

SENTIR, PENSAR, HABLAR Y ARGUMENTAR EN NUESTRAS LENGUAS ORIGINARIAS

Pedro Reygadas Robles Gil



ÍNDICE

©2023 Universidad Intercultural Indígena de Michoacán

Diseño de portada:
Hugo Portales / ed. Tlacuilos

SENTIR, PENSAR, HABLAR Y ARGUMENTAR EN
NUESTRAS LENGUAS ORIGINARIAS
Todos los derechos reservados ©2023

Prohibida su reproducción parcial o total, así como cualquier forma de
almacenamiento o transmisión por ninguna forma o ningún medio, que
no tenga el permiso expreso del autor.

ISBN 978-607-9386-09-2

Impreso y hecho en México

Agradecimientos	5
Prólogo	7
Introducción	9
El pensamiento profundo de nuestros pueblos	13
La eficacia de la palabra en nuestras filosofías originarias	23
El poder de los nombres	33
¿Dónde están la verdad y la evidencia?	41
Principios, numerología y lógicas en nuestras lenguas	47
Dialogar y discutir en lenguas originarias	53
Las palabras floridas	59
El poder de descubrimiento de los símbolos continentales	71
Conclusiones	89
Bibliografía	95

A los pueblos originarios en resistencia,
guardianes de la palabra, el sentido,
la racionalidad y el sentipensamiento
profundo del continente,
con todo el corazón.

Gracias a la Universidad Intercultural
Indígena de Michoacán (UIIM) y al
Programa Comparte tus ideas, Instituto
de Ciencia, Tecnología e Innovación,
Gobierno de Michoacán.

PRÓLOGO de Juan Manuel Contreras Colín

El antropólogo y filósofo francés Jean Paul Ricœur (1913-2005) afirmó –universal y contundentemente– que *todas las culturas* poseen *estructuras intencionales* perfectamente organizadas en mitos, ritos, narrativas e instituciones del más variado tipo. Al conjunto de esas *estructuras de sentido* las denominó como el “núcleo ético-mítico”, el cual definió como *el complejo orgánico* –vivo, dinámico, múltiple– de posturas concretas de un grupo humano –una cultura– ante la existencia.

El núcleo ético-mítico está constituido por dos aspectos relacionados y compenetrados, a saber: una visión teórica del mundo (*die Weltanschauung* o cosmovisión) y una postura existencial, un modo de ser, de comportarse y relacionarse en y con la comunidad (*das Ethos*, la conducta o costumbre).

Es fundamental hacer notar que la cosmovisión, o mejor dicho, la cosmopercepción es un hecho social y como tal es histórica, dinámica y en perpetua transformación. En tanto abstracción del mundo de la vida, la cosmopercepción se crea a partir de la praxis cotidiana, pero, a su vez, la abstracción crea los prototipos y la normatividad para la praxis. De esta manera, existe una relación necesaria e integral entre teoría y praxis. Son las dos caras o lados de una misma moneda.

Ahora bien, tanto la teoría como la praxis de una comunidad o cultura, su ser y su quehacer, se expresan a través del lenguaje, pues, como diría el filósofo alemán Martin Heidegger, el lenguaje es *la casa del ser*. Y nosotros reiteraremos contundentemente, en la línea de nuestros pueblos originarios de *Abya Yala* o Amerindia, que *esa casa* es eminentemente una construcción comunitaria.

El texto que tenemos en nuestras manos, producto de generosidad y responsabilidad del Prof. Pedro Reygadas Robles Gil, se sitúa desde lo que he denominado, siguiendo a los profesores Paul Ricœur y Enrique Dussel, *el núcleo ético-mítico mongólico amerindio*. Ese es el lugar interpretativo que evoca, convoca y provoca el sentipensar de nuestro autor.

Sentir, hablar, pensar y argumentar en nuestras lenguas originarias, nos recuerda su autor, es el extracto, el tuétano, lo fundamental de su texto ya publicado y que tituló como *Amo tlacohualli in tlahtolli*. “La palabra no se

vende". *Filosofías del lenguaje y de la argumentación en Abya Yala*, el cual fue generosamente sintetizado, por no decir recreado, con el propósito de realizar un servicio de divulgación popular que lo hiciera accesible al mayor número de personas posible.

Se trata también, nos dice el Prof. Reygadas, de una invitación y de una interpelación. Se nos convida "a com-partir, a co-razon-ar sobre nuestras lenguas, nuestros mitos, nuestros ritos, nuestra oralitura, nuestros símbolos, nuestros saberes, nuestros sentires y todo lo que nos sostiene en este pluriverso desde nuestras palabras floridas en clave originaria" pero también se nos interpela para que "recuperamos los sentipensares originarios a contrapelo de la historia de dominio histórico de la burguesía, del hombre, del blanco, del adulto y del europeo", con el propósito de, como diría Walter Benjamin, asumir nuestra responsabilidad histórico-crítica y hacerle justicia a nuestro pasado amerindio, pues hasta ahora no se ha reconocido y mucho menos respetado, tanto en los ámbitos académicos como en la cotidianidad de la vida del sistema hegemónico-tradicional, la existencia de la filosofía amerindia del lenguaje y de la argumentación originaria.

La hipótesis fundamental del texto, en consonancia con la afirmación del Prof. Ricœur expuesta al principio de esta presentación, es que "el argumentar es universal". Con base en esa aseveración, nuestro autor despliega, aunque sea solo una pequeña muestra, pues en esta región continental del mundo se concentran alrededor de 1059 lenguas originarias, las particularidades y potencialidades propias del sentipensar en *Abya Yala*, mostrando así que el decir amerindio, con sus contextos, formas y modos simbólico-metafórico-conceptuales, analógicamente hablando, también fundamenta y justifica argumentativamente, despliega una lógica y válida, posee perspectivas y géneros retóricos del hablar experto, reconoce y respeta lo aceptable o bueno porque ha sido correctamente expresado, etcétera.

Esperamos que la pertinente estructura expositiva del texto amplie el horizonte de comprensión de la persona lectora en relación con lo que también es de ella porque inevitablemente ya nos ha constituido, a saber: las flores y los cantos del sentipensar amerindio que también late en nosotras y nosotros como núcleo ético-mítico de unas sociedades humanas generadoras de cultura a nivel mundial. Ni más ni menos.

INTRODUCCIÓN

Nuestros pueblos originarios hablan, rezan y cantan en 1059 lenguas originarias, casi la sexta parte de las lenguas del mundo. En ellas han reivindicado el nombre de *Abya Yala* para el continente colonialmente llamado América: "la tierra florecida", tierra de sangre vital, dicho en idioma dule gaya.

Tenemos un pensamiento profundo, sentipensares continentales propios y únicos que constituyen ricas filosofías. Contamos no con creencias sino con kosmopercepciones, kosmovivencias y conceptos que alimentan nuestras distintas maneras de vivir, sentir, hablar, pensar y argumentar en lenguas originarias. Pero para entender cada palabra y concepto originarios debemos entender todo el lenguaje en el que la voz cobra sentido en nuestras sociedades, en nuestros ambientes naturales, en nuestros usos, en la práctica transformadora, en los discursos en cada contexto, de acuerdo con la relación lengua-cultura-sentipensar.

Vamos construyendo con todos los corazones, con toda la piel de *Abya Yala*, la relación entre nuestras lenguas y nuestras culturas en nuestras eco-lógicas del sentipensamiento para mantener el horizonte de posibilidad para todos y todas en nuestra Madre Tierra en un movimiento complejo de la espiral de la vida como nos propone nuestro maestro maya Fidencio Briceño Chel.

En un tiempo de riesgo para la vida humana por el capitalismo y el neoliberalismo, de sometimiento de la mujer por el patriarcado, de neocolonialidad, nuestro continente nos permite entender la complementariedad de todo, la integración, la interrelacionalidad armónica en una concepción donde no hay enseñar sin aprender, donde no hay habla sin escucha, donde no hay uno sin nosotros, donde no hay árbol sin semilla, masculino sin femenino.

Se trata de descolonizar los saberes, la carnalidad, los sentidos, para construir una nueva identidad que no es ya la del indio aislado sino una construcción universal desde la raíz continental que se siente, se piensa y se asume como originaria sin postular la negación de nadie sino el interés por cómo se oyen, cómo sienten, cómo piensan otros pueblos y otras lenguas en un mundo en el que quepan muchos mundos. Se trata del vitalocentrismo, de la emoción, de la acción, del movimiento, del recuerdo

de cada uno y cada una en la construcción de la comunidad, de cada nación y de todos los mundos: ser uno porque somos todos y todas.

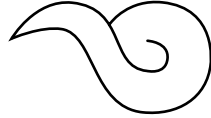
Para recorrer este camino hay que andar el inevitable camino de las lenguas, de los símbolos, de las concepciones del tiempo y del espacio, que constituyen nuestros sistemas modelizadores primarios, que dan sentido a la vida y a la comunidad en la lógica relacional, integral, armónica de la complementariedad. Recorremos este camino desde el lugar desesperado de los pueblos, las víctimas seculares de la historia, que se levantan poco a poco en todo el continente desde las raíces ancestrales, en resonancia y respeto con todo el planeta, en contra de la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, en una nueva ética más allá de la reivindicación de la vida de la comunidad humana para comprender la defensa de la vida planetaria, del kosmos, de los vivos y de los muertos, de los seres tangibles e intangibles.

