse a las cargas con las que viene. El tiempo no es un elemento más de la existencia maya, política, social e individual, sino que es su centro. Por esto, es preciso “Medir el tiempo, atinar con la multiplicidad de sus ciclos, conocer las relaciones de estos, computar sus momentos en el pasado por remotos que fueran, es para ellos la suprema forma de sabiduría, la única que acerca al hombre al misterio de la divinidad”. (León-Portilla, 1994, pág. 102)

Se trata, por lo tanto, de saber que traen los katunes, ¿cómo cada momento histórico se integra en la Cuenta Larga? De esta manera se predice el futuro, conociendo la forma de actuar de los dioses para cada época, año, día, instante. Se entiende que las observaciones astronómicas junto con la construcción de astrologías fueron decisivas en el entendimiento y manejo de la historia, de las acciones a llevarse a cabo, de las cosechas, cultivos, guerras.

Quien reconoce las presencias de los distintos momentos-deidades «encontrará los remedios, podrá buscar gracias a los ritos y sacrificios, y con el auxilio de los cómputos, sobre del tzolkin, “la cuenta de los días”, los sinos favorables, aquellos que, en conjunción con los rostros adversos, neutralizan los influjos contrarios. Así es posible escapar al fatalismo absoluto y se abre la puerta al saber capaz de dirigir a los hombres hacia coyunturas mejores». (León-Portilla, 1994, pág. 106)

Insertos en el curso del tiempo, navegantes del tiempo, tenemos que predecir, adivinar, controlar, sus corrientes, sus derivas, sus ciclos que regresan como mareas, siempre de un modo diferente, con consecuencias distintas, con historias que no se repiten.<sup>4</sup> Profunda imbricación de matemática y mito, de religión y ciencia, en donde el viejo mito, “con su necesidad de predicción se funde con los cómputos rigurosos para dar lugar a una peculiarísima visión religioso-matemática del mundo, fruto de mentes refinadas y precisas”. (León-Portilla, 1994, pág. 106)<sup>5</sup>

Junto con esto proliferaban los chamanes que eran los que tenían a su cargo astronomía, astrología y el manejo de los calendarios, con muchas otras técnicas de adivinación. (De la Garza M. , *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, 1978, pág. 140 y ss) (De la Garza & Nájera, *Religión maya*, 2002) Además, que había que incluir en estos procesos de control del tiempo y determinación del futuro a los ancestros. El mundo de los muertos estaba lejos de ser una esfera separada; por el contrario, se lo incluía en “las consultas, comités de vigilancia (aunque de tipo sobrenatural) y otras formas de contacto episódico”. (Fitzsimmons, 2009, pág. 15)

Hay que insistir, porque es crucial para la comprensión de la ontología maya, que no hay aquí ningún determinismo, que condujera a una suerte de fatalismo, de eterno retorno de lo mismo, en donde los seres humanos

---

4 No se trata en este trabajo la experiencia diferenciada de mujeres y hombres, que queda como tarea pendiente. (Rodríguez-Shadow & López, 2011)

5 Una aproximación detallada a la astronomía maya y su influencia concreta en su historia puede encontrarse en Aldana, *La apoteosis de Janaab' Pakal*. (Aldana, 2007), así como en Dowd y Milbrath, *Cosmology, Calendars and Horizon-Based Astronomy in Ancient Mesoamerica*. (Dowd & Milbrath, 2015) Una mirada sobre el pensamiento religioso maya la tenemos en Rivera Dorado, *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. (Rivera Dorado, 2009)

no pudieran escapar de los designios de los dioses. Por el contrario, el futuro, que siempre está abierto, puede preverse y actuarse sobre él, para aprovechar las cargas buenas y evitar las malas: “Las fuerzas divinas ni son indeterminadas ni oscuras, su actuación puede preverse por medio de observaciones y cálculos”. (León-Portilla, 1994, pág. 106)

De este modo, afirma: “En la conciencia maya del tiempo se aúnan y reconcilian porque puede conocerse la secuencia de los ciclos, el universo de los dioses y el mundo de los rumbos de colores en el que viven los hombres. Aun en momentos adversos y si se quiere fatales, la crono visión de los sabios permitió encontrar un sentido”. (León-Portilla, 1994, pág. 109)

### 3.6. ONTOLOGÍA AZTECA DEL TIEMPO

En la concepción del tiempo que se da en el mundo azteca, aun comparando aspectos fundamentales con la ontología mesoamericana, hay insistencias, matices, profundizaciones, que enriquecen la mirada filosófica sobre los ciclos temporales. (Aquí no se presenta una imagen general del mundo azteca que puede revisarse de manera sintética en David Carrasco, *The Aztecs. (Carrasco, The Aztecs. A very short introduction , 2012)*

El tiempo está organizado en un sistema de calendarios que tiene una estructura bastante elaborada, en donde se articulan y se superponen diversos calendarios, más aún, dentro de estos existen subestructuras con detalles casi inimaginables. Solo de esta manera se puede llegar a determinar -siempre con un alto grado de incertidumbre- lo que un día o una época deparaba. El sistema calendárico nuclear se caracterizaba por el tonalpohualli:

Este sistema calendárico media, marcaba y regulaba el tiempo en ciclos que se trasladaban. Fundamental era la cuenta de los 20 días, que se mezclaba con otra cuenta de 13 para completar el ciclo ritual de 260 días llamado tonalpohualli o “cuenta de los días”. Dentro de los tonalpohualli, ciclos secundarios (por ejemplo, de 26, 40, 52 o 65 días) reunían las unidades en grupos más grandes. En estas unidades individuales y colectivas dentro del tonalpohualli el sistema adivinatorio elaboraba asociaciones y portentos, dando significado a cada uno. (Hill Boone, 2016, pág. 37)

Los ciclos volvían de manera recurrente, en donde hay que tener en cuenta que los futuros estaban abiertos, no estaban predefinidos; así que la circularidad del tiempo se sobredetermina por su apertura a la incertidumbre, a lo inesperado. Retorna el ciclo con sus variaciones, pero los acontecimientos siempre están indefinidos: “Después de haber pasado 260 días nombrados uno a uno, el tonalpohualli volvía a su primer día

1 Cocodrilo, para seguir nuevamente el ciclo. Estos eran los nombres de los días que empleaban los aztecas y sus vecinos para fechar los acontecimientos y nombrar a personas". (Hill Boone, 2016, pág. 41)

Se puede decir que la contingencia se superpone a la ciclicidad o, si se prefiere, la acompaña permanentemente; una contingencia que está rodeada por un conjunto de determinaciones que, sin embargo, jamás la cierran completamente. Los acontecimientos suceden en medio de condiciones y de restricciones, que jamás cierran el futuro completamente.

Tiempos altamente estructurados, que ponen en juego el entrelazamiento de todos los factores que conforman la realidad azteca, y el mundo en general, que van desde los dioses -también ellos sometidos al imperio del tiempo- hasta las fuerzas naturales, incluidos los elementos cósmicos. Nada es externo al tiempo, que existe en la medida en que es el principio ontológico que mezcla, combina, influencia, todos los aspectos:

Tal armadura calendárica, lejos de estar desnuda, estaba abundantemente ocupada por asociaciones y cualidades. Todas las unidades temporales mantenían asociaciones múltiples y de diversas capas con seres sobrenaturales, fuerzas naturales, entidades, colores, zonas del cosmos y verdades comprendidas. Las unidades también reciben, significados aparte, dados continuamente por los hechos y vinculados a ellos". (Hill Boone, 2016, pág. 35)

El tiempo azteca no es homogéneo, no es una cronología con segmentos idénticos; por el contrario, su principal característica radica en sus cualidades. Cada momento tiene unas cualidades, unas características, unas articulaciones específicas de los diferentes componentes, que le hacen distinto a los demás e irrepetible, porque, aunque intervengan, por ejemplo, los mismos dioses, estos actúan de manera diversa dependiendo de la forma en que se articulan con las demás fuerzas.

Llamados tonálamtl (que significa "el libro de los días"), presentaban ciclos del tiempo adivinatorio como armaduras entrelazadas a las que se asignaban significados. De este modo, no solo articulaban cantidades específicas de tiempo, sino que, asimismo, mostraban sus cualidades. Explicaban cuáles fuerzas sobrenaturales influían en cada unidad y en cada ciclo. (Hill Boone, 2016, pág. 14)

Dado así el tiempo, conformaba la realidad entera y establecía el modo de darse de cada momento concreto; se convertía en el gran principio regulador de la vida entera, de los dioses y de los seres humanos: "En Mesoamérica el tiempo unía y controlaba todo lo que ocurría y lo importante. El tiempo, tal como aparece organizado y codificado en el sistema calendárico mesoamericano, caracteriza y condiciona todas las acciones

y sucesos, además de ordenar y vincular el presente con el pasado y el futuro”. (Hill Boone, 2016, pág. 35)

La cuestión radicaba en ubicar cada acontecimiento, cada hecho por más ínfimo que fuera, en algún lugar de estos calendarios, a fin de establecer lo que ese tiempo deparaba, de acuerdo con sus cualidades, según el particular entrecruzamientos de las fuerzas que actuaban en ese tiempo y lugar dados: “Los hechos sobrenaturales, naturales, míticos e históricos –fuesen importantes o triviales– eran ordenados, todos, por ese calendario. Los seres sobrenaturales caían bajo su influencia, y también así eran gobernadas las vidas de los seres humanos” (Hill Boone, 2016, pág. 35).

La existencia es posible, y adquiere un sentido específico, en la medida en que cabe plenamente en el calendario; esto es, en cuanto ha sido ubicado en la serie de calendarios, que van a decir de qué tiempo se trata, qué puede suceder allí y qué no, qué es propicio y que es nefasto: “Los ciclos múltiples, continuados y entremezclados del calendario creaban junturas recurrentes en el tiempo, el modo de cada acción y cada ser humano ocupaban su lugar en múltiples ciclos. Al avanzar los ciclos, brotaban continuamente nuevas coyunturas, hasta que el ciclo completaba su período”. (Hill Boone, 2016, pág. 35)

Los libros adivinatorios cumplen una función crucial, porque están orientados hacia el control del tiempo, para aprovechar sus cualidades o controlar los aspectos negativos. Es indispensable conocer cómo el tiempo se va a comportar en ese momento de la vida, para actuar acorde a esto:

El TONALÁMATL es un discurso gráfico que sirve para conceptualizar el tiempo. Permitía a los guardianes de los días ver, literalmente, el tiempo: conocerlo como integrado por unidades discretas y concretas que participan en ciclos entrelazados, y reconocer dichos ciclos y unidades por medio de sus manifestaciones visuales. (Hill Boone, 2016, pág. 121)

Se hace visible lo invisible, se explicita aquello que está oculto, se muestra cómo los dioses están actuando, de qué manera intervienen las fuerzas naturales o los otros seres humanos, especialmente los designios de los gobernantes. El tiempo conocido en sus estructuras y articulaciones sirve para orientar las acciones: “Y, lo que era más importante aún, les permitía inspeccionar y, por ello, abarcar, aunque fuese solo imperfectamente, las fuerzas invisibles pero poderosas que rodean y acompañan a estos ciclos y unidades” (Hill Boone, 2016, pág. 121).

En esta ontología del tiempo, el espacio es una determinación más. El espacio también queda atrapado en las cualidades del tiempo; este se especifica y se concreta en los espacios: “El espacio es abstracto, ni to-

pográfico ni experimental, sino universal y topológico, lleno de unidades mensurables de tiempo que, así, llegan a representarlo. El tiempo queda, pues, encarnado y visualizado por símbolos y espacio. Los guardianes del día lo dominaban con todas sus incertidumbres, transformándolo en imágenes, espacios y ubicaciones legibles y cognoscibles". (Hill Boone, 2016, pág. 121)

En este momento es indispensable referirse al debate del carácter cíclico del tiempo azteca. Hassig ha mostrado extensamente la compatibilidad entre una concepción cíclica del tiempo junto con una experiencia real, histórica y política, que es lineal. (Hassig, 2001) La cuestión fundamental radica en entender que el carácter cíclico, que proviene ante todo de la religión y la cosmogonía, no implica que el tiempo se suceda de la misma manera ni que los hechos se repitan tal como se dieron antes.

Al razonamiento de Hassig hay que añadir no solo la dualidad entre el tiempo sagrado y el tiempo humano, uno cíclico y otro lineal, sino el hecho de que los ciclos no se suceden exactamente de la misma manera, porque en ellos confluyen los dioses que actúan de manera diversa y los otros elementos que se articulan también de modo diferente.

Diríamos que el tiempo cíclico o lineal está plagado de contingencias, de aspectos que son plenamente aleatorios y que no se pueden predecir con exactitud; y en donde no hay estructuras necesarias que deben repetirse. Por otra parte, este modo de concebir el mundo no es extraño en el mundo contemporáneo, en donde se vive una serie de ciclos, como los naturales o las crisis económicas, pero que sabemos que en cada momento serán diferentes:

Virtualmente en cada sociedad completa tenemos tanto nociones cíclicas como lineales del tiempo, y esto es verdad sin duda para los Aztecas. Cada uno puede ver los aspectos cíclicos de sus vidas, como una estación que da paso a la siguiente... Pero, al mismo tiempo, muchos de los aspectos de la vida diaria de los Aztecas fueron ciertamente lineales. (Hassig, 2001, pág. 61)

### 3.7. TEOTL E INAMIC

La ontología azteca está atravesada por un concepto de gran alcance que es el teotl, como aquello que define lo que la realidad es. Todo es teotl, todo proviene de teotl. Sigo aquí la reconstrucción de esta concepción que realiza James Maffie, aunque sin ir tan lejos en sus conclusiones, especialmente para conservar la compatibilidad de este término con lo que he señalado sobre el tiempo azteca. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014) (Maffie, *Pre-Columbian Philosophies*, 2010)

Se pueden establecer las siguientes características de teotl:

- Es un principio universal generador de toda la realidad existente, a través de un proceso permanente y continuado, de sostener “como una energía” todo lo que existe. Aquello que es real, lo es porque está siendo producido por teotl. El mundo es concebido a través de una ontología monista:

En el corazón de la metafísica Azteca permanece la tesis ontológica de que existe solo una cosa: continuamente dinámica, vivificante, autogeneradora y autogeneradora del poder sagrado, fuerza y energía. Los Aztecas se refieren a esta energía como teotl. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, págs. 21-22)

Y respecto del monismo como opuesto a cualquier ontología pluralista:

La metafísica Azteca es por lo tanto monista en dos sentidos diferentes. Primero, sostiene que existe solo una cosa numéricamente contable: teotl. Llamo a esta afirmación: monismo ontológico. La metafísica Azteca así rechaza el pluralismo ontológico... Segundo, afirma que esta cosa singular existente –teotl– consiste precisamente solo de un tipo de cosa, esto es, fuerza, energía o poder. Teotl es metafísicamente uniforme y homogéneo. Llamo a esto monismo constitutivo. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 22)

- Teotl, siendo generador de la realidad, no es generado; y, al mismo tiempo, no pone a la realidad como algo que emerja y se diferencie de él, sino que teotl es coextensivo con el mundo. Teotl genera la realidad y se convierte en aquella realidad que genera. No es un principio creador, no ha creado el mundo desde la nada, porque este existe desde siempre y existirá indefinidamente. Teotl pone en movimiento esta realidad que él mismo es desde siempre y lo sostiene en la existencia, transformándose continuamente:

Engendra el cosmos sin ser un “creador” ni “hacedor” en el sentido de un agente intencional con un plan. Teotl no se mantiene aparte de o existe fuera de su creación a la manera del dios judeo-cristiano. Es completamente coextensivo con la realidad creada y el cosmos. Teotl es totalmente concreto, omnipresente e inmediato. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 23)



- La pluralidad de las cosas que existen en el mundo, desde los dioses hasta los seres humanos, atravesando por la naturaleza, son concreciones, manifestaciones, de teotl. Esto no quiere decir que las cosas sean idénticas, sino que, a pesar de sus diferencias que pueden ser muy grandes, todas son, en último término, teotl.

Penetra profundamente en cada detalle del cosmos y existe en la miríada de cosas existentes. Todas las cosas existentes son mera y momentáneamente arreglos de esta energía sagrada. La realidad y por lo tanto el cosmos y todo lo que en él habita no están solo totalmente llenado por teotl, ellos son en el fondo idénticos con teotl. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 24)

- Esta fuerza constitutiva de lo real se transforma ella misma, sin ser una entidad personal, alejándose de cualquier similitud con los dioses occidentales, ni consciente, ni poseedor de propiedades subjetivas. Por lo tanto, actúa y no es ni bueno ni malo.

Teotl es no personal, sin una mente, no agéntivo y no intencional. No es una deidad, persona o sujeto que posea emociones, cogniciones, grandes intenciones o metas. No es un dios todopoderoso benevolente o malévol. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 23)

- Definido por su carácter eminentemente procesual, su ser es su llegar a ser como diría Whitehead (Whitehead, 1978), es el responsable del conjunto de transformaciones de lo real, tanto de aquellas constructivas como de las destructivas. Todo lo que sucede, lo hace porque está empujado desde dentro por teotl:

El incansable proceso de fluir, cambiar, llegar a ser es finalmente un proceso de autodespliegue y autotransformación... Teotl en su incansable llegar a ser no es lineal... Como el cambio de estaciones, el llegar a ser teotl no es ni teleológico ni escatológico. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 23)

Por otra parte, teotl carece de cualquier tipo de proyecto teleológico o escatológico; simplemente existe como una fuerza que lleva, aleatoriamente, a la realidad a través de una multiplicidad de transformaciones positivas y negativas, de vida y de muerte.

- Este movimiento de perpetuo cambio, en donde el mundo parece para dar lugar a otras realidades, incluye también a los dioses, que están sometidos a este principio universal. Los dioses también son mortales, están sometidos al flujo brutal del tiempo y sus cambios.

Sin embargo, hay que resaltar que si bien *teotl* es la unidad que lo anima todo, en el momento en que se configuran los diferentes reinos que constituyen el cosmos, el universo entero, se produce un efecto de concreción, de localización, de tal manera que alcanza hasta los mínimos componentes de la realidad: “Cada uno de estos reinos, que en la imaginación Nahuatl estaban divididos en otros más pequeños, poderosas unidades, que estuvieron permeadas por poderes sobrenaturales circulando arriba y abajo en niveles cósmicos a través de pasajes de forma de espiral que fueron llamados *malinalli*”. (Carrasco, 2014, pág. 69)

El gran principio unitario que representa *teotl*, se acompaña de *inamic*, otro concepto fundamental que atraviesa toda la vida maya, su ontología, la política, la religión, los rituales. Existe la costumbre de contraponer la unidad a la dualidad, pero en el pensamiento azteca los dos van de la mano, son inseparables y, de hecho, indistinguibles.

Esto quiere decir que el monismo constitutivo azteca se convierte inmediatamente en una dualidad también constitutiva. El uno desde el inicio se desdobra, se parte, en dos aspectos que le pertenecen, pero que se diferencian entre ellos.

Maffie llama a este proceso como una “unidad agonista *inamic*”, que es “continua y el ciclo de lucha continua (*agon*) de pares opuestos, polaridades, dualidades”. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 137) Pares que conforman dicha unidad y que se oponen, de tal manera, que tienen las características de presentarse como correlatos –ninguno puede existir sin el otro– y como confrontados, agonistas, ambos siempre al mismo nivel porque “Ningún opuesto es conceptualmente prioritario que el otro”. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 137)

El término *inamic* expresa precisamente esta manera de entender el mundo. El Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, lo traduce como: “Igual, que va bien y concuerda con alguna cosa...”; y el Gran Diccionario Náhuatl: “Su igual o cosa va bien y cuadra con otra”. (Siméon, 1977) (Gran Diccionario Náhuatl, 2019) Tiene el sentido de relación de una cosa con otra, pero en este contexto ontológico significa no solo esta interrelación sino el doble carácter de correlato y agonista.

A lo largo de la historia los aspectos opuestos, como noche y día, masculino y femenino, se encuentran en un equilibrio, aunque en cada momento

dado puede predominar uno de ellos y entonces se produce un “continuo desajuste”, que altera toda la realidad. Considerados periodos largos, épocas enteras, estos desajustes vuelven a encontrar el equilibrio diacrónico. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 138 y ss)

Se hace presente el principio de la dualidad representada por “Ometeotl (dios de la dualidad) quien en su doble forma femenino-masculina: tlallamánac...”. (León-Portilla, *Filosofía Náhuatl*, 2006, pág. 45) De este dios dual proviene el universo entero, es el principio generador de todo lo que existe, “origen de las demás fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl”. (López C. M., 1999, pág. 45)

López-Portilla citando a Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*:

Madre de los dioses, padre de los dioses; el dios viejo,  
tendido en el ombligo de la tierra,  
metido en un encierro de turquesas.  
El que está en las aguas de color de pájaro azul, el que está  
encerrado en las nubes,  
el dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos,  
el señor del fuego y del año. (López C. M., 1999, pág. 45)

(Desde luego se puede consultar directamente a Sahagún para revisar el texto completo en torno al tema de Ometeotl. (Sahagún, 1956)

Por lo tanto, desde el momento en que actúa teotl es obligación preguntarse por los pares duales agonistas que están actuando en un tiempo y espacio determinados, porque estos condicionan el despliegue de toda la realidad, natural y social: “En suma, la unidad agonista inamic es un patrón duradero, rítmico, reiterativo en el llegar a ser, en el cambio y en los procesos de teotl y, por lo tanto, en el llegar a ser, en el cambio y en los procesos de la realidad, del cosmos y de todas las cosas”. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 139)

Maffie se refiere al consenso que existe en torno a esta concepción de la dualidad y muestra la manera cómo diversos autores han expresado este término inamic: oposición dual de elementos contrarios, dualismo oposicional o analítico, complementario más que oposicional, contempo-

ráneo más que secuencial, antes que mutuamente excluyentes, dualismo dialéctico, que conforma “este fundamental principio organizador en Mesoamérica”. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 143)

A luz de estas consideraciones, Maffie propone traducir *inamic* por *match*: “El concepto de ser un *match* comparte la ambigüedad del concepto Náhuatl de *inamic*. Un *match* es simultáneamente creativo y destructivo por sí mismo”. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 146)<sup>6</sup> Ahora bien, esos aspectos duales y agonistas tienen que entenderse siempre como pares, antes que como una multiplicidad de elementos que se oponen, que siguen perteneciendo a *teotl*, como modos de existencia diferentes de una misma realidad: “De acuerdo con el monismo ontológico y constitutivo, estos pares *inimuchuan* son aspectos duales o facetas de *teotl*. Ellos no representan dos esencias metafísicas distintas o sustancias sino dos aspectos de una misma cosa. Cuando juntamos X y Y no solo se completan uno a otro, sino que también forman un todo único”. (Maffie, *Aztec Philosophy*, 2014, pág. 147)

Se da a continuación un paso que quizás va más allá de la ontología azteca, al sostener que su metafísica sería holística, en donde todo está relacionado con todo. De tal manera, que se estaría refiriendo a un relacionismo, como concepto central. Sin embargo, si bien esos pares duales agonistas, correlativos, no pueden existir el uno sin el otro, esto no significa que todo esté de manera inmediata relacionado con todo.

Por el contrario, el mundo azteca más que entender y manejar esta totalidad del mundo o del universo, se trata siempre de un control específico sobre un tiempo dado, en una localidad concreta, en un gobierno específico. Habría que añadir que junto con el despliegue dualista de la unidad –*teotl*–, se da su concreción, su indexación, su modo de habitar aquí y ahora.

Como los rituales del tiempo vinculados a los calendarios sagrados muestran, los ciclos del tiempo se repiten una y otra vez, y estos rituales se estandarizan, se congelan, se mantienen en su lógica; pero, y las prácticas adivinatorias serán su mejor ejemplo, a través de estos rituales se trata de controlar el tiempo que se vive, de organizar la sociedad, de mantener el poder, de administrar la vida personal y familiar:

Los calendarios constituyen contratos sociales hechos para servir a las necesidades de la sociedad. Por tal razón, la precisión de los calendarios no es siempre relevante... Los calendarios se utilizan para planificar la agricultura, la caza y las migraciones. Además, se pueden aplicar en la adivinación, pronósticos, profecías e historiografía”. (Kirkhusmo Pharo, 2014, pág. 7)

---

<sup>6</sup> Desde luego dejo sin traducir *match*, que es un término inglés bastante conocido y utilizado incluso en el mundo de habla hispana.

### 3.8. ONTOLOGÍA MESOAMERICANA

Con los aspectos analizados hasta aquí, entremos a una caracterización sintética, pero que sea lo más precisa posible, de la ontología mesoamericana ancestral, centrada en los mayas y en los aztecas, que vaya desde los aspectos más generales hasta sus especificaciones.

#### 1. Ontología unitaria del tiempo

La ontología ancestral mesoamericana es, ante todo, unitaria. Todo lo existente tiene el mismo fundamento y, en último término, son expresiones de un mismo principio, que es tanto originario como originante. Esto es, el mismo principio se convierte en la realidad, en el universo, da lugar a todo lo que existe. O, para ser más preciso, sostiene en la existencia a lo existente, no como un acto único, sino como un proceso de sustentación ontológico continuado.

Además, ese principio en el mundo maya es bastante difuso y se confunde con el tiempo, que puede manifestarse como dios, *Kin*; pero, en la ontología azteca es un principio mucho más definido, *teotl*. Este principio originario y originante es el tiempo, como fundamento de lo existente. El ser es tiempo, no deviene tiempo; y todo lo que existe, finalmente es una manifestación del tiempo, del transcurrir de las cosas, de la serie de sus cambios y transformaciones.

Entonces, el principio unitario que es el tiempo se sostiene en el principio de la inmanencia, porque nada es externo al tiempo, ni siquiera los dioses; todo está incluido en él y nada puede escapar de él. Solo se da el tiempo con sus infinitas variaciones y modos de concretarse.

#### 2. Continuidad ontológica y tiempo modal

La continuidad ontológica marcada por el tiempo no permanece como un tiempo abstracto, con un flujo o proceso que se mantiene como tal; por el contrario, aun resaltando el tema del carácter unitario de la realidad, el tiempo existe en cada caso de manera distinta, pasa de modo diferente, constituye la realidad concretamente, escapando de su ser abstracto.

Por eso, el tiempo en la ontología ancestral mesoamericana es un tiempo modal; esto es, un tiempo que pasa de un modo concreto, que se ha indexado en unas temporalidades, que tienen efectos sobre la realidad y sobre el curso de los acontecimientos, cósmicos, divinos o humanos. Tiempo con cualidades, con atributos que dependen del momento, de la época, año, mes, día, instante, definidos por la conjunción de sus elementos.

### 3. Tiempo sin comienzo, sin fin, sin creación

En la ontología ancestral mesoamericana, el tiempo carece de inicio. No hay un ser, o un dios, que esté fuera del tiempo, del universo, que le sea externa y que, desde fuera, cree el mundo. El tiempo carece de un comienzo o su comienzo es indefinido. Por eso, tampoco hay algún tipo de teleología, de finalismo, que lleve el universo y la historia hacia una meta definida.

La realidad, que es tiempo, originada en algún momento no crea las cosas ex-nihilo, desde la nada, sino que las cosas coexisten con el tiempo. Se da un proceso de cambios, de transformaciones, de recorridos, secuencias, ciclos, que tampoco tendrán un fin definido. Todo es perecible y efímero, pero todo volverá a comenzar de otro modo. Los ciclos regresan, pero siempre lo hacen de manera diferente.

Más aún, bien podría que no haya un comienzo del mundo, sino una pluralidad de inicios, diferentes puntos de inicio de la realidad, que siguen recorridos azarosos y que, igualmente, pueden terminar en futuros disímiles. Así como no hay una concepción teleológica, tampoco hay una visión escatológica del mundo. Incluso en el cierre de la Cuenta Larga, se dará comienzo a otra con otras características, en donde nuevos dioses actuarán siguiendo patrones desconocidos.

### 4. Ciclos temporales

El tiempo existe siguiendo ciclos, que se desdobl原因 en tiempos binarios, duales, simétricos, que cambian constantemente, con futuros abiertos, aleatorios. La visión de una realidad contingente está en la raíz de la ontología, en donde a pesar de la serie de cargas de los dioses y de la naturaleza, finalmente el curso de la historia depende de lo que hagan los seres humanos.

Por esto, las interrelaciones que se dan entre las distintas fuerzas en una etapa de la historia bien pueden cambiar en el siguiente período. Los mismos dioses pueden comportarse de manera opuesta a su anterior acción en otro tiempo, en otro ciclo.

En esta ontología se tiene que resaltar esta concepción que es al mismo tiempo unitaria y dual, sin incurrir en una contradicción. Si bien hay un solo principio y el mundo es uno, continuo, sin que haya planos ontológicos que sean inaccesibles unos a otros, como trascendental e immanente, sagrado y profano en Occidente, la existencia inmediata de esta unidad es la dualidad. Dios es uno y dos, podríamos decir siguiendo la teología cristiana.

Desde que comienza a existir, el principio fundamental se desdobra; dualidad que coexiste desde siempre con la unidad. Todo es tiempo, todo es tiempo dual. Esto es, tiempo o realidades que se parten en dos: noche y día, masculino y femenino, sagrado y profano. Y, por otra parte, entre estos elementos no hay una separación ontológica; aunque sean diferentes, se puede tener acceso desde el uno al otro, hay influencias del uno sobre el otro, batallas, combates, enfrentamientos, articulaciones.

El tiempo pasa, el tiempo pasa de manera diferente. Unidad y dualidad; todo es tiempo, todo tiempo pasa de modo distinto.

### **5. Principio fundamental: teotl**

En la ontología azteca, el principio que lo mueve todo, que sostiene en la existencia a las cosas, seres humanos, astros, dioses, se denomina teotl. Es una fuerza que existe dentro de toda la realidad, que le permite ser lo que es y hacer lo que tiene que hacer.

Constantemente cambiante da lugar a toda clase de transformaciones, de cambios, de alteraciones de los ciclos, de continuidades y rupturas. Todo es teotl, porque teotl es, al mismo tiempo, el soporte existencial de las cosas y la realidad como tal. Por eso, no hay teotl y la realidad que sostiene, como ser y ente; sino un ser que, al sostener en la existencia a las cosas, se convierte en ellas.

### **6. Dualismo agonista: inamic, Ometeotl**

Esta dualidad en la que se parte inmediatamente el tiempo o teotl, tiene la característica de ser inamic: agonista, oposicional. La vida frente a la muerte, la noche ante el día, los dioses ante los seres humanos, enfrentados pero inseparables, en donde la existencia del uno presupone la existencia del otro.

Por esto, existen como correlatos, dados juntos, agonistas, duales, desde el inicio, en competencia permanente, en donde en un ciclo un elemento puede predominar sobre el otro y, en el siguiente ciclo, invertirse la influencia o la relación de poder.