Este libro es producto de una reducción, reorganización y cambio para cumplir una labor de divulgación amplia, sencilla y accesible de mi libro *Amo tlacohualli in tlahtolli. "La palabra no se vende". Filosofías del lenguaje y de la argumentación en Abya Yala*, que me ha sido solicitado para la enseñanza y que agradezco de algún modo me sugiriera escribir la Dra. Teresa Carbó. He llegado a este resumen por aproximaciones sucesivas durante quince años y, en realidad, por casi treinta, desde que terminé la licenciatura en Lingüística, para al fin poder entregar algo entendible y manejable para una población amplia. Es una invitación a com-partir, a co-razon-ar juntos, juntas sobre nuestras lenguas, nuestros mitos, nuestros ritos, nuestra oralitura, nuestros símbolos, nuestros saberes, nuestros sentires y todo lo que nos sostiene en este pluriverso desde nuestras palabras floridas en clave originaria en *Abya Yala* en una forma que espero sea sencilla y accesible, por lo que solo incluyo el apellido de las personas autoras citadas y la mención final de algunos textos míos en donde se pueden consultar en detalle las referencias.

Recorreremos nuestros co-razon-ares, nuestro lenguaje encarnado, el poder de los nombres, las distintas perspectivas de la verdad y de la evidencia, las lógicas originarias diversas y sus formas de argumentar en las lenguas. Andaremos el camino del hablar-escuchar constitutivo, las perspectivas y géneros retóricos de nuestros grupos étnicos en sus propias perspectivas del bien y del hablar experto. Reflexionaremos al

cabo sobre la argumentación semiótica y contextual, desde las culturas ancestrales, entendiendo por argumentación-refutación la actividad social orientada al incremento (o decrecimiento) de la aceptabilidad de un punto de vista.

Debe reconocerse un lugar a la filosofía amerindia del lenguaje y de la argumentación-refutación en el plano universal, o mejor dicho, en el plano pluriversal radical, antisistémico y diversal, más allá del capitalismo, del patriarcado y de la colonialidad como propone Ramón Grosfoguel.



Lee el capítulo y escribe después cuál es para ti el aporte de *Abya Yala* a la Filosofía.

EL PENSAMIENTO PROFUNDO DE NUESTROS PUEBLOS

Abya Yala tiene un sentipensar general que nos distingue y cada cultura se singulariza (se individúa discursivamente) en el sentipensar, el caminar, el diseñar, el haber o el ser mismo. Cada pueblo tiene una identidad intensiva, un tono, una cadencia, un ritmo, un devenir que expresa el núcleo de su forma de vida y de estar en el mundo, de re-crearlo y de vivir en él.

En el inicio colonial, las personas expertas en estos sentipensares fueron asesinados, encarcelados, devorados por los perros. Recuperamos los sentipensares originarios a contrapelo de la historia de dominio histórico de la burguesía, del hombre, del blanco, del adulto y del europeo. Desde las razones contextualizadas e históricamente situadas de los grupos originarios vulnerados, desde su distintivo núcleo ético-mítico indoamericano: un conjunto de estructuras intencionales, de prácticas rituales, narrativas mitológicas, organizaciones institucionales, códigos de comportamiento, maneras de ser y de relacionarse entre sí y con la naturaleza que tienen un sentido, un orden, una significación, una jerarquía, un fundamento, una razón de ser en el complejo orgánico de nuestras posturas ante la existencia que suponen una percepción teórica del “mundo” y una postura existencial concreta ante la vida.

Todos los seres humanos poseemos la ineludible condición humana de dar razón de la realidad, es decir, somos filósofos y filósofas, todos los pueblos tienen análogos de filosofía. La geografía no está fuera del pensamiento, la tierra no es ningún dato exterior a la conciencia pues la conciencia misma es territorio: *Abya Yala*. Los conceptos de cada cultura son núcleo de su filosofía, concebida de formas diversas, desde la propia historia, desde cada *ethos* –conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman la identidad comunitaria– y desde cada teoría, cada “geofilosofía” anclada en el sentipensar de su territorio y desde su autonomía.

En *Abya Yala* el sujeto de la filosofía es la com-unidad, la base colectiva, lo colectivo precede a lo individual desde la primera palabra. En la vida colectiva y de los grandes personajes existe siempre unidad de reflexión-acción, de emoción y pensamiento, sentir y pensar en cada kosmopercepción: lo que se siente, lo que se percibe, lo que se quiere y lo que se cree, lo que se intuye, que no sólo buscan, sino que explican lo

“inexplicable” y van formando concepciones sobre lo real, lo “mágico” y la “naturaleza”, a través de la cotidianidad, a través de la vida, del tiempo, del espacio y de su ritmo, que se da en movimientos claros en relación con el kosmos y de manera constante a partir del pensamiento habitual derivado en forma sistemática de cada lenguacultura. La kosmopercepción, la percepción de todo lo que es, es un macrosistema conceptual englobante de sistemas ideológicos, mágicos, religiosos, políticos, médicos, y se corresponde con una dimensión práctico-concreta, una “kosmovivencia”, una vida en el “mundo”, en el *Tlalticpac* nahua, en la *Pachamama* andina, en la *Nuna* de la tundra, desde la organización de los asentamientos humanos hasta la construcción de la intersubjetividad.

En cada kosmopercepción se crean acentos particulares, como el de la kosmovisión quechua o *wixarika* (huichola) en el occidente de México, el de la escucha tojolabal en Chiapas o el del diseño *juni kuin* en el Amazonas brasileño. Pero siempre se incluyen en el “mundo” originario tanto objetos reales como imaginarios; el sí mismo y la totalidad de los entes del universo; lo inmediatamente evidente en el presente y el más allá en la espiral del tiempo y del espacio, en la profecía futura y en el mito pasado, en lo exterior y también en lo interior del conocimiento más profundo.

Los pensamientos profundos

En *Abya Yala* es posible considerar el concepto paraguas de Sentipensar como concepto análogo relativamente generalizado de Filosofía, manifiesto en su concreción en forma diversa en cada pueblo del continente: la unidad intrínseca de sentir-pensar, de emoción-razón, de sensibilidad-mentalidad, que remite a la centralidad del corazón y de la comunalidad. El conocimiento, la epistemología, el fundamento general del conocimiento de *Abya Yala* no es el “yo pienso”, sino “nosotros sentipensamos”, “corazonamos”; es decir, el sujeto es colectivo y encarnado, sintiente.

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

ignorar. *Mati* es también en el diccionario de Molina la base para apegarse a alguien, para el sentir interior, para saber o dudar de algo.

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

En el núcleo maya, *k’ujol* se refiere al corazón tojolabal desde nuestros sentimientos, deseos e intenciones, refiere al comportamiento y actuar del sujeto. “Corresponde, por lo general, a las motivaciones que surgen del interior nuestro y de nuestros sentimientos”, nos dice cómo recrear la comunidad en una detallada concepción tojolabal; el *k’ujol* “es el que nos da un juicio para poder discernir de la mejor manera posible las necesidades que se tienen como comunidad”. (Muñoz y Jurado)

En nahuatl también pertenece a lo filosófico el término *yoyelizpan*, que aparece en el legado del *tlahtoani Cuahtemotzin* al pedir el 13 de agosto de 1521 ocultarnos en los hogares esperando por cinco siglos el renacimiento del nuevo sol. Este término se compone de *yo-yeliz-pan*, *yeliz-tli* se ha traducido como “ser” o “estado de cada cosa”, pero también como “esencia” (o comportamiento), de modo que es literalmente “el lugar de (sobre) la esencia del corazón”: sembraron en la esencia de nuestro corazón. Sin embargo, también se traduce como “costumbre”, lo que daría: sembraron en el corazón de nuestra costumbre, de nuestra cultura, de nuestro modo de ser, de nuestra filosofía.

La filosofía surge de la costumbre, del modo de ser, del mundo de la vida de cada pueblo (los actos culturales, sociales e individuales que nuestra vida individual no puede sobrepasar), de las teorías, de la ética y de la tradición.

“El costumbre” es fuente y equivalente de cada filosofía: la *pintek^{wa}* y su vínculo con la *kaxumbik^{wa} p’urhepecha*, los valores morales, el respeto a

los mayores, el valor en la comunidad por la manera de ser, la buena educación, la cortesía, las buenas maneras. O también *tekoha*: el desarrollo humano guaraní a través de la palabra, de *teko*, modo de ser, cultura y que lleva a *teko porâ*: modo de ser semejante a las divinidades. En la cultura *binni zâa* (zapoteca), por ejemplo, *xuaana* remite al cargo de “el que tiene el poder en la mano”, “el que manda”, concebido como “el que mueve al mundo”, “el dueño de las costumbres”. Así, los filósofos son propios de una cultura, de una costumbre, de un contexto, de una geografía y de un “hacer”.

Otros pueblos no se ciñen al filosofar del sentipensar o de la costumbre. Los *haudenosaunee* o iroqueses en el norte continental refieren a la “buena mente”. Los quechuas en los Andes practican *yachay*, la sabiduría con un acento en la verdad lógica de lo justo, lo verdadero-sabio y lo nuevo. Para los *binni zâa* (zapotecos de Oaxaca, México) existe el *didxa*: palabra, idioma, razón, causa, concepto, discurso, asunto, plática, argumento, tesis, ciencia, proverbio; un principio lógico-dialéctico.

Existen neologismos comunitarios para la Filosofía. *Jumâa Mè'phâà*, “Nuestro Pensamiento” es el término propuesto en un seminario originario para la sabiduría *mè'phâà* (tlapaneca) en Guerrero, México, pero también se habla de “el filosofar de la gente piel” (Hubert Matiúwàa) por la centralidad filosófica de la piel, como en los *hñahñu* (otomíes de México). En el mismo sentido *Juchari erateskwa* es el término propuesto por Raúl Máximo para la lengua *p'urhepecha* michoacana: “nuestro pensamiento”, o *rakiduam* o *srakisuum* para la kosmopercepción mapuche en el sur o *mapuche kimvn* (Elisa Loncon). Podríamos pensar igualmente en la “Nunasofía”, donde “Nuna” es agua, hielo y tierra *inuit*, espacio horizontal y tiempo vertical en una filosofía de la relatividad tiempoespacio. Pachasofía es el término que Estermann propone de modo intercultural para lo quechua, donde “Pacha” es el término quechua similar a “kosmos”, “sabiduría del kosmos”, de la realidad transformada por el ser humano (el *runa*). Pero nos parece preferible *yachay*, que es propiamente quechua y ya existente: José María Vacacela y María Gabriela Albuja, de Ecuador, nos propusieron el término *Anti Yachay Pacha*: “la sabiduría de los pueblos de los Andes”, donde *Anti* es la geografía (los Andes), *Yachay* es sabiduría y *Pacha* es justamente el análogo del “mundo”, como lo es igualmente el concepto mapuche de *mapu*, “territorio”.

Existen diversos términos en uso en las lenguas que son análogos de filosofía: *xeiyarika* es el término *wixarika* para la “visión”, pero por sus asociaciones a *nerika* (lo “visible”, el “estar- haber” ordinario y no ordinario) y al conocimiento del grupo, bien podría ser un equivalente de filosofía. Capistrano de Abreu (1941: 578) se refiere en los *juni kuin* o *kaxinawa* del Amazonas al *I-xi-i-xi-kũ-bãi*: el “ir solucionando por todo el camino”, en una cultura donde el centro filosófico está en el diseño y el fluir del Amazonas. Para los guaraní no hay un solo término, podemos considerar una tríada fundamental: *ñé'eng*, la palabra-espíritu, la totalidad individuo-nombre en una cultura en que la palabra crea lo que mienta al florecer, es todo, hace erguirse al ser humano, ser Dios (*ñelë*: lengua de los seres humanos, Dios), donde la vida es el desarrollo de la propia palabra, del propio nombre, la palabra es fundamento, humanidad, comunidad, economía incluso, la palabra se descubre en el sueño, que se interpreta, que se expresa en el canto ritual (Dussel); *jeguatá*, el caminar, como en distintos pueblos nómadas, ligado al conocer, al escoger el *jeguatá tape porâ* “el bello y sagrado camino de los dioses”, buscando el modo de ser semejante a las divinidades (*teko porâ*), para alcanzar perfección (*agujiyé*) e inmortalidad (*kandire*); y *tekoha*, la costumbre, el desarrollo humano, el modo de ser guaraní (de *teko*, el modo de ser o cultura) (Souza Pradella). *Hozhó*: es una categoría *diné* (navajo), más bien estética, que expresa muchos elementos de lo filosófico: relación con el orden, la existencia, el caminar en la belleza, la armonía, la integración a la unidad. Los *juni kuin* tienen una profundidad de alcance universal a través de las categorías de los tipos de diseño que configuran todo: *kene*, *dami* y *yuxin*. Los hawaianos refieren al multívoco término de *Aloha*, el principio de amor, de la paz, de trabajar junt@s, de la armonía.

Sin excluir otros posibles aspectos, podemos considerar que en los sentipensares originarios del continente hay un conjunto de elementos compartidos:

- un principio integral máximo: más o menos ligado a Dios-Naturaleza como el *Arutam* shuar del Amazonas, el lugar de la complementariedad, lugar dos, del *Omeyocan* nahua; la presencia y energía del *Inti* (“sol”) quechua; el trece de la divinidad en el *Pije Tao binni zâa*; la omnipresencia del *Sila inuit*, análogo al *Tao*; la conexión y el gran espíritu del *Manitou* algonquino, etcétera

- un principio comunitario, porque todos estamos conectados, humanos y no humanos, “naturaleza” y “humanidad”, todos somos com-unidad, así, entre los nahuas, por ejemplo, no hay *altepetl* (pueblo) sin macehuales (merecedores, humanos) y no hay macehuales sin *altepetl*;
- un principio relacional, la capacidad de relacionarse los unos con los otros “con dignidad y respeto para vivir en comunidad”. Hay interrelación, mutuo soporte, una armonía fundadora y que debe ser constantemente restablecida;
- la relación convoca la correspondencia de lo micro y lo macro, más allá de la causalidad;
- la relación convoca también complementariedad dinámica de lo derecho-izquierdo, de lo masculino-femenino, del género;
- se supone en ese proceso la reciprocidad que se exige tanto entre humanos como con la Madre Tierra y con el mundo espiritual;
- se supone no solo el ser (en general presupuesto) sino el haber, el tener, el caminar, el diseñar particulares del conocer-transformar el mundo;
- se plantea una ciclicidad que es casi siempre, en general, dinámica, una espiralidad en el fondo;
- se supone una dinámica del espaciotiempo: se considera en forma muy generalizada cuatro rumbos y un centro; se traza un eje del mundo con el arriba, el centro humano y el abajo inframundano;
- se supone una antropología de la carne, no dualista, una adscripción automática de espíritu y mente a todos los seres, y la consideración de dimensiones de energías físicas (fuerza) y espirituales en interacción.

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

El acento en cada caso es diferente. Así, en *p'urhepecha*, por ejemplo, partimos de *eratsik^{wa}* como base para expresar el campo del conocimiento en una epistemología y argumentación otra que describe Raúl Cruz. Es el pensar, también es el producto mismo del pensamiento, la idea y asimismo

la imagen, el sueño o la visión (“cómo ver las cosas”). La raíz permite construir el meditar (*eratsini*, *eratsintani*). En la perspectiva de construir el pensamiento, *mianskueecha* (*miantskueecha*) son los recuerdos como reminiscencias físicas e *irekueecha*, las vivencias, “las cosas de la vida” como fundamentos del conocimiento (de *irekani*, ‘vivir’): conocimiento-vida. *Kurhankuk^{wa}* (*kurhandini*: de ‘escuchar’, ‘entender’) como comprensión y entendimiento derivado de la escucha, “algo para oír”, y de la experiencia o del saber de los mayores. *K'urhankurhamperani*, ‘interpretación’, en tanto escuchar e ir preguntando, es decir una interpretación dialógica, asociada a la escucha. *Kurhamarhini*: ‘preguntar’ y de ahí, *kurhamarhpeni* en tanto ‘preguntar a manera de encuesta’ o *kurhamar-perani* de ‘preguntarse entre sí’. Pedir en *kurhak'arhini* frente al disputar como riña (*arhip'erani*). La oralidad guía el saber a través de *arhitisperakata* (*arhitis'iperakata*) la orientación, en tanto “concientización” o también incluso adoctrinamiento, ‘lo aconsejado’ o la liga con la guía de los ancianos (*arhitisiperakwa*); hay además un conocer asociado a contar: *miiuni*. La metafísica de la argumentación supone otros irreductibles: *miekwa jinkoni* como “con conocimiento”, conocimiento de cosas, acciones y registro de los hechos, pero también “conciencia” como “en forma consciente”; en tanto la dimensión de la “creencia” es *jakakwa*, pero asociada al sentido también de “respeto” (en otras variantes más bien *jakakukwa*); la intuición es *xitamarhikwa* (*sitamarhikwa*) como presentimiento, intuición de lo que pasa o va a pasar, porque significa “lo que va pasando”, pero en Huancito lo identifican en particular con la dimensión negativa, como “malos deseos”; *wits'inspiri* es en particular el presentimiento de muerte, muy relevante en la cultura y asociado a signos como un pájaro que se para en la cabeza, un búho que entra a la casa o un perro; *mintsita jinkoni* es “con (todo) el corazón”, un equivalente de voluntad, asociada al regalo en una cultura hospitalaria y generosa, que entrega incluso lo que no tiene.