Ometeotl es el nombre que adquiere este dualismo agonista: diosa-madre, dios-padre, que expresa la dualidad constitutiva, que es al mismo tiempo uno y dos; conformados por la misma naturaleza, que es el tiempo, pero existiendo inmediatamente bien sea como padre o como madre; ambos como origen y fundamento de lo real.

## 7. El ser humano en el Kinh: calendarios

Es en esta ontología en donde el ser humano tiene que encontrar su lugar. Siendo el tiempo el aspecto fundamental, pero un tiempo que siempre está indexado, marcado, cargado, por las influencias de lo sobrenatural y de la naturaleza, los mayas y aztecas tienen que conocer con la mayor precisión posible las cargas que pesan sobre ese año, día, reinado o lo que fuere.

Para esto, es preciso registrar obsesivamente el tiempo a través de las observaciones astronómicas rigurosas, acumuladas durante varios siglos, que determinan la existencia de innumerables calendarios, que son puestos en movimiento coordinado, a través de la rueda calendárica que los articula.

Y junto con estos los procesos de adivinación, que intentan predecir el futuro y determinar las mejores acciones en el presente, para aprovechar los buenos augurios o escapar de los dioses nefastos. Allí se junta la matemática con el mito, la cosmología con la cosmogonía, la astronomía con la astrología.

Además, estos calendarios estarán al servicio del poder, del rey, del gobernante, que tratará de poner los designios de los dioses, los augures de los chamanes, de los cuidadores de los días, a su favor, para sostener el poder no solo en la fuerza, sino en la ideología.

## 8. La danza como imagen de la civilización maya

La danza se coloca en el cruce de estos diferentes aspectos de la ontología maya, se muestra como el lugar en donde toman contactos los diferentes mundos, sagrados y humanos, como una síntesis y realización del modo de ver el mundo desde la perspectiva maya: “Esto sugiere que el significado de la danza entre los mayas es tanto imagen de la civilización como medio para alcanzar la armonía entre comunidades y dioses”. (Looper, 2009, pág. 223)

La danza se convierte en uno de los principales ritos de pasaje que conectan mundos separados ontológicamente, aunque no inaccesibles uno respecto del otro, que conduce de mano del chamán a los participantes “a un estado sobrenatural” de una “estado alterado de la consciencia”, única manera de entrar en contacto con los dioses sin ser destruido. (Looper, 2009, pág. 224)

Pero, la danza no solo lleva al mundo de los dioses, sino que los “transforma en dioses”, que también se produce en la apoteosis después de la



muerte: “Muchos de estos cambios están vinculados a distintas posiciones de la danza, como las poses muy encorvadas o agitadas que se asocian a la manifestación del camino. Una pose acrobática, balanceada sobre los brazos con los pies levantados, evoca la resurrección”. (Looper, 2009, pág. 224)

Además, la danza funciona en sentido contrario; esto es, no solo la divinización de los que viajan a través de la danza ritual con sus estados alterados de consciencia, sino que sirve para que los dioses entren en contacto con los seres humanos: “La danza puede ser concebida como una manera de dar a los seres sagrados vida y voz a través del médium de los movimientos y cantos del danzante”. (Looper, 2009, pág. 224)

La danza adquiere un valor ontológico a través de su performatividad; lo que quiere decir que la estética no está separada de la ontología, sino que se entrecruzan, porque mediante la danza ritual efectivamente y no solo simbólicamente, logra que ese doble movimiento se haga real: los dioses adquieren vida y pueden hablar, los seres humanos se transforman en dioses: “Combinada con la música y la fragancia de las ofrendas que se queman, la danza fue visualizada a menudo como la manifestación directa de las fuerzas sobrenaturales”. (Looper, 2009, pág. 224)

Siendo el tiempo el aspecto central que articula la existencia entera del mundo maya, dioses y seres humanos incluidos, la danza se articula al manejo del tiempo, tanto porque pone en contacto a los mayas con “los ciclos cósmicos de creación y destrucción”, como porque celebra “el renacimiento del sol” dentro del proceso de “creación cósmica”. (Looper, 2009, pág. 225)

De este modo, la danza participa de lleno en los procesos efectivos del darse en el universo maya, mostrando la separación de lo sagrado y lo humano, pero proveyendo de los caminos para transitar de lo inmanente a lo trascendente y de lo trascendente a lo inmanente. Desde luego es indispensable romper la dualidad occidental que separa estos campos de manera que se vuelven inconmensurables e inaccesibles. Y todo eso articulado a la necesidad de controlar el tiempo, de predecir el futuro, de abrir una brecha para la libertad en medio de los inmensos condicionamientos naturales y sobrenaturales.

Cabe preguntarse, mirando al mundo y a la danza contemporáneos, ¿en qué medida la danza sigue siendo un rito de pasaje, un mediador efectivo que nos transporta a otro plano, quizás ya no al de los dioses? La danza nos lleva, con los estados alterados de la conciencia y las corporalidades refiguradas, a un plano distinto de la realidad. Más aún, se convierte en una crítica del presente al abrir el espacio y el tiempo para otro modo de existir, para un futuro por venir.



# 4.

## ONTOLOGÍA AMAZONICA

## 4. ONTOLOGÍA AMAZÓNICA

Hace tiempo viniste a vivir entre nosotros y hablaste como un espíritu. Poco a poco aprendiste a imitar nuestro lenguaje y a reír con nosotros. Éramos jóvenes y al principio no me conocías. Nuestras formas de pensar y nuestras vidas eran diferentes porque tú eres hijo de aquella otra gente que llamamos napë pë. Tus profesores no te enseñaron a soñar como nosotros lo hacemos. Entonces viniste y llegaste a ser mi amigo. Te pusiste a ti mismo a mi lado y después quisiste conocer las palabras de los xapiri, a quienes tú llamas espíritus en tu lenguaje. Así te confíé mis palabras y te pregunté si las llevarías lejos para dejarlas oír por la gente blanca, que no sabe nada acerca de nosotros. Permanecimos sentados y hablando en mi casa por largo tiempo, a pesar de la picadura de la mosca del caballo y de la mosca negra. Pocos son la gente blanca que ha escuchado nuestras palabras de tal manera. Te di mi historia de tal manera que puedas responder a quienes se preguntan a ellos mismos por lo que los habitantes de la selva piensan. En el pasado nuestros mayores no les dijeron nada de estas cosas, porque los blancos no entendían nuestro lenguaje. Es por esto que mis palabras serán nuevas para los que libremente quieran oírlas. (Kopenawa, 2013, pág. 13)

Una aproximación, incluso inicial, a la ontología de los pueblos amazónicos es particularmente difícil por varias razones. Los estudios sobre este tema han empezado a proliferar, aunque fuertemente vinculadas al campo disciplinario de la antropología, como es el caso de la *Metafísicas Caníbales de Viveiros de Castro*. (Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, 2010) (Salmond, 2013) (Jensen, 2013)

Una comprensión adecuada de esta ontología exigirá de parte de los lectores occidentales, un cuestionamiento de la metafísica a la que adherimos espontáneamente, con la que estamos acostumbrados a pensar y ver el mundo, de tal manera que podamos acercarnos a discursos como el de Kopenawa y el chamán Coyote. (Kopenawa, 2013) (Wagner, 2010) (Wagner, *Symbols that Stand for Themselves*, 1986) Y, desde luego, una transformación de la mirada, para aquello que al ser invisible desde Occidente se vuelva patente, huyendo de las representaciones demasiado directas. (Vinolo & Labrador, 2018)

Por otra parte, hay una enorme cantidad de estudios específicos sobre estas etnias, desde la mirada etnográfica, que conforman un campo har-to disperso, aunque un buen lugar para empezar es Santos y Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*. (Santos & Barclay, 1998) (Billhaut, 2011) (Fausto & Heckenberger, 2007) (Chaparro Amaya, 2013) (Tsenkush, 2012) Y para un ejemplo de la aplicación de los conceptos de la ontología amazónica a fenómenos como la conversión de los indígenas

al catolicismo, se puede revisar, Aparecida Vilaça, *Native Christians*. (Vilaça & Wright, 2009) Desde luego, aquí no se realizará ni siquiera una síntesis de dichas etnografías, puesto que este no es el objeto de estudio, sino la mira filosófica sobre estos temas.

Además, las influencias de otras miradas, como los estudios sobre etnias melanesias, es bastante visible. (Viveiros de Castro, *Metafísicas canibales*, 2010) (Strathern, *Learning see in Melanesia*, 2013) De hecho, acudiré a algunos elementos de los estudios melanesios, que permitirán una mejor comprensión de la ontología amazónica, como es el caso de las conexiones parciales. (Strathern, *Partial connections*, 2004) (Strathern, *The gender of the gift*, 1998)

De todas maneras, es precisa la hipótesis de que hay un suelo metafísico común en la Amazonía, que permitiría una reconstrucción de su ontología. Esta se centraría en conceptos claves como perspectivismo, multinaturalismo, inmanencia del enemigo, atravesados todos por la noción de animismo y canibal. Más aún, Viveiros de Castro extiende las hipótesis de la ontología amazónica a todo el ámbito amerindio; esto es, a la América indígena.

Aunque no es un estudio estrictamente ancestral, en estos grupos étnicos se habría mantenido por largo tiempo sus concepciones básicas en torno a su percepción del mundo, de la relación entre seres humanos y naturaleza, dioses y seres humanos o entre seres humanos. Se dejan de lado los debates, muchas veces violentos, que se dan sobre los temas etnológicos en la Amazonía, y se privilegian aquellos aspectos sobre los cuales tiende a haber un consenso más o menos generalizado.

Recientemente, Danowsky y Viveiros de Castro, han elaborado una propuesta para el mundo actual, y sus conflictos políticos y ecológicos, a partir del perspectivismo amazónico, lo que significa un paso importante en el debate de las ontologías, para dilucidar cuál es la más apropiada para nuestra realidad. (Danowsky & Viveiros de Castro, 2019)

Generalmente una dilucidación de este tipo toma los diversos referentes bibliográficos y produce una síntesis, que lleva a un debate sobre el tema propuesto. Sin embargo, en este caso se ha preferido seguir una secuencia distinta, debido a la importancia de que los temas aquí tratados queden lo suficientemente claros y explícitos y, solo entonces, podamos extraer las conclusiones para una ontología general.

La ontología amazónica invierte y contradice de manera tan radical los postulados occidentales, en su versión canónica, que es indispensable que se insista y se reitera, con diferentes matices, los postulados que se están sosteniendo, como la existencia de un multinaturalismo y de una sola alma, o de un solo modo de darse los procesos de percepción y conocimiento.

Por esto, se procederá en dos momentos. Una primera aproximación al texto de Viveiros de Castro, *La inconstancia del alma salvaje*, en donde se da una formulación más cercana a la antropología (2002) y luego la versión sobre estos temas en *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere* y *Metafísicas canibales*. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012) (Viveiros de Castro, *Metafísicas canibales*, 2010) Esto es, una década después y que tiene la ventaja, para los propósitos de este trabajo, de tener un enfoque ontológico explícito.

#### 4.1. EL PERSPECTIVISMO EN LA INCONSTANCIA DEL ALMA SALVAJE

Entremos en una dilucidación del concepto de ontología y de sus elementos que nos permita una clarificación adecuada de la noción de perspectivismo y que justifique el que hablemos de perspectivismo ontológico, como un término técnico que quedará precisado más adelante. Se parte de una afirmación ontológica básica que sustenta todo el edificio, y se cita: “ser es llegar a ser”. La pregunta ontológica por el ser se resuelve completamente en esta otra: llegar a ser. Así que si queremos averiguar qué es algo, tenemos que indagar por los modos de su llegar a ser, por los caminos que tuvo que recorrer para desembocar en lo que es.

Una primera imagen puede servir para aproximarnos al perspectivismo ontológico: los conos de la teoría de la relatividad, que explican la manera cómo cada segmento de la realidad está conformado exclusivamente por aquello que está al alcance de la velocidad de la luz. Hay que añadir a estos conos precisamente la idea de perspectiva, en el sentido de que cada uno de ellos es una determinada perspectiva del mundo.

Esta perspectiva les hace ser lo que son, proporcionándoles un modo específico de existencia concreta. La primera y básica cuestión aquí radica en que la perspectiva es una característica ontológica y no se refiere a procesos cognoscitivos, peor aún a algún tipo de relativismo. Esto es, cada cono proyecta y ocupa un segmento del espacio-tiempo. Esta proyección constituye por sí misma un acto creativo: ese segmento del universo comienza a existir en la medida en que el cono se proyecta; antes de eso no existe.

Desde la ontología amazónica, que es de donde hemos tomado la idea principal: “... las cosas y los seres son los puntos de vista... La cuestión aquí, por tanto, no ES saber ¿cómo los monos ven el mundo?..., sino qué mundo se expresa a través de los monos, de ¿qué mundo son ellos un punto de vista?” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 385) (Hay una traducción reciente de esta obra (Viveiros de Castro, *La inconstancia del alma salvaje*, 2018)

Aquí hay una afirmación fundamental: las cosas son puntos de vista; no se trata de cómo los seres que nos representan la realidad ven el mundo de manera diversa, sino que el mundo se expresa de modo distinto a través de todo lo que existe. La pregunta clave en todos los casos sobre ¿qué es la realidad? ¿de qué manera está constituida? ¿cuál es su modo de existir? remite siempre a esta otra: ¿de qué mundo son puntos de vista? Cada cono de lo real es un punto de vista, una perspectiva.

En su despliegue, la totalidad de lo existente se expresa de diferentes modos; es una permanente creación de la diversidad. Aquí el énfasis lo ponemos en el término: modo. Cada cosa es una modalidad. Una vez que se ha constituido, que ha emergido como fruto de una concrescencia, ese modo prehende el mundo desde su propia perspectiva; y lo que es todavía mucho más importante, su ser no es otro que la forma en la que se da esa prehensión del mundo.

El perspectivismo implica, a su vez, como su consecuencia lógica que se producen constantemente realidades diversas, en cuanto cada una de ellas incoa que el mundo ha adquirido una determinada forma concreta, específica, en cierto modo irrepetible.

El mundo es un generador imparable de diversidades, es una máquina de distinciones, de segmentaciones interminables, que desembocan en una “economía general de la alteridad”: “... para vincular a la cuestión de puntos de vista no-humanos y de naturaleza relacional de las categorías cosmológicas, un cuadro más amplio de manifestaciones de una economía general de la alteridad.” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 352)

Cada elemento del mundo sea humano o no, es un punto de vista diverso, una perspectiva que mira en cierta dirección, por medio de la cual el mundo atrapa ese segmento específico de lo real y al hacerlo, lo torna existente. Hay una relación directa entre perspectiva y ser.

El ser de las cosas –humanas y no humanas–, tiene la connotación de ser prehensiones de “puntos de vista distintos”: “...trátase de una concepción, de muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que aprenden según puntos de vista distintos.” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 347)

Preguntarse por las características de una realidad, de cualquier tipo que estas sean, remiten constantemente a la capacidad de composición en la que ellas puedan entrar, desde su propia perspectiva, a partir de la cual, son elementos diferenciables de los demás.

Se sigue aquí la terminología de Whitehead que distingue entre prehensión y aprehensión, dejando esta segunda para el ámbito específicamente humano. Todos los entes a partir de su perspectiva prehenden el mundo y los seres humanos somos una expresión de esta prehensión y aprehendemos la realidad. (Whitehead, 1978)

El perspectivismo se transforma inmediatamente en una forma de prehensión; o, si se prefiere, tener una perspectiva significa apropiarse del mundo de cierto modo; la perspectiva es siempre perspectiva de... Tiene un carácter intencional, como señaláramos más adelante.

Pero ¿qué es prehendere? La prehensión es feeling, otra vez en el sentido de Whitehead: “Un afecto es la apropiación de algunos elementos en el universo para que sean componentes de la constitución real interna de este sujeto.” (Whitehead, 1978, pág. 231) Por tanto, prehendere el mundo siempre es un acto relacional, sin cuya relación no podría existir. Deviene actual exclusivamente en el momento en el que se apropia de determinados elementos para adquirir una cierta forma: “Prehensiones, o Hechos Relacionales concretos.” (Whitehead, 1978)

Junto con este carácter permanente de nexos, las prehensiones están determinadas, son determinaciones, máquinas de producir diversidad: “Un afecto es en todos sus aspectos determinado, con un sujeto determinado, unos datos iniciales determinados, unas prehensiones negativas determinadas, un dato objetivo determinado, y una determinada forma subjetiva.” (Whitehead, 1978, pág. 221)

Tener una perspectiva desde la cual se prehende el mundo remite al cómo ese sujeto prehende la realidad. Este cómo es tanto la razón de su existencia como el principio que le permite especificarse como distinto de todos los demás componentes del mundo: “... la forma subjetiva que es cómo este sujeto prehende este dato”. (Whitehead, 1978, pág. 23)

El viejo problema metafísico del ser se traslada a una cuestión bastante específica: cuál es su punto de vista, desde el que prehende el resto de la realidad. De allí que: “... una perspectividad –una capacidad de ocupar un punto de vista- es una cuestión de grado y de situación...”. (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 353)

Lo que implica una continuidad ontológica de todo el universo, desde los entes físicos hasta las realidades más espirituales, atravesando por los mundos virtuales. El conjunto completo de los componentes del mundo está formado por perspectivas que varían en alguna medida, que expresan situaciones de diversa índole. Así se trata de superar el dilema entre los aspectos universales y la existencia de la diversidad, en donde todo es perspectiva, pero diversa.

Hay que insistir en la inversión que se ha provocado con este conjunto de afirmaciones.

Mas hay una cuestión más importante aquí. ¿Una teoría perspectivista amerindia está de hecho, como afirma Arhem, suponiendo una multiplicidad de representaciones sobre el mismo mundo? Basta considerar lo que dicen las etnografías, para percibir que es exactamente de modo inverso lo que se da; todos los seres ven (se representan) el mundo de una misma manera –lo que cambia es el mundo que ellos ven. (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 378)

Se trata de huir del relativismo que a primera vista parece saltar adelante, ante nuestros ojos. Oímos perspectiva y la asociamos inmediatamente con una propiedad de la mirada, como una cierta construcción virtual que nosotros colocamos sobre la realidad. Pero aquí el concepto de perspectiva es primero y primordial, anterior a su uso referido con la mirada o con cualquier otra situación específicamente humana.

Esta prehensión desde una perspectiva determinada tiene poco que ver, en este nivel, con cualquier tipo de representación o de conciencia. Tampoco se refiere a una suerte de relativismo generalizado. Lo que decimos con perspectivismo coincide plenamente con la teoría de la relatividad de la física actual, en la medida en que se sostiene que las acciones de un objeto solo pueden influenciar sobre otro objeto si están dentro del mismo cono temporal; y, por otra parte, que su movimiento solo puede ser calculado desde otro movimiento; en otros términos, que no existe ni el tiempo ni el espacio absolutos.

La perspectiva no está vinculada con la representación, peor con “una multiplicidad de representaciones sobre el mismo mundo”; se refiere al hecho de que el mundo es el que varía constantemente y por esto hacemos el esfuerzo constante de representarlo de “la misma manera”, a fin de poder aprehenderlo de alguna manera y de que no se nos escape.

Esta concepción se conoce con el nombre de multinaturalismo frente al multiculturalismo, en donde las aproximaciones cognoscitivas son las que tratan de mantenerse constantes frente a un mundo en perpetua variación:

El perspectivismo no es un relativismo, sino un multinaturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola cultura, múltiples



naturalezas; epistemología constante, ontología variable –el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación. (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 379)

La última frase de esta cita merece entonces ser resaltada una y otra vez para evitar equívocos: “una perspectiva no es una representación”. El camino de las representaciones es, más bien, el de la epistemología que quiere convertirse en una constante, en un paradigma o programa de investigación, para estabilizar de alguna manera el mundo que, en cambio, está sometido a una ontología variable. En la hermosa frase de Viveiros de Castro: “Lejos del esencialismo espiritual del relativismo, el perspectivismo es un manierismo corporal.” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 280)

Tiene, desde luego, consecuencias importantes sobre los debates epistemológicos que no pueden ser reducidos a diversas aproximaciones sobre el mundo, cada una desde su relatividad, como era el caso de los paradigmas y de su inconmensurabilidad.

Detrás de las cuestiones epistemológicas yacen las preguntas ontológicas; subyacentes a las miradas epistemológicas están aquellas que remiten a esa variabilidad ontológica: ¿si estamos en desacuerdo con nuestras miradas sobre el mundo, no será que los mundos que habitamos son diversos? Irreductibilidad de las diferencias a diferencias de opinión. Podría ser que nuestros desacuerdos remitan a que los mundos que habitamos, las perspectivas que ellos son, específicas y concretas, sean incompatibles con el mundo que otros habitan. Hay un choque de perspectivas, de segmentos del mundo que lo expresan de diversa manera. También en el campo de lo social habría que introducir junto al multiculturalismo el multinaturalismo. Más adelante veremos sus implicaciones.

En segundo lugar, y por fin: si los indios tienen razón, entonces la diferencia entre los dos puntos de vista no es una cuestión cultural, y mucho menos de mentalidad. Si el contraste entre relativismo y perspectivismo o entre multiculturalismo y multinaturalismo fueron leídos a la luz, no de nuestro relativismo multicultural, sino de una doctrina indígena, es forzoso concluir que la recíproca se aplica a la misma, y que la diferencia es de mundo, no de pensamiento... (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 399)

O si se prefiere: las diferencias de pensamiento son, en último término, diferencias de mundo. La noción de perspectiva tiene, además, otra cara; y por esto, hay que seguirla utilizando, a pesar de las connotaciones espontáneas que provoca. Este otro lado, se refiere a la relación que tiene con los sujetos.

En primer término, la perspectiva hace relación con la intencionalidad: "... una teoría de que el universo está poblado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propias." (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 357)

Habría que darle a este aspecto un tratamiento husserliano, en el sentido de que la intencionalidad no es una característica humana, sino que es previa a todo; es un dato de la realidad inmediata en todo sentido; así como toda conciencia es siempre conciencia de..., toda perspectiva se dirige, se orienta, se vuelca sobre y a esto le llamamos intencionalidad. El perspectivismo es integralmente relacional: "Tendríamos, con esto, una ontología integralmente relacional, en la cual las sustancias individuales o las formas sustanciales no son la realidad última." (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 385)

Porque la realidad última, aquello que finalmente está detrás de todo como su origen, como su fundamento, es la perspectiva, el mundo como punto de vista y cada aspecto de este, como punto de vista diverso.

El perspectivismo intencional conduce de la mano a la noción de sujeto, diríamos que la exige como uno de sus postulados. Aquí hay, nuevamente, una inversión radical que es preciso resaltar con la mayor claridad posible. No es el sujeto el que tiene una perspectiva sobre el mundo; es el mundo en cuanto perspectiva el que pone, coloca a partir de sí el sujeto o, mejor aún, es sujeto en cuanto es perspectiva. La posición de perspectiva implica la posición de sujeto: "el punto de vista crea el sujeto":

Todo ser al que se atribuye un punto de vista será entonces un sujeto, espíritu; o mejor, allí en donde estuviera un punto de vista, también estará una posición de sujeto. En cuanto a nuestra cosmología construccionista puede ser resumida en la fórmula saussureana: el punto de vista crea al objeto –el sujeto siendo la condición originaria de donde emana el punto de vista, el perspectivismo amerindio procede según el principio de que el punto de vista crea el sujeto; será sujeto quien se encuentre activado o agenciado por el punto de vista. (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 385)

El perspectivismo es un proceso constante de subjetivación. Pero ¿qué se quiere decir con esto? El sujeto en este contexto específico de la teoría del perspectivismo ontológico significa la capacidad de prehendrer el mundo –y más delante de aprehenderlo–, dada su relacionalidad intrínseca: "El término sujeto se ha conservado a causa de que es familiar en filosofía. Pero puede haber una equivocación. El término *superject* sería mejor. El sujeto-*superject* es el propósito del proceso que origina el afecto. El afecto es inseparable del fin al cual tiende; y este fin es la *afección*." (Whitehead, 1978, pág. 222)

El proceso por el cual una perspectiva prehende el mundo es un feeling y este a su vez constituye un sujeto. El sujeto es el lugar desde donde se mira el mundo de una determinada manera concreta. Este proceso tiene un valor ontológico y no se está refiriendo aquí a algún tipo de componente cognoscitivo o epistemológico, aunque ciertamente tendrá consecuencias de este tipo. (Whitehead, 1978)

La perspectiva es siempre la perspectiva de... No cabe hablar de perspectiva sin más; es esta perspectiva que abre un horizonte de sucesos. Ser sujeto es, entonces, la capacidad de la realidad de definir los sucesos que son posibles desde la perspectiva que expresa esa parcela del universo.

Se llega a través de estas consideraciones a una redefinición de las relaciones de naturaleza y cultura, que dejan de estar naturalizadas. Ahora ha sido el modelo social, humano, el que sirve para definir el mundo, porque hay una continuidad entre naturaleza y cultura que no puede romperse. En términos de la ontología amazónica, a esto se le define como animismo: "El animismo puede ser definido como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana: el intervalo entre naturaleza y sociedad es propiamente social." (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 364)

Usamos las categorías sociales para definir ontológicamente el mundo: "Mas es realmente posible, y sobre todo interesante, definir el animismo como una proyección de las diferencias y cualidades internas al mundo humano sobre el mundo no-humano, esto es, como un modelo sociocéntrico en donde las categorías y relaciones intrahumanas son usadas para mapear el universo." (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 377)

Pero al mapear el universo desde lo sociocéntrico, lo humano tal como entendemos tradicionalmente, también se altera, quedan cuestionados sus límites; la humanidad se ha tornado problemática en su definición: "Si todos tienen alma, nadie es idéntico en sí mismo. Si todo puede ser humano, entonces nada es humano inequívocamente. Una humanidad de fondo torna problemática la humanidad de forma." (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 377)

La distinción entre animales y seres humanos tiene que rehacerse constantemente, debe a cada instante probarse, ya no está dada naturalmente: "Pues si, como sugerí, una condición común a los humanos y animales es una humanidad, no una animalidad, es porque humanidad es el nombre de la forma real del Sujeto." (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 374)

En las nociones de la ontología amazónica, hay una inmanencia del ene-

migo, que se puede convertir en esta ontología general, en la inmanencia del otro. Veamos cómo:

Hay que ubicarse en la “economía de la alteridad”, para ver ¿cómo esta cambia desde esas miradas trascendentalistas de lo otro que lo colocan inevitablemente fuera?, en una especie de exterioridad pura, hasta desembocar en una alteridad inmanente: “... cuidamos de que su examen pueda contribuir a un mejor entendimiento de un régimen simbólico de amplia difusión en la Amazonia indígena, una economía de la alteridad en donde al concepto de enemigo se le asigna un valor cardinal.” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 267)

Cada componente del mundo es coextensivo en principio con el universo entero, pero lo es de hecho con un segmento definido de este. En los términos de la ontología amazónica, en el momento de capturar y luego devorar al enemigo, se pasa de la oposición completa a la identificación: “El enemigo se dice que está enfurecido como su matador, pero al mismo tiempo se halla indisolublemente ligado a él... Ellos van de la alteridad mortífera a la identidad fusional.” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 273)

El plano simbólico de la comunidad se altera para dar cabida a los significados que provienen del enemigo; los límites del mundo de la tribu se amplían en la medida en que los límites de su lenguaje crecen y se modifican para adquirir otras palabras o cambiar las existentes: “Vistos por su lado bueno –su lado muerto–, los enemigos son aquellos que traen nuevas palabras al grupo, o al menos que vienen a dar un sentido más puro a las palabras de la tribu (sic).” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 275)

Devorando al enemigo, las palabras de este te escogen, comienzas a hablar con las palabras del otro, hasta tener la capacidad de verte a ti mismo como otro, cambiando de perspectiva: “Esa capacidad de verse como Otro –punto de vista que es, talvez, el ángulo ideal de visión de sí mismo– me parece la clave de la antropología tupi-guaraní.” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 281) Y a continuación: “Se considera que la dinámica identitaria del par matador-victima es un proceso de ocupación del punto de vista del enemigo.” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 291)

Esto repercute en una transformación de las subjetividades, en cuanto estas derivan de la perspectiva adoptada. Sujeto es tener un punto de vista; estrictamente hablando, aunque en español suene raro: el sujeto es un punto de vista, una perspectiva; y viceversa: una perspectiva es el proceso de surgimiento de un sujeto. Pero de un sujeto enteramente relacional, en un proceso de digestión del otro a través de su prehensión perspectiva:

Si es verdad que el punto de vista crea el objeto, no es menos verdad que el punto de vista crea el sujeto, pues la función del sujeto se define precisamente por la facultad de ocupar un punto de vista. En este sentido, una asimilación predatoria de las propiedades de la víctima, en el caso amazónico, debe ser comprendida no tanto en términos de una física de las substancias como en los de una geometría de las relaciones, esto es, en cuanto movimiento de prensión perspectiva, en donde las transformaciones resultantes de agresión guerrera inciden sobre determinadas posiciones como puntos de vista. (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 291)

Por esto se produce una “fusión de puntos de vista” y la relación de los predadores se convierte en proceso de subjetivación:

Una relación es creada precisamente por la supresión de uno de sus términos, que es introyectado por el otro; una dependencia recíproca que liga y constituye los sujetos del intercambio a que sea su punto de fusión-, en donde una distancia extensiva e intrínseca entre las partes se convierte en una diferencia intensiva, inmanente a una singularidad dividida. Una relación de predación se constituye en un modo de subjetivación. (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 416)

De la noción de afin, aparece aquí como crucial: “El Otro, en suma, es primero un Afin.” (Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem*, 2002, pág. 418)

## 4.2. EL PERSPECTIVISMO AMAZÓNICO EN COSMOLOGICAL PERSPECTIVISMO Y METAFÍSICAS CANÍBALES

El perspectivismo amazónico, a pesar del nombre, no es un relativismo, aunque afirme que las diferentes personas, “humanas y no humanas”, que habitan el mundo, lo vean desde diversos “puntos de vista”. Aquí se produce una doble separación respecto de los paradigmas clásicos de Occidente: el carácter ontológico del perspectivismo y el cuestionamiento de la distinción en cultura y naturaleza, que también discute las tradicionales dualidades: “universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y social, hecho y valor, lo dado y lo instituido, necesidad y espontaneidad, cuerpo y mente, animalidad y humanidad, entre otras muchas”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, págs. 45-46)

La redefinición de la relación entre naturaleza y cultura va en contra de la noción de multiculturalismo y la reemplaza por: multinaturalismo, que nos lleva una de las afirmaciones centrales de esta ontología: "... unidad espiritual y diversidad corporal. Aquí, la cultura o el sujeto tendrán una forma universal, mientras la naturaleza o el objeto tendrán la forma de particulares". (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 46) Choca violentamente con la idea y con los interminables debates en torno a la existencia de muchas culturas, cada una disputándose la manera correcta de apropiarse del mundo, incluida la naturaleza que sería única.