Las personas sentipensadoras profundas

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

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

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

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

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

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

Para los mapuches, *kimche* es la persona sabia, que posee la virtud de la sabiduría en complemento con la persona justa, poderosa o bondadosa y *machi* es la persona poseedora del liderazgo chamánico y médico, generalmente mujer. Entre los *wayúu*, *piache* es el chamán y el *pútchipuu* es el “palabrero” que media en los conflictos clánicos. En taíno es históricamente el *behique*, ligado a la medicina, la espiritualidad, la

sabiduría, la talla de objetos rituales y aspectos de la memoria identitaria. Entre los guna de Panamá existe el *saila*, y otra larga lista de sabios y médicos. El *saila* es autoridad moral, poeta, cantor, sabio, depositario de las tradiciones, jefe-servidor de los demás. Los chamanes y videntes se nombran *nele*. Entre los *juni kuin* (*kaxinawa*), ocurre algo por completo ajeno al pensamiento occidental, pues se habla además de la gente de saber y chamanes, de los *yora chināya*, ‘gente pensadora’, que son los especialistas en el pensamiento visual de los desplazamientos y distancias, característico del ‘habla pensada’ (Lagrou).

Aunque el sentipensar es comunitario es cierto que en la interculturalidad nuevos pensadores individuales proyectan hoy cada pensamiento de la tradición: Mejía Huaman entre los quechuas; Gregory Cajete, que expresa el filosofar *tewa* de Nuevo México: “la naturaleza de la naturaleza” y las leyes de la interdependencia; Vine Deloria y sus ideas otras de la familia, el género y la justicia, el *p'urhepecha* Raúl Cruz, el *mè'phàà* Hubert Matiúwàa en su reflexión sobre la piel, el dakota Waziyawatzin que filosofa la resistencia de las mujeres, el conocimiento indígena y la razón narrativa (*truth-telling*) en la justicia restaurativa, Aristeydes Turpana que estudia el arte verbal de los guna, el pensamiento navajo de Lloyd Lee, la filosofía hawaiana de *Aloha* de Ku Kuhakalaw, etc., etcétera.

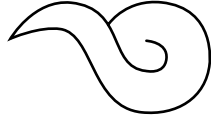
En resumen, todos los pueblos tienen filosofía. Todos los seres humanos somos filósofos. Toda lengua es argumentativa. Todos los seres humanos argumentamos. Toda lenguacultura tiene particulares diferencias en el argumentar. En el caso de nuestro continente la existencia de un modo lógico-emocional es consustancial a la kosmovivencia y a la kosmopercepción: el sentipensar. Así mismo es generalizado el considerar central lo intuitivo, energético, mítico ordinario y no ordinario. Y lo es el modo peculiar de concebir y vivir la carnalidad diferente al cuerpo médico occidental. Tenemos un potencial filosófico para comprender la vida, nuestra carnalidad, el planeta, la sustentabilidad y la espiritualidad en nuestras más de mil lenguas continentales.

LA EFICACIA DE LA PALABRA EN NUESTRAS FILOSOFÍAS ORIGINARIAS

En 1492 inició un lingüicidio y una aniquilación general del conocimiento: un epistemicidio. Hoy es tiempo de reivindicar el acceso intuitivo y unitario de cada hablar cotidiano de *Abya Yala*, así como su pensamiento habitual desde el que cada lengua se sentipiensa porque es una ineludible condición humana dar razón de la realidad en la lengua.

Las lenguas disponen de mecanismos logicoides y retóricos que suponen argumentación, una orientación de los enunciados en una determinada dirección conclusiva. Las lenguas tienen también algunos dispositivos dialécticos y evidenciales. Es universal el hecho de que toda lengua presenta una estructura del argumentar en su sintaxis. Toda lengua es retórica y puede ser sujeto de investigación etimológica y metafórica, tiene un “mundo a la mano” peculiar, está vinculada a la acción pragmática en donde despliega una relación en la cultura desde singulares juegos y manejos de las herramientas lingüísticas, de la lógica y del diálogo. Toda lengua nos lleva a la dimensión del espíritu humano. Tiene dispositivos y elementos argumentativos logicoides, sintácticos, semánticos, dialécticos, retóricos y pragmáticos que presentan un vínculo irrenunciable lengua-cultura como parámetro específico de manifestación de la condición universal del principio de la macro-operación discursiva del argumentar y de la operación de esquematizar los objetos del discurso (Grize).

En cuanto a la facultad simbólica, en *Abya Yala* todos los seres son considerados sujetos y poseedores de lenguaje, con valor propio (Topa y Narváez). Prácticamente todos nuestros pueblos consideran la palabra central a la vida y al espíritu. Toda comunidad, por el mero hecho de hablar, posee un pensamiento profundo, una filosofía del lenguaje, más allá de la peculiaridad de los conceptos relativos a cada cultura, que constituyen también un filosofar. No pueden dissociarse lengua y filosofía, cada lengua revela una forma de vida y lleva un mundo a la mano (sobre la base de lo pre-discursivo y pre-racional), recorta en forma única el continuo del mundo, ordena de modo peculiar los elementos de su sintaxis, significa de forma diferente la realidad y usa singularmente los signos. El centro mismo del Pensamiento Profundo de *Abya Yala* lo ocupa muchas veces la Filosofía del Lenguaje, cada Gramática es una forma de vida con



Lee el capítulo y escribe después cuál es para ti el aporte de *Abya Yala* a la comprensión de la palabra y el lenguaje.

particulares herramientas para trabajar la realidad y diferentes juegos de lenguaje que definen en el uso dentro de cada contexto el significado de la cultura.

Cada lengua es un sistema, pero a la vez, cada lengua en su mundo a la mano es parte de cada cultura que manifiesta un mundo de la vida. El cogollo de su sentido está en el uso de cada lengua, en la acción discursiva y en la práctica cultural, que la emplea como una herramienta peculiar. Cada lengua es una manifestación del espíritu humano universal que la hace posible.

El vínculo lengua-cultura es indisoluble, es íntima, profunda e inevitable: cada cultura es una “lenguacultura”, una continuidad e imbricación de lengua y cultura. La lengua imprime su sello en la cultura y en el sentipensar, incluso en la paraverbalidad. El sentipensar habitual está inscrito en la lengua.

La lengua es el sistema modelizador primario de la cultura, sistema que se conjuga con la concepción también primaria del tiempo y del espacio. La lengua está en el nodo del estando, habiendo, caminando, diseñando en el mundo, que está detrás de las filosofías, de las perspectivas del Ser y de las perspectivas cognoscitivas.

En la lengua encontramos el contenido espiritual humano y nuestro ser lingüístico, usuarios de un lenguaje compartido desde la humanidad con el universo y con todos los seres: el Inter-Ser. Todas las cosas nos comunican contenido espiritual, en su lenguaje y nosotros, nosotras revelamos su existencia en el lenguaje. En él viajamos de lo tangible a lo intangible a través de la comunicación de las esencias, de lo necesariamente universal que nos conecta a todos los seres, a pesar de las diferentes lenguas. Las lenguas son más que sistemas de signos, comunicación, significados y expresiones, nos llevan con su latido hacia lo simbólico: desde la unidad primordial de la palabra y las cosas, desde su coincidencia perfecta con ellas y desde su uso instrumental comunicativo (Benjamin). Todo, animado o inanimado, comunica su contenido espiritual, su lenguaje. Para *Abya Yala* todo ser se comunica en lenguaje, tiene palabra. El nombre, además, está imbuido de la magia del lenguaje. A través de él nos comunicamos con la totalidad en la práctica espiritual, en el trance chamánico, en la meditación, en el éxtasis de las plantas de poder, sobre el fondo del silencio, de lo no dicho y de lo indecible.

Nuestro lenguaje clasifica la experiencia, recorta la nebulosa de la realidad y la organiza estructuralmente de cierta forma automática para asir el mundo y aprehenderlo de cierta manera (Hjelmslev). Nuestras categorías gramaticales particulares dan forma a nuestro pensamiento habitual y una tendencia gramatical general influencia las posibilidades filosóficas (Sapir, Whorf). Los guiones culturales, los esquemas imaginísticos nos llevan a divergencias de percepción, suponen instrucciones de operación y significados pre-empacados, como por ejemplo la distinción de género o su aparición solo al usar un pronombre, como en *p'urhepecha*, donde no existe el género gramatical, al igual que tampoco en inglés.

Cada lenguaje, cada lenguajeo del conversar emocionado y cada kosmopercepción están empapados del contexto de una cultura. Cada cultura tiene en su centro un lenguaje natural integrado a ella en un todo complejo. El lenguaje del lenguaje y el lenguaje de la argumentación son inseparables.

Dado que toda lengua es metafórica, y la metáfora y la etimología suponen filosofar, cada lengua supone siempre una “metaforología”, como la del lenguaje perdido de los taínos de El Caribe, donde arcoíris, por ejemplo, es, literalmente, “serpiente de collares” en una lengua cuyo mundo de la vida distingue el habla con acuerdo al género: un habla de hombres y otra de las mujeres, al igual que en otras lenguas *arawak*.

En toda lengua y sentipensar podemos recuperar significados etimológicos e históricos, así como una metaforología crítica. El método etimológico y metafórico es válido para todas las lenguaculturas y filosofías, para retornar a la apertura del ser de las culturas originarias, que se ha vuelto extraño en la colonialidad y que puede develarse en la relación del lenguaje, la razón y la verdad para develar el poder, la fuerza y el carácter artístico del lenguaje.