Pero, lo que ha cambiado en esta concepción no es solo la noción de naturaleza y cultura, sino que se produce la alteración radical de su estatuto ontológico; esto es, su profunda desustancialización, que quiere decir que hay giro antiesencialista sin el cual no se comprenderá a cabalidad la ontología amazónica. Des-esencialización que va mucho más lejos que los movimientos antiesencialistas que se han dado en Occidente, como puede ser el caso de Deleuze y Guattari o el propio Whitehead, porque no se trata únicamente de entender la realidad como flujo o como proceso, sino de mostrar la inexistencia de cualquier tipo de substancia. (Deleuze y Guattari, 2002) (Whitehead, 1978)

En los pueblos amerindios, se parte de un estado de "indiferenciación", que está formado por una humanidad a la que pertenecen tanto humanos como animales: "La condición común y original tanto de humanos como de animales no es la animalidad sino la humanidad", en donde los animales en algún momento han perdido ciertas cualidades humanas. Por eso, "En la cosmología Campa, la humanidad es la substancia plena o la forma original de virtualmente todo, no solo de los animales...". (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 56) Citando a Descola, se sostiene que "el punto común de referencia de todos los seres de la naturaleza no es la humanidad como especie sino la humanidad como condición". (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 57)

Dentro de esta condición, no existe una creación ex -nihilo, sino que todos son procesos de transformación y transferencia, que se expresan en el intercambio, que será también una noción central y que estará detrás de la noción de canibal. Un intercambio que, siendo transformación, implica que "el modelo de acción supone que el otro del sujeto es otro sujeto, no un objeto; y, por supuesto, de esto se trata el perspectivismo". (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 58)

El concepto de perspectiva remite en Occidente a un tema de la visión y del punto de vista como el núcleo de cualquier "visión" relativista. Cada cultura, cada persona, mira las cosas desde "su perspectiva". Sin embargo,

en el caso de la ontología amazónica la visión no remite a este sentido de perspectiva, sino a la que se establece entre lo visible y lo invisible. Así el uso de alucinógenos tiene la función de cambiar la perspectiva, de alterar la visión, de permitir ver lo que ha estado oculto.

En este momento, es indispensable separarse de la concepción cognoscitiva de la perspectiva y desplazarse hacia el plano ontológico: "... el lenguaje epistemológico de "ver/conocer" el mundo al servicio de la ontología. Lo que está en juego aquí es la relación entre diferentes perspectivas ontológicas y no epistemológicas". (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 77)

Siguiendo el camino del antiesencialismo, se sostiene que las diferencias no están ubicadas en el conocimiento, sino que las perspectivas expresan relaciones, son producto de "relaciones de sujetos con sujetos" y, por lo tanto, de todo aquello que intercambian. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 77)

En su debate con Descola, Viveiros de Castro se topa con la necesidad de repensar el animismo, para entenderlo desde esta nueva concepción de cultura y naturaleza, como perspectivas ontológicas. (Descola, *La selva culta*, 1996) (Descola & Pálsson, *Nature and Society*, 1996) Animismo que se diferencia del totemismo, en "donde las diferencias entre especies naturales son utilizadas como modelos para las distinciones sociales" y en donde hay una clara discontinuidad entre cultura y naturaleza; y se opone al naturalismo occidental construido sobre la dualidad entre naturaleza y cultura. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 84)

El perspectivismo amazónico entiende el animismo en el marco de la continuidad ontológica entre naturaleza y cultura, que provienen del mismo estado indiferenciado de una humanidad que todavía no se ha partido entre naturaleza y cultura. Por lo tanto, el animismo "puede ser definido como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre seres humanos y no-humanos: el espacio entre naturaleza y sociedad es en sí mismo social". (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 86)

Contrariamente a la separación entre naturaleza y cultura de Occidente, e invirtiéndola, se afirma que "la distinción "naturaleza/cultura" es interna al mundo social, humanos y animales están inmersos en el mismo medio socio-cósmico (y en este sentido, "naturaleza" es una parte de una socialidad abarcadora", mientras en Occidente la distinción entre naturaleza y cultura está naturalizada). (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 86)

Animismo que ha sido mal utilizado para caracterizar la “mentalidad primitiva o salvaje” que atribuiría características humanas a los animales y a las cosas, dotándoles de un alma y de una capacidad de acción sobre los seres humanos. Pero, en el perspectivismo ontológico la noción de animismo tiene un rostro completamente distinto.

El punto de partida es la existencia de una humanidad indiferenciada, que incluye personas humanas y no-humanas, y que la condición de “humano” se atribuye a todos los seres que existen en dicho campo. La distinción naturaleza y cultura no es natural, sino social, existente dentro de una socialidad que, además, implica un continuo ontológico. Por eso, así como Latour discute que “nunca hemos sido modernos”, habría que sostener con el perspectivismo amazónico que “nunca se ha sido primitivo”. (Latour, 2007)

Se trata, ante todo, de una crítica demoledora al dualismo occidental que opone naturaleza y cultura, y que debate el tipo de relaciones entre estas entidades separadas y cortadas ontológicamente; y que propone una vía de reflexión también para las corrientes ecologistas, proponiendo un debate ontológico que sustente las acciones en defensa del planeta; además de cuestionar la distinción entre natural y socialmente construido, que sostiene el mismo dualismo.

Antes que considerar que la naturaleza es un constructo social, se trata de “una ontología fundada sobre el compromiso “interagente” entre humanos y animales que prevalece en las sociedades de cazadores-recolectores” y que permite referirse “a una socialidad inter-específica, al mismo tiempo objetiva y subjetiva, que sería la realidad primaria a partir de la cual las diferencias secundarias y reflexivas entre humanos y animales emergen”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 92)

Ahora el problema central es establecer qué es la naturaleza para la ontología amazónica, tomando como punto de partida la fórmula “el punto de vista crea el sujeto” y la “definición de cultura como sujeto de la naturaleza”, en donde la humanidad “es una propiedad reflexiva de la posición del sujeto, es el espejo de la naturaleza (en un sentido totalmente diferente de Rorty), -es el espejo en el que naturaleza se ve a sí misma”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 106)

Así estamos en capacidad de mostrar que el perspectivismo no es ni un relativismo ni una representación; porque no se trata de que haya “una multiplicidad de representaciones del mismo mundo”, sino que lo contrario es cierto: “...todos los seres ven (“se representa”) el mundo de la misma manera -lo que cambia es el mundo que ellos ven”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 107)



Los animales como personas que son, ven del mismo modo que nosotros, pero su mundo es distinto: “Pero las cosas que ellos ven son diferentes: lo que es sangre, es cerveza de maíz para el jaguar; lo que es para nosotros mandioca remojada, las almas de los muertos lo ven cuerpo podrido; lo que vemos como pozo de agua fangoso, los tapires lo ven como una gran casa ceremonial...” (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 107)

De tal manera que el mundo en su diversidad existe porque hay puntos de vista distintos, que desde la experiencia de su corporalidad se relacionan con una realidad diferente: “... una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades”. (Viveiros de Castro, *Metafísicas canibales*, 2010, pág. 33)

Se llega al núcleo de esta ontología amerindia en donde se tiene el par culturalismo universal frente a relativismo natural, inversión perspectivista que lleva a que haya una “misma representación, diferentes objetos; mismo significado, diferente referencia. Esto es el perspectivismo”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 112)

Y más aún, con todas las consecuencias que esto implica: Una sola “cultura”, con múltiples “naturalezas” –una epistemología, múltiples ontologías. El perspectivismo implica el multinaturalismo, dado que una perspectiva no es una representación”. Se produce un desplazamiento desde el alma al cuerpo. Las representaciones pertenecen al espíritu, pero las perspectivas son del cuerpo. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 112)

Entonces, entendemos la diferencia entre humanos y animales, aunque veamos de la misma manera, vemos “cosas diferentes porque sus cuerpos son distintos de los nuestros” y no se trata de que sean biológicamente distintos estos cuerpos, sino que son cuerpos, otras capacidades, con otras disposiciones, que hacen que “los cuerpos de cada especie sean únicos”. De tal manera que cada cuerpo, el cuerpo de cada especie, “tiene un aparato perceptual diferente” y, por lo tanto, “Los cuerpos son la manera en que la alteridad es aprendida como tal”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 113)

Se puede completar la afirmación hecha antes: “... si la cultura es el sujeto de la naturaleza, entonces la naturaleza es la forma del otro como cuerpo que es, como objeto para un sujeto”. Se entiende la vieja contraposición que viene desde la conquista: “Para los europeos, la cuestión es decidir si los otros poseen alma; para los indios, el objetivo es encontrar que tipo de cuerpo poseen los otros”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 114)

Como se señala en *Metafísicas caníbales*: “En pocas palabras, la praxis europea consiste en “hacer almas” (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo corporal-material dado (la naturaleza); la praxis indígena consiste en “hacer cuerpos” (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socio-espiritual dado: precisamente como mito, como veremos”. (Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, 2010, pág. 30)

Ontología centrada en el cuerpo que se convierte en el gran principio de diferenciación y de individuación, “continuidad metafísica” junto con “discontinuidad física”, que dan lugar tanto al animismo –continuidad– como al perspectivismo –discontinuidad–; o si se prefiere, unidad y diferencia, monismo y dualidad. Por eso, para los pueblos amerindios “el cuerpo es el gran diferenciador” y el espíritu “es lo que asimila cada tipo de ser, pero al mismo tiempo lo mantiene separado el comercio entre almas no humanas es peligroso para los humanos”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 117)

Por ejemplo, los Napo Runas ecuatorianos colocan al cuerpo en el centro de la experiencia del cosmos: “... complejas teorías de la textualidad en la que la cosmología se inscribe en los cuerpos, lo social y el mundo territorial circundante”. (Uzendoski, 2012, pág. 74)

El cuerpo secuestrado por el alma en Occidente se convierte en “experiencia” y el espíritu se transforma en “un órgano del cuerpo”, sin que la experiencia del cuerpo deje de ser “una cualidad ontológica de la misma consciencia”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 117) El cuerpo como experiencia que se expresa a través del espíritu; incluso se puede ir más lejos y sostener que el cuerpo-experiencia produce el espíritu o no es otra cosa que aquello que llamamos espíritu.

Si avanzamos en esta ontología, encontramos que la relación que se establece entre las personas, constituidas desde distintos puntos de vista ontológicos –ven de la misma manera, pero ven cosas diferentes dependiendo de sus cuerpos–, está estrechamente vinculada a la noción de intercambio, como predación y canibalismo: “Como Mentore... escribió de los Waiwai “la dialéctica primaria es la de ver y comer” –perspectivismo y predación”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 121)

Los análisis iniciados en *From the Enemy’s Point of View* y continuados en *La inconstancia del alma salvaje*, se integran en este momento en la visión ontológica perspectivista, a través de la noción de intercambio, porque toda relación entre las personas que tienen una perspectiva diferente por su corporalidad distinta es de intercambio. (Viveiros de Castro, *La inconstancia del alma salvaje*, 2018) (Viveiros de Castro, *From the Enemy’s Point of View*, 1992)

Intercambio que se da a través de “transformaciones”, que son tanto percibidas como llevadas a cabo por los chamanes a través de la ingesta de alucinógenos que alteran su “experiencia corporal”. (Viveiros de Castro, *La inconstancia del alma salvaje*, 2018) (Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, 1992, pág. 123) De tal manera, que en los viajes que realizan los chamanes, palabra y acción se unen, mostrando que “cuerpo y alma son, precisamente, perspectivas: el cuerpo es el lugar de las perspectivas; el alma, que es en donde el punto de vista se coloca en una posición subjetiva”. (Viveiros de Castro, *La inconstancia del alma salvaje*, 2018, pág. 125) (Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, 1992)

La “obsesión por el canibalismo” de los pueblos amerindios, se deriva de la necesidad de “separar y particularizar”, en donde “comer” es un acto peligroso, porque tiene que ver con el cuerpo: “El cuerpo y el alma operan cada uno sobre el otro; uno provee la “forma”, el otro la “energía. El cuerpo, para los Arakmbut, es tanto forma como materia”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 134)

Porque el acto de comer, junto con la predación y el canibalismo, tiene la capacidad de “activar los poderes de los diferentes cuerpos, “objetivamente permutables” frente a la “equivalencia subjetiva de las almas”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 138)

El acto canibal se convierte, así, en la incorporación y transformación de “mi” punto de vista en la perspectiva del otro, en la inmanencia del otro, lo que finalmente me permite ser “yo” mismo. Este otro que, además, se presenta como enemigo; de allí, la inmanencia del enemigo en la conformación de la cultura, desembocando en una “metafísica de la predación”. (Viveiros de Castro, *Metafísicas canibales*, 2010, pág. 23)

La multiplicidad de perspectivas entra en conflicto, porque son “incompatibles”: “Un ser humano y un jaguar no pueden ser gente al mismo tiempo; es imposible experimentar la sangre como cerveza sin ya haber llegado a ser jaguar. El perspectivismo sostiene que cada especie se ve a sí misma como gente”. (Viveiros de Castro, *Inmanence and fear*, 2012, pág. 34)

Todo este recorrido se puede sintetizar de la siguiente manera: “Perspectivismo interespecífico, multinaturalismo ontológico y alteridad canibal forman entonces las tres vertientes de una alter-antropología indígena ...”. (Viveiros de Castro, *Metafísicas canibales*, 2010, pág. 26)

### 4.3. DEBATES Y SÍNTESIS

#### 1. Cosmología amerindia versus metafísica occidental

Cuando se habla de Occidente o de Oriente se tiende a esencializarlos, como si fueran realidades homogéneas. Sin embargo, la confrontación entre ontologías parte de reconocer unos paradigmas predominantes, a pesar de la existencia de corrientes alternativas y este será el punto de partida para mostrar las implicaciones de la ontología amazónica.

La gran afirmación que se lanza consiste en que “A causa de que tanto antropológica como ontológicamente está equivocado, es el Occidente, más que las culturas “primitivas” las que requieren de explicación: Occidente es un Accidente”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 61) Se tienen que mostrar las radicales diferencias entre la ontología amerindia y la occidental: “... creemos que hay diferencias sorprendentes entre nuestra ontología moderna, oficial, hegemónica –un precipitado de reformas cartesianas, lockianas y kantianas (esto es, epistemologizaciones) de ontologías previas –y las cosmologías de muchos pueblos “tradicionales...”. (Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, 2012, pág. 62)

La cuestión subyacente a estas diferencias tiene que ver con la imagen del mundo que cada ontología arroja. Esto significa preguntarse en qué clase de realidad vivimos si adherimos a ese precipitado metafísico que nos subyace, más el trasfondo judeocristiano que lo sostiene. Así, ¿qué clase de mundo se presupone que existe si la realidad está partida en dos, con dos ámbitos separados, ontológicamente inaccesibles, como sagrado y profano, dios y hombre, trascendente e immanente, naturaleza y sociedad?

¿Qué tipo de mundo está detrás de la separación radical entre cuerpo y espíritu? ¿Cómo entender una existencia partida en dualidades incompatibles? ¿De qué manera manejar las discontinuidades ontológicas o los monismos reduccionistas que no reconocen las diferencias dentro de una realidad unitaria? ¿A dónde nos ha conducido la brutal separación entre una naturaleza –naturalizada- y una sociedad entendida como construcción, en donde el acceso de una a otra se ha vuelto prácticamente imposible?

#### 2. La necesidad de una reflexión ontológica

Esta visión del pensamiento amazónico nos conduce de lleno a la necesidad de una reflexión ontológica detenida, que tenga la capacidad no solo de reconstruir la ontología amerindia, sino de contrastarla con el pensamiento occidental. Un giro ontológico que puede partir de la antropología, pero que no puede quedarse en este disciplinario o en otro similar, sino ir

más allá, de tal manera que desemboquemos en lo que, a final de cuentas, efectivamente importa: ¿qué ontología describe de mejor manera la realidad y el mundo en el que vivimos? ¿qué ontología nos arma para enfrentar los desafíos de la sociedad contemporánea, como la destrucción de la naturaleza o la exigencia de salir del capitalismo?

Ciertamente que encontramos en esta antropología llamada simétrica, elementos muy importantes para el debate ontológico y, junto a este, reflexiones epistemológicas. Sin embargo, muchas veces se siente el peligro de quedarse en el campo profesional y no poder avanzar hacia una disputa de ontologías, porque no puede haber dos o más que sean verdaderas. (Hugh-Jones, 2019) (Jensen, 2013) (Lloyd, 2019) (Salmond, 2013) (Strathern, A clash of ontologies. Time, law, and science in Papua New Guinea, 2019) (Una perspectiva general del giro ontológico en antropología se puede encontrar en Holbraad y Pedersen, The ontological turn. (Holbraad & Pedersen, 2017))

Nos dirigimos hacia el encuentro de aquella ontología que se presente como la mejor versión posible de la interpretación de la realidad y que se sostenga cuando sea interrogada sobre su capacidad de dar pistas u orientaciones sobre el pensamiento y las estrategias que requiere el mundo contemporáneo para salir de su crisis. No habrá posibilidad de transformar el mundo sin una adecuada comprensión de este, que permita diseñar un futuro posible, que permita escapar del curso catastrófico que ha impuesto el capital, su estado y su ideología.

### 3. Anti-esencialismo y contingencia

Un acercamiento a la ontología amazónica tiene que girar en torno a un eje central: el anti-esencialismo, la negación de cualquier sustancialismo. Admitir que el mundo está conformado por perspectivas ontológicas que ven de la misma manera, pero miran mundos diferentes, presupone una concepción centrada en las relaciones, en donde las esencias no existen.

La realidad es enteramente relación de la manera en que los cuerpos se apropian del mundo y al hacerlo constituyen ese mundo. No hay un mundo que preexiste a esa prehensión de parte de las personas, humanas y no humanas, sino que coexisten, se dan de manera simultánea. Por esto, el hecho de ser humano no está dado por una serie de características naturalizadas o construidas socialmente, sino que es una condición que rebasa a lo que ahora se denomina humanidad.

Hay una ampliación del concepto de humanidad, para incluir a todas las personas humanas y no humanas, que tienen una perspectiva ontológica, a la cual corresponde otra realidad. Esta concepción permite incorporar a otros seres a la humanidad, sin “humanizar” a los animales ni deshumanizar a los humanos, sino mostrando de qué manera cada especie se

corresponde con un tipo de humanidad, con un modo de ser persona, diferenciándose a partir del continuo indiferenciado del cual parten.

En esta visión ontológica no hay relaciones definitivas; son condiciones que se tienen aquí y ahora y que pueden adquirirse o perderse, porque no están esencializadas. Todas las relaciones tienen la forma de conexiones parciales, en el sentido que le da Strathern a este concepto. (Strathern, *Partial connections*, 2004) Nada está dado de manera permanente en ningún campo, en ningún mundo.

Por esto, a esta ontología de las relaciones y de las condiciones, se le debe añadir su comportamiento basado en las conexiones parciales. La pertenencia de una persona a un mundo es enteramente provisional y frágil, se encuentra en constante riesgo. Así, los seres humanos podemos perder nuestra condición de tales. De hecho, los animales son personas que han dejado de ser humanos. Ontología contingentista que rehúye cualquier determinismo y que está abierta a transformaciones.

Prefiero hablar de ontología de las relaciones, antes que de ontología relacional; puede parecer una mera cuestión semántica, pero esto evita caer en una versión del relacionismo que convierte a las relaciones en la “sustancia” del mundo. Todas son relaciones y no existiría nada más, en la ontología amazónica las relaciones son conducidas por una perspectiva, por una forma de preherder el mundo, que no se reduce a un llegar a ser o a unos flujos con sus planos de consistencia, sino que arrojan estados concretos, modos de existencia específicos. No se trata de elevar la relación a un estatuto metafísico, al igual que los flujos o los procesos.

#### **4. Continuidad y diferencia: deshaciendo las dualidades ontológicas**

El mundo es para la ontología amazónica único. No existen partes que estén tan distantes, ontológicamente, a las que no se pueda acceder. Hay vínculos, pasajes, modos, de relación que permiten el paso de cualquiera de los espacios o mundos, desde los seres humanos al mundo de los muertos, o el acceso a través de los chamanes y del uso de alucinógenos para viajar al mundo de los espíritus y de los dioses. A su vez, los espíritus están, siguiendo reglas de paso bien definidas, entrando todo el tiempo en contacto con los seres humanos.

Mundo ontológicamente unitario, que es preferible no denominar monista, porque este término tiende a una interpretación de la existencia de un solo principio que estuviera detrás de todas las cosas, aunque se tratara de una energía, y que inmediatamente se esencializa.

Porque, y en este la diferencia con el pensamiento occidental es radical, esta unidad indiferenciada inicial que sirve de punto de partida inmediatamente coexiste con su partición, con su indexación y su concreción. No permanece como una entidad abstracta, sino que se convierte en persona-animal o persona-humana. Rompiendo el dualismo que subyace al pensamiento canónico en Occidente. La ontología amazónica sostiene que la realidad es una sola y que, al mismo tiempo, desde su inicio esa realidad se desdobra, se diferencia, en partes que se oponen y se confrontan, sin llegar a construir esferas ontológicamente inaccesibles unas a otras.

La serie de segmentos, mundos, esferas, en las que se parte esa unidad indiferenciada, traen de manera inherente en su inmanencia, las reglas de paso muy específicas para transitar de un “plano de consistencia” a otro, para seguir la terminología deleuziana. (Deleuze y Guattari, 2002) Este es solo un breve ejemplo de la manera cómo la ontología amazónica serviría para completar, suplementar y corregir pensamientos cercanos como el de Deleuze y Guattari.

Ontología de la continuidad del mundo y, al mismo tiempo, de las discontinuidades que existen dentro de la dinámica de diferenciaciones y transformaciones de ese continuo. Se parece bastante al tema de una realidad física que sostiene la existencia del continuo tiempo-espacio y que afirma que la existencia de la energía es discreta. O similar a la concepción de forma de Spencer Brown, en donde la forma es aquello que introduce una distinción: hay una forma, pero, esta, solo existe en la medida en que introduce una distinción, esto es, se indexa. (Brown, 1994) (Rojas, 2017)

## 5. Perspectivismo ontológico

Las tres características fundamentales de la ontología amazónica son: perspectivismo, multinaturalismo y animismo. En cuanto al perspectivismo ontológico, que es efectivamente la noción central y que le diferencia de otras ontologías, consiste en aseverar que todos los seres ven de la misma manera y lo que cambia es el mundo que ven. Mecanismos de percepción, abstracción, conocimientos similares a todas las personas, mundos diferentes.

Espíritus con procesos similares, cuerpos con percepciones distintas que se corresponden a realidades diferentes. Perspectivismo que no tiene que ser confundido con la visión, tal como está dada en Occidente, en cuanto representación, sino ontologización de la perspectiva. Cada ser es lo que es debido a la perspectiva, punto de vista, modo de prehensión y aprehensión, que provoca la existencia de mundos diferentes. No se trata de una versión del culturalismo o del relativismo: cada cultura ve el mundo de diferente manera, al igual que los individuos. El perspectivismo ontológico afirma que cada cultura y cada persona ve de la misma manera, pero cada ser prehende un mundo distinto.

Este planteamiento tiene consecuencias importantes, porque está planteando que animales y seres humanos conocemos el mundo de la misma manera en lo fundamental, que los espíritus se comportan del mismo modo, pero son distintos porque la realidad que perciben es diferente. Aquí hay un ataque radical a los relativismos o las posiciones que aíslan unos grupos humanos de otros, cortándolos ontológicamente.

Se conoce más o menos del mismo modo: se abstrae, se argumenta, se obtienen conclusiones, se arman cadenas de razonamiento, se siguen reglas lógicas; pero esto no quiere decir que se produzca una uniformización de las culturas o del pensamiento, sino que el principio de individuación cultural o individual se encuentra en otra parte: en los cuerpos que de acuerdo con sus características percibirán realmente mundos distintos.

Por ejemplo, cuando Vladimir Martínez plantea la necesidad de una lógica de las ciencias humanas, sería extremadamente útil, para no chocar con los relativismos culturales y culturalismos, tomar esta ontología que muestra que se razona de modo diferente porque se observan diferentes mundos. (Martínez, 2019)

### 6. Multinaturalismo

El multinaturalismo es la contrapartida del perspectivismo, porque este implica la existencia de un solo espíritu y la multiplicidad de naturalezas, que se derivan de los distintos puntos de vista que aprehenden realidades diferentes. Los espíritus son únicos, los cuerpos distintos. Los colonizadores se preguntan al llegar a América, si los indios tienen alma; los indios se interrogan si los blancos tienen el mismo cuerpo que ellos, si son perecibles.

Una sola humanidad, muchas naturalezas. Cuestión que solo puede ser comprendida y aceptada si se conjuga con el anti-esencialismo, que impide “naturalizar” la naturaleza y ver la sociedad como una construcción social. Tanto naturaleza como sociedad son parte de la sociabilidad, de aquello que se denomina humanidad en sentido ampliada, en donde existen personas humanas y no humanas.

### 7. Animismo

La tercera característica de la ontología amazónica es el animismo, que comparte con otros muchos pueblos del mundo. (Brightman, Grottu, & (eds.), 2012) Animismo que se diferencia del totemismo y del naturalismo. Totemismo que es un procedimiento clasificatorio, que sirve para mostrar cómo los seres humanos se comportan de manera similar a los animales, aunque la separación ontológica se mantiene.



Naturalismo que separa en una gran división naturaleza y sociedad, naturaleza y cultura, y luego trata de encontrar los caminos para unir aquello que ha dividido. Animismo que no consiste en atribuir características humanas a los animales o a las cosas, ni de dotarles de algún tipo de espíritu. Concepción que dice, por el contrario, que existe una primera humanidad indiferenciada, desde la cual se forman unas personas que ven de la misma manera realidades diferentes.

Continuidad y discontinuidad de naturaleza y cultura, sin esencializar ninguno de los dos polos. Una pregunta que queda abierta es si el animismo es una característica de la ontología amazónica o es un principio que comparten los pueblos amerindios e incluso otras etnias, en la Siberia o en Melanesia. ¿Hay un animismo generalizado en la ontología amerindia?

## **8. El cuerpo como principio de diferenciación de especies y principio de individuación**

La ontología amazónica es una ontología de los cuerpos que, percibiendo realidades diferentes, son ellos mismos distintos. Cuerpos que no son definidos por sus características biológicas y fisiológicas, que son para animales y humanos bastante similares. Tampoco se trata de la noción de cuerpos sin órganos, definidos por aquello que son capaces de hacer.

Cuerpos que son tales a partir de la experiencia. Son cuerpos-experiencia, de tal manera que los cuerpos no preceden a la experiencia. Existen en la medida en que son experiencia. Incluso se podría decir que la experiencia de la especie es simultánea con la especie y anterior a la experiencia de los individuos. Una noción de experiencia que está más cercana de los planteamientos de la Escuela de Kioto, en donde la experiencia pura es primero y de ella se desprende todo lo demás, incluidos los sujetos. (Krummel, 2015) (Nishida, 2016)

A partir de la experiencia de los cuerpos, comienzan a existir los sujetos, que dependen enteramente de esta experiencia. Un sujeto no es otra cosa que la consciencia de la experiencia del cuerpo, el momento subjetivo de esa objetividad. El espíritu desprendiéndose del cuerpo, organizando esa experiencia, administrándola, definiendo caminos y reglas para ponerse en contacto con otros cuerpos, como el de los animales espíritus, que siempre es algo riesgoso.

Esta manera de concebir a los sujetos permite escapar del solipsismo, que postula primero la existencia de los sujetos y luego trata de conectarlos con los otros sujetos a través de la intersubjetividad y con los objetos en base de tematizaciones y representaciones. Desde luego, este es un camino sin salida, porque los sujetos así concebidos están encerrados dentro de sus

mónadas, sin lograr una relación efectiva con los otros sujetos, trampa que la fenomenología no ha podido evitar. (Husserl, 1991) (Husserl E. , 1997)

### 9. Inmanencia del otro: predación, canibalismo, intercambio

Finalmente, la ontología amazónica es inmanentista, que es una característica de muchos pueblos amerindios. Pero, esta inmanencia está directamente relacionada con el otro, porque el otro “me” es inmanente. Esto significa que una persona, cultura o individuo, no pueden constituirse a partir de sí mismos y luego relacionarse con el otro.

El otro es inmanente a cada persona, a cada cultura: únicamente volviéndome otro puedo ser yo mismo. Esta cultura es ella misma en la medida en que ha devorado, canibalísticamente, a la otra cultura. Se ha apropiado de la otra perspectiva o forma de vida, hasta transformarse en ella.

Por eso, es una ontología del intercambio, porque todas las relaciones son de intercambio de puntos de vista, de perspectivas o, más concretamente, de aspectos económicos, políticos, tecnológicos, de la experiencia de los sujetos. Pero, un intercambio que al hacerse con el otro significa un peligro, que tiene que ser controlado.

La inmanencia del otro se convierte en la inmanencia del enemigo, que me interno, consustancial, parte de la constitución de mi cultura y de mi individualidad. Otro que puede ser tanto una persona no humana –un animal- o un miembro de otra cultura. La obsesión de los pueblos amazónicos por el canibalismo se desprende de esta necesidad de tener control sobre la inmanencia del enemigo, para poder sobrevivir.



# 5.

## SER PERSONA EN AMERINDIA

## 5. SER PERSONA EN AMERINDIA

### 5.1. INTRODUCCIÓN

¿Qué es una persona en el mundo amerindio? ¿Cuál es la relación entre persona e individuo? ¿Cuál es la relación con la acepción de estos conceptos en Occidente? ¿Qué tipo de relaciones se establecen entre personas e individuos, tomando en cuenta que las personas son colectivas? ¿Qué función cumple el cuerpo respecto de las personas?

Como señalan Astor-Aguilera y Harvey, se trata de indagar la distancia ontológica que separa a Occidente del mundo Amerindio, si se puede afirmar que tienen concepciones no solo diferentes, lo que es evidente, sino si son ontológicamente inaccesibles de tal manera que funcionarían como paradigmas o, por el contrario, a pesar de lo que les separa hay unos elementos que comparten y otros no.

De todas maneras, parece claro que hay una contraposición entre el privilegio de la visión unitaria de la persona, en cuanto individuo, en Occidente y de la capacidad de las personas amerindias de ser divisibles, partibles, fractales, dividuos en vez de individuos:

¿Es la interioridad (alma o mente) o las interacciones relacionales las que definen a las personas? ¿Piensan los pueblos occidentales y no occidentales, o actúan de manera completamente diferente o hay perspectivas y relaciones poliontológicas superpuestas? ¿Las nociones indígenas de parentesco difieren tan agudamente de las occidentales como algunos de nuestros antecesores académicos parecían pensar, o también somos parciales, divisibles y dividuos relacionales? (Astor-Aguilera & Harvey, 2018, pág. 4)

Pero, aproximarse a otra ontología es particularmente difícil, debido a que no tenemos otra alternativa que utilizar nuestras categorías occidentales que, primero, tienen que ser resignificadas, alteradas sustancialmente y luego redefinidas a la luz de los hallazgos de las nuevas ontologías; por ejemplo, la necesidad de una ampliación considerable del campo semántico de persona:

Tenemos que escuchar los significados ontológicos que otras personas encuentran en sus mundos, ya que no hace mucho tiempo, antes de que la industrialización y la urbanización tan densa cambiaran drásticamente nuestra convivencia, cuando ni siquiera nosotros los occidentales teníamos una mentalidad tan “racional” de percibir nuestro mundo. (Astor-Aguilera & Harvey, 2018, pág. 5)

Y las consecuencias epistemológicas que se derivan de posiciones ontológicas contrapuestas, puesto que existen pueblos que tienen otros “modos de pensar”, que se deriva del distinto modo de relacionarse con su entorno, de la alteración en lo que se considera objeto y sujeto, y persona:

... O la diferencia ontológica nos permite explorar modos alternativos de pensamiento reconociendo las posibilidades de todo lo que nos rodea – ya sea que los animales, las plantas, el clima, el agua, las rocas, así como lo no visto – tanto porque la mayoría de nosotros también puede tratar “objetos” como “sujetos” y, a menudo de manera muy deliberada, porque muchos pueblos no occidentales se relacionan con el mundo de ese modo. (Astor-Aguilera & Harvey, 2018, pág. 6)

Estas y otras preguntas ontológicas se tienen que hacer para dilucidar qué es una persona en el mundo amerindio y sobre todos cuáles son sus constantes, a pesar de las diferencias existentes entre las diversas culturas. Y, por otra parte, tratar de formular con precisión estas nociones insistiendo en las diferencias profundas que le separan de sus similares en Occidente.

Lo primero que se tiene que afirmar es que no hay un solo modo de ser persona, sino diversas maneras, especialmente cuando se compara la personalidad occidental respecto de la de los pueblos amerindios y se concluye que la concepción acerca de la personalidad se aleja de las concepciones sustancialistas.

Este trabajo se enfoca en el modo de ser persona en el mundo amerindio desde la esfera ontológica, de la cual depende enteramente. Se puede decir que el ser persona se desprende de la ontología con la que se esté tratando. De igual manera, dilucidar lo que es ser persona nos permitirá aclarar los aspectos ontológicos de las formas de vida amerindias.

Desde esta perspectiva, este es un estudio estrictamente filosófico, aunque se apoya, como no puede ser de otra manera, en los estudios arqueológicos y antropológicos. Lamentablemente son casi inexistentes los análisis de lo que es ser persona desde la perspectiva filosófica, exceptuando las reflexiones que se desprenden de las ciencias mencionadas.

Chris Fowler proporciona una visión panorámica del tema de la personalidad desde una mirada antropológica, aunque el análisis de casos que pertenecen a Amerindia más bien es limitado. De los modos de existencia de las personas en contextos no occidentales, se señalan tres: *dividuos* y *dividualidad*, *partibilidad*, *personas permeables* y *permeabilidad*. (Fowler, 2004, pág. 5)

Sin embargo, como se trata de mostrar en este trabajo, las personas amerindias no entran de lleno dentro de esta clasificación; quizás están más cerca de entenderse como permeables. Por esto, habrá que introducir otras reflexiones que vayan más allá de estos conceptos, a pesar de las cercanías

y de algunos elementos que pueden compartir con estos, como puede ser el caso de la fluidez de las sustancias. No es necesario entrar aquí al análisis de la conformación de las personas en Occidente que, por otra parte, ha sido largamente estudiada especialmente en sus variantes cartesiana, kantiana y husserliana, perseverando en el ámbito amerindio.

Fowler entiende por permeabilidad de las personas: “Un estado del ser en que la persona es dividida, y puede ser permeada por cualidades que influyen la composición interna de la persona. Las partes componentes de una persona no son identificables como objetos sino como flujos de sustancias”. (Fowler, 2004, pág. 5)

Siempre siguiendo a Fowler, se hará un breve recorrido por los modos de ser persona señalados, que nos servirá como contexto teórico para una mejor comprensión de las personas amerindias. El primer señalamiento que es crucial hace referencia a la multiplicidad de sustancias que caracteriza a estas personas:

Las personas son modulares: son compuestas de diferentes sustancias, y de diferentes características como el cuerpo, la mente y el alma. Este capítulo considera algunas comparaciones culturales de la persona que sugieren que las personas están configuradas de maneras históricamente específicas. Este capítulo traza las prácticas y conocimientos involucrados en dos casos de personas “dividual” relacionales, un indio y un melanesio, a través del examen de estudios etnográficos. (Fowler, 2004, pág. 14):

Se muestran claramente los distintos modos de ser personas en la India y en Melanesia en el siguiente cuadro:

**Cuadro 3. Diferencias entre la persona partible en Melanesia y la persona permeable en la India (según la interpretación de Busby 1997)**

Dividual y partible (Melanesia)	Dividual y permeable (Southern India)
Una persona es una colección de relaciones, cualquiera de las cuales puede ponerse temporalmente en primer plano. Se pueden agregar y extraer cualidades.	Una persona es fundamentalmente una colección de relaciones, y es un ser acotado de quien las cualidades no pueden extraerse completamente, aunque las relaciones pueden cambiar.
Las personas identifican relaciones objetivadas; como animales, objetos, partes del cuerpo, sustancias, etc. Estos pueden ser externalizados a través de la separación o incorporados a través de la inclusión. Además de ser objetivados, pueden ser personificados.	Los códigos de sustancias pueden penetrar los “límites fluidos” de la persona. Los flujos de sustancia se extienden desde las personas, no se objetivan como una parte específica de la persona.
Las cosas fluctúan entre ser hombre y mujer, y de género individual y múltiple, dependiendo del contexto de su uso.	Los códigos de sustancias tienen propiedades fijas (por ej., Frío o caliente)
La personalidad es altamente relacional, y las identidades se realizan o presentan.	La personalidad es relacional, pero también es muy sustancial.

Tomado de Chris Fowler, *The Archeology of Personhood*. (Fowler, 2004, pág. 20)

Como he señalado, aun compartiendo en términos generales la dividualidad, hay concepciones y variantes importantes en el mundo amerindio, que tanto modifican como alteran este esquema, en donde hacen faltan reflexiones ontológicas que, precisamente, nos permitan entender ese juego de sustancias diferentes pero accesibles entre ellas.

Esta clasificación no agota los elementos que participan en la constitución de las personas. Se tiene que añadir los aspectos de género, raza, religión, edad, e incluir al cuerpo que será un elemento fundamental a la hora de entender la personalidad amerindia: "Las categorías de persona dependen claramente de las relaciones sociales, incluso en algunos contextos, trágicamente, de factores como la raza o la esclavitud. Por lo tanto, la atribución de la persona es un área vital del estudio arqueológico, junto con la atribución de género, sexualidad, etnia, clase y casta". (Fowler, 2004, pág. 27)

Desde la mirada multinaturalista y animista, aplicada especialmente a la Amazonía, se toman en consideración para la estructuración de las personas los siguientes aspectos: en cuanto al tema de la identidad "El estatus de ser es negociable; la relación entre gente, animales y cosas es dialógica", de tal manera que puede haber transformaciones en la sustancia y el diálogo tiene que ser entendido más bien como la inmanencia del otro, incluido de manera primordial el enemigo". (Fowler, 2004, pág. 68) (Véase también Viveiros de Castro. (Viveiros de Castro, 2018))

Luego está la "transformación de las formas", en donde cada forma depende de la relación en la que esté incluido que, además, la determina y establece desde allí el punto de vista, la perspectiva, que le convierte en este tipo de ser específico. Se tiene que insistir en el continuo ontológico, que permite que los seres no humanos hagan parte de la sociedad humana y que muchas veces lleva a que las "especies pueden aparecer en forma que no son las propias". (Fowler, 2004, pág. 68)

Y el último elemento directamente relacionado con el ser persona en Amerindia señala el hecho de que la noción de persona rebasa al ser humano: "Los animales, objetos, lugares y plantas pueden ser personas potencialmente, y partes de personas". (Fowler, 2004, pág. 68) Fowler enfatiza en la diferencia de este enfoque con el totemismo, para el cual: "Los animales, los objetos, los lugares y las plantas son como personas, y comparten energías ancestrales con las personas a través de su conexión compartida con el lugar y la descendencia del ser ancestral de ese lugar". (Fowler, 2004, pág. 68)

Nótese la diferencia que está centrada en que para el animismo la noción persona va más allá de la persona humana, incluyendo animales, plantas, objetos, mientras que para el totemismo solo son "como" personas, no son personas en el sentido pleno del término. También aquí aparece el contraste

más fuerte con el naturalismo Occidental, para el que solo los seres humanos podemos ser personas en tanto individuos discretos.

## 5.2. SER PERSONA EN LA AMAZONÍA

Los planteamientos de Aparecida Vilaça, sintetizan los principales hallazgos de lo que es ser persona en la Amazonía, que tiene que ver con la centralidad del cuerpo y su interrelación con el mundo de los espíritus. Es indispensable recalcar que no se trata de realizar en este estudio una síntesis de alguna etnografía, sino de presentar los aspectos fundamentales del ser persona, que nos permita su discusión desde la perspectiva ontológica.

Se parte de la consideración de que los seres humanos no se refieren exclusivamente a nosotros como especie, sino que muchas otras entidades pueden tener este estatuto dependiendo de las propiedades que tengan o de las acciones que realicen. Desde esta noción, el cuerpo se entiende como “el lugar de la diferencia entre los seres”. (Vilaça, 2005, pág. 448) Esto no significa que entrar en una visión relativista sostuviera la existencia biológica de diversos cuerpos; por el contrario, son las concepciones, acerca del cuerpo, las que varían comparándolas entre Occidente y el mundo amerindio.

El argumento afirma que nuestros respectivos “cuerpos” son diferentes, lo que significa que los conceptos Piro y occidental del cuerpo son divergentes, no que nuestras “biologías” son diferentes. La anécdota del agua de los Piro no refleja otra visión del mismo cuerpo, sino otro concepto del cuerpo. (Viveiros de Castro citado en (Vilaça, 2005, pág. 449))

Los cuerpos amazónicos se encuentran en un permanente flujo de intercambios con los otros, que hace sean “continuamente fabricados”, bien sea en su relación con la alimentación, los rituales, la medicina, etc. Este permanente hacerse del cuerpo Wari en su ciclo de intercambios tiene al menos dos ámbitos; el primero que son los intercambios de sustancias: “A partir de entonces, este cuerpo se fabrica continuamente a través de la alimentación y el intercambio de sustancias como el sudor, el semen y los líquidos vaginales. De esta manera, el esposo y la esposa se vuelven consustanciales; de hecho, a menudo dicen que tienen el mismo cuerpo”. (Vilaça, 2005, pág. 449)

Y el segundo que incorpora la memoria y los afectos: “El cuerpo Wari también está constituido por afectos y recuerdos. La memoria, dicen los Wari, se encuentra en el cuerpo, lo que significa que la constitución de un pariente se basa en gran medida en vivir juntos el día a día y en actos de afecto y cuidado recíprocamente otorgados.”. (Vilaça, 2005, pág. 449)



Este cuerpo Wari se denomina *kwere*, que significa el modo de existir de cada ser que depende de un “más un modo específico de actuar, una forma de ser. Del mismo modo, el viento sopla fuertemente porque el *kwere*-del viento es así, y la lluvia empapa todo a medida que pasa debido a su propio *kwere* específico - “y antes que ser una materialidad, se refiere a un conjunto de afecciones que le hacen ser lo que es. (Vilaça, 2005, pág. 450)

Desde luego, aquí se presenta el problema de terminología utilizada, de origen deleuziano, con las ambigüedades de la noción de afecto; quizás sería preferible utilizar el concepto de campo de acciones posibles y sus concreciones o indexaciones, a partir de la forma cuerpo que viene determinada por el *kwere*.

El cuerpo Wari actúa a partir de los intercambios de sustancias con su entorno, de su memoria y de las acciones específicas de la que es capaz. Se podría decir que es una máquina abstracta, en donde tenemos no solo disposiciones, sino dispositivos, lo que permite entender tanto los flujos como la fijación y la estabilidad provisional que pueden adquirir dichos cuerpos.

Pero, a más del *kwere*, los cuerpos Wari poseen un alma, *jam*, que no es entendida como la fuerza vital que anima las cosas, sino que se define a todos aquellos que son considerados seres humanos debido a su agencia, a su capacidad de actuar de una determinada manera:

Los Wari definen como humanos o potencialmente humanos a todos los seres que poseen *jam*, un término que he traducido en otras partes como alma o espíritu. Sin embargo, a diferencia de otros pueblos amazónicos, no conciben ninguna relación necesaria entre *jam* y un principio vital. Hay seres vivos sin *jam*, como los monos araña, por ejemplo, que lo perdieron después de haber robado, por lo que podría decir que ningún ser vivo, cuando actúa de manera ordinaria, tiene *jam*-. (Vilaça, 2005, pág. 452)

Por el contrario, se insiste en la continuidad ontológica entre cuerpo y mente, esta última diferenciada del alma: “... discontinuidad entre el cuerpo (es decir, ‘carne’, *baö*) y la mente (es decir, ‘la capacidad de pensar’ *pönenani*). La mente y el cuerpo forman una unidad experimental a través de la cual se adquiere el conocimiento del mundo y se lleva a cabo la acción.”. (Rival, 2005)

Las acciones están orientadas especialmente a la potencial transformación de los seres, en una lógica predatoria; esto es, en relación con los otros que pueden matarme: “Para un Wari”, *jam*- implica la capacidad de *jamu*, un verbo que significa transformarse, especialmente en el sentido de una acción extraordinaria cuando la gente dice que un animal en particular *jamu-ed*, lo que significa que actuó como un humano, disparando y matando a un Wari (un evento que parece a los ojos de Wari como la enfermedad y la muerte de la víctima)”. (Vilaça, 2005, pág. 452)

Predominio del enfoque predatorio que permanece como un sustrato incluso en el momento en que los Wari toman contacto con el cristianismo y se convierten, en donde sigue manteniéndose la batalla por definirse como humanos:

... humanos (wari'), definidos como predadores, o en la posición de animales (karawa), definidos como presa: los Wari experimentan la vida como una lucha constante por definirse a sí mismos como humanos y permanecer así. Como resultado, la redefinición de la predación en una dirección que los favorezca (situándolos como predadores en lugar de presas) coincide con lo que los Wari 'buscan en su vida diaria, un movimiento análogo a la hermandad generalizada o' des-afinización' también promulgada por el cristianismo. (Vilaça, Conversion, Predation and Perspective , 2009, pág. 157)

Conversión que nuevamente, como en el caso de su relación con los habitantes humanos y no de su propio mundo, implica un "cambio de perspectiva, que implica la adopción de un punto de vista extranjero. Además, un punto crucial para ambas conversiones es la relación alterada entre humanos y animales". (Vilaça, Conversion, Predation and Perspective , 2009, pág. 156)

Este carácter predatorio que atraviesa las sociedades amazónicas, fundamental para la persona, se lo encuentra diseminado en toda la región; este es el caso, por ejemplo, de los huaorani que lo llevan hasta el extremo, porque el otro grupo étnico, cohuori, no es visto como un miembro de la misma especie y la única relación posible es la que se establece entre predador y presa. (Rival, 2005) (Rival, Trekking Through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador , 2002)

Capacidad de cambio en todos los ámbitos, desde la memoria hasta todo aquello que nos afecta y que, por consiguiente, altera los dispositivos y las disposiciones, en la relación entre el jamu y el kwere, entre el alma y el cuerpo: "...por lo tanto, jamu indica una capacidad para cambiar el afecto y adoptar otros hábitos, permitiendo así que la persona sea percibida como similar por otros tipos de seres". (Vilaça, 2005, pág. 452)

Esta relación entre alma y cuerpo toma en los Wari un giro bastante especial. Separándose de las concepciones occidentales el alma no es un espíritu que anima al cuerpo y le provee de una determinada conciencia. El jamu le permite al cuerpo cambiar, volverse otro, convertirse en otra persona y, por eso, introduce el principio de inestabilidad: "Para el Wari con quien he estado trabajando, no parece ser que el alma le dé sentimientos, pensamientos y conciencia a este cuerpo, sino que le da inestabilidad." (Vilaça, 2005, pág. 452)

El alma es el sitio singular que adopta múltiples formas corporales, produciendo una diversidad de tipo de personas; pero, un singular que no es una

entidad fija, inamovible, sino que se caracteriza por su fluidez, por la capacidad de volverse otra substancia: “Para los Wari, la relación del alma con el cuerpo es a la vez simétrica y asimétrica. Considerada como una capacidad, es decir, el potencial para adoptar un número indefinido de formas corporales, la relación del alma con el cuerpo es equivalente a la relación entre lo individual y lo múltiple, por lo tanto, asimétrica. Sin embargo, dado que esta capacidad siempre se actualiza, desde una perspectiva externa, como un cuerpo específico, también se puede afirmar que el alma es simétrica al cuerpo”. (Vilaça, 2005, pág. 453)

En esta relación entre alma y cuerpo, se produce una batalla por parte del cuerpo de encontrar una cierta estabilidad, una determinada singularidad que, a su vez, siempre está en peligro de estallar, alterarse radicalmente hasta volverse otro, por el efecto transformacional del alma. Esta tiene que concretarse en una forma corporal, perder temporalmente su capacidad de cambiar para que pueda surgir una persona: “... En otras palabras, el potencial de metamorfosis debe ser anulado para que se defina una humanidad específica”. (Vilaça, 2005, pág. 453)

Otro aspecto todavía más difícil de entender desde la perspectiva Occidental radica en la comprensión del alma como una sombra del cuerpo: “Por lo tanto, los Wari insisten en que las personas sanas y activas no tienen alma (jam-). El aspecto del alma como una actualización del cuerpo en otro mundo (lo que significa dentro de otro conjunto de relaciones) es evidente en la asociación que el Wari ‘crea entre el alma, la sombra, el reflejo y las huellas dejadas por el cuerpo, todas nombradas de manera idéntica: jam-”. (Vilaça, 2005, pág. 453)

Una idea que podría llevar a un malentendido de la relación entre alma y cuerpo, poniendo a la primera como una mera proyección o imagen del cuerpo. Por el contrario, se trata de concebir a los dos elementos como correlatos, en donde cada uno presupone la existencia del otro, con el constante paso de una esfera a otra, en la medida en que son ontológicamente accesibles.

Jumu y kwere existen como momentos diferentes de la persona, que no pueden ser percibidos al mismo tiempo, se observa uno u otro. Cuando se hace presente el cuerpo, el alma queda atrapada, estabilizada, congelada temporalmente; se convierte en el fondo de la figura gestáltica. Cuando nos fijamos en el alma fluida, cambiante, transformacional, el cuerpo pierde su estabilidad que tanto esfuerzo le ha costado y corre el peligro de volverse otro; el cuerpo se convierte en el fondo de la figura del alma.

... que podemos tomar la relación entre el alma y el cuerpo como análoga a la relación entre la figura y el fondo explorada en los estudios de Gestalt. El autor señala que esta inversión de perspectiva

es fundamental para el pensamiento amazónico, recordándonos el análisis de Guss de la cestería Yekuana (Guss 1989), donde la inversión de figura / fondo, en forma clara / oscura, está muy elaborada, como lo está en varios patrones textiles y de pintura corporal. Vale la pena explorar más este punto. (Vilaça, 2005, pág. 454)

De tal manera que la persona puede ser vista desde la perspectiva del alma y se la observará en su capacidad de transformación a través de las relaciones que establece; o puede ser mirada desde el cuerpo y entonces se la percibirá en su singularidad, como este cuerpo que establece una persona concreta: “Cuerpo y alma... son relaciones o posiciones, o incluso perspectivas. ...” (Vilaça, 2005, pág. 455)

Oscilación constante entre cambio y estabilidad, fluidez y permanencia, que no se detiene en ninguno de los dos extremos y que funciona con una lógica de doble vínculo y conexiones parciales (Strathern, *Partial connections*, 2004), que llevan al perspectivismo y a la pérdida de una lógica sustancializante de campos ontológicamente incompatibles: “... sin embargo, vale la pena señalar que esto implica adquirir un mínimo de estabilidad y no una estabilidad completa. Como Viveiros de Castro ya ha observado..., la metamorfosis es algo que atormenta la imaginación nativa”. (Vilaça, 2005, pág. 458)

Equilibrios frágiles, personas inestables, amenaza permanente de volverse otro, de convertirse en el enemigo, en donde predomina la alteridad: “Por lo tanto, aunque emparentar es una forma de asegurar las formas, si consideramos que los parientes están hechos de otros, siempre existe una latente posibilidad de alteración, es decir, de parientes que se revelan a sí mismos como eran o como realmente son. La alteridad, no la identidad, es el estado predeterminado en la Amazonia”. (Vilaça, 2005, pág. 458)

Y aunque el cuerpo logre una cierta estabilidad, jamás estará completo ni podrá ser percibido por los otros como una totalidad. La total conjunción de cuerpo y alma es imposible.

Aunque no se trate este tema en el presente trabajo, la contraposición entre ontologías no está dada por la existencia del individuo en Occidente y su inexistencia en Amerindia, sino porque se dan diferentes modos de individuación y en donde no hay una identificación automática entre persona e individuo.

Se podría decir que en Occidente se tiene la secuencia: sociedad – individuo – persona, en donde esta última es considerada como el aspecto moral, jurídico o religioso del individuo; mientras tanto en Amerindia el individuo es una indexación de la persona, en medio de un campo abierto en donde existen personas humanas y no humanas.

Taylor señala con claridad estos fenómenos poco estudiados de poderosos procesos de individualización en las sociedades amazónicas, como los achuar:

Lo interesante en el mundo jíbaro, en general, es que en esas sociedades hay una forma de “individualismo” fuertísima, pero es totalmente distinta a la del individuo occidental. Este es un rasgo muy desarrollado entre los grupos jíbaro y muchos otros grupos amazónicos. En realidad, todavía no hemos logrado caracterizar exactamente ni definir a nivel analítico esta forma tan curiosa de “individualismo” que encontramos en las sociedades amazónicas. (Bacchiddu & González, 2017, pág. 153)

Individualidad que se desprende ante todo de la posibilidad y capacidad de tener un destino, entendido solo parcialmente como una fatalidad y con aspectos de la vida que a cada uno le ha tocado vivir desde las elecciones propias: “... forjarse un destino absolutamente único, distinguirse de todos los demás y, al mismo tiempo, ser ejemplar”. (Bacchiddu & González, 2017, pág. 154)

Se trata de ser –parafraseando a un famoso historiador de la antigüedad clásica– “el más grande de los jíbaros”. Y cuando uno de estos individuos muere, como el caso del famoso guerrero Tukup, “terror de los mestizos”, se tiene que olvidarlo completamente, porque ha dejado de ser un individuo y, sobre todo, ha desaparecido como persona, para transformarse en espíritu: “Mientras más distinguida, más ejemplar ha sido la persona durante su vida, más insistente y profundo tiene que ser el trabajo de olvido, hasta que queda solo una especie de “halo de memoria” sobre la persona. Los detalles de su biografía se olvidan entre sus familiares, que ya no vuelven a hablar de él y hacen esfuerzos deliberados por no recordar mentalmente a la persona desaparecida”. (Bacchiddu & González, 2017, pág. 153)

### 5.3. PERSONAS ACHUAR

Tomo como punto de partida el análisis de Taylor sobre el tema de la persona, en donde sostiene que inevitablemente hay instancias de individuación de las personas, que no pueden reducirse al mero flujo que los convierte en individuos, fractales, partibles, aunque sea de manera parcial y provisional y que el cuerpo está en el centro de la formación de la persona: “... mi objetivo es mostrar cómo se experimenta subjetivamente una imagen corporal y cómo una persona es capaz de reproducir las estructuras sociales que han moldeado su identidad”. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 202)

Para los indígenas de la Amazonía, la muerte está lejos de ser un fenómeno natural y se debe a “agencia humana maligna. En tal perspectiva, la muerte existe solo como una forma de homicidio, ya sea abierta o clandestina.” (Taylor A.-C. , 1996, pág. 204) Y, por lo tanto, tiene que ver con las relaciones que se establecen con los otros. La relación que se establece

con esos otros será crucial para entender la formación de la persona y, por supuesto, la enfermedad y la muerte.

Para los achuare hay una correspondencia directa entre estar vivo y ser percibido: "... estar vivo es ser percibido y percibirse a uno mismo como persona..." y como consecuencia, aquellos que me perciben son los que pertenecen a mi grupo local, frente a otros grupos étnicos. Se conforma un sentido de pertenencia basado en la oposición, frente a aquellos que no me perciben como achuar: "Achuar 'en oposición a otras unidades tribales jíbaras,' Jibaro 'en oposición a los blancos u otros indios, y así sucesivamente. En resumen, el término funciona como un clasificador generalizado de "nosotros / ellos"'". (Taylor A.-C. , 1996, pág. 204)

Pero este nosotros que se confronta con ese ellos no solo incluyen a las personas achuar sino a dos clases de espíritus: unos que tienen otro modo de existencia distinto de los humanos: ... "son solitarios, ciegos, no comen y existen en un estado de deseo generalizado permanente". Y los otros espíritus: "La otra clase incluye espíritus con una apariencia no humana que, sin embargo, se comportan como seres humanos, en la medida en que usan lenguaje y signos, siguen reglas morales y se les atribuye emociones humanas.". Lo que es fundamental de resaltar es que estos espíritus, a pesar de sus diferencias entre ellos y respecto de las personas achuar, comparten con estos "conciencia e intencionalidad" y por eso pueden ser considerados también como personas. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 204)

Es indispensable fijarse en las corporalidades que los distintos tipos de seres adoptan y en donde persona significa, más allá de los directamente achuar, todos aquellos que: "... mostrando un especial tipo de apariencia corporal, practicando ciertos tipos de comunicación y comportamiento social y poseer ciertos estados de conciencia" (Taylor A.-C. , 1996, pág. 205) Por esto, las cosas finalmente están vivas si poseen los atributos de consciencia, intencionalidad, que se deriva de su capacidad de actuar de determinada manera:

.. se cree que un murciélago o un perro, o una planta de mandioca, están organizados de la misma manera. Funcionan de acuerdo con procesos biológicos idénticos, y sus cosas corporales, aparte de la apariencia, son lo mismo. Si los humanos normalmente no somos conscientes de este hecho, es por razones epistemológicas, porque normalmente no nos comunicamos con ellos, y no porque estos metabolismos sean ontológicamente distintos. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 205)

Las especies se diferencian por los cuerpos que adoptan y por la perspectiva que tienen estos sobre el mundo. Cada cuerpo es percibido por el otro como distinto. De allí que, la persona jíbara se sustenta en este

modo de aparición, en la forma que adopta su corporalidad y no en tanto en sus características biológicas o fisiológicas: “Sin embargo, sería contrario al sentido común suponer que los Achuar se experimentan a sí mismos como singularidades puramente genéricas. La forma particularizada impersonal puede otorgarle integridad al yo, pero obviamente no puede darle subjetividad”. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 206)

Pero, si la forma corporal no está individualizada sino se mantiene como impersonal, se tiene la dificultad de establecer el paso desde esta “forma impersonal particularizada” hasta el individuo y sobre todo a la emergencia de su subjetividad. Se parte de esta corporalidad, con conciencia e intencionalidad que se le puede atribuir prácticamente a cualquier cosa, que es percibido de un determinado modo y que tiene una perspectiva propia, y desde este cuerpo mostrar ¿cómo se llega al individuo achuar?

Taylor señala que al menos hay dos elementos que permiten la indexación de esta forma corporal impersonal: afecto y memoria, que funcionan de manera harto diferente que en Occidente. Si el ‘sí mismo de cada uno’ depende de la percepción que los otros tienen sobre alguien, ¿cómo se forma la subjetividad de cada uno? Es la imagen que los otros tienen ‘de alguien’ junto con la memoria colectiva lo que lo conforma. La subjetividad es en este sentido una cuestión de reflejo del otro.

Digamos que el individuo achuar es la expresión, concreción, indexación, de la memoria de los parientes, del grupo, de sus afectos, de la imagen que ellos proyectan sobre alguien y que le hacen ser de este modo u otro:

La imagen mental personal que uno tiene de los demás como parientes está moldeada por esta red de sentimientos; por lo tanto, la imagen del yo, en la medida en que se basa en la atribución de las imágenes que otros tienen de él están necesariamente impregnadas de la memoria que otros tienen de ti. Es precisamente una representación de esta imagen genéricamente singular, pero singularmente individualizada, de la persona que se denota con la expresión vernácula wakan, un término generalmente traducido como “alma” y que de hecho se refiere a la imagen reflejada de una cosa, la aparición de alguien en un sueño, así como en la conciencia del soñador. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 206)

La comunicación jugará un rol central, en donde decir la imagen del otro, expresar los sentimientos, el modo cómo se está viendo es crucial porque le están conformando como individuo: “Estas son descripciones invariablemente verbales, dirigidas a la persona amada, del estado que él o ella está experimentando al ver, o más bien sentir, una imagen mágicamente inducida del remitente.”. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 206)

La persona achuar, al depender enteramente de la imagen que los otros proyectan sobre él y lo conforman, se encuentra en constante riesgo de perder precisamente su carácter de persona, de que su carácter de ser humano se pierda, porque nada puede garantizar de manera completa que los que están afuera permanecerán y ayudarán a mantener la estabilidad del sujeto.