El origen del lenguaje

La Filosofía del Lenguaje está en cada explicación de su origen. Así, en el *Popol Wuj*, texto colonial maya con posibles raíces previas, en el origen estaba la ausencia de la existencia fuera del Cielo, y esa ausencia conllevaba la ausencia de la palabra: el universo era oscuro, existía el mar y la extensión del cielo estaba vacía, pero no sobre un fondo de silencio (“todo está en silencio”), sino de murmullo (“todo es murmullo”). Hasta que la pareja de los creadores hace aparecer la palabra, que unen con el

pensamiento: *Tepeu* y *Gucumatz* (*Tepew* y *Q'ukumatz*, en Colop). La palabra de *Uk'u'x Kaj* (primer principio ontológico, “Dios dos”, que siendo el corazón del cielo comparte, sin embargo, el corazón de la Tierra, *Uk'u'ux ulew*) está en el principio, alcanza a la pareja creadora, habla con ellos, que piensan, que meditan, juntan palabra-pensamiento, dos atributos unificados en una esencia, para el nacimiento humano: “Se encontraron y juntaron sus palabras y sus pensamientos. Estaba claro, se pusieron de acuerdo bajo la luz; se manifestó la humanidad y se dispuso el surgimiento, la generación de árboles, de bejucos y el origen de la vida, de la existencia en la oscuridad...”

Además de la creación kosmológica, *Abya Yala* liga el lenguaje a un origen natural. De acuerdo a López Maldonado, las unidades mínimas de los signos mayas son morfemas: *woohoob*; donde *wo'oh* es también la agitación bulliciosa de los insectos para comunicarse, y *wooh* es el sonido del viento y del agua. También se asocia a la comunicación animista. De ahí el nombre *wooh* elegido por los *hah ts'iboob* (los escribas). En este origen natural del lenguaje, entre los *ñatho* (otomíes de México), el lenguaje viene del principio ontológico fundamental, de *Damu*, pero los otomíes *ihuhu* descubren el lenguaje a través de las piedras y de la naturaleza. En el mito nahua de los soles, después de la inundación, la pareja sobreviviente de *Coxcox* y *Xochiquetzal* quedó flotando en un barco, tuvo familia, pero sus hijos no pudieron hablar hasta que una paloma también sobreviviente a la inundación apareció y les enseñó diversas lenguas. Entre los salishan del norte de *Abya Yala* la diversidad lingüística nace por discutir entre dos tribus acerca del origen del ruido de los patos cuando vuelan; de modo que el discutir arbitrario separa, escinde la comprensión.

Para los guaraníes, el lenguaje es anterior al conocimiento de las cosas y la palabra es parte de la divinidad humana, es divino-humano:

“Habiéndose erguido (asumido la forma humana) de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, concibió el Padre Ñamandú el origen del lenguaje humano. De la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, creó nuestro padre el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divinidad antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes

de tenerse conocimiento de las cosas creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandú que formara parte de su propia divinidad.” (Cadogan)

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

En tanto la palabra es divina se vuelve sagrada. La palabra sagrada maya es *uchben t'an, sujuy t'an*, como enigma que custodia los poderes del Cielo. En el mismo tronco mayense, entre los tojolabales, “nuestra palabra siempre es de respeto, porque todos la hablan, tiene vida, es cosmovivencia, es intersubjetiva.” El lenguaje de origen trascendente es humano y los seres humanos tienen la facultad de crear mediante la palabra intersubjetiva y la capacidad de nombrar. La palabra tiene valor de derecho en todo el continente.

El lenguaje compartido

El lenguaje en *Abya Yala* no es exclusivo de los humanos, sino que es compartido con todos los entes del universo. En la meditación, en la sanación, en el éxtasis místico, chamánico y de las plantas de poder, el *híkuri* (peyote), el *teonanacatl* (los hongos), los animales, las plantas, los cuerpos de agua, los montes (los *apus* andinos) “hablan”.

Nos señala el Seminario *Jumá Mè'phàà*: “Para las y los *mè'phàà* cada espacio, sentimiento, ser, tiene su palabra, al igual que cada conflicto, por eso se organizan para mantener la fuerza unida y el respeto de la palabra”. Todo, nos dicen, hasta la comida, tiene su palabra. Todo ser se comunica en lenguaje, tiene palabra.

En realidad, desde los *inuit* hasta el Amazonas y la Tierra del Fuego, humanos y animales forman “una misma comunidad cognoscitiva” comparten valores y capacidad de soporte (Wenzel). Es frecuente concebir que, en el origen, todos hablábamos la misma lengua. Así el Sentipensar del Lenguaje mapuche comprende al mundo animal, natural y sobrenatural. Entre los *naayeri*, la propiedad del habla rebasa lo animal, como testificó Konrad Preuss:

“No solamente los seres humanos hablan, también los sonidos de los instrumentos musicales son “palabras”, los animales cantan, hablan y lloran; flores y animales gritan. La eficacia de algunos

instrumentos ceremoniales se manifiesta en el hecho de que “hablan”: El lucero hablará con sus palabras, con sus plumas, con su humo de tabaco. También ellos [los dioses de la lluvia] hablan a través de sus varas emplumadas”.

Según Pérez Lugo,

“el *ihuhu* mismo se construyó con los sonidos de la naturaleza; se quiebra una baraña se oye *tho*, y eso significa, vara. Al levantar un puño de agua, se dice *xa*, quiere decir, fresco. Los *Ihuhu* son los originales, los *Ñatho*, descubrieron la lengua por medio de las piedras, el *Ñahñu* que habla en el camino”.

Entre los *mè'phàà* (tlapanecos) el ser humano es *xabò*, “carne que habla” y cada ente, incluso la comida -como señalé-, tiene su palabra. Todo tiene palabra. *Jngáa* es palabra en *mè'phàà* (tlapaneco). Para este grupo, en la medida en que crece la persona en sabiduría y experiencia, es capaz de “poner la palabra” (Seminario *Jumá Mè'phàà*). La fuerza de nuestra palabra es *skiyu ajngáa xo*. El lugar donde nos encontramos todos en palabra y rendimos cuentas con la palabra es *muujúin*, donde van los que mueren. En el otro mundo todos hablan, animales y humanos, y se juzga la vida.

La eficacia del lenguaje

Los pensadores mayas, los personajes míticos del *Popol Wuj*, manifiestan una peculiar filosofía del lenguaje no solo en cuanto al origen divino, la integralidad-dos creadora y la unidad pensamiento-palabra a través de la meditación, sino en el sentido de que la palabra tiene el poder de crear y de mover las cosas. La performatividad (la eficacia de la lengua) es clave en la mayoría de nuestras filosofías del lenguaje: mediante la palabra performativa se crea lo que se nombra. El vínculo es con el lenguaje, no con la realidad. La eficacia lingüística y simbólica es un tema fundamental en *Abya Yala*, más allá de la coincidencia perfecta de la palabra y de la cosa occidental. Como entre los tojolabales: “cuando uno da su palabra, se hace, se cumple”. (Muñoz y Jurado); todos sabemos que, todavía hoy en día, hay un valor enorme en las comunidades respecto a empeñar la palabra. El lenguaje es material, no insustancial e inmaterial como en la perspectiva de Occidente. El lenguaje produce un efecto en lo cotidiano, en el rezo y en el canto, en los efectos mágicos, en las bendiciones, en las maldiciones y en las sanaciones desde el trance chamánico hasta el

temazcal, donde la palabra es sagrada y debe hablarse con “las palabras del corazón”.

En el ejemplo de los mapuche, la palabra es siempre positiva y es fundamental a toda la vida: hay que procurarla, como también al pensamiento que vehicula. Así, un gran líder histórico mapuche, llevaba a las mujeres a una montaña cercana al lugar de sus batallas para que pensaran en su triunfo, porque el pensamiento se hace realidad y mayormente entre las mujeres, que dominan la creación.

Más allá de la lengua

En *Abya Yala* se considera la “palabra” de los animales, plantas y entes de la naturaleza. El canto y el rezo van en ocasiones más allá de las expresiones de una lengua y de su mero sentido-signo.

El canto es definitorio en la cultura guaraní y en el chamanismo *guna* (kuna). El canto sana, de modo que cada sabio aprende un canto y, si es muy poderoso, más de uno. Igualmente sucede con los lacandones. En otro sentido, *Orenda* es la fuerza creadora *haudenosaunee* (iroquesa), asociada, en su raíz, a la canción. En iroqués, la raíz de la palabra *Orenda* está asociada precisamente al poder de la canción, principal vehículo de comunicación entre los iroqueses y el mundo espiritual (Sancho Guinda).

El canto y el chamanismo nos llevan a los sonidos no lingüísticos de los rituales y a una vibración que transforma la realidad, que sana o transporta a otra dimensión. En una ocasión pudimos atestiguar cómo el chamán *comcáac* de Sonora, México, Chapito Barnés, fue capaz de hacer que con su canto se alterara y elevara el movimiento de las olas rebasando la función-signo, porque entramos a la vocalización de sonidos creadores como el *efattá* de Cristo o a sonidos no lingüísticos, no-signos en sentido del sistema. El *uwixin* shuar Hilario Chiriap, en la toma de *natem* (ayahuasca), nos llevó a otro estado de conciencia mediante su voz acompañada del tañido del llamado violín shuar. Igualmente, aprendimos de la sanación entre los lacandones a partir del canto, por ejemplo, el canto para las muelas. Y Turpana menciona, en el mismo sentido, la rica tradición *guna*, así como López Austin refiere el caso guaraní.