La muerte de los otros significa la primera amenaza, no solo por el dolor de perder a alguien cercano, sino porque se elimina a alguien de cuya percepción se dependía: “Primero, está expuesto a la muerte de otros, a la ruptura de pedazos de ese espejo del que depende, un hecho muy frecuente en el curso de una vida Achuar, y que provoca, como primera reacción, una intensa ira socialmente dirigida”. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 207)

Y en segundo lugar la constatación de que las relaciones sociales de las que depende enteramente la persona achuar son cambiantes, se alteran, se modifican y ponen en cuestión la persistencia de la persona que depende de los afectos y la memoria colectiva: “... está expuesta a la inestabilidad crónica de las relaciones en una sociedad basada en grupos afines entretejidos, cuyas fronteras varían constantemente en el flujo de alianzas endémicas y peleas cambiantes”. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 207)

Si falla en cualquiera de los dos sentidos, la persona o bien se enferma o bien muere, porque su soporte ontológico se ha trizado. Ser persona en cuanto ser percibido, conlleva directamente a la inestabilidad, a la incertidumbre, a la precariedad de la existencia de cada jíbaro: “La enfermedad, en términos jíbaros, es el sufrimiento experimentado por los individuos cuando se sienten abrumados por la ambigüedad del entorno social y, por lo tanto, pierden un claro sentido de su identidad; es decir, cuando su percepción del yo está nublada por la incertidumbre”. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 207)

El achuar tiene que recurrir a arutam cuando su persona se encuentra en riesgo de perderse. Se entiende que arutam es una especie de alma que permite que continúe el proceso de individualización y que las relaciones sociales que la sostienen se rehagan. El vínculo con arutam posibilita que la persona vuelva a convertirse en esa expresión e indexación del cuerpo impersonal, alcanzando de nuevo un cierto nivel de subjetividad:

Así, cuando los Achuar hablan del mensaje del arutam como una especie de ‘alma’ que se convertirá en una parte de sí mismos, están evocando una reificación, proyectada hacia el futuro, de una imagen de sí mismo enraizada en un tipo especial de relación intersubjetiva, que, entre ellos, más exactamente un estado modificado de su conciencia, -y el arutam. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 208)



La acción y la palabra de arutam reconstruyen la imagen externa necesaria para la manutención del sujeto y, además, proporciona las imágenes necesarias para la construcción de su existencia futura. Wakan, el alma del cuerpo logra estabilizarse escapando de las amenazas de la muerte y de la inestabilidad de las relaciones sociales:

Esta hipóstasis se basa en la introyección de una imagen atribuida del yo que subyace en los estados normales de subjetividad; por lo tanto, así como el wakan, el alma del cuerpo sobrevive, brevemente, al fallecido recientemente como una sustantivación de la memoria que lo mantiene vivo, así la visión de arutam que él o ella ha recibido encapsula la descripción del espíritu, o la imagen, de su yo futuro. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 208)

Taylor muestra este proceso en términos de hipóstasis y reificación, por lo que wakam significa la memoria atribuida, colectiva, reificada, mientras que arutam constituye la hipóstasis del sí mismo necesario para la conservación de la persona: “En otras palabras, el ritual arutam no está vinculado a una cosmología elaborada o teoría ontológica. Se basa en la misma percepción de subjetividad e intersubjetividad que informan la noción de wakan, y sus significados específicos están enraizados en la construcción ritual de un contexto particular de interacción, más que en una elaboración de contenido”. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 208)

Una persona, o más bien la génesis de la persona jíbara, tiene las siguientes características:

- Negatividad, porque depende enteramente de los otros que están allí afuera. Es lo que Taylor llama una subjetividad imputada.
- Se origina en un cuerpo impersonal al que le falta precisamente los aspectos que le permitan ser un individuo.
- La comunicación se convierte en un elemento central, porque es la única manera en que los otros lanzan hacia ese cuerpo impersonal imágenes y afectos que le permiten indexarse, concretarse como ese individuo.
- Con estas formas el individuo se constituye.
- Persona que surge en un mundo constantemente penetrado por la hostilidad, por la enorme vulnerabilidad de la persona achuar que depende de la mirada de su grupo, de sus parientes, para mantenerse estable.

- La experiencia chamánica permite recomponer esta individualidad a través de poner en contacto nuevamente el alma del cuerpo, wakam, con la imagen de los otros que se convierte en el principio de individuación, arutam. (Taylor A.-C., 1996, pág. 209)

## 5.4. LAS PERSONAS TZELTALES

El punto de partida consiste en la afirmación de la pluralidad de alma en los tzeltales, que se caracterizan por no ser entidades fijas sino fluidas, que pueden sufrir una serie de transformaciones; y que, por lo tanto, están lejos de presentarse como sustancias fijas y eternas: “Los indígenas tzeltales afirman que los seres humanos contenemos en nuestro corazón un heterogéneo conjunto de almas: cuatro como mínimo, dieciséis como máximo”. (Pitarch, 2013, pág. 19)

Esta multiplicidad de almas no precede a la existencia de los cuerpos, sino que es un resultado de procedimientos externos que penetran en el interior dando lugar a su conformación: “Las almas no son una proyección del interior, sino una interiorización del afuera”. (Pitarch, 2013, pág. 33)

Pitarch toma de Deleuze la noción de pliegue, en su interpretación del barroco, como un volver sobre sí mismo una y otra vez. Aunque resulta útil este concepto, sin embargo, hay momentos en que termina por forzar la lógica tzeltal para que entre en ella. Por esto será importante ir más allá de Deleuze y de la metáfora del pliegue para una adecuada comprensión de este tema. (Deleuze, 1989)

Pero ¿de dónde provienen esta variedad de almas que nos habitan? ¿Cuál es su origen? ¿Cómo se da este proceso? Partiendo de los cuerpos que son primordiales, los tzeltales consideran que envolviéndose sobre sí mismos logran atrapar las almas que provienen del mundo solar:

En el curso del nacimiento, el cuerpo se pliega sobre sí, aprisionando y arrastrando consigo hasta este mundo solar a las “almas”, las cuales formarán parte de la persona a lo largo de su vida individual, hasta que, con el fin del cuerpo, momento de despliegue, estos fragmentos sean restituidos a su dimensión original. (Pitarch, 2013, pág. 23)

Multiplicidad de almas que quedan incluidas dentro de los cuerpos y que a menudo entran en conflicto, porque son fragmentos que luchan cada cual por prevalecer. De tal manera, que la unidad de la persona no es un dato inmediato, ya dado, sino aquello que se tiene que conseguir con mucho esfuerzo: “Toda la vida individual parece una lucha dirigida a

sujetar estos fragmentos dentro de sí, lo cual no impide que se produzcan episodios inconclusos de despliegue". (Pitarch, 2013, pág. 26)

El alma tzeltal proviene del exterior, de un procedimiento del cuerpo y es allí en donde estos dos componentes -cuerpo y alma- entran en contacto como correlatos inseparables, en donde la existencia del uno presupone la existencia del otro. Además, una dualidad que no se comprende como la separación de sustancias al modo occidental. Por el contrario, aunque distintas, se mantienen todo el tiempo en un juego de relaciones y oposiciones, de proximidades y distancias.

En suma, la persona es pensada como un pliegue del afuera. Es la figura del pliegue... aquello que permite articular en la persona los dos estados opuestos del ser sin llegar a producir verdaderamente una mezcla o hibridación. El doblez separa y simultáneamente pone en contacto lo virtual y lo actual, la muerte y la vida, el sueño y la vigilia, el pasado mitológico y el presente solar. Una relación que separa y una separación que relaciona. Una dualidad que evita toda forma de dualismo. (Pitarch, 2013, pág. 28)

Son personas que no están conformadas por dualidades metafísicas, sino que están integradas por dos entidades diferentes, pero en donde hay la posibilidad de accesibilidad de un mundo al otro, de un espacio al otro. Desde luego, es aquí en donde se encuentra uno de los aspectos de diferenciación con Occidente más poderosos, porque la preocupación fundamental versa sobre los cuerpos.

Dado que la dinámica del cuerpo es la que atrapa a las almas en su interior, estas se deben enteramente al cuerpo y a su cuidado:

En contraste con la persona occidental, la cual concentra en el interior todo aquello que es valioso y se encuentra por tanto comprometida con la introspección, en la persona indígena aquello que requiere verdaderamente de atención y esfuerzo personal y encuentra en su faz externa, en la apariencia. El lugar de la moral es el cuerpo y el gesto. Si el imperativo moral cristiano es el cultivo del alma, el imperativo indígena está dirigido a la elaboración del cuerpo. (Pitarch, 2013, pág. 32)

Al igual que en los primeros contactos con los portugueses, en donde los tupinambás estaban preocupados por los cuerpos de los españoles porque suponían que las almas eran iguales, en el caso de los tzeltales el centro de la atención se encuentra en los cuerpos: "Pese a mi interés durante el trabajo de campo en las almas, los tzeltales nunca mostraron demasiado interés en las mías o de las gentes de mi país: daban por supuesto que son básicamente idénticas a las suyas. En cambio, siempre mostraron la

mayor curiosidad por el cuerpo de los españoles y todo lo relacionado con su elaboración. Yo preguntaba por las almas, y los indígenas se interesaban, apropiadamente, por los cuerpos”. (Pitarch, 2013, pág. 29)

Una inversión que produce una concepción del mundo, una ontología, multinaturalista, en donde las almas son idénticas, sean tzeltales u occidentales, y lo diferente son los cuerpos. Este se convierte en el principio de diferenciación, de producción de personas e incluso de individuación:

... una cosmología multiculturalista basada en la idea de la unidad de la naturaleza y la pluralidad de las culturas, los amerindios, en cambio, tienen cosmologías “multinaturalistas”, basadas en la idea de la unidad espiritual y la diversidad corporal. En la primera, el cuerpo integra a los seres naturales en una misma categoría, el alma los diferencia. En las segundas, es el alma el elemento que integra, mientras el cuerpo aquel que diferencia. (Pitarch, 2013, pág. 31)

Alteración que tiene consecuencias en la relación y entendimiento de la cultura y la naturaleza. La cultura es invariable, constante, común a todos, mientras que la naturaleza está sometida a las constantes transformaciones debido a la intervención del ser humano. Esto no significa simplemente que la cultura y las almas sean idénticas, sino que los elementos y procesos que los constituyen son los mismos, aunque puedan arrojar resultados distintos por su relación precisamente con distintas naturalezas.

Lo que pensamos como naturaleza entre los indígenas pasa a ser elemento variable de la existencia, aquello que es responsabilidad de la manipulación humana -lo inventado-, mientras que la cultura se convierte en elemento invariable de la existencia, aquello que no es susceptible de ser modificado por la acción humana, lo que “viene dado”. (Pitarch, 2013, pág. 31)

Esta concepción de persona en los tzeltales se desprende de su ontología, de su modo de entender la interrelación entre las diferentes entidades y especialmente su articulación con el estado chu’l que es, al parecer, la forma primordial de la existencia de todos los entes. A partir de este estado chu’l emergen las personas, en tantos cuerpos que atrapan en su interior almas.

Pero ¿qué es este estado chu’l? Este modo de existencia primordial se presenta como radicalmente diferente del mundo en el que vivimos; en el estado chu’l reina el caos y las reglas de nuestra realidad cotidiana no funcionan de la misma manera: “El estado chu’l no es exactamente otro lugar, sino otra forma de existencia. No es fácil definirlo, salvo en forma negativa. Un estado sumamente inestable que ignora las coordenadas convencionales de tiempo y espacio: discontinuo, heterogéneo, no absoluto”. (Pitarch, 2013, pág. 19)

En el mundo “indeterminado”, en donde las entidades fluyen y colapsan unas en otras, que se resisten a ser clasificadas en órdenes definidos, hay un borramiento de los límites y separaciones ontológicas: “En todo caso, la consecuencia de esta permanente oscilación ontológica del estado virtual es la indeterminación taxonómica de las agencias que lo pueblan: la resistencia que los seres sagrados ofrecen a su identificación”. (Pitarch, 2013, pág. 21)

Desde los elementos ontológicos, mencionados a priori, proviene la persona; sin embargo, cuerpo y alma tienen un distinto estatuto ontológico, porque son modos de existencia diferentes. Aunque originándose en el estado chu’l el alma y el cuerpo tienen génesis contrapuestas. En el caso de las almas, estas existen en ese Otro Lado pertenecientes al dominio de lo sagrado:

En otras palabras, las almas proceden del Otro Lado (chalamal). Ese Otro Lado –el dominio virtual o sagrado– representa una forma de existencia distinta del mundo ordinario. En lengua tzeltal es conocido como el estado ch’ul o chu’lel –el mismo término que se emplea para designar las almas– el cual se opone al estado jamalal, que designa el mundo ordinario. (Pitarch, 2013, pág. 19)

En cambio, los cuerpos son producidos por ese estado chu’l, como su exteriorización y concreción. No se trata de un proceso de creación al estilo cristiano, sino que el estado chu’l se convierte en cuerpo. Hay que insistir en que el cosmos, o todo lo que existe, proviene de una especificación o indexación de este estado originario, en donde están las almas y desde donde los cuerpos son dados: “Llegar a ser, como sucede en términos cósmicos con el mundo solar, consiste en un proceso de extracción y separación del estado ch’ul primordial. Pero lo que en última instancia lo hace posible es la existencia del cuerpo. A diferencia de las almas, el cuerpo debe ser producido”. (Pitarch, 2013, pág. 28)

En esta ontología existe el estado chu’l y la realidad, tal como la conocemos; pero no son dos cosas separadas e inaccesibles en términos ontológicos, como substancias que no pudieran tocarse ni mezclarse; por el contrario, oscilan permanentemente entre estos dos extremos: desde el estado de fluidez e indeterminación hasta la formación del cosmos, las cosas y las personas.

Una persona en el mundo tzeltal nace del “secuestro” de fragmentos de ese estado chu’l y, batalla constantemente para encontrar la estabilidad que tiende a estallar por el contacto con el Otro Lado, que disuelve hasta las identidades más fijas: “En el estado ch’ul los seres y las cosas (otra distinción que se difumina animado/inanimado: “cosas” y “gente”) se encuentran en estado de inestabilidad permanente, de incesante oscilación, en el que cualquier cosa es susceptible de convertirse en otra.” (Pitarch, 2013, pág. 20)

Más allá de la metáfora de los pliegues, se trata de la conformación ontológica del mundo tzeltal, en la cual el estado chu'1 que es primordial se desdobra, introduce en su propio ser una distinción entre él mismo y sus expresiones, sus concreciones, que forman la realidad. Estos dos modos de existencia, distintos pero accesibles uno al otro ontológicamente, están en constante relación que los hace fluir de uno al otro.

El modo de existencia de las cosas depende directamente de la manera específica en que el Otro Lado y la realidad interactúan. En el caso de la persona tzeltal, el cuerpo producido por el estado chu'1 aprisiona pedazos de este estado, segmentos de alma o muchas almas y las integra precisamente en una persona.

Compuesta por esos dos elementos la persona tzeltal combate permanentemente para lograr ser una persona y al mismo tiempo expresar la alteridad y la multiplicidad que la conforma. Es ilustradora la concepción que se tiene de la imagen y que explica a cabalidad esta ontología: «Así pues, en lugar de reflejar la unidad y la identidad –literalmente el “uno mismo”- la imagen en el espejo revela la alteridad y la multiplicidad –el “sí mismo como otro/s”. El espejo no refleja: desenvuelve, despliega. Mirar a uno mismo, intensamente, es ver el pasado mitológico del mundo». (Pitarch, 2013, pág. 24)

De una parte, se tiene el Otro Lado en donde hay “continuidad ontológica entre espíritus”, sin que puedan establecer “entidades discretas” y en donde estos seres sufren constantes transformaciones: de otra parte, está el cuerpo producido que, como el sol, es una entidad estable. Pero, es esta entidad estable denominada cuerpo la que, para ser persona, tiene que atrapar dentro de sí fragmentos del Otro Lado -almas- que provienen de ese estado primordial. (Pitarch P. , To Tame Fire, 2020, pág. 193)

Pitarch propone, a partir de la diferenciación entre dos tipos de cuerpos mayas y dos tipos de almas, un esquema de lo que sería la persona maya, a través de cuatro elementos: cuerpo presencia, cuerpo carne, alma humana, alma espíritu. Un modelo de este tipo permitiría integrar todos los elementos y mostrar sus relaciones ontológicas, además de rebasar el binarismo entre cuerpo y alma, y presentarse como un esquema cuaternario.

Un modelo así, sin dejar de ser fundamentalmente binario (cuerpo/alma), posibilita, por una parte, integrar el esquema paralelo de dos cuerpos y dos almas que compone a los seres humanos, a la vez que, por otra, califica las relaciones ontológicas de continuidad o discontinuidad de estos con, por un lado, los animales y, por otro, los espíritus. (Pitarch P. , La cara oculta del pliegue, 2013, pág. 37)

El modelo quedaría de la siguiente manera:

Tabla 2. Forma y sustancia de la persona maya.

	Forma	Sin forma
Sustancia	Cuerpo-presencia	Cuerpo-carne
Sin sustancia	Alma-humana	Alma-espíritu

Elaborado a partir de Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue*. (Pitarch P. , *La cara oculta del pliegue*, 2013)

Cada uno de estos elementos estaría definido por la fusión de forma y sustancia:

- Cuerpo-presencia: forma sustancial
- Alma-humana: forma sin sustancia
- Cuerpo-carne: sustancia sin forma
- Alma-espíritu: sin forma sin sustancia

Podemos completar el cuadro comparativo entre India y Melanesia con la Amazonía:

Cuadro 4. Diferencias entre la persona partible en Melanesia, la persona permeable en la India y formal en la Amazonía

Dividual y partible (Melanesia)	Dividual y permeable (Southern India)	Dividual y permeable (Southern India)
Una persona es una colección de relaciones, cualquiera de las cuales puede ponerse temporalmente en primer plano. Se pueden agregar y extraer cualidades.	Una persona es fundamentalmente una colección de relaciones, y es un ser acotado de quien las cualidades no pueden extraerse completamente, aunque las relaciones pueden cambiar.	Una persona es la composición de cuatro elementos: cuerpo-presencia, alma-humana, cuerpo-carne, alma-espíritu
Las personas identifican relaciones objetivadas; como animales, objetos, partes del cuerpo, sustancias, etc. Estos pueden ser externalizados a través de la separación o incorporados a través de la inclusión. Además de ser objetivados, pueden ser personificados.	Los códigos de sustancias pueden penetrar los "límites fluidos" de la persona. Los flujos de sustancia se extienden desde las personas, no se objetivan como una parte específica de la persona.	Los cuerpos atrapan diferentes tipos de almas, lo que permite diferenciar entre humanos y no humanos.
Las cosas fluctúan entre ser hombre y mujer, y de género individual y múltiple, dependiendo del contexto de su uso.	Los códigos de sustancias tienen propiedades fijas (por ej., Frio o caliente)	Formas y sustancias son fluidas, a pesar de fijarse temporalmente en una determinada combinatoria.
La personalidad es altamente relacional, y las identidades se realizan o presentan	La personalidad es relacional, pero también es muy sustancial.	La personalidad es una relación de formas y sustancias que se comportan como correlatos.

Elaborado a partir de Chris Fowler, *The Archeology of Personhood* y Pedro Pitarch. (Fowler, 2004, pág. 20) (Pitarch P. , *La cara oculta del pliegue*, 2013)

Los elementos que conforman el modelo funcionan como fundamento y correlato: fundamento en cuanto el cuerpo-carne atrapa en su campo al alma espíritu, mientras el cuerpo-presencia lo hace con el alma-humana; y correlato en la medida en que cada uno presupone el otro, no tienen una existencia separada. La persona maya existe si están presentes estos cuatro elementos.

El cuerpo-carne se entiende como el cuerpo orgánico y específicamente por donde circula la sangre como principio vital: traduciré la palabra tzeltal bak'etal por "cuerpo-carne". En un sentido literal, el término designa el "conjunto de la carne", y su raíz —bak'et— significa "carne", tanto carne humana como animal, carne tanto viva como un pedazo para ser comido. (Pitarch P. , *La cara oculta del pliegue*, 2013, pág. 39)

El cuerpo-presencia, como diferente del cuerpo orgánico, se relaciona con el hecho de ser percibido, que está frente a nuestra vista y también la manera cómo se nos aparece:

No tanto lo visible del cuerpo, cuanto un cuerpo que existe para ser visto, percibido, y también a través del cual tiene lugar la percepción; esto es, un cuerpo involucrado en relaciones intersubjetivas con otros cuerpos semejantes. Es en este sentido que traduzco winkilel como "cuerpo-presencia. El cuerpo-presencia es la figura, la forma corporal, el semblante, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa". (Pitarch P. , *La cara oculta del pliegue*, 2013, pág. 42)

Sin embargo, esta visibilidad del cuerpo-presencia se la debe comprender desde el perspectivismo, que sostiene que solo podemos ser percibidos por aquellos que comparten un mismo tipo de cuerpo-presencia: El cuerpo-presencia, pues, solo es perceptible, sólo hace un completo "acto de presencia", entre seres que pertenecen a una misma especie. En consecuencia, si el cuerpo-carne funciona como una suerte de materia trans-específica, el cuerpo-presencia sólo se actualiza intra-específicamente. (Pitarch P. , *La cara oculta del pliegue*, 2013, pág. 44)

Este cuerpo-presencia delimita las regiones ontológicas, las continuidades y discontinuidades, porque son accesibles únicamente a aquellos entes que se pueden percibir desde este cuerpo-presencia y desde aquellos que tienen la misma corporalidad. Las sociedades se constituyen sobre esta base: «No se trata, sin embargo, tanto de un espacio físico cuanto ontológico: cada clase de cuerpo-presencia, cada especie, posee una suerte de ecosistema cultural —un "hábitat ontológico"— que no interfiere geográficamente con el de otras especies, y que le resulta apropiado». (Pitarch P. , *La cara oculta del pliegue*, 2013, pág. 45)



La subjetividad de la persona maya no se esconde en el interior, sino que es aquello que se muestra, que existe en la medida en que percibe y es percibido, y en sumo grado se convierte en espectáculo: «En realidad, el interior del corazón —lo que pudiéramos entender como el locus de la subjetividad indígena— pertenece a lo más externo, ese otro estado ontológico que representa la antitesis del mundo solar ordinario. Lo que interesa del cuerpo, en definitiva, no es lo que esconde, sino lo que muestra: su “presencia”. La plástica corporal prevalece sobre la fisiología». (Pitarch P. , *La cara oculta del pliegue*, 2013, pág. 51)

No deseo sugerir con esto que la oposición cuerpo / alma no sea relevante. Una distinción de este tipo, por imprecisa que sea, parece elemental en numerosas culturas del mundo (Descola 2005). En el caso particular de los tzeltales suministra una polaridad fundamental en términos del “nosotros” (el cuerpo) y los “otros en nosotros” (almas, que son espíritus, muertos, europeos, acontecimientos del pasado, etcétera). (Pitarch P. , *La cara oculta del pliegue*, 2013, pág. 61)

### 5.5. PERSONAS MAPUCHES

El ser persona en los mapuches está constituido entre dos extremos: no terminado y completo. Toda persona mapuche encuentra que es, al mismo tiempo, un ser incompleto y por otro que camina aceleradamente a su completitud, que se alcanza finalmente con la muerte. La parte no terminada tiene que ver con «ciertos aspectos de la vida mapuche parecen asumir un modelo de la persona como constituido por una multiplicidad de relaciones, como necesariamente contingentes, múltiples, fluidas y, como dicen las personas mapuches, “inacabadas”». (Course, 2014, pág. 144)

Esta mitad se contrapone con la persona que aparece como singular, plenamente separada de los otros, determinada y concreta, capaz de una biografía propia: «... aparece como singular, autónomo y “terminado” (dewmangeri)». (Course, 2014, pág. 144) Sin embargo, estos dos componentes no están aislados uno del otro, sino que “en realidad se presuponen unos a otros”, pero que se manifiestan de modo diferente. (Course, 2014, pág. 145)

De tal manera que la persona mapuche puede presentarse como singular, plenamente definida a partir de un sí mismo, pero en la que subyace ese otro aspecto por el que esta persona mapuche tiene que relacionarse e implicarse con los otros para ser persona verdadera: «En pocas palabras, en ciertos contextos, ninguna persona mapuche puede ser percibida como una entidad auto-idéntica e independiente, ya que ser una

“persona verdadera” (che) es necesariamente haber tenido relaciones de intercambio recíproco con personas no consanguíneas». (Course, 2014, pág. 145)

También se puede formular esta concepción partiendo del otro extremo; esto es, están inmersos en una serie de relaciones con los no consanguíneos, que es lo único que permite ser persona y, como resultado de estas relaciones, se termina como singulares: «Sin embargo, al mismo tiempo, esta comprensión de la persona creada a través de la incorporación expansiva de las relaciones con los otros solo puede proceder si, en otros contextos, estos otros son, al menos en cierta medida, percibidos como formas singulares. No hay espacio para otros “genéricos” en esta versión de afinidad potencial». (Course, 2014, pág. 145)

Como Course lo sintetiza: “La persona singular es así múltiple, mientras que la multiplicidad se compone de singularidades.”. (Course, 2014, pág. 145) Esto corresponde, en gran medida, a la manera ¿cómo se concibe la personalidad en el mundo amerindio?, en donde las singularidades, las personas definidas y discretas, son indexaciones o expresiones, de esos otros mundos caracterizados por la fluidez de las relaciones, generalmente, entre personas humanas y no humanas.

En el caso de los mapuches, la persona no terminada, que es el origen y fundamento del ser persona, está dada por el che, esto es, por su capacidad de relacionarse con los otros que no son consanguíneos y en donde tienen un sitio especial los amigos: “... Es principalmente a través de las relaciones de amistad (wenuywen) que uno se constituye como una persona verdadera”. (Course, 2014, pág. 148)

Nuevamente esta persona fluida que se forma en la relación con los no consanguíneos es característica de gran parte de los grupos étnicos sudamericanos: “Esta comprensión de la persona, no como una entidad fija y autosuficiente, sino como un punto emergente de conexión entre las relaciones múltiples es familiar en los relatos etnográficos de las tierras bajas de América del Sur...”. (Course, 2014, pág. 149)

De tal manera que hay un doble juego en el ser persona mapuche: centrífugo y centrípeto, que se encuentra en permanente negociación. Por lo tanto, no se trata de un mero proceso de socialización en medio del cual se forman las personas y los individuos, sino en la persistencia de los dos momentos en la persona a lo largo de su existencia.

En este sentido, las canciones personales sirven como contenedores para vidas singulares y autosuficientes para moverse a través del tiempo y el espacio. Son simultáneamente centrípetas, ya que condensan toda una serie de relaciones abiertas en una “vida”

(mongen), y centrífugas, en el sentido de que relacionan la creación de relaciones con afines potenciales que permitieron alcanzar la plena personalidad., y en el sentido de que son infinitamente iterables y, por lo tanto, expansivos. (Course, 2014, pág. 152)

En esta dinámica, el potencial carácter distribuido del ser persona, en el sentido de Strathern (Strathern, *The gender of the gift*, 1998), tiende a especificarse, a concretarse en un punto fijo establecido y plenamente diferenciable de otros, que es precisamente la persona mapuche en su singularidad: “Parece que los múltiples compromisos con otros constitutivos de sí mismos fluidos son paralelos a la aparición de puntos fijos, un punto al que volveremos”. (Course, 2014, pág. 149)

No solo hay el momento del movimiento, de la imprecisión y la incertidumbre, sino la emergencia de una persona que se sostiene como idéntica a sí misma a través de sus diferentes avatares: “Sin embargo, lo que ha recibido menos atención son las prácticas que parecen moverse en la dirección opuesta, aquellas orientadas precisamente a congelar estas relaciones distribuidas en una persona única, singular y autosuficiente que perdura en el tiempo”. (Course, 2014, pág. 153)

Volverse persona singular significa tener un destino, una serie de realizaciones que le tocan a cada uno en su vida y que le llevan desde ese estado de máxima fluidez hasta la completitud total que no puede sino identificarse con la muerte. Un destino propio, particular, que le define a cada uno como esta persona separada de las otras:

Si bien esta práctica centrípeta de “finalización” se produce con mayor énfasis en los discursos amulpullun llevados a cabo en la muerte, se logra un tipo menor de “finalización” en la vida mediante el uso frecuente de un tropo del destino. Lo que llamo el tropo del destino no es un género ni una teoría escatológica plenamente realizada, sino más bien una característica constitutiva de una variedad de narraciones. (Course, 2014, pág. 154)

Es posible formar la imagen de un espacio completamente fluido, movable, variable, con el máximo de transformaciones, que se indexa en un individuo que, poco a poco, a través de las interrelaciones con sus afines, amigos y enemigos -estos son inmanentes a la persona como señalaba Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 2018)-, va realizando su destino, volviéndose cada vez más persona singular y en la que la multiplicidad queda atrapada: “Múltiples compromisos con otros son los medios por los cuales emergen las personas verdaderas, sin embargo, estas personas representadas como poseedores singulares de destinos fijos son los medios concretos por los cuales se puede captar la fluidez intangible de la personalidad mapuche”. (Course, 2014, pág. 159)

En los ritos funerarios mapuches se observa con claridad a aquellos que han realizado su destino, cuyas relaciones con los amigos y enemigos han terminado y que ya no son personas. Por eso, se torna tan importante expresar con el máximo detalle la biografía del muerto, lo que hizo en los más diversos campos. Esto significa que la persona mapuche fue especificándose, concretándose, volviéndose cada vez más singular, con su propio destino. Cuando se completa este recorrido viene la muerte, porque la parte fluida, transformacional, abierta, ha terminado y el espíritu del mapuche es liberado y regresa, nuevamente, a dicho estado indefinido en donde no es más persona.

Los oradores luego comentan extensamente sobre sus propios logros: los lugares donde han estado, los lugares donde han trabajado, los eventos que han organizado y cualquier dignatario chileno que hayan conocido. Una crítica frecuente después de un funeral es que estos días la *wewpife* pasa más tiempo en el *pentukun* que en la biografía de *nutramtun*, exaltando sus propias virtudes en lugar de las de los fallecidos. (Course, *Death, Biography, and the Mapuche Person*, 2007)

Un proceso que sigue en varias fases hasta que toda la vida del mapuche difunto ha sido contada y se ha permitido que el espíritu regrese a ese estado de indefinición completa: “Una vez que el saludo *pentukun* ha llegado a su fin, el huésped *wewpife* comienza el *nutramtun*, la biografía del difunto. Describe el aspecto del *kúpal* del difunto que se relaciona con su propia posición como representante de los patri-familiares del difunto”. (Course, *Death, Biography, and the Mapuche Person*, 2007)

La persona mapuche no existe más, porque sus vínculos con los otros afines han concluido y porque su destino se ha cumplido, tomando en cuenta que los dos aspectos están íntimamente vinculados. Desde luego, el ser persona mapuche puede entrar en plena crisis y en amenaza de disolución no solo por la muerte, sino por los procesos de dominación blancos que ponen en riesgo la continuidad de su personalidad. Un análisis detallado de una situación de este tipo se puede encontrar en el relato de la función del clown en esta sociedad, tal como muestra Magnus Course. (Course, *The Clown Within: Becoming White and Mapuche Ritual Clowns*, 2013)

## 5.6. PERSONAS TSÁCHILAS

Ser humano para los Tsáchilas tiene que ver ante todo con el cuerpo, en un contexto animista en el que se da un continuo entre diferentes espacios ontológicos, aquel de lo sagrado y el de las sociedades. Desde luego, el carácter de humano no solo le pertenece a la especie humana, sino que es compartida con otros seres. (Ventura i Oller, 2019)

La persona tsáchila se caracteriza por su fragilidad, porque el cuerpo puede verse alterado de tal manera que rompe los límites de su humanidad. El cuerpo no siempre tiene la capacidad para mantener la identidad de la persona, porque su apariencia es capaz de modificarse:

De hecho, como hemos mostrado, en la mitología de Tsáchila, el cuerpo no es un marcador de identidad que distinga por sí mismo a los humanos de otros seres, o los humanos de otros humanos; y dado que el cuerpo no es suficiente para establecer una identidad humana diferencial, los Tsachila tienen un ritual para reafirmar a este último fortaleciéndolo, Patso kika (haciendo patso, “protegiéndose”). (Ventura i Oller, 2019, pág. 135)

Como señala Ventura i Oller, se torna indispensable acudir a un ritual, Patso Kika, con la finalidad de asegurar cierta estabilidad del cuerpo y, por ende, la persistencia de la persona tsáchila. Este ritual permite que el cuerpo sea cubierto con una capa protectora que le haga inmune a los espíritus malignos que quieren penetrar en él.