En un texto femenino iroqués sobre la “Abuela Luna”, aparece lo que podríamos concebir como el estar “entonado”: el principio de conexión humano-naturaleza-kosmos, que permite considerar la unión con todo

desde el canto. Así como también nos elevamos desde el rezo, que a veces es rezo-canto.

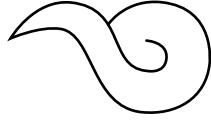
Entre los *diné*, una cultura donde los cantos y rezos son sagrados, como la vida misma, un concepto central es el de *hozhó* (“agradable”, “bello”, “bendito”), que nos guía en la búsqueda de la belleza, del orden y de la armonía, que se alcanzan mediante el ritual y el rezo. Un rezo en *diné* (navajo) recuperado por Gladys Reichard, abarca 18 páginas de repetición, de ritmo fundamental, de ritual y de creación-recreación: “ha vuelto a ser bello (agradable, bendito, balanceado, armonioso, pleno) otra vez”.

Además del canto y del rezo, algunas de nuestras culturas cuentan con lenguajes como el tamborileo de los bora bora del Amazonas, o con lenguajes de silbidos, ya sea inter-especies o basados en una lengua.

El primer caso, entre especies, sería el de los shuar del Amazonas ecuatoriano-peruano, donde la persona cazadora imita el sonido de las aves y los animales para atraerlos. También imita “el sonido de varios cuadrúpedos, el gruñido del cerdo, el silbido del tapir, el sonido de flauta del pequeño roedor guatusa” (Karsten). Igualmente, en la cultura se “imita” a los espíritus cuando se quiere convocarlos. Y se cree que el pájaro *títipúru supai* hechiza y enferma a las personas con su silbido, lo mismo que el tapir, y el “pájaro del demonio” (*supai pishcu*) atemoriza a las personas.

Los silbidos como medio de comunicación basado en una lengua se han identificado en el mundo en unas 70 culturas que los usan y les permiten ser escuchados hasta unos ocho kilómetros de distancia. En nuestro Amazonas, los cazadores usan los silbidos porque permiten penetrar en la densidad de la selva y comunicarse. O está el caso de los *inuit* en la tundra, donde el silbido se usa como un dispositivo instruccional en la caza de ballenas en el Ártico. Cuando se desarrollan como lenguajes, se transmiten significados en los tonos ascendentes y descendentes del silbido, con un ritmo. Suelen seguir los tonos de la oración en la lengua dada y son inteligibles en un 90% de casos. Quizás somos humanos más por cantar que por hablar, más por la estética que por la lógica. El silbido, cuya frecuencia, tono y melodía se procesan en el cerebro derecho, es quizá el padre del lenguaje (Gunturkun; Meyer).

En fin, que cada lengua tiene un mundo a la mano y la argumentación siendo una macro-operación discursiva universal, encarna en cada cultura, en cada lengua y en su núcleo ético-mítico específico: el núcleo ético-mítico de *Abya Yala*, sus teorías y su kosmopercepción-kosmovivencia. La argumentación es indispensable para la defensa de la cultura y del territorio, para la defensa de la democracia social en un proceso intercultural verdaderamente mundial y para enriquecerla es necesaria la diversidad de las lenguas, su defensa ante la amenaza cotidiana de la extinción, ante la inexistencia de procesos verdaderamente bilingües en nuestros países.



Lee el capítulo y escribe después cuál es el aporte de *Abya Yala* en la comprensión del nombre.

EL PODER DE LOS NOMBRES

En el nombre el ser espiritual del ser humano se comunica en Dios, según Benjamin. El nombre “es la esencia más interior al lenguaje”. Los humanos convocamos e invocamos los nombres, que son una apertura al sentido. El lenguaje es una revelación en una apertura que nos trasciende infinitamente. Nuestros nombres no son meras etiquetas descriptivas sobre los objetos del mundo. La cosa es conocida en su nombre por la palabra humana (Benjamin) y el nombre propio nos lleva al “mito”, a la conciencia mitológica, sin metáforas ni sinonimias. El nombre es una esencia ontológica: nombrar la enfermedad la llama o bien la aleja.

Las prácticas sociales del nombrar en el continente fijan la posición del infante en un grupo o clase preordenado y siguen reglas formales para adquirir un nuevo nombre en puntos de inflexión pre-especificados en la vida de cada uno. En *inuit*, por ejemplo, nombrar es bautizar, dar identidad, compartir existencia. En *mè'phàà* la categoría *ma'ga'yaa mbi'yuu* (voy a buscar mi nombre) y el trabajo remiten al proceso de la búsqueda, lo que me ayudará a vivir a mí y a mi familia. Buscar mi nombre es igual a buscar algo de comer, como cazar, recolectar, sembrar (Hubert Matiúwàa).

Entre los *diné* (navajo) nombrar remite a varias denominaciones: el nombre no-ceremonial situacional, descriptivo y relacionado con el rol cambiante en el tiempo, donde no tenemos un solo nombre porque somos cambiantes, el sentipensar *diné* del nombrar captura el cambio del individuo en el tiempo; el nombre realza la filiación comunitaria, clánica, no somos individuos aislados; el nombre, paradójicamente, aumenta la individualidad y mantiene la integralidad única, “individua” a cada uno, un ser que no se repite; existen nombres descriptivos como *Águila Blanca* y un nombre ceremonial, que es sagrado y secreto.

De modo que nombrar en *diné* es reconocer, en nombres descriptivos cambiantes a lo largo de la vida, el cambio de la individualidad en el tiempo y su simultánea comunalidad. Es reconocer(se) otro. A la vez, el nombre ceremonial es posesión secreta y de poder, con el que se puede hacer daño. A través de los nombres se aprenden relaciones, roles y jerarquías. Entre los *wixaritari* se cuenta con cinco nombres, cuatro de ellos soñados por los abuelos. El nombre maya y náhuatl ha sido ampliamente descrito en su designación a través de la fecha de nacimiento y su asociación con las entidades del día en el calendario, en la siembra de nombre azteca y

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

Para una persona mapuche, “la relación del ser humano con la naturaleza también se presenta nítidamente en el nombre tradicional de la persona” (Loncon). Así, Elisa Loncon cuenta que su bisabuelo, por ejemplo, “se llamó *Antvpi* ‘pide el sol’; cuenta la historia que él tenía el poder del sol y que podía aplacar las inundaciones”. Los nombres, nos dice “se estructuran con dos componentes: el *kvga* y un *kvmpañ*; el *kvga* corresponde a *kura*, el tronco del linaje y el *kvñpeñ* el que califica y le da especificidad *wenu*, *kajfu*, y *namun*”.

Entre los guaraní, el nombre es la persona misma, nombre y persona comparten atributos. Nombrar es encontrar el ser oculto, el ser divino de las cosas, el espíritu: “La vida de un guaraní comienza cuando se le impone el ‘nombre’ –momento originario de la vida–, y en realidad su biografía no es sino el ‘desarrollo’ de su palabra: ‘aquello que mantiene-en-pie el fluir del decir’. En esta lengua, la palabra es palabra-“alma” del individuo y de su nombre, que son una totalidad. El nombre no es un designador, sino que es la persona misma. Nombre y persona comparten atributos.

Para los *mè’phàà* la vida y el nombre tienen un lazo también profundo: a través de la fuerza se busca el nombre y cuando morimos, nos llega el nombre. Hubert Matiúwàa nos expresa que, para decir nombre, decimos *xó mbi’iya*/cómo te llamas. El nombre, tiempo y día tienen raíz en una misma palabra. Cuando se va a buscar trabajo dicen *maga’ya*

mbi’iyu/buscaré mi nombre. Se reconoce en la existencia el trabajo que da nombre, no se puede tener nombre si no hay un trabajo detrás. El nombre es el origen, el fin y el camino.

Nuestros pueblos tienen filosofías del lenguaje explícitas en la cultura misma, como entre los guaraníes y en sus personas pensadora profundas, como Gregorio López López al sentipensar su lengua, el *dixdazá*, el zapoteco.

Para los guaraníes el ser humano es una totalidad cuya esencia es la palabra. Palabra y caminar (*jeguatá*) son parte de la esencia de la buena mente guaraní, porque el espacio es una prolongación del universo humano. Es en el andar que *Jaxy* nombra las cosas de la primera tierra y recibe del padre los atributos del chamanismo. Vivir es andar en el mundo. La palabra es palabra-“alma” del individuo y de su nombre, que son una totalidad (María de los Ángeles Mateo del Pino). En el Sentipensar Guaraní la palabra es fundamental: es el fundamento, la humanidad, la comunidad, la economía misma. La filosofía, la sabiduría guaraní es filosofía de la palabra. He recuperado que se hace florecer la palabra para que algo se haga. La palabra es performativa (crea lo que mienta) y el sujeto participa en el acto creador: la palabra es todo y todo es palabra. Existe la palabra única que hace lo que dice. Se ha dicho que es por la palabra que el ser humano se pone de pie.

La filosofía del lenguaje guaraní, como en una larga serie de pueblos de *Abya Yala* y del mundo, forma parte de la divinidad humana. Los seres humanos son Dioses a partir de la palabra surgida de la niebla-lenguaje; no hay distancia ni enajenación entre Dioses y seres humanos. Dios y palabra son nombrados con la misma voz: *ñelë*. El ser humano y los dioses comparten la naturaleza humano/divina, y entre ellos está precisamente, al cabo, el dios de la niebla-lenguaje que da la palabra alma del rezo, del canto, del sueño.

En el *ethos* guaraní la palabra expresa también el espíritu y es a través de ella que se busca el estado de gracia (*aguyjé*) en su caminar en el mundo. Para el guaraní no sólo el *ethos*, el ser humano mismo se resume en la palabra. Por eso, si no hay algo que decir, más vale guardar silencio.

Tras el “el pequeño amor” al prójimo, aparece el lenguaje y luego el primer himno; el lenguaje se levanta sobre el amor. A través de la palabra, de la

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

López Austin escribe: “El guaraní reza. El rezo es canto, danza, música. Libera al hombre de sus imperfecciones y lo eleva e ilumina” (...) “El canto, la danza, la música aparecen en actos colectivos, pero sólo sirven para provocar el aislamiento místico...” “...El hombre recibe sus cantos de la divinidad. Cada canto es suyo, inalienable, íntimo. Algunos poseen dos o tres cantos. Otros más virtuosos cuentan con muchos. Son éstos los hombres admirados y respetados por la comunidad.”

La palabra expresa ideas, pero también el “espíritu” que no puede encerrarse en un diccionario: como reseña Dussel,

“La historia del guaraní es la historia de su palabra, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que se escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará, rezará, la palabra que en su muerte todavía es la palabra que *fue*: *gyvukue*’... Aquellos ‘indígenas’, bárbaros... eran cultores insignes de la ‘Palabra’ eterna, sagrada, histórica, en medio de las selvas tropicales. Para conocer su ‘mundo’ hubiera sido necesario conocer su ‘lengua’ (su ‘palabra’), haber ‘vivido’...”.

En el ámbito de la antes Mesoamérica y ahora México, entre los *binni záa* (zapotecos), el *Didxa* es “palabra, idioma, razón, causa, concepto, discurso, asunto, plática, argumento, tesis, ciencia, proverbio”. Es principio de la lógica y del diálogo: “la palabra que expresa; y la razón que explica” a través de lo análogo, lo exhaustivo-perfecto y lo exhaustivo-imperfecto, lo claro y distinto, lo unívoco, así como lo equívoco. Es argumentación, retórica y lógica incluso; es causa, concepto y es *Guenda* que todo abarca.

La gramática como forma de vida, como juegos del lenguaje y como herramienta nos lleva a una riqueza infinita y diversa de la reconstitución del mundo por la lengua en tanto signo y relación con la cosa. Lo “a la mano”, la forma de algo de ser útil que se hace patente desde el sí mismo

del objeto, en realidad está a la mano a partir de la lengua (Heidegger). Cada lengua y cultura tiene su pensamiento habitual, sus maneras de nombrar, percibir y transformar la realidad y clasificar la experiencia. Así, en maya, el saludo mismo significa “yo soy tú-tú estás en mí” (*inlakesh-alaken*). En tojolabal, otra lengua mayense, tojolabal significa literal y vivencialmente “el que bien escucha”, para poder tejer las relaciones de convivencia y construir la comunidad en el escuchar-hablar de una intersubjetividad constitutiva. Hay lenguas que conciben lo dual y lo trial, que en el nosotros engloban toda la comunidad viviente, que distinguen lo visible e invisible, audible e inaudible, la comunicación con lo no ordinario. Así, el *didxazaa* o zapoteco de San Pablo Güilá, distingue los pronombres de lo inanimado o sagrado, de lo animal, de la confianza, de lo familiar y del respeto (Leopoldo Valiñas, Ausencia López Cruz y Samuel Herrera). En el mundo a la mano de cada lenguacultura se modeliza lo vivido desde la lengua, el tiempo y el espacio: el espacio inuit donde todo es relativo, subjetivo y conectado en la tundra, donde cada punto es doble, llegada y salida, donde los locativos conectan en un espacio como red de relaciones en la sabiduría de *Nuna* como conocimiento presente en acto; los espacios del inframundo, la tierra y el supramundo en cada cultura como el Xibalbá maya o el iglú del cielo *inuit*; las geometrías del universo, de la *chakana* andina o el *macuixochitl* (‘cinco flor’) nahua; los distintos enfoques de tiempo-modo-aspecto verbales como en maya; los marcadores espaciales del *p’urhepecha* para volumen principal, secundario, zona estrecha, extremidades, cuerpo, superficies, residuos; las correlaciones tiempo-espacio unificadas en la kosmopercepción hopi, ligada a la profecía, que traslada lo temporal a lo espacial, tiene el concepto filosófico-temporal de esperanza (*tunátya*), una diferente concepción objetivo/subjetivo, una forma verbal “inceptiva” que marca el final del trabajo de causalidad y una de expectación, del deseo y del propósito; el mapuche liga la referencia temporal a la naturaleza, como en “dentro de dos lunas”, “cuando empiece la cosecha”, “vuelve el día” (*Wvñokey antv*) en una cultura que conoce el futuro en el sueño e integra en una palabra el futuro remoto y el pasado remoto (*kuyfe*), donde existe un no-tiempo o detención del tiempo (como los días del no-tiempo maya y los *nemontemi* nahuas), donde no se cumple sino que se alcanza el tiempo, que debe escribir no cuándo fue sino cómo ocurrió el evento; el tiempo maya como una banda espiral móvil en la que

el pasado pasa delante de los ojos y el futuro, que no se ve, se sitúa detrás, de forma similar a lo que sucede en los Andes, que además consideran el flujo temporal de abajo a arriba, desde el origen de la *paqarina*.

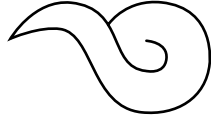
La medición del tiempo y de la vida es completamente distinta en las lluvias y secas ecuatoriales del sol cenital, y en las doce estaciones de la tundra con momentos de total oscuridad. Cada cultura hace un cómputo distinto del tiempo, en el que Mesoamérica se distinguió, en especial la cultura maya, cuya lengua expresa, verbal y paraverbalmente, una concepción no lineal y cíclica-espiral del tiempo. En el maya lo más importante es el modo-aspecto y existe un pasado lingüístico remoto, primigenio, mitológico como en guaraní (*areté* –“tiempo de la separación”, verdadero, de la unidad integral–).

Por otra parte, los seres humanos pueden viajar en el tiempo, sobre todo el o la *machi* mapuche y otros expertos rituales de *Abya Yala* que conocen el futuro a través del sueño o trance, desde una dimensión espiritual no medible físicamente.

Cada pueblo tiene una cosmología del tiempo, los humanos, los elementos y la creación: los cinco soles mexicas cuyo sol echa a andar Nanahuatzin, el dios viejo, buboso y feo; el tiempo mapuche antes del ser humano hasta la salida de la energía del volcán y el ser humano que surge por acción de *Kajfv wenu kuse*, ‘la mujer anciana sagrada del cielo’: “la vida es estar presente con la naturaleza, la muerte corresponde al tiempo de trascendencia. El pasado es parte del ciclo de la naturaleza y el futuro es el sueño”. (Loncon)

La Filosofía del lenguaje de los pueblos originarios es una aportación al mundo y a la modelización del tiempoespacio para servir a la vida y no a la muerte, en un tiempo cíclico-espiral al que se integra. Una filosofía ligada profundamente a la ética y a la política de la comunidad: el *thahtoani* –quien tiene la palabra– sobre quien recae “el aliento, la palabra, del Señor Nuestro, del Dueño de la cercanía y la proximidad”; es un sabio, un *tentoltecatl*, “tolteca de la palabra”; los *ahauob* son señores mayas de la palabra, los que determinan o hablan fuerte y que antaño hablaban el lenguaje secreto de Zuyúa; la relación *mè’phàà* entre palabra-trabajo y familia en la escucha y la política comunitaria de la asamblea, nos lleva al

deber-hacer de quien tiene mucha palabra, enseñanza y sabe buscar soluciones de forma responsable cubriendo la palabra de todos, de todas. En fin, que las filosofías, los sentipensares originarios del lenguaje son constituyentes del trabajo del estar, del siendo. Nos remiten a lo humano-divino, a otra perspectiva del nombrar, a la voz más allá del signo, a otros mitos de origen, a una comunicación espiritual con todos los seres, a un pensamiento habitual distinto e inagotable, al corazón de lo humano y de lo político.



Lee el capítulo y escribe después cuál es para ti el aporte de *Abya Yala* a la comprensión de la verdad.

¿DÓNDE ESTÁN LA VERDAD Y LA EVIDENCIA?