Aquí encontramos un aspecto ontológico fundamental, que tiene que ver con la necesidad de regular el contacto con los no humanos. Dado que hay una continuidad ontológica, ciertos espíritus simplemente pueden entrar en los cuerpos y dañarlos, haciendo estallar la identidad de las personas que reside precisamente en los cuerpos:

La ‘barrera’ tiene éxito en ‘engañar’ a los espíritus que de lo contrario, debido a esta continuidad ontológica entre los humanos y los no humanos de los que forman parte, tienden a incorporarse, ignorando la debilidad de la carcasa del cuerpo al establecer los límites de identidad. (Ventura i Oller, 2019, pág. 136)

En la concepción tsáchila de la persona, el cuerpo actúa como una barrera frágil que envuelve a los seres humanos y los protege de la penetración de los espíritus que son capaces de dañarlos, especialmente a través de las enfermedades. Como entidades con otro estatuto ontológico son capaces de tomar contacto con los seres humanos, se tiene que reforzar al cuerpo para mantener la identidad de la persona: “... una especie de carcasa erigida para marcar y reforzar esta diferencia entre ellos y los otros seres no corpóreos; una marca física de su identidad humana”. (Ventura i Oller, 2019, pág. 137)

En esta misma dirección, los Tsáchilas establecen vías que permiten viajar entre el mundo de los espíritus y el de los seres humanos, que se hace a través del sili: “es el concepto universal de camino cuando, como en el caso que acabamos de describir, sirve de hilo conductor a un acontecimiento, y muy a menudo guía un recorrido que une dos mundos distin-

tos, el de la tierra o de los humanos y el del más allá". (Ventura i Oller M. , 2004, pág. 169) También pueden consultarse prácticas chamánicas que tienen el mismo objetivo. (Ventura i Oller M. , Redes chamánicas desde el punto de vista Tsachila, 2020)

La persona tsáchila se enfrenta con la continuidad ontológica de los mundos y es esta alteridad la que debe ser regulada para la que comunicación con el mundo de los espíritus, con el espacio sagrado, no sea destructivo, sino que permita la continuidad de la vida tsáchila:

Trazar vías a la alteridad forma parte de su filosofía social, fielmente representada en la cosmología tsachila que acabamos de describir. Los caminos tsachila conducen a la alteridad, a una alteridad de naturaleza indiferenciada y con la cual no existen fronteras, sino caminos que permiten la comunicación y el intercambio. Los caminos tsáchila son por excelencia sendas de unión entre dos mundos. (Ventura i Oller M. , 2004, pág. 169)

La pintura que llevan en sus cuerpos y en la cabeza cumple con la misión de proteger los cuerpos de los espíritus que, por no ser materiales, modifican a la persona. El regreso a la práctica del Patsó kika se hace, además, en el contexto del peligro de la supervivencia del grupo étnico por la penetración de la sociedad occidental.

Así, este ritual no está destinado, solamente, a proteger de los espíritus malignos provenientes de otro espacio ontológico, sino de la sociedad moderna y de los blancos que amenazan con hacerla desaparecer.

## 5.7. LA ONTOLOGÍA DEL SER PERSONA EN AMERINDIA: DISCUSIÓN

1. Ser persona en Amerindia se desprende directamente de la ontología general; esto es, de los modos de existencia que se les atribuya a los diferentes entes del mundo o de los mundos; así surge una ontología regional, una especificación del nivel general, aplicado al campo de las personas.

Dentro de esta ontología regional de la persona amerindia, se comparten unos aspectos generales y se presentan diferencias, a veces muy marcadas, en la manera de concebir esta ontología regional. Se podría decir que se crean diversos hábitats ontológicos en donde moran los grupos étnicos de la América indígena.

Desde luego, en medio de la enorme dispersión de los estudios arqueo-

lógicos y antropológicos a veces es difícil de encontrar esas tendencias comunes, esos recorridos similares, los aires de familia que nos permiten reconocerlo, porque se tienden a privilegiar los estudios segmentados y fragmentados, en donde las generalizaciones siempre son riesgosas.

Aquí se propone, de manera provisional, para estar acorde con las personas amerindias, un panorama general que muestre esas tendencias que las atraviesen, pero que tiene la ventaja de sacar a la luz los componentes ontológicos de estas formas de vida que, de otro modo, tiende a verse únicamente como material de estudio de unas ciencias particulares.

2. Partamos, para empezar, de la caracterización ontológica general: el mundo y todo lo que está contenido en él, posee la propiedad de ser un continuo ontológico, en donde no hay regiones que sean inaccesibles desde cualquiera de las otras y, lo que es fundamental, los entes que pueblan esas realidades entran todo el tiempo en contacto y, más aún, pueden sufrir transformaciones que les lleven de un hábitat ontológico a otro, cambiando sustancialmente su modo de ser.

Pero, esta no es una unidad parmenideana que se opondría al eterno devenir de las cosas de Heráclito o al devenir deleuziano, sino que de manera inmediata esa unidad se parte, se divide, se escinde, porque se introducen distinciones ontológicas regionales, especialmente cuerpos y espíritus para el caso de las personas, que crean mundos diferenciados y opuestos, aunque siempre accesibles.

Desde los términos más abstractos posibles se puede establecer que las personas amerindias están permanentemente oscilando en la confrontación entre el principio de la continuidad ontológica de todos los seres y los procesos de indexación, concreción, particularización e inclusive individualización. O, si se prefiere, entre la fluidez permanente del mundo y la necesidad de una cierta permanencia, estabilidad, fijación, rigidez, identidad.

- a. Si entramos en el tema de la constitución de la persona amerindia nos encontramos que su centro se encuentra en el cuerpo, que es el eje entorno al cual giran todos los procesos de surgimiento y persistencia de la persona.

Pero ¿qué es un cuerpo amerindio? Un cuerpo amerindio se define por sus acciones. Esta agencia no flota en el aire libremente, sino que depende de algún tipo de alma, como el jamu que queda secuestrado en el kwere wari, cuerpo, que le posibilita ese tipo de acciones. Esto tiene que ser entendido desde el perspectivismo amazónico, en el sentido en que el cuerpo puede realizar dichas acciones porque ve el mundo desde una

perspectiva. Si esta cambia, se altera el hecho mismo de ser persona; por ejemplo, pasar de cazador a presa.

Un cuerpo sería aquella corporalidad que se estructura en un campo ontológico perspectivista y al que se le abre un campo de posibilidades, un *affordance*, que se concretará de diversos modos, dependiendo de cómo se resuelvan las relaciones entre ese principio fluido y los dispositivos de fijación que hacen que aparezca la persona y el individuo.

En estas ontologías el cuerpo es el principio de personificación: alguien se vuelve persona a partir del cuerpo que posea; se es o no persona dependiendo de la manera en que se conforma el cuerpo. Esto mismo hace que no solo, como *homo sapiens sapiens*, se sea persona, sino que cualquier entidad que cumpla con los requisitos podrá ser considerada persona, especialmente los animales y los espíritus que pueden aparecer como personas.

- b. Fragilidad ontológica de las personas: hay una dialéctica del tipo de doble vínculo entre los dos principios estructurantes de la persona. De una parte, tenemos la parte fluida, móvil, transformacional, que está del lado de los espíritus, de cierto tipo de almas, de lo sagrada, de lo otro, del otro lado, en sus diversas denominaciones; de otra parte, está el cuerpo que atrapa, secuestra, incluye, negocia, con la parte fluida para ser persona y mantenerse como tal por un cierto tiempo.

Lo que significa que el hecho de ser persona nunca es algo que se logra de manera definitiva. Es un acontecimiento provisional que tiene que, quizás día a día, mantenerse con un grado de identidad ante la amenaza constante del Otro Lado que empuja hacia el cambio, la transformación y, puede ser, la enfermedad y la muerte. Esto es un constante ir y venir de tendencias centrípetas que quieren mantener a la persona, y, centrífugas que le llevan a su disolución.

Por eso, la consciencia no es algo que pertenezca a esa otra esfera ontológica, sino que el cuerpo en cuanto persona ya es una unidad de cuerpo y mente. El espíritu fluido, indeterminado, proporciona la capacidad de cambiar, de modificarse, de alterarse e incluso convertirse en otro distinto de uno mismo, lo que lleva a ser reconocido o no por el grupo. En este caso simplemente se deja de ser personas.

Así que se tiene una dialéctica entre el mundo de los espíritus que se caracteriza por su extrema indeterminación, por el borramiento de distinción y diferencias, por el colapso de los mundos en un solo mundo informe insustancial, como el estado *chu'1*, pero que es el principio de todo movimiento, de cualquier especificación y concreción, y el orden



corporal que, sin dejar moverse y transformarse, establece estructuras más o menos rígidas por período determinados.

Una dialéctica entre no terminado y terminable (terminado), cuando la vida ha concluido; por eso, para los mapuches, aquel que se muere tiene que ser olvidado, porque ha dejado de ser persona; ya no es capaz de sufrir transformaciones y ha regresado al campo de fluido, se ha reincorporado al continuo, dejando la discontinuidad de su región ontológica.

Aquí la paradoja radica en que se puede seguir el camino de la personalización y llegar al máximo de individuación, hasta adquirir la apariencia de un gran personaje, pero eso solo significará que se está llegando a un nivel de fijación y rigidez que, llevado a su extremo, es equivalente a la muerte. Por lo tanto, hay que negociar constantemente en este doble vínculo: mantener la identidad y permitir una serie de cambios controlados. Por esto, el cuerpo se considera, como en el caso tsáchila, como permanentemente modificable, de donde emerge un equilibrio dinámico, en constante movimiento y persecución de sí mismo.

- c. Ese fragmento de espíritu que queda incluido dentro de sí y que al mismo tiempo posibilita al cambio, amenaza con disolverse en el estado del deseo permanente, se presenta, en una nueva indexación o especificación, como afecto y memoria.

Se tiene un alma secuestrada que no es otra cosa que afecto y memoria de los otros miembros del grupo al que se pertenece, que es la manera como existen los otros dentro de otros. En el caso extremo, este afecto y memoria son parte de la percepción que los otros tienen de mí; pero, en donde esta percepción se convierte en el origen de la persona y del individuo. Ser persona es ser percibido como persona. Desde allí, se percibe como ellos, se percibe de qué manera mutua lo hacen, en donde están incluidos tanto afectos como memoria.

Se puede decir que hay un proceso de hipóstasis, en la medida en que el alma no es otra cosa que la objetivación de la percepción colectiva, que penetra, que entra desde fuera, y crea un interior, que se reconoce como la propia subjetividad. Este siempre es un proceso de exterioridad, antes que ser entendida como una interioridad; o solo es tal de manera secundaria.

- d. La forma persona: con estos elementos se puede leer la Tabla 2 y entenderla con mayor precisión.

En la tabla encontramos el cruce de dos variables: forma y sustancia, en donde las entidades resultantes del cruce pueden tener o no dichas características, espíritus y almas, esto es, cabe que no tengan forma y

carezcan de sustancia. Hay que insistir en que una persona es el particular entrecruzamiento de los cuatro elementos que son correlatos, que existen de manera indispensable para que un fenómeno se dé como tal.

Siguiendo una semiótica a la Hjelmslev (Hjelmslev, 1980), se establece que el cuerpo es forma y que el espíritu/alma es sustancia. La persona es el producto del encuentro entre una forma y una sustancia. Es preciso comenzar en el extremo inferior derecho de la tabla:

**Alma-espíritu:** caracterizada por el máximo de fluidez, imprecisión, indeterminación, que no está encarnado y que flota libremente. La propiedad fundamental que se le atribuye es su poderosa capacidad de transformación, que no deja que ninguna sustancia permanezca de manera estable. No es un principio vital, que animaría a los seres vivos, sino aquello que les empuja a moverse y cambiar, que es lo único que finalmente sostiene a los entes en la existencia. A este mundo se puede acceder, pero solo a través de ritos de pasaje, de mano de los chamanes y generalmente con el uso de psicotrópicos.

**Cuerpo-carne:** es el cuerpo orgánico, que es el mismo tipo de cuerpo para cada especie desde su biología. Es pura sustancia sin forma. Es decir, que tiene un alto grado de indeterminación, porque es un cuerpo compartido por la especie. Este cuerpo todavía no ha secuestrado en su interior un fragmento del alma-espíritu.

**Alma-humana:** es aquello que permite la transformación del cuerpo y lo que le permite ser persona a dicho cuerpo; esto es, adquirir una perspectiva desde la que ve el mundo. Sin embargo, es solo un espíritu específico que carece de sustancia y, por lo tanto, no puede particularizarse en una persona, peor en un individuo.

**Cuerpo-presencia:** que es tanto forma como sustancia; esto es, el cuerpo ha incluido en su interior un fragmento del alma-espíritu, que se denomina alma-humana y además es un cuerpo-mente que es percibido y se percibe desde una perspectiva. Es esta perspectiva que lanza sobre el mundo lo que le hace ser plenamente persona. Desde luego, es una conjunción extremadamente frágil, porque el cuerpo-presencia puede ser visto como cuerpo-carne por parte de un depredador y el alma-humana puede disolverse en el alma-espíritu.

Finalmente, la cita de Taylor parece expresa sobre estas configuraciones ontológicas que, probablemente, son una constante en la conformación de las personas en Amerindia:

Ser una persona es, por lo tanto, una matriz o un conjunto de configuraciones relacionales, un conjunto de enlaces en una cadena de metamorfosis simultáneamente abiertas y delimitadas. La cadena está abierta porque la muerte misma es un proceso interminable, como lo es el cambio de “nosotros” a “ellos”, de Jibaro a extranjero; sin embargo, está limitado porque ser un ser vivo solo puede definirse en contraste con un estado de estar menos vivo, en una enfermedad, o un estado de estar más que vivo, mediante la adquisición de arutam. (Taylor A.-C. , 1996, pág. 210)



# 6.

## INDIVIDUOS EN AMERINDIA: LA FORMACIÓN DE DAVI KOPENAWA

## **6. INDIVIDUOS EN AMERINDIA: LA FORMACIÓN DE DAVI KOPENAWA**

Después, cuando llegó mi turno de volverme chamán, a imagen Omama se puso en mi pecho. Desde entonces mi pensamiento va de una parte a otra, en todas direcciones; ellas crecen en mí sin fin. Así es. Mi único profesor fue Omama. Son palabras de él, venidas de mis mayores, que me hicieron más inteligente. Mis palabras no tienen otro origen. Los blancos son muy diferentes. Ellos son engañosos, es verdad, y carecen de sabiduría". (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 65)

Este es un primer acercamiento a la cuestión de los modos de individuación en Amerindia y es fundamental para entender que en la contraposición entre Occidente y las formas de vida y de pensamiento de la América indígena no se trata solo de oponer una visión comunitaria a una sociedad centrada en el individualismo, sino de mostrar que en Amerindia hay, como no puede ser de otro modo, poderosas maneras de ser individuos. En este campo en donde hay tan pocos estudios cabe citar los trabajos de Oakdale y Course, que tratan sobre el tema de autobiografía y las personas en Sudamérica. (Course, 2014) (Oakdale, I Foresee My Life, 2005) (Oakdale & Course, *Fluent Selves*, 2014)

Lo primero en encontrar es que la secuencia sociedad, individuo, persona, que es un paradigma en Occidente, tiene que cambiarse por sociedad, persona, individuo, en donde este último es una indexación de la persona que incluye tanto seres humanos como animales y, en algunos casos, hasta cosas.

Cuando se habla de Occidente se cae en una generalización, porque no se toma en cuenta la enorme diversidad de concepciones que hay sobre este tema de ser individuo y ser persona; sin embargo, no deja de haber una constante que tiende hacia el individualismo, aunque tenga la forma de partir de este para llegar a la intersubjetividad (Husserl, 1997). Individualismo que hace crisis sobre todo en los momentos en los que se requiere de una acción colectiva, de estructuras y organizaciones sociales potentes dados los retos brutales que tenemos delante, como la destrucción del planeta o la propia humanidad en riesgo. (Danowsky & Viveiros de Castro, 2019)

Las comparaciones que se realicen tendrían que mostrar, con claridad, con qué concepción de individuo nos estamos confrontando, cuestión que no se tratará en este trabajo. Por ejemplo, sería conveniente comparar con planteamientos como el de Leibniz que lleva la existencia de lo individual a un encerramiento ontológico extremo, dado por una subs-

tancia completa que se sostiene plenamente frente a otras substancias (Di Bella, 2005), desde luego vinculado a lo que Simondon llamaría los modos de individuación, no solo de los seres humanos, sino en general, esto es, ¿cómo pueden existir los seres en cuanto individualizados, plenamente separados de los otros, en su singularidad? Y, desde allí, ¿cómo se individualizan los seres humanos? (Simondon, 2007)

O los interminables debates sobre los temas de la identidad cambiante y múltiple, pero que siguen prisioneros de la concepción de un individuo que transita por dichas identidades. (Conlin & Fowler, 2005) O las discusiones en torno al fin de lo social y la preeminencia del individuo tal como lo encontramos en Cosmo Howard. (Howard, 2007)

Se ha tomado la formación como individuo de Davi Kopenawa, indígena yanomami, porque permite mostrar con claridad un modo de individuación suficientemente extenso, desarrollado, crítico, actual, integrado plenamente a la ontología amazónica y a la cosmovisión de su etnia. La palabra de Kopenawa, que rebasa largamente la autobiografía o la biografía, tiene una enorme riqueza de contenidos, producto de las luchas por la supervivencia del pueblo Yanomami, que ha sufrido una masacre tras otra, que le han puesto al borde de la extinción. (Kopenawa & Albert, 2011)

En la edición de las largas entrevistas sostenidas con Bruce Albert se podrá ver con detalle los avatares de las batallas de la etnia yanomami y el trabajo político de Kopenawa, que todavía sigue allí. Este análisis versará específicamente sobre la constitución como individuo de Kopenawa y no entrará a discutir los otros temas, menos aún a una etnografía, sino en la medida que permitan visualizar este modo de individuación, desde una perspectiva filosófica y ontológica.

Las grandes líneas de la formación del individuo yanomami, expresadas en Davi Kopenawa y que, a pesar de las diferencias, probablemente es similar al conjunto de la Amazonía, al menos en sus elementos ontológicos fundamentales, serán: inherencia de la historia del grupo en el individuo, la centralidad del lenguaje dual y los sueños.

## 6.1. HISTORIA DE LA ETNIA, BIOGRAFÍA DEL INDIVIDUO: UN MOVIMIENTO SIMULTÁNEO Y COORDINADO

Si bien es cierto que en cualquier sociedad el destino de la sociedad marca la historia concreta de sus individuos y estos la modifican, en el caso yanomami esta relación se caracteriza por la inmediatez. Esto es, la biografía del individuo está estrechamente ligada a la del grupo, más aún

si se toma en cuenta que es una etnia en peligro de extinción por los ataques de la sociedad blanca.

Así que se da un movimiento simultáneo y coordinado entre la existencia concreta del grupo étnico y la biografía de Kopenawa. Si se hiciera el experimento de quitar las referencias innumerables a la situación por la que atraviesan los yanomamis enfrentados al genocidio, el individuo Kopenawa desaparecería o se convertiría en algo totalmente distinto, en otra persona:

Tampoco es una autobiografía perteneciente a un género narrativo tradicional, transcrita y traducida por un antropólogo haciendo las veces de mero secretario etnográfico. Los registros del testimonio de Davi Kopenawa no caben en los cánones clásicos ...Los relatos de los episodios cruciales de su vida mezclan inextricablemente historia personal y destino colectivo. (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 50)

Desde la mirada ontológica se puede afirmar que el modo de individuación de Kopenawa depende directamente del modo de individuación del propio grupo étnico, que corren paralelos y en donde el destino del grupo marca la biografía del individuo. Y las acciones del individuo repercuten directamente sobre la suerte de su pueblo. De hecho, la larga autobiografía discurre en este constante doble registro: la historia yanomani y la biografía de Kopenawa que se entrelazan y terminan por ser indistinguibles.

Por esto, el texto de Kopenawa contiene una “biografía singular”, una denuncia de las atrocidades de la sociedad blanca contra el pueblo yanomani y una “descripción detallada de los fundamentos poético-metafísicos de una visión del mundo de la cual solo ahora comenzamos a reconocer su sabiduría ...”, junto con un proyecto político concreto. (Viveiros de Castro, 2015, pág. 27) No se tendría una reconstrucción adecuada de la vida de Kopenawa sin los elementos cosmogónicos y, en el otro extremo, las batallas políticas de los yanomamis.

Este entrelazamiento si bien está ubicado en el plano social, sin embargo, va mucho más allá. No es solo un individuo autónomo que se compromete políticamente con su grupo, sino que es la etnia yanomami la que produce este individuo como su expresión, como la necesidad de que una persona tome la voz colectiva para hacerse oír.

Así que cuando leemos las palabras de Kopenawa se está, efectivamente escuchando a los yanomamis, aunque desde el estilo y particular posición de este individuo convertido en chamán. Entonces, no está en juego solo el tema de la representación, aquellos a quienes delegamos

para que hablen en nombre nuestro. Es el grupo étnico el que origina, o si se prefiere atrapa en su red simbólica a un individuo, Kopenawa para hacerle decir aquello que en esta situación tiene que ser dicho -la lucha por la supervivencia del grupo-.

Kopenawa es, por lo tanto, la indexación individual de la persona yanomami. Desde luego, este individuo tiene la capacidad de hacer sus propias elecciones; pero, en el caso de que le hubiese dado la espalda a la palabra que penetra en él y se hubiera negado a expresarla, se hubiera convertido en otro individuo, aunque hubiera conservado el mismo nombre. Sería un indígena yanomami convertido en hombre blanco.

Ontológicamente hablando la persona yanomami, esto es el colectivo yanomami, se indexa en estos individuos, llamados chamanes a través de atraparlos en su red sociopolítica y simbólica. Se puede incluso formular de una manera más rigurosa: los yanomamis se individualizan originando estos individuos, como prolongaciones de su persona que se parte y se hace este individuo en concreto, como es el caso de Kopenawa. Doble movimiento que es a la vez ontológico y epistemológico. La persona yanomami es partible y por eso, individualizable. (Strathern, 1998)

Por lo tanto, el grado de separación entre la etnia y el individuo es mucho menor que la que se da entre sociedad e individuo en las sociedades occidentales. Por esa razón, la cuestión de la ruptura entre el modo de vida del grupo y su representación también es mucho menor, lejos de la brutal escisión entre representantes y representados que vivimos a diario en las democracias. Ciertamente se trata de las formas de existencia comunitarias, pero en este caso se va más allá, porque se pregunta por la emergencia de las representaciones, de la conciencia que adquiere dicho grupo expeliendo fuera de sí un individuo que lleva la voz colectiva. Se podría denominar ontología política - ¿y qué ontología no lo es?, en donde la etnia yanomami extrae de su interior -ontología- su representante -política- encarnado en un individuo -modo de individuación-. Ahora bien, esta forma general de individuación, este modo de existir del individuo yanomami viene a la existencia a través de unos dispositivos y disposiciones que es preciso explicitar a fin de comprender a cabalidad lo que está en juego.

Cabe señalar, aunque este no es el lugar para un tratamiento más extenso del tema, que estoy entendiendo por dispositivo y disposición los componentes de una máquina abstracta, que funciona no tanto al modo deleuziano sino más cercano al funcionamiento del software. Aquí lo básico es señalar que preocupa tanto mostrar los procesos como las estructuraciones más o menos constantes en las que queda efectivizado; esto es, combinar proceso y estructura, dispositivos y disposiciones, formas e indexaciones. Un análisis detallado del tema se puede encontrar en la



obra de Carlos Rojas, *Estéticas Caníbales*, Vol. II, *Máquinas abstractas formales* (Rojas, 2015).

## 6.2. PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE

El modo de individuación yanomami está estructurado como lenguaje, este ocupa un lugar primordial. Los dispositivos son ante todo lingüísticos y los que penetran en el cuerpo yanomami son dos distintos tipos de lenguajes que, juntos, constituyen el individuo como expresión del grupo y también una singularidad determinada.

Si se quisiera comparar con un fenómeno similar en Occidente habría que acudir a la formulación lacaniana de inconsciente que también está estructurado como lenguaje, por lo que este inconsciente no es otra cosa que el habla de los otros dentro de nosotros. Hace falta un enorme trabajo para releer a Lacan desde esta perspectiva y aproximarle más de lleno a los fenómenos de individuación por fuera de la matriz cartesiana. (Lacan, *El seminario de Jacques Lacan No. 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1987) En el caso yanomami, el lenguaje de los otros dentro de otros rebasa el entorno familiar o del microgrupo al que se pertenece, porque los otros son la etnia como colectivo y los espíritus que hablan, a todos, desde otro espacio ontológico.

La pragmática del lenguaje en el modo de individuación yanomami establece dos juegos del lenguaje, en el sentido de Wittgenstein, con sus propias reglas de conformación y de uso. El individuo, Kopenawa, si quiere ser un chamán tiene que negociar constantemente entre estos dos planos lingüísticos, que están directamente conectados con sus respectivos espacios ontológicos diferenciados: el habla cotidiana y el lenguaje de los espíritus xapiri. (Wittgenstein, 1983)

En la vida diaria del yanomami el valor comunicativo y veritativo del habla depende de quién lo enuncie. Para ser escuchados de verdad y que las palabras tengan peso en las acciones de los otros es preciso ir más allá de este lenguaje cotidiano y acceder al otro plano lingüístico, en donde se juega otro juego de lenguaje y en donde las palabras ya no le pertenecen al individuo, sino que son las del espíritu xapiri:

Entonces se inicia un diálogo cantado diferente -decimos hacer yāimuu. Las palabras yāimuu son cercanas y más inteligentes. Penetran más profundamente dentro de nosotros. Cuando hacemos wayamuu, la persona todavía no conoce lo que realmente quiere decir. Todavía habla con una lengua fantasma. Cuando los grandes hombres quieren mismo conversar y poner fin a las peleas que les separan, usan el yāimuu. (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 377)

Este espíritu habla a Kopenawa que, de la mano de los chamanes mayores que le han enseñado, viaja al mundo de los espíritus para escuchar y aprender su lengua que contiene la memoria de la sabiduría acumulada de los ancestros y que es la única que permita enfrentar adecuadamente el relacionamiento social al interior del grupo, así como con los blancos. Es la lengua que recuerda, que tiene memoria, frente a las palabras de los blancos que están constituidos por el olvido.

La penetración de la lengua de los xapiris dentro de un individuo hace que este cambie radicalmente su estatus y se convierta en un chamán; esto es, que su individuación se transforme radicalmente como efecto de otro juego de lenguaje que ha tomado al individuo. Ya no son las palabras de los otros yanomamis dentro de Kopenawa, sino las palabras de esos otros, en este caso espíritus, que habitan en otro mundo, en otro nivel ontológico diferente, aunque accesible.

El valor veritativo de lo que enuncia Kopenawa depende si expresa las palabras de los xapiris, al igual que su eficacia política y social. De otro modo, lo que Kopenawa dice finalmente sería únicamente otro discurso similar al de cualquier yanomami. En este sentido este lenguaje de los espíritus se convierte en performativo: “Si me contento con hablarles con la boca, sin hacer discursos como los grandes hombres, no van a creer que es cierto... Si no les hago oír mi voz en hereamuu, mis palabras no van a entrar en su pensamiento”. (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 380) De este modo, el individuo Kopenawa alcanza a enunciar proposiciones verdaderas y eficaces social y políticamente. En este nivel epistemológico, a más de la coincidencia con la realidad, importa el origen de la lengua, porque solo con la lengua xapiri podemos decir la verdad, de lo contrario lo que se diga es puramente fantasmal.

Nuevamente confluyen ontología y epistemología a través de la continuidad entre palabras verdaderas/palabras eficaces, similar a lo que sucede en los procesos de adivinación del ifá cubano, en donde verdad y eficacia se juntan, y por eso tienen tanta repercusión real en la vida de los individuos. (Para una discusión más amplia de este tema Henare, Holbraad, Wastell, Thinking through Things. (Henare, Holbraad, & Wastell, 2007))

Así se puede decir que el modo de individuación yanomami depende directamente del lenguaje que penetra dentro de la persona yanomami, que le hace ser primero yanomami y luego este particular sujeto chamán llamado Kopenawa. Un chamán yanomami es aquel que es hablado por los xapiris. Dispositivo lingüístico xapiri que produce una disposición, un estado provisional individualizado llamado chamán:

Fue Tiriri, el espíritu de la noche, el que primero nos enseñó el uso de wayamuu y de yaimuu. Hizo esto para que pudiésemos hacernos entender unos a otros nuestros pensamientos, evitando que peleemos sin medida... Entonces, Tiriri dice a nuestros ancestros: "Que esa habla nocturna se fije en lo profundo de su pensamiento. Gracias a ella, ustedes serán realmente oídos por los que vinieran a visitarles". (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 378)

La existencia de Omama y xapiri a más de ser lingüística es imagen, esto es: imagen-lengua, que se nombra como noreshi: sombra, doble, imagen, sin el cual nadie puede existir como persona yanomami. Por esto, cada individuo tiene su propio doble y si lo pierde, se enferma o muere. Es un tema largamente tratado en las etnologías de los yanomanis.

Lo que interesa es resaltar que el espíritu xapiri que habla en el individuo, en este Kopenawa, es una imagen que habla, una sombra o doble parlante. En el espíritu imagen y palabra se funden, no están escindidos como es la concepción típica en Occidente. Habría, entonces, que redefinir la relación entre estas y decir que se implican mutuamente: la imagen contiene a las palabras y las palabras no son otra cosa que dobles de nosotros que nos habitan internamente y que nos constituyen como personas e individuos:

Para ser capaz de proferir discursos en hereamuu con firmeza, es preciso conseguir una imagen del halcón kãokãoma, que tiene una voz poderosa. Le llamamos Kãomari. Es ella quien da vigor a las palabras que usamos para nuestras exhortaciones... Ella le dice a nuestra garganta como hablar bien. Hace surgir de ella las palabras, unas después de otras, sin que mezclen ni pierdan fuerza. Permiten entender en todas las direcciones de las palabras de un pensamiento ágil. (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 381)

Las implicaciones ontológicas en la conformación del individuo saltan a la vista. Omamá, que es su creador, como espíritu o principio ontológico que sostiene la existencia, que dio origen a los Yanomani, en el momento en el que produce, con los elementos cosmológicos a su disposición y no desde la nada, lo hace desde la duplicidad: "Entonces ellos decían danzando con la imagen de Omama, que era su creador. Venían con las imágenes de Remori, el espíritu zángano que dio a los forasteros su lengua, y de Porepatari, el antiguo espectro que, hace mucho tiempo, aprendió a imitarlos". (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 384)

Cada ser humano está conformado por él mismo y su doble, noreshi, sin el que no puede existir; de esto modo, se pertenece a un doble plano ontológico, el mundo real de la sociedad yanomani y ese otro mundo en el que habitan los espíritus, que es en donde está ubicada mi sombra.

Por cierto, este doble puede encarnarse en un animal. El noreshi, en la lengua yanomani, significa tanto imagen, fotografía, como sombra que corresponde al doble animal de la persona.

El destino del individuo está ligado intrínsecamente al de su imagen; cualquier cosa que le suceda a la una, afecta a la otra pare: igualmente en caso de enfermedad se tiene que acudir al doble, si no la cura queda incompleta: “El destino de la persona y el del noreshi asociado a ella son absolutamente paralelos...”. (Lizot, 2004, pág. 270) (Para el tema de la enfermedad se puede ver (Chiappino, 2003))

Cambia el estatuto del individuo al volverlo dual, pero también altera el estatuto ontológico de la imagen, o de cualquier otro procedimiento de duplicación, en la medida en que se aparta de la noción de representación y adquiere una dimensión ontológica. El doble sostiene a su par en la existencia, le mantiene en ella, su destino lo influencia. Kopenawa está refiriéndose constantemente a esta imagen Omama o imagen xapiri, que son los que le guían en su largo por volverse chamán y representante político de su pueblo, cuestiones que van juntas, porque son ellos los que le proveen de la palabra justa para hablarle a los blancos.

De tal manera que siempre tendremos que el individuo es un par Kopenawa-noreshi, él y su doble, él y su imagen. No se trata de los procesos de desarrollo de un sí mismo, de un self al modo de Foucault, de la adquisición de una conciencia propia que le permita al individuo reconocerse y representarse como él. El cuidado de sí mismo consistiría en velar por uno mismo y por su doble, a través de las diferentes prácticas y órdenes discursivos. (Foucault, 2007)

Por el contrario, esta conciencia de sí mismo consiste en el constante manejo de la doble pragmática del lenguaje: el habla cotidiana y la lengua de los xapiris. El individuo habla, y puede representarse, únicamente cuando ha accedido a este doble plano de la imagen-lengua, porque la duplicidad implica dos formas de lenguaje; por esto, Kopenawa descubre a más de su habla cotidiana que ellos “introdujeron en mí una lengua de los antepasados napënapëri. Solo nunca habría conseguido y jamás habría sido capaz de hacer discursos en esa otra lengua”, con la que hablaba a los blancos. (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 385)

### 6.3. SUEÑOS COLECTIVOS, INTERPRETACIONES COLECTIVAS

En el mundo occidental, si hay algo que tiene pertenencia de manera estricta e individual, son los sueños. Cada uno sueña sus sueños, en los

que seguramente proyectan sucesos que le preocupan, o quizás traumas ocultos que allí hacen síntoma o, en la mayoría de los casos, banalidades de las que no hay que preocuparse. A pesar de que no se tiene control sobre ellos, porque están vinculados al inconsciente, se los considera enteramente propios. Desde luego, la maquinaria psicoanalítica de la interpretación de los sueños lo único que hace es reforzar este sentimiento de que allí se encuentra la esencia de lo que somos como seres individuales. (Freud, 2013)

En el mundo yanomami, que comparte con otros grupos étnicos amazónicos como los quichuas del Curaray, los sueños son ante todo colectivos que, además, se apoyan en los viajes al mundo de los espíritus utilizando psicotrópicos. (Reeve, 2002) Y su interpretación no queda librada a lo que el individuo se imagine solo o con su terapeuta, sino que es una tarea del grupo. Sueños colectivos interpretados colectivamente.

Este espacio del sueño es lugar en donde se toma contacto con los espíritus, que hablan a Kopenawa y que le dotan de una capacidad de expresarse que antes no tenía. De hecho, esas palabras no son propias, sino que le pertenecen a los xapiri que, finalmente, se expresan a través de él:

Soy hijo de la gente a la cual Omama dio su existencia en el tiempo primero. Nací en esta floresta y siempre viví en ella. Hoy, mis hijos y mis nietos, a su vez, crecen en ella. Por eso mis decires son los de un verdadero yanomami. Son palabras que permanecieron en mi soledad, después de la muerte de mis amigos. Son palabras que los espíritus me dieron en el sueño...". (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 73)

La experiencia del sueño interpretado colectivamente se convierte en aspecto primordial de la constitución del individuo, sin lo cual nadie puede considerarse plenamente yanomami, marca la pertenencia al grupo étnico. El modo de individuación yanomami implica la existencia de este mundo o campo simbólico que es compartido por todos, al que se viaja con la finalidad de dotar de sentido a las acciones personales, enmarcadas en las necesidades políticas del grupo: "Nuestros mayores hacían danzar esos espíritus abeja desde siempre. Fueron ellos los que vinieron a hablar conmigo en el sueño, para comunicarme sus inquietudes...". (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 402)

Las palabras compartidas en el sueño, derivadas del orden simbólico común, posibilitan el entendimiento pleno entre los yanomamis; esto es, la comprensión de los problemas de la supervivencia de la etnia y de los cursos de acción a seguir. Es necesario alejarse de cualquier comprensión, tan típica, en el medio, incluso en las versiones más críticas, enfocadas en la intersubjetividad y en el diálogo.

Porque, por ejemplo, la intersubjetividad parte de la conformación de los individuos que, una vez dados como tales a través de la experiencia de su conciencia, tal como plantea la fenomenología, descubren a otros que están teniendo dicha experiencia de manera similar. Entonces se abre el campo de la intersubjetividad, de la posibilidad de que las conciencias tomen contacto y logren entenderse. (Husserl, 1997)

El diálogo consiguiente trata de captar los significados e intenciones, proferidos por los otros, a los que intentamos responder adecuadamente, de manera horizontal en el mejor de los casos, hasta llegar a constituir una razón comunicativa, que debería alcanzarse no solo mediante los esfuerzos constructivos de una racionalidad, sino por el reconocimiento de la existencia de ese orden simbólico compartido en un espacio distinto de la cotidianidad y al que se tiene acceso a través de ritos de pasaje. (Habermas, 1987)

En el caso de la individualidad yanomami este problema no puede surgir, no cabe plantearse, porque el diálogo y la intersubjetividad, para plantearlos en términos de la filosofía europea, están ya presupuestos, pues el orden simbólico está dado de antemano y previamente a los individuos que entran en él. Más aún, los significados que adoptan en la comprensión del mundo son desde el inicio colectivo.

Desembocamos así en lo que Viveiros de Castro denomina onirismo especulativo: "...es esencialmente un onirismo especulativo, en el que la imagen tiene toda la fuerza del concepto, y en la que la experiencia activamente "extrospectiva" del viaje alucinatorio ultracorpóreo ocupa el lugar de la introspección ascética y meditabunda". (Viveiros de Castro, 2015, pág. 40)

Quizás el término especulativo pueda provocar un malentendido, dada la carga negativa que este término suele tener. Pero, en este caso se trata más bien de establecer que es a través de los sueños que se forman los conceptos primordiales, con los cuales se interpreta el mundo. No hay una separación entre el trabajo intelectual de construcción de nociones sobre la realidad y el mundo de los sueños, sino que estos son el lugar en el que el trabajo de elaboración teórica se realiza, incluyendo la teoría política necesaria. Se puede ver con claridad de qué manera Kopenawa enfrenta, desde esa otra cosmovisión, al estado brasileño.

Los individuos o sujetos comparten desde su origen un mismo campo simbólico, dado por ese espacio en donde están los espíritus xapiri, las voces de los ancestros, la guía de Omama, y que se refieren no solo a cuestiones cosmológicas sino a la situación política inmediata. La política queda redefinida de este modo:

“Para nosotros la política es otra cosa. Son palabras de Omama y de xapiri que ellos nos dejaron. Son palabras que escuchamos en el tiempo de los sueños y que las preferimos, porque son nuestras mismas. Los blancos no sueñan tan largo como nosotros. Duermen mucho más sueñan con ellos mismos”. (Kopenawa & Albert, 2011, pág. 390)

Nosotros, como hombres modernos, que “al adentrarnos en el espacio de la exterioridad y de la verdad -el sueño-, solo conseguimos ver reflejos y simulacros obsesionantes de nosotros mismos, en lugar de abrirnos a la inquietante extrañeza del comercio con infinidad de agencias, al mismo tiempo inteligibles y radicalmente otras, que se encuentran diseminadas por el cosmos”. (Viveiros de Castro, 2015, pág. 37)

## CONCLUSIONES

### 1. UN PANORAMA GENERAL DE LA ONTOLOGÍA AMERINDIA

Se presenta a través de varios cuadros una imagen global de la ontología amerindia, que toma en cuenta aquellos aspectos que los caracterizan, los que son comunes y los que permiten diferenciarlos. El aspecto más debatido es el del animismo, que no siempre se acepta que sea aplicable a todos los pueblos amerindios.

Por otra parte, se usa el término amerindio desde una mirada esencialista estratégica, esto es, como un instrumento descriptivo y se tendrá que discutir mucho más detenidamente si efectivamente existen unas constantes ontológicas que atraviesan la América indígena, como respuestas, similares, al desafío de comprender el mundo. Provisionalmente se acepta la existencia de Amerindia.

Este primer cuadro, selecciona una característica que es la relevante, aunque no única, que caracteriza a cada ontología que aquí ha sido estudiada, como elementos estructurador y articulador de los demás.

**Cuadro 5. Principales características de las ontologías amerindias**

Pueblos	Características
Inka	Camac, único principio que mueve toda la realidad y la sostiene en la existencia
Maya y Azteca	Tiempo que está por encima de dioses y seres humanos
Amazónicos	Perspectivismo ontológico y multinaturalismo: vemos de la misma manera, la que cambia es la realidad

El segundo cuadro de la ontología amazónica se refiere a aquellos aspectos comunes a las ontologías amerindias, que podrían desembocar en la existencia de esta ontología. Estas tienen un alto grado de abstracción y generalidad y, con seguridad, serán compartidas por otros pueblos del mundo. En este sentido, lo que se explica es que, no se está afirmando la exclusividad de estos principios, es más bien un modo de pensar que tienen los pueblos no occidentales con cierta frecuencia.



Cuadro 6. Principales características comunes a las ontologías amerindias

	Principales características
1. Continuo	Existe una sola realidad y desde cualquiera de sus campos se tiene acceso ontológico al otro, siguiendo reglas de paso.
2. Continuo indexado	Continuo que inmediatamente se indexa, se especifica bien sea como dualidad o multiplicidad, en el tiempo y en el espacio.
3. Contingencia	Futuros abiertos que dependen de las acciones de los seres humanos en las condiciones que las enmarcan, sean naturales o sobrenaturales.
4. Inmanencia	Todo es interno a esa realidad única, no hay exterioridad posible. Dentro de ese único campo, emergen las esferas de lo sagrado y lo humano, de los dioses y los seres humanos.
5. Animismo	Espíritus que no son solo humanos, humanidad que contiene personas humanas y no humanas. El espíritu como una cualidad distribuida en diversas esferas ontológicas.

El tercer cuadro resalta las diferencias entre las ontologías amerindias, que las vuelven extremadamente específicas. Esto también evita la construcción de una macro-metafísica, que tiende a ser un problema en cierto tipo de interpretaciones. Si bien son pueblos que dan respuesta similar a la cuestión de la imagen del mundo, son profundamente diferentes.

Cuadro 7. Principales características diferenciales de las ontologías amerindias

Pueblos	Características
Inka	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Camac, único principio que mueve toda la realidad y la sostiene en la existencia, distribuido y distribuible.</li> <li>2. Dualidades asimétricas y jerárquicas.</li> <li>3. Ontología del lugar: localización espaciotemporal.</li> <li>4. El papel de lo negativo: todo en algún momento perece.</li> </ol>
Maya y azteca	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Tiempo que rige a los dioses y a los seres humanos, y que es el mismo un dios. Manejo de calendarios: ubicación de eventos en diversas secuencias temporales coordinadas, especialmente la Cuenta Larga.</li> <li>2. Continuidad ontológica y tiempo modal.</li> <li>3. Ciclos temporales e inicios múltiples.</li> <li>4. Teotl: principio que mantiene a toda la realidad en la existencia.</li> <li>5. Dualidades agonistas: Inamic, Ometeotl.</li> </ol>
Amazónicos	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Perspectivismo ontológico antiesencialista.</li> <li>2. Multinaturalismo: vemos de la misma manera, la que cambia es la realidad</li> <li>3. Animismo.</li> <li>4. Cuerpo como principio de diferenciación de especies y principio de individuación.</li> <li>5. Canibalismo: inmanencia del otro y del enemigo</li> </ol>

## 2. CUESTIONES DE MÉTODO

### **Escapar del dilema mediante la utilización del doble vínculo**

Existe un dilema en cuanto al análisis de la ontología amerindia, que posiblemente carece de solución. Por una parte, se utilizan conceptos occidentales, que son los que tenemos a mano, además, allí hay una gran riqueza de corrientes, propuestas, autores. Sin embargo, su traslado a otro ámbito tan diferente es problemático. ¿Se puede hablar de ontología amerindia? ¿Es el mismo tipo de ontología usada en la filosofía occidental?

Se diría que son términos que se han formado en la historia europea y que corresponden a ella y a la tradición judeocristiana. Entonces, términos como filosofía, ontología, arte, estado, sociedad civil, voluntad, etc., servirían exclusivamente para dicha tradición. Los pueblos fuera de Occidente carecerían de estos elementos, seguramente atrapados en el “pensamiento primitivo”, en el mito y la religión. Pero, mito y religión también son términos occidentales. Como se ve, es un callejón sin salida que nos conduciría a no poder articular cosa alguna sobre los pueblos amerindios.

En el otro extremo, en el otro polo del dilema, tenemos que simplemente es absurdo decir que no hay arte, política, estado, pensamiento, filosofía, en los pueblos amerindios. ¿Cómo negar que su arte es tan arte como cualquier otro y profundamente maravilloso? ¿Cómo dejar de lado las poderosas abstracciones que mueven sus sociedades?

Y, al mismo tiempo, ¿cómo reducir esas diferencias y diversidades al pensamiento occidental? ¿Cómo dejar de lado aquello que les hace tan distintos que, muchas veces, parece estar lejos de nuestra plena comprensión? De tal manera que o bien uno adopta el relativismo como su punto de vista o bien aplica categorías de una cultura radicalmente diferente a los pueblos amerindios.

Este estudio data de una estrategia de doble vínculo, la cual puede servir para transitar estos caminos y al menos proponer una vía de escape al dilema, aunque no siempre arroje resultados aceptables. Doble vínculo que, en este caso concreto de la ontología amerindia, parte de la aceptación provisional, mediante un esencialismo estratégico, la existencia de esta ontología amerindia, con una serie de fundamentos comunes y procesos de diferenciación, tal como lo ha formulado Spivak al hablar del subalterno. (Spivak, 2017) (Rojas & Rojas, *Dialéctica de las Abstracciones*, 2019)

Respecto al esencialismo estratégico, se utilizan las categorías de la filosofía occidental, como el propio concepto de ontología, contingencia, immanencia, dualidad, etc. Y con estos instrumentos se trata de enten-

der al otro por sí mismo, de imaginarse al otro en su propio mundo, con sus abstracciones. Muchas veces se forzan los conceptos para explicar modos de ver muy distantes, como es el caso de mostrar la continuidad entre inmanencia y trascendencia, sagrado y profano.

Pero, este es solo la mitad del movimiento: el que lleva a la ontología occidental a la ontología amerindia y la mapea desde allí, la comprende desde este marco categorial, modificando, matizando, reformulando nociones, hasta dar con la otra cultura, aunque siempre sea un ejercicio parcial, limitado y provisional. La otra parte del movimiento tendría que originarse en la reconstrucción que se ha hecho de la ontología amerindia y desde allí, con los conceptos reformulados, mirar a la ontología occidental, mostrar la serie de transformaciones que debe sufrir, las alteraciones radicales que se introducen en ella y develar los errores profundos sobre los que se sostiene. (Spivak, 2017) (Rojas & Rojas, 2019)

Solo en este momento, el movimiento se podría cerrar provisionalmente; porque es un proceso interminable, un ir y venir constante, que oscila entre los dos polos: momentos en los que se ve el mundo amerindio desde Occidente y momentos en los que se corrige a Occidente desde la perspectiva amerindia. Desde luego, el primer movimiento del doble vínculo es el que se encuentra de manera exclusiva y hace falta un largo trabajo, en muchas áreas de muchos expertos, para realizar el segundo movimiento. Un buen ejemplo de la realización en forma parcial es la *Metafísicas Caníbales de Viveiros de Castro*, aunque el peso de la filosofía del devenir, de los flujos, de las intensidades, termina por ser excesivo y no siempre explicativo de la ontología amerindia; y de manera mucho más avanzada y logrado en Danowsky y Viveiros de Castro. (Danowsky & Viveiros de Castro, 2019)

Es necesario mencionar dos ejemplos brevísimos, con la intención de mostrar la dirección que debería tomar este método del doble vínculo aplicada a la ontología amerindia.

En la propuesta de García Labrador y Vinolo, sobre la percepción de las imágenes en el mundo amerindio, se sostiene que hay un tipo de invisibilidad que no viene dada por algún tipo de deficiencia, sino “por exceso de visibilidad gracias a la categoría de “fenómenos saturados”, aplicada al análisis del ídolo y del icono”. (Vinolo & Labrador, 2018, pág. 1)

Una adecuada comprensión de la relación entre visible e invisible se obtendría por la aplicación de los conceptos fenomenológicos: “Para poder pensar la invisibilidad por exceso, acudimos a instrumentos filosóficos que nos permiten a la vez precisar según qué lógica se construye en el exceso, así como en qué medida este exceso remite a algo que es imperceptible de un modo directo de la misma manifestación del fenómeno”. (Vinolo & Labrador, 2018, pág. 132)

La teoría de Marion serviría para desprenderse del sujeto trascendental y acercarse a la “visibilidad común u objetal”, que permitiría que, de algún modo lo invisible se muestre. Esta visibilidad que proviene del propio objeto se la denomina *invisto*. De tal manera, y esta es la afirmación central, “... estimamos que con la noción de espíritu las culturas amazónicas entran en el campo de *invisto*”. (Vinolo & Labrador, 2018, pág. 135)

De ninguna manera se trata de debatir los hallazgos de este trabajo, con el que se puede estar de acuerdo. La cuestión que aquí se plantea, como una estrategia de doble vínculo, es la de completar el movimiento. Si las categorías fenomenológicas de Marion han servido para una mejor comprensión del grafismo amerindio, ahora se trataría de indagar de qué manera los hallazgos realizados se vuelven hacia el propio Marion y la fenomenología, para cambiarla, alterarla, transformarla, cuestionarla.

Por ejemplo, en qué medida ese *invisto* amazónico permitiría encontrar otro sujeto, que no sea trascendental, pero que esté vinculado a la visibilidad e invisibilidad objetal; de qué manera se recorrería desde el *invisto* hasta el sujeto rebasado por el exceso de visibilidad que, finalmente, logra ver aquello que es invisible.

Un trabajo similar se podría realizar en torno a la propuesta del devenir y de los flujos. El cuerpo sin órganos, en la propuesta de Deleuze y Guattari, rompe con la tradición moderna, al oponerse a su naturalización o al reducirlo a una construcción social. Separado de la biología, distanciado de sus órganos, no cabe plenamente en el entramado social ni siquiera en el espacio que parece que es su sitio:

“Un CsO está hecho de tal forma que solo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sola las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con un fantasma, nada hay que interpretar. El CsO hace pasar las intensidades, las produce, las distribuye en un *spacium* a su vez intensivo e inextenso”. (Deleuze y Guattari, 2002, pág. 158)

Esta formulación significa un avance que nos permite comprender de mejor manera lo que es un cuerpo, sin reducirlo ni a su fisiología ni a la mera construcción social, sino como punto intermedio, muchas veces indiferenciado, que soporta el paso de un extremo a otro. Por eso, en esta metafísica el cuerpo viene definido por las intensidades, por los afectos que le habitan o de los que es capaz.

Más aún, el cuerpo está en el centro de la conformación de la subjetividad, social e individual, porque el cuerpo es deseo, origen y fundamento del deseo. Se desea porque el cuerpo desea:

“El CsO es deseo, él y gracias a él se desea. No solo porque es el plan de consistencia o el campo de inmanencia del deseo, sino porque, incluso cuando cae en el vacío de la desestratificación brutal, o bien en la proliferación del estrato canceroso, sigue siendo deseo”. (Deleuze y Guattari, 2002, pág. 169)

Pero, esta aproximación al cuerpo es, a todas luces insuficiente para una apropiación cabal de un fenómeno hartamente enrevesado. Entonces la pregunta y la investigación que se debería realizar para responderla consiste en indagar las transformaciones en esta noción del cuerpo que se producirían al convertir el cuerpo en elemento que define a qué mundo pertenezco, qué tipo de persona soy y, por lo tanto, qué tipo de experiencia lo estructura.

¿Cuáles serían los cambios en las concepciones deleuzianas sobre el cuerpo sin órganos si este deviene cuerpo-experiencia o cuerpo como lugar ontológico? Quizás esos elementos demasiado difusos de intensidades, afectos, proliferaciones molares y moleculares, se convertirían en modos de la experiencia de la persona humana o no humana a través del cuerpo que posea, dentro de la socialidad que pertenece a la esfera indiferenciada de la humanidad.

¿De qué modo corregir a Marion y a Deleuze desde la ontología amazónica, y así cerrar el movimiento? Evitar quedarse solo en la primera parte del péndulo del doble vínculo; la aplicación de filosofías occidentales al pensamiento amazónico; dar el paso de regreso y aplicar la ontología amazónica a la metafísica occidental. Este es el programa.

### 3. ¿QUÉ PERSISTE DE LAS ONTOLOGÍAS AMERINDIAS Y DE QUÉ MANERA PUEDEN SERVIR DE BASE PARA CONSTRUIR UNA ONTOLOGÍA ALTERNATIVA PARA EL MUNDO ACTUAL?

Por supuesto, una ontología alternativa no podrá venir exclusivamente de la ontología amerindia, que no tiene ni porque proveernos de todas las respuestas que necesitamos, especialmente sobre los campos políticos y científicos contemporáneos.

Así, tendremos que acudir a los debates sobre la utilización de la ontología en la informática y el mundo digital, que son largos y complejos. Si bien, siguiendo a Viveiros de Castro, podemos interrogarnos si es posible extender el perspectivismo al mundo digital, las respuestas son clara-

mente insuficientes: ¿la humanidad está compuesta por personas humanas, no-humanas y artificiales? ¿Serán los robots del futuro personas artificiales? ¿Cuáles son las implicaciones ontológicas de que el software haya tomado el control? (Franssen, Kroes, Reydon, & Vermaas, 2014) (Jakus, Velkjo, Ometovic, & Tomazic, 2013)

Una ontología alternativa tendrá que informar los debates sobre tema provenientes del feminismo y lo queer, la negritud y el anticapitalismo. Reflexionar, como lo hace Haraway, sobre la relación con los animales y con nuestra propia corporalidad desde la mirada de género, o de los sustentos ontológicos del conocimiento situado en Sandra Harding. (Haraway, 1997) (Puig, 2014)

En los nuevos estudios de la negritud aparecen estos elementos ontológicos, que rebasan las miradas exclusivamente epistemológicas, como es el caso de los planteamientos de Harney y Moten, *The Undercommons* (Harney & Moten, 2013) y Achille Mbembe, *Critique of Black Reason* (Mbembe, 2017). Y respecto de los análisis del capital, cuya ontología sigue siendo predominante, se tiene que recuperar la mirada de clase, que es un hecho real antes de ser consciencia de clase. (Kordella, 2012) (Rojas, *Estéticas caníbales. Máquinas formales abstractas*, 2017)

También se tendría que incorporar la ontología subyacente de pensadores como Dussel, Bolívar Echeverría, aunque este trabajo está íntegramente por hacerse. Por ejemplo, ¿qué idea de mundo está detrás de la ética de Dussel? ¿Puede haber una epistemología del sur sin una dilucidación del mundo y, por consiguiente, sobre la conformación todavía disciplinaria de las ciencias? (Dussel, 1998) (De Sousa Santos, 2006) (Echeverría, 1998)

#### 4. TRANSFORMACIONES EN LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL

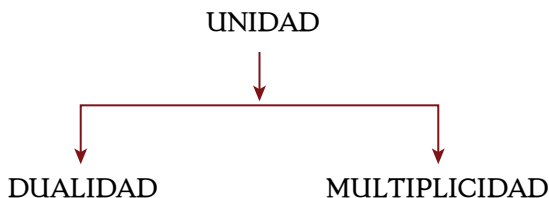
Como se ha señalado, la estrategia del doble vínculo implica un doble procedimiento: de una parte, la utilización de las categorías occidentales, junto con sus disciplinas, para aproximarse a la ontología amerindia; de otra parte, crítica y transformación de las categorías occidentales a la luz de los hallazgos amerindios. A continuación, algunas líneas de trabajo para la transformación crítica de la ontología occidental:

#### 4.1. Unidad/dualidad/multiplicidad

Se oponen unidad a dualidad y multiplicidad, se separan volviéndolas incompatibles. O el mundo es monista o es plural; dualidades que implican rupturas ontológicas y epistemológicas, creando esferas de la realidad separadas radicalmente unas de otras.

Se trata, desde la ontología amerindia, de comprender que la realidad es una sola y que hay una continuidad en el mundo, de tal manera que, siguiendo los procedimientos adecuados, como los ritos de paso, se puede viajar de una esfera a otra. Pero, esta continuidad no implica la negación de la discontinuidad, sino el hecho de que la continuidad inmediatamente se parte, se rompe, se multiplica, para producir la gran variedad de lo existente en el mundo.

Se puede decir que la unidad es una forma que se indexa inmediatamente, de tal manera que unidad, dualidad y multiplicidad coexisten desde el inicio y en cada aspecto de la realidad. Se crean campos con sus propias reglas, en donde habitan personas no-humanas y humanas, seres sagrados y seres humanos. Así que, el mundo es al mismo tiempo uno y dual, insistiendo en que no hay un lapso entre estos dos procesos, que se dan simultáneamente.



También podría expresarse como el constante juego recursivo entre unidad y dualidad, en un ir y venir indefinido, infinito:

UNIDAD ---- DUALIDAD -UNIDAD --- DUALIDAD...

Sin lugar a duda, existen dos planos continuos/discontinuos constitutivos de lo existente:

Naturaleza y cultura, que pertenecen, como sostiene la ontología amazónica, a una misma humanidad que se parte en dos y en donde, a pesar de la diferencia, se da constante el paso de uno a otro, mediante procesos de predación:

Humanidad: naturaleza / cultura

Personas no-humanas/ personas humanas

O de otra manera: todo es social, pero lo social existe inmediatamente como naturaleza y cultura.

## 4.2. Distribuible

Las diferentes características o atributos ontológicos del mundo amerindio son distribuibles y, de hecho, están distribuidos. Atributos como camac, teotl, huaca, se predicán de toda la realidad. Detrás del universo entero, sosteniéndolo en la existencia, se encuentra camac o teotl. Pero, estos atributos se predicán de manera específica en cada caso, en cada tiempo y espacio determinados, que se tornan, gracias a las influencias concretas, realidades distintas de otras.

Toda la realidad es camac, toda realidad es camac de modo diferente.

## 4.3. Ontología transformacional y antiesencialismo

Si bien es cierto que diversas ontologías occidentales giran en torno a los flujos y los procesos, sin embargo, estos elementos rápidamente adquieren un matiz metafísico, porque se convierten en entidades con vida propia, en donde la realidad entera queda entendida como flujo, ensamblaje, planos de consistencia, que adquieren la dimensión de entelequias.

En el caso de la ontología amerindia, las transformaciones atraviesan todas las esferas, pero aquí lo importante no son únicamente los cambios que se producen en cualquier realidad, en sus diferentes etapas y desarrollos, ni siquiera la admisión del constante flujo de lo real, que es enteramente perecible, tanto dioses como seres humanos.

Es una ontología transformacional porque las perspectivas pueden intercambiarse, los dioses adquieren forma y características humanas, los humanos se vuelven animales, los animales son considerados como personas, los humanos pueden divinizarse, los muertos son espíritus con propiedades y comportamientos que influyen en la vida de los pueblos, dioses y seres humanos pueden resucitar.

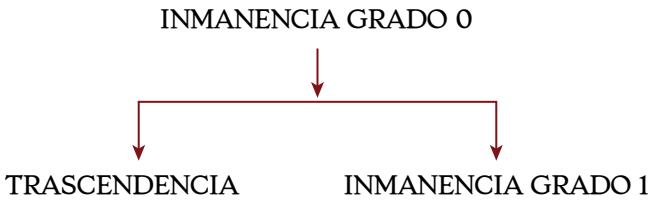
Amplísimo campo de transformaciones, en donde las más importantes se dan en el paso de entidades pertenecientes a un campo ontológico que se desplazan hacia otro, y para hacerlo necesariamente deben transformarse, cambiar incluso su estatuto ontológico. Esta ontología transformacional presupone una concepción antiesencialista del mundo, porque, de lo contrario, las entidades de cada esfera ontológica estarían prisioneras de su propio campo, como mónadas impedidas de salir y mezclarse con entes de otras esferas.



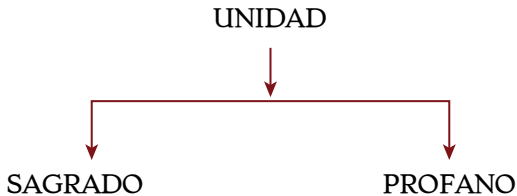
#### 4.4. Inmanente/trascendente

De manera similar, la dualidad inmanente y trascendente tiene que modificarse a fondo, porque si bien la realidad es inmanente –todo sucede dentro de la unidad del mundo-, esa inmanencia se parte en dos campos, esferas, mundos: trascendente e inmanente. De tal manera que no hay una contradicción entre afirmar que el mundo es inmanente y que contiene a la trascendencia, como un derivado suyo.

Una inmanencia que produce tanto el mundo de los dioses –trascendentes- como el de los seres humanos; y establece, nuevamente, reglas de paso para viajar de lo inmanente a lo trascendente y viceversa. Utilizo la terminología de Inmanencia Grado 0 e Inmanencia Grado 1, para diferenciarlas.



Esto también se puede graficar para la relación entre sagrado y profano, en donde encontramos que, si bien se diferencian claramente, las dos esferas entran en contacto y más aún, lo profano puede convertirse en sagrado y los dioses mezclarse directamente con los seres humanos, incluso sexualmente.



#### 4.5. Contingente/condicionado

Otro de los grandes temas de la ontología es aquella que opone necesidad a contingencia. Si bien la ontología amerindia sostiene la contingencia, la envuelve en un manto de necesidad relativa, de condicionamientos naturales, sobrenaturales y sociales, que dejan un espacio reducido, difícil y problemático para las decisiones libres.

Así que, si bien el mundo es contingente y el futuro siempre está abierto, se tiene que analizar con detalle y rigurosamente las restricciones que pesan en cada momento de la historia y que empujan la historia en una u otra dirección.

Controlar el tiempo, las acciones de los dioses, las intervenciones de los espíritus, la estructuración de las huacas sobre cada localidad específica es indispensable para actuar y aprovechar aquellos augurios que son beneficiosos y alejar aquellos que son nefastos.

#### **4.6. Ubicación de los hechos en las diversas series temporales**

Datar los acontecimientos significa construirlos de una manera más elaborada que en Occidente. No se trata solamente de señalar las fechas en la que los acontecimientos se dieron y se dan. Por el contrario, cada acontecimiento se ubica dentro de unas series temporales, que permiten definir con precisión el carácter general de la época, del periodo, del año, del mes, del día. Series temporales que están marcadas o cargadas con la influencia de lo sobrenatural, lo natural y lo social y que definen la temporalidad –y espacialidad- concreta en la que los seres humanos tienen que actuar.

En términos contemporáneos, un acontecimiento X, por ejemplo, una serie de medidas económicas de un gobierno, tendría que analizarse a la luz de la época por la que atraviesa el capitalismo. El momento tardío, de este; el ciclo en el que se encuentra y el momento específico. El crecimiento lento, el tipo de crisis; la fase exacta del desarrollo del capitalismo en el Tercer Mundo y en una economía marginal con ciclos que no son propios sino transferidos de los globales. Además, la fase en la que vive la economía nacional, de acuerdo con sus componentes concretos. A lo que habría que añadir la percepción de largo alcance que se tenga, tanto sobre la economía global como local, para visualizar el futuro que nos espera.

Los múltiples calendarios y ciclos que conforman la sociedad deberían ser analizados en sus articulaciones efectivas, que permitan comprender la dinámica social en el entrecruzamiento de las temporalidades que los conforman. Es como pensar en un desarrollo desigual y combinado al que se le incorporen las diversas temporalidades.

#### **4.7. El cuerpo como experiencia**

En la ontología amerindia el cuerpo es fundamental, es el núcleo que define lo que es cada cual y lo diferencia de los demás; es, por tanto, principio de individuación social y personal. Cada persona humana y no humana está definida por el cuerpo; esto es, por la experiencia de la que es capaz.

Si bien es cierto que el primer paso es separarse de la organicidad o del plano biológico, a través de la formación del cuerpo sin órganos, sin embargo, este proceso es insuficiente. Se tiene que dar un paso adelante y después de “devenir cuerpo sin órganos”, acceder al conjunto de las experiencias que fluyen en la naturaleza, lo sobrenatural y lo humano.

La consciencia de la experiencia del cuerpo es el sujeto y la subjetividad. Nuevamente no se trata ni de volver al sujeto moderno, cartesiano, ni de negar la existencia del sujeto, sino de establecer la adecuada ontología continua/discontinua entre cuerpo y espíritu, el uno como experiencia y el otro como consciencia de esta.

## 5. SER PERSONAS EN AMERINDIA

Ser personas en Amerindia, como se ha mostrado, se desprende directamente de su ontología, que le sirve de fundamento y guía. El campo de las personas funciona como una especificación del nivel general y constitución de una ontología regional en donde están las personas y los individuos.

Desde de una concepción que aúna la continuidad ontológica con la inmediata indexación y diferenciación de esta, encontramos que el centro del modo de individuación es el cuerpo, que es el que permite que el individuo se mantenga estable, al menos provisionalmente, y que se abra frente a él un campo de posibilidades de negociación constantes, este ir y venir de la continuidad y la disolución.

Por eso, las personas se caracterizan por su fragilidad extrema, porque contienen dentro de sí el principio de transformación que arrasa con todas las sustancias y el cuerpo que secuestra temporalmente un segmento de este espíritu móvil, para así formar a la persona. La persona deja de ser una identidad que una vez que se logra permanece, sino que tiene que en cada momento de la existencia sostenerla impidiendo tanto que sea absorbida por el cambio constante como que se quede fijada en un estado y, por ende, se enferme o se muera.

De tal manera que, la persona, es el entrecruzamiento fluido y permanente del alma-espíritu (vital), que sostiene todas las cosas en la existencia, el cuerpo-carne común a toda la especie humana, el alma-humana como especificación del alma-espíritu y fragmento que queda incluido dentro del cuerpo -presencia.

## 6. INDIVIDUOS EN AMERINDIA

Los modos de individuación en Amerindia difieren notablemente de los Occidentales, en la medida que se separan de la visión cartesiana o fenomenológica. Por el contrario, se asientan sobre una visión diferente en donde lo fundamental consiste en mostrar que los individuos son indexaciones de la persona amerindia.

Por esto, se puede sostener que hay una confluencia entre la historia de la etnia y la biografía del individuo y que los destinos de estos son, en realidad, uno solo. Esto se da no solo por un proceso de socialización, sino porque es la etnia la que produce estos individuos, es la persona yanomami la que se parte y se distribuye entre los diferentes miembros.

Tampoco se trata de una versión de la intersubjetividad o de la perspectiva dialógica, sino que antes de la relación entre individuos y de su posible diálogo, se da el espacio simbólico común, el campo de significados colectivo a los que pertenecen y que se ubican en otro plano ontológico habitado por Omama y por los espíritus xapiri.

Los individuos están constituidos por una imagen-lengua que les sostiene en la existencia y que permite acceder a la verdad y a la eficacia performativa del lenguaje. Así Kopenawa es hablado por los espíritus y esta habla le determina como individuo, le hace ser lo que es; más aún, es lo que permite adquirir una lengua que es escuchada por los suyos y por los blancos.

Esta imagen-lengua se adquiere a través del sueño colectivo junto con los viajes al mundo de los espíritus de la mano del chamán y los psicotrópicos. La interpretación de los sueños es igualmente grupal, en donde se produce un sentido común, desde donde se elaboran las estrategias políticas que permiten la defensa de su etnia frente a la política genocida del estado. También se podría decir que el individuo no se origina solamente en la penetración de la lengua-imagen, sino que es soñado por Omama y por los xapiri.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (2012). *Diccionario de Filosofía* (Cuarta Edición ed.). México: FCE.
- Aldana, G. (2007). *The Apotheosis of Janaab'Pakal*. Boulder: University Press of Colorado.
- Anónimo. (2007). *Popol Wuj*. México: Porrúa.
- Arriagada Peter, L. (2019). Avatares de la forma en el espacio-tiempo Pacha. En *Avatares de la Forma* (págs. 165-204).
- Astor-Aguilera, M., & Harvey, G. (2018). *Rethinking Relations and Animism*. London: Routledge.
- Attali, J. (2004). *Historias del tiempo*. México: FCE.
- Aubenque, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Bacchiddu, G., & González, M. (2017). Un diálogo con Anne-Christine Taylor. *Iconos*, 151-161.
- Bauer, B., & Smit, D. (2015). Inka Myths, Inka Legends, and the Archeological Evidence for State Development. En I. Shimada, *The Inka Empire* (págs. 67-80). Austin: University of Texas Press.
- Bessire, L. (2014). *Behold the Black Caiman. A Chronicle of Ayoreo Life*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Bilhaut, A.-G. (2011). *El sueño de los záparas*. Quito: Flacso/ Abya-Yala.
- Bird-Davir, N. (2018). Persons or relatives? Animistic scales of practice and imagination. En Astor-Aguilera, *Rethinking Relations and Animism. Personhood and Materiality* (págs. 25-34). London: Routledge.
- Braudel, F. (1978). *Escritos sobre a História*. Sao Paulo: Editora Perspectiva.
- Bray, T. L. (2015). Andean Wak'as and Alternative Configurations of Persons, Powers, and Things. En T. L. Bray, *The Archeology of Wak'as* (págs. 3-20). Boulder: University Press of Colorado.
- Bray, T. L. (2015). *The Archeology of Wak'as*. Boulder: University Press of Colorado.
- Brightman, M., Grottu, V., & (eds.), U. (2012). *Animism in Rainforest and Tundra*. New York: Berghahn Books.

- Brown, S. (1994). *Laws of form*. Portland, OR: Cognizer Press.
- Bryant, L. R. (2014). *Onto-cartography. An ontology of machines and media*. Edimburgh: Edimburgh University Press.
- Carrasco, D. (2012). *The Aztecs. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Carrasco, D. (2014). *Religions of Mesoamerica*. Long Grove, Ill. : Waveland.
- Carrasco, D., & Sessions, S. (2011). *Daily Life of Aztecs*. Santa Barbara: Greenwood Press.
- Carrison, T. G., & Houston, S. (2018). *A inconstant Landscape*. Louisville : University Press of Colorado.
- Cepeda, J. (2009). Problemas de la Metafísica y Ontología en América Latina. *Hallazgos*(11), 51-72.
- Cerrón-Palomino, R. (2013). Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cerrón-Palomino, R. (2015). The Language of Inkas . En I. Shimada, *The Inka Empire* (págs. 39-53). Austin: University of Texas Press.
- Chalán Chalán, Á. P. (2011). *Pachakutik. La vuelta de los tiempos*. Saraguro: Fundación Kawsay.
- Chaparro Amaya, A. (2013). *Pensar canibal*. Buenos Aires: Katz.
- Charbonnier, P., Salmon, G., & Skafish, P. (. (2017). *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*. London: Rowman & Littlefield.
- Chiappino, J. (2003). La cura chamánica yanomami y su eficacia. En C. Alés, & J. Chiappino, *Caminos cruzados* (págs. 20-39). Marseille: IRD/Universidad de los Andes.
- Chilam Balam. (2008). Barcelona: Linkgua.
- Chinchilla, O. (2017). *Art and Myth of the Ancient Maya*. New Haven: Yale University Press.
- Cisneros Ayala, C. (2021). Análisis semántico y hermenéutico de los términos chaka, ckakana y chakata. *Lengua y Sociedad. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 335-355.
- Conlin, E., & Fowler, C. (2005). *The Archaeology of Plural and Changing Identities*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- Course, M. (2007). Death, Biography, and the Mapuche Person. *Ethnos*, 72:1, 77-101.

- Course, M. (2013). *The Clown Within: Becoming White and Mapuche Ritual Clowns*. *Comparative Studies in Society and History*, 771-799.
- Course, M. (2014). *The End of Me*. En Oakdale, & Course, *Fluent Selves* (págs. 144-164). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Course, M. (s.f.). *Speaking the Devil's language: Ontological challenges*. doi:<http://dx.doi.org/10.1016/j.lang-com.2012.10.003>
- Danowski, D., & Viveiros de Castro, E. (2015). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fines*. Desterro: Instituto Socioambiental.
- Danowsky, D., & Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay un mundo por venir?* Buenos Aires: Cajanegra Editora.
- De la Garza, M. (. (1992). *Literatura maya*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- De la Garza, M. (1978). *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México: UNAM.
- De la Garza, M., & Nájera, M. (. (2002). *Religión maya*. Madrid: Trotta.
- De Landa, M. (2006). *A new philosophy of society. Assamblage Theory and Social Complexity*. London/New York: Continuum.
- De Rojas Silva, D. V. (2008). *Los tokapu. Graficación de la emblema Inka*. Lima: Cima.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur*. Lima: UNMSN.
- Dean, C. (2010). *A cultura of stone*. Durham: Duke University Press.
- Dedenbach-Salazar, S. (2016). *...por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro*. *Colonial Latin American Review*, 414-444.
- Deleuze y Guattari. (2002). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- Depaz Toledo, Z. (2014). *Experiencia cósmica y dinámica social en el Manuscrito de Huarochiri*. (R. U. Humanos, Ed.) *Democracia y Derechos*, 25-41.

- Descola, P. (1996). *La selva culta*. Quito: Abya-Yala.
- Descola, P., & Pálsson, G. (1996). *Nature and Society*. London: Routledge.
- Di Bella, S. (2005). *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*. Dordrecht: Springer.
- Dowd, A., & Milbrath, S. (2015). *Cosmology Calendars, and Horizon-Based Astronomy in Ancient Mesoamerica*. Boulder: University Press of Colorado.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y la Exclusión*. Valencia: Trotta.
- Duviols, P. (15 de Mayo de 2021). *La interpretación del dibujo de Pachakuti-Yupanqui*. Obtenido de Open Edition Books: <https://books.openedition.org/iheal/806?lang=es>
- Echeverría, B. (1998). El "valor de uso": ontología y semiótica. En B. Echeverría, *Valor de uso y utopía* (págs. 153-197). México: Siglo XXI.
- Escobar, T. (1993). *La belleza de los otros*. Asunción: RP Ediciones.
- Estermann, J. (2015). *Filosofía Andina. Sabiduría Indígena para un mundo nuevo* (Segunda ed.). Quito: Abya-Yala.
- Fausto, C., & Heckenberger, M. (2007). *Time and Memory in Indigenous Amazonia*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Fitzsimmons, J. L. (2009). *Death and the Classic Maya Kings*. Austin: University of Texas Press.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Filosofía para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- Foucault, M. (2007). *Estética, ética y hermenéutica*. México: Siglo XXI Editores.
- Fowler, C. (2004). *The archeology of Personhood*. London: Routledge.
- Franssen, M., Kroes, P., Reydon, T., & Vermaas, P. (2014). *Artefact Kind. Ontology and the Human-Made World*. New York: Springer.
- Freud, S. (2013). *La interpretación de los sueños*. Madrid: Akal.
- Gamarra, R., & Zen Vasconcellos, C. (2019). The constellations and spacetime concept according to the Inkas. *Astronomische Nachrichten*, 18-22.



- García, T. (2010). *Form and object. A treatise on things*. Edinburgh : Edinburgh University Press Ltd.
- Gentile, M. (2010). *Tocapu: unidad de sentido en el lenguaje gráfico andino*. Madrid: Universidad Complutense de madrid.
- Giobellina, F. (2017). La Chute du ciel: un pas-de-deux entre un chamán y un antropólogo. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 147-170. doi:10.3989/rdtp.2017.01.006
- Gran Diccionario Náhuatl . (1 de Agosto de 2019). Obtenido de <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>
- Grotti, V., & Brightman, M. (2012). Humanity, Personhood and Trnasformability in Northern Amazonia. En M. Brightman, V. Grotti, & O. Ulturgasheva, *Animism in Rainforest and Tundra* (págs. 162-174). New York: Berghahn Books .
- Grube, N. (. (2006). *Los mayas*. Cologne: Koneman.
- Guerrero Arias, P. (2018). *La Chakana del Corazonar*. Quito: UPS.
- Gullberg, S. R. (2020). *Astronomy of the Inca Empire*. Norman, OK.: Springer.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2008). *Los tirmos del Pachakuti*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa (Vol. 1)*. Madrid: Taurus.
- Haraway, D. (1997). *Modest-Witness@Second-Millennium. FemaleMan-Meets-OncoMouse :feminism and technoscience*. New York: Routledge.
- Harman, G. (2005). *Guerrilla metaphysics. Phenomenology and the carpentry of things*. Chicago: Open Court.
- Harney, S., & Moten, F. (2013). *The Undercommons*. New York: Minor Compositions.
- Hassig, R. (2001). *Time, History and Believe in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Heidegger, M. (1951). *Ser y tiempo*. México: FCE.
- Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (2007). *Thinking thriug Things*. New York: Routledge.
- Hill Boone, E. (2016). *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*. México: FCE.
- Hinkelammert, F. (1990). *Crítica de la Razón Utópica*. San José: Dei.
- Hjelmslev, L. (1980). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*.

- Madrid: Gredos.
- Holbraad, M., & Pedersen, M. (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Houston, S., & Inomata, T. (2009). *The Classic Maya*. New York: Cambridge University Press.
- Houston, S., & Inomata, T. (2009). *The Classic Maya*. New York: Cambridge University Press.
- Howard, C. (. (2007). *Contested Individualization*. New York: Palgrave.
- Hugh-Jones, S. (2019). Rhetorical antinomies and radical othering. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9 (1), 162-171.
- Husserl. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. . Madrid: Crítica.
- Husserl, E. (1997). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Iannone, & Houk. (2016). *Ritual, Violence and the Fall of the Classic Maya Kings*. Tampa: Univesrity press of Florida.
- Iannone, G. (2002). *Annales History and the Ancient Maya State: Some observations on the Dynamic Model*. *American Anthropologist*, 68-78.
- Itier, C. (2012). *Viracocha o el Océano* . Lima : IFEA.
- Jakus, Velkjo, Ometovic, & Tomazic. (2013). *Concepts, Ontologies, and Knowledge Representation*. New York: Springer.
- Jensen, C. (2013). Two forms of outside. Castaneda, Blanchot, ontology. *Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 309-335.
- Jokisch, R. (2002). *Metodología de las distinciones*. México: Unam.
- Juul, J. (2005). *Half-real*. Cambridge: The MIT Press.
- Kirkhusmo Pharo, L. (2014). *The Ritual Practice of Time*. Leiden: Brill.
- Kopenawa, D. (2013). *The Falling Sky. Words of Yanomani Shaman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2011). *A queda do céu. Palabras de un xamã yanomani*. Sao Paulo: Editora Schwarcz S.A.
- Kordella, K. A. (2012). *Being, Time, Bios. Capitalism and Ontology*. New York: Suny Press.
- Krummel, J. (2015). *Nishida Kitaro's Chiasmatic Chorology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan No. 11*. Los

- cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Lacan, J. (2013). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lajo, J. (2003). *Qhapaq Ñan: la Ruta Inka de la Sabiduría*. Lima: Amaru Runa.
- Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan. La Ruta Inka de Sabiduría*. Lima: Amaru Runa Ediciones .
- Lakatos, I. (1983). *La metodología de los programas de investigación* . Madrid: Alianza Editorial.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos* . Buenos Aires: Siglo XXI .
- León-Portilla, M. (1994). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: UNAM.
- León-Portilla, M. (1994). *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. México: Unam.
- León-Portilla, M. (2006). *Filosofía Náhuatl*. México: UNAM.
- Lizot, J. (2004). *Diccionario enciclopédico de la lengua yā-nomāmi*. Puerto Ayacucho : Ex Libris.
- Llamazares, A. M., & Martínez, C. (2004). *El lenguaje de los dioses*. Buenos Aires: Biblos.
- Lloyd, G. (2019). *The clash of ontologies ant the problems of translation and mutual intelligibility*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9 (1), 36-43.
- Looper, M. (2009). *To be like gods. Dance in Ancient Maya Civilization*. Austin: University of Texas Press.
- López Austin, A., & Millones, L. (2012). *Dioses del Norte, Dioses del Sur*. México: Era.
- López, C. (1999). *Los Popol.Wuj y sus epistemologías*. Quito: Abya-Yala.
- López, C. M. (1999). *Los Popol Wuj y sus epistemologías* . Quito: Abya-Yala.
- Lozano, A. (1994). *Cusco -Qosqo: modelo simbólico de la cosmología andina*. Quito: PUCE.
- Macri, M., & Looper, M. (2003). *The New Catalog of Maya Hieroglyphs. Vol. 1. The Classic Period Inscriptions*. . Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Maffie, J. (2010). *Pre-Columbian Philosophies*. En Nuccetelli, Schutte, & B. (eds.), *A companion to Latin American Philosophy* (págs. 9-22). Oxford: Wiley-Blackwell.

- Maffie, J. (2014). *Aztec Philosophy*. Boulder: University Press of Colorado .
- Mandel, E. (1979). *El capitalismo tardío*. México: Era.
- Manga Quispe, E. (1994). Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana*, 24, 155-189.
- Manga Quispe, E. (4 de julio de 2017). Pacha: un concepto de espacio-tiempo andino. Obtenido de Ciberayllu: [www.ciberayllu.org](http://www.ciberayllu.org)
- Martínez, V. (13 de Agosto de 2019). *Filosofía Ecuador*. Obtenido de [www.filosofiaecuador.org](http://www.filosofiaecuador.org)
- Mbembe, A. (2017). *Critique of Black Reason* . Durham and London: Duke University Press.
- McKillop, H. (2004). *The ancient Maya: new perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- McLeod, A. (2014). *Understanding Asian Philosophy*. London : Bloomsbury.
- McLeod, A. (2018). *Philosophy of the Ancient Maya. Lords of Time*. Lanham: Lexington Books.
- Michael, H. (2005). *The Ecology of Power*. New York: Routledge.
- Milla Villena, C. (2003). *Ayni: semiótica andina de los espacios sagrados*. Lima: Amary Wayra.
- Nishida, K. (2016). La experiencia pura. En Heisig, Casulis, Maraldo, & Bouso, *La filosofía japonesa en sus textos* (págs. 671-673). Barcelona: Herder.
- Nishida, K. (2016). La lógica del lugar. En Heisig, Kasulis, Maraldo, & Bouso, *La filosofía japonesa en sus textos* (págs. 673-694). Barcelona: Herder.
- Nishida, K. (2016). La lógica del lugar. En Heisig, Kasulis, Maraldo, & Bouso, *La filosofía japonesa en sus textos* (págs. 673-694). Barcelona: Herder.
- Nusselder, A. (2013). *The surface effect*. London: Routledge.
- Oakdale, S. (2005). *I Foresee My Life*. Lincoln: University of Nebraska.
- Oakdale, S., & Course, M. (2014). *Fluent Selves*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Penrose, R. (2010). *Los ciclos del tiempo*. Barcelona: Debate.
- Pérez Bocanegra, J. (2012 (1645)). *Ritual formulario*. Cusco:

- Universidad Nacional de San Antonio Abad.
- Pitarch, p. (2013). *La cara oculta del pliegue*. México: Artes de México - Conaculta.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue*. México: Artes de Méxco.
- Pitarch, P. (14 de Marzo de 2020). *To Tame Fire*. Obtenido de Academia.edu: [https://www.academia.edu/37136804/To\\_Tame\\_Fire\\_A\\_Tzeltal\\_Viewpoint\\_in\\_Smoke\\_Flames\\_and\\_the\\_Human\\_Body\\_in\\_Mesoamerican\\_Ritual\\_Practice\\_edited\\_by\\_Vera\\_Tiesler\\_and\\_Andrew\\_Scherer\\_Dumbarton\\_Oaks\\_Washington\\_D.C.\\_2018](https://www.academia.edu/37136804/To_Tame_Fire_A_Tzeltal_Viewpoint_in_Smoke_Flames_and_the_Human_Body_in_Mesoamerican_Ritual_Practice_edited_by_Vera_Tiesler_and_Andrew_Scherer_Dumbarton_Oaks_Washington_D.C._2018)
- Popol Wuj. (2007). México: Porrúa.
- Puig, M. (2014). *Les savoirs situés de Sandra Harding*. Paris: L'Harmattan.
- Quijano Vodniza, A. J. (2023). *Las Pléyades y el calendario agrario y ritual de los incas*. *Revista Colombiana de Antropología*, 118-143.
- Rama, A. (1982). *La novela latinoamericana 1920-1980*. Bogotá: Procultura.
- Reeve, M.-E. (2002). *Los quichua del Curaray: El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala.
- Rice, P. (2007). *Maya calendar origins*. Austin: University of Texas Press.
- Rice, P. M. (2004). *Time, Astronomy and the Cosmos*. Austin: University of Texas Press.
- Rival, L. (2002). *Trekking Through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.
- Rival, L. (2005). *The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian Ecuador*. *Ethnos*, 285-310.
- Rivera Dorado, M. (2009). *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Madrid: Trotta.
- Rodríguez-Shadow, M., & López, M. (. (2011). *Las mujeres mayas en la antigüedad*. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Rojas, C. (2015). *Estéticas caníbales. Vol.II. Máquinas formales abstractas*. Cuenca: En prensa.
- Rojas, C. (2017). *Estéticas caníbales. Máquinas formales abstractas (Vol. 2)*. Cuenca: Universidad de Cuenca .
- Rojas, C. (2017). *Estéticas caníbales. Máquinas formales abs-*

- tractas (Vol. 2). Cuenca: Universidad de Cuenca (En prensa).
- Rojas, C. (2017). Estéticas caníbales. Máquinas formales abstractas (Vol. 2). Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Rojas, C., & Rojas, N. (2019). *Dialéctica de las Abstracciones*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Sahagún, B. (1956). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Salmond, A. (2013). Transforming translations (part. I). *Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 1-32.
- Salomon, F. (2014). ¿Cómo eran las huacas? *Ecuador Debate*, 31-46.
- Salomon, F., & Urioste, G. (. (1991). *The Huarochiri Manuscript*. Austin: University of Texas Press.
- Santos, F., & Barclay, F. (. (1998). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía (Vol. 3)*. Quito: Abya-Yala/Ifea.
- Schmidt, P., Garza, M. d., & Nalda, E. (. (1998). *Los mayas*. México: Conaculta - INAH.
- Shimada, I. (. (2015). *The Inka Empire*. Austin: University of Texas Press.
- Siméon, R. (1977). *Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Simondon, G. (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Simondon, G. (2007). *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier.
- Spivak, G. (2017). *Una educación estética en la era de la globalización*. México: Siglo XXI.
- Spivak, G. C. (2012). *An aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Strathern, M. (1998). *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.
- Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.
- Strathern, M. (2013). *Learning see in Melanesia*. Manchester: HAU.
- Strathern, M. (2019). A clash of ontologies. Time, law, and science in Papua New Guinea. *HAU: Journal of Ethnographic*

- They 9 (1), 58-74.
- Tantaleán, H. (5 de marzo de 2019). *Ontologías Andinas: una introducción a la substancia*. Obtenido de Academia Edu: [https://www.academia.edu/37934259/Ontologias\\_Andinas\\_Una\\_Introduccion\\_a\\_la\\_Substancia](https://www.academia.edu/37934259/Ontologias_Andinas_Una_Introduccion_a_la_Substancia)
- Taylor, A.-C. (1996). *The Soul's Body and Its States*. *The Journal of the Anthropological Institute*, 201-215.
- Taylor, G. (1974). *Camac, camay y camasca*. *Journal de la Socié-té des Américanistes* LXIII, 231-244.
- Taylor, G. (2008). *Ritos y tradiciones del Huarochiri*. Lima: IFEA/IEP/Universidad Nacional Mayor de San Marcos .
- Tedlock, B. (1992). *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Timmer, H. (2003). *La Chakana*.
- Tsenkush, C. e. (2012). *Sabiduría de la cultura shuar de la Amazonía ecuatoriana*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Urton, G. (2003). *La vida social de los números* . Cuzco: CBC.
- Urton, G. (2017). *Inka History in Knots*. Austin: University of Texas Press.
- Uzendoski, M. A. (2012). *Beyond orality*. *Journal of Ethnographic Theory* 2, 55-80.
- Ventura i Oller, M. (2004). *Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila*. En P. Surralles, & P. García, *Tierra Adentro* (págs. 163-172). Copenhagen: IGWIA.
- Ventura i Oller, M. (2019). *Marking Out the Bounds of Humanity in Tsachila Ritual* . En J. Rivera Andía, *Non-human in Amerindian South America* (págs. 126-142). New York : Berghahn.
- Ventura i Oller, M. (16 de marzo de 2020). *Redes chamánicas desde el punto de vista Tsachila*. doi:<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61200>
- Vilaça, A. (2005). *Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities*. *Journal Royal Anthropological Institute* , 445-463.
- Vilaça, A. (2009). *Conversion, Predation and Perspective* . En A. Vilaça, & R. Wriht, *Native Christians and Effects of Christianity Among indigenous Peoples of America* (págs. 137-166). Burlington: Ashgate Publishing Limited .
- Vilaça, A., & Wright, R. (2009). *Native Christians*. Cornwall:

- Ashgate Publishing Company .
- Vinolo, S., & Labrador, G. (2018). El resplandor de la selva invisible: hacia una fenomenología de las significaciones invistas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 33, 125-144. doi:<https://doi.org/10.7440/antipoda33.2018.07>
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View*. Chicago: university of Chicago press.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstancia da alma selvagem*. Sao Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Madrid: Katz.
- Viveiros de Castro, E. (2012). *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Manchester: HAU.
- Viveiros de Castro, E. (2012). *Inmanence and fear* . *Journal of Ethnographic Theory (HAU)*, 27-13.
- Viveiros de Castro, E. (2015). Prefacio. *O recado da mata*. En D. Kopenawa, & A. Bruce, *A queda do céu* (págs. 11-42). Sao Paulo: Schwarcz.
- Viveiros de Castro, E. (2018). *La inconstancia del alma salvaje*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Wagner, R. (1986). *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wagner, R. (2010). *Coyote Anthropology*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Wallerstein, I. (2012). *The Modern World-System I*. Berkeley: University of California Press.
- Whitehead, A. (1978). *Process and reality*. New York: The Free Press.
- Wikipedia. (26 de Mayo de 2023). *Tocapu*. Obtenido de Wikipedia : <https://es.wikipedia.org/wiki/Tocapu>
- Wildgen, W., & Aage Brandt, P. (2010). *Semiosis and catastrophes : René Thom's semiotic heritage* . Bern: Peter Lang AG.
- Wittgenstein, L. (1983). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Gredos.
- Yáñez, J. (2002). *Yanantin. La filosofía intercultural del Ma-*



nuscrito Huarochiri. Quito: Abya-Yala.

Yáñez, J. (2002). *Yanantin: La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*. Quito: Abya-Yala.

Yaya, I. (2012). *The two faces of Inca history : dualism in the narratives and cosmology of ancient Cuzco*. Leiden: Brill.

Zuidema, T. (2010). *El calendario inca*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú/ Fondo Editorial de la PUC.

## **ONTOLOGÍA AMERINDIA**

INKAS, MAYAS Y AZTECAS, AMAZÓNICOS

ISBN: 978-9942-923-90-5