Un poema de Nezahualcoyotl, gobernante de Tezcoco, se pregunta: *¿Azo tla nel o tic itohua nican, ipal nemohua?* ‘¿Acaso decimos algo verdadero aquí, dador de la vida?’ Así como él lo hace, todos los pueblos originarios se preguntan sobre la verdad, la evidencia, la lógica, la discusión racional, la argumentación, la retórica y cuentan con géneros discursivo-retóricos propios. Sus lenguas encierran tesoros de la racionalidad, del Sentipensar. Toda lengua y todo pensamiento supone verdad. A cada lengua corresponde una perspectiva de la evidencia. Toda lengua y cultura manifiesta lógica. Necesitamos una(s) lógica(s) nueva(s), donde quepa nuestra sabiduría antigua y actual en las lenguas y culturas originarias.

La verdad en la integralidad

En la perspectiva del sentipensar de Abya Yala, el fundamento de la verdad es el principio ontológico, lo que fundamenta el Ser. Entre los nahuas este principio es *Omeyocan*, el principio integral del Ser, el “lugar de la esencia de lo dos”. Es el que da verdad a todo, le da fundamento. E igualmente es el caso para el *Manitou* algonquino, para el *Sila inuit*, para el *Inti inca*, el *Guenda binni záa*, etcétera.

Para los nahuas solo el sostén del universo está en pie por sí mismo, es fundamento del universo y abarca toda la realidad posible. Está *in tlalxicco onoc*, tendido “en el ombligo de la tierra”, “dando verdad” al mundo. Donde lo verdadero es lo que tiene raíz, que está firme, que está bien cimentado o enraizado (Contreras Colín). Así también, la verdad *binni záa* (zapoteca) se asocia a *Guenda*: ser, verdad, principio que da nacimiento a las justas causas. *Guenda* es la verdad en sí. Cualquier cosa es verdad a través de *Guenda*, el principio ontológico integral. Las cosas son verdad en tanto son partes, especies o formas de *Guenda*. *Guenda* es “la madre de todas las cosas”. Lo que no expresa *Guenda* es falso, señala López López.

En el sentipensar nahua la verdad es también estética, metafórica: *in xochitl in cuicatl*, ‘la flor y el canto’ es lo único verdadero en la Tierra. La verdad es asimismo ética y de grados de certeza: *melak* (“cierto”), *melawak* (“bueno, verdadero, noble”) y *kʷalli*, (el bien, el acuerdo, lo asimilable para la vida). También tiene la verdad una dimensión normativo-pedagógica: *yolmelahualiztli*, “enderezar los corazones” para ser una persona sabia (y recta), dentro de la dignidad, la macehualidad.

En nahuatl, el verbo referido al conocimiento es *mati*: sentipensar y *nematiliztli* es “prudencia, habilidad, afecto, encariñamiento, acción de interesarse, de sentir afecto por alguien”: somos *ixtlamachiliztli*, “razón-prudencia” (conocer el rostro de las cosas) y *nematiuani*, “sentimiento”. El conocer se funde en la totalidad sensible del sujeto conocedor, señala Johansson. Conocemos al dar nuestro *yollotl* (corazón, esencia), al darnos a nosotros mismos, integralmente, en nuestra personalidad, *in ixtli in yolotl*, verdad de ‘rostro y corazón’.

La verdad es comunitaria, al menos entre dos: inter-subjetiva.

En la filosofía *binni zāa* (zapoteca), existe la forma *huandí*: verdad de la adecuación del pensamiento a las formas, partes o especies de las cosas: juna lógica de la correspondencia con la forma, asociada a la palabra-razón de *didxa!*

La verdad tiene un carácter abierto. En maya, López Maldonado retoma el concepto *k’ahoolal*: la “pretensión de conocer”. En nahuatl Nezahualcoyotl dice que quizá no podemos saber lo verdadero (*ach ayac nelli in tiquitohua nican*), porque todo es fugaz en la tierra, donde apenas estamos un poquito, un breve instante. Y a la vez, la duda está plantada en la vida y se busca la verdad interior y la intuición trascendente del interior del cielo, del ave quetzal del espíritu. La duda no es algo a superar, sino que es constitucional en la lógica de Nezahualcoyotl.

En quechua, contamos con el principio *imaymana ñaoraycunap ñawin*: “todos los ojos de todas las cosas”, que refiere a los ojos que ven el interior, no solo el exterior objetivo.

La verdad *juni kuin*, en el Amazonas, no reside en la fijeza lógica, porque el universo originario es transformativo: *l-xi-i-xi-kû-bāi*, “resolver a lo largo del camino”, donde *Bāi* (el camino) es la unidad mínima de diseño y conocimiento que constituye y transforma: un logos visual (Capistrano de Abreu).

También existe la lógica precisa: *sut’i yuyay*, equivalente quechua de la proposición occidental, sobre la que se afirma lo verdadero o falso. La verdad se asocia a la racionalidad de *yachay* (sabiduría) a partir de los criterios propios: de lo justo (*caman*); lo que se asume con confianza (*sullul* o *checca –cheqan–*: “recto, vertical, perpendicular, directo, derecho”); la novedad o invención (*huamac hamuttay*). Supone lo racional y crítico del *yuyayniyoq* o persona sabia, que maneja o almacena la sabiduría, un

saber de vida quechua. *Yuyayniyoq* remite a lo racional, con uso de razón, que piensa, que conoce, que maneja la reflexión crítica. En esta lengua y filosofía encontramos incluso el concepto *k’apaq*, *hunt’asqa*: equivalente quechua de “exacto”. *Hamu soncoyoc* refiere al “universal versado y entendido en todo lo que penetra y da razón de todo”; *matuctam huatuni* es falla, adivinación de lo que es falso; el error es el no conocimiento y *tuquini* es duda como no determinación del conocimiento, estar perplejo (Mejía Huaman, Almeida y Haidar).

La verdad va más allá del conocimiento: en guaraní es también un proceso de caminar en la existencia de una cultura nómada, que busca “la tierra sin mal”, es *jeguatá* (“el caminar”) lo que conocemos: la verdad es concebida como en una lógica de la transformabilidad, del continuo proceso de descubrimiento, como una relación de subjetividad y contexto (Souza Pradella). En otro registro, la verdad para los *juni kuin* (*kaxinawa*), cazadores de arco y flecha del Amazonas, está ligada a la razón de la imagen, porque el mundo está ordenado y es comprendido en la relación ternaria imagen-objeto-palabra (Lagrou).

En ocasiones, la verdad tiene un carácter absoluto y primero frente a lo falso. Así, en *juni kuin*, el término *kuin* es «verdadero», pero también algo diferente, en la medida que no implica el antónimo «falso» (*koinma*).

La verdad originaria es también espiritual. En *inuit*, el chamán hace visible la causa del mal actuar y hace emerger el “decir la verdad”. En *p’urhépecha*, la verdad es tal en tanto veracidad para el sujeto, rectitud moral de la cultura y adecuación en la sociedad desde la conexión ser humano-kosmos. También hay una verdad mágica. La escritura de lo verdadero para los *juni kuin* está en la lengua de los *yuxin* (“espíritus”). Para los *hñahñu*, el acto sexual es el momento de la verdad, el orgasmo es el instante de la visión clara (Viveiros de Castro). Para todos los pueblos la verdad está también en nuestras plantas de poder: el peyote o *híkuri*, el hongo *teonanacatl*, el San Pedro, la coca, la ayahuasca (*natem*, en shuar), etcétera.

En *Abya Yala* la verdad es también material de la narración y del tiempo mítico: en chiriguano, por ejemplo, *arete* es el tiempo verdadero, el pasado remoto, cuando las cosas verdaderas pasaban: *ara*, “tiempo”; *te*: “separación”. Tiempo verdadero de la unidad integral, que se celebra en la

danza del Pim al maíz maduro. En maya antiguo existe igualmente el pasado remoto, histórico o narrativo *úuch*. En *hopi'sino* —de acuerdo con Whorf— no se trata de descubrir la verdad, sino que “se hace verdad lo esperado” (*tunátya*, en forma “inceptiva”), mediante las fuerzas del deseo, las causas y el pensamiento. Para los *hopi'sino*, las cosas devienen verdad, llegan a ser. Lo que se espera se torna verdad: la profecía. Es la esperanza, la acción de esperar: “está en la acción de esperar, espera, es esperado, piensa o es pensado con esperanza”.

Podemos afirmar, en resumen, que la verdad presenta un equivalente analógico en cada cultura, considerando diversamente: lo integral y complementario, lo lógico-estético-metafórico, la ética y lo normativo, el sentir-pensar, en la intersubjetividad, en la atención a las formas, de modo abierto, considerando aspectos más allá de la palabra (el caminar, la imagen), el carácter absoluto de la verdad, lo verdadero espiritual, la relación con el pasado remoto o el futuro profético. Un continente originario de la verdad.

La evidencia de otras realidades

La evidencia, necesaria para la argumentación y la verdad, se manifiesta en nuestras lenguas originarias a partir del dispositivo gramatical de los evidenciales o testimoniales, parte de la lógica inscrita en la lengua: son elementos gramaticales comunes que suponen el uso obligado de ciertos morfemas para mostrar el tipo de fuente o evidencia de la información que se presenta en una oración, manifestando la actitud del hablante ante la información enunciada y por lo tanto la modalidad argumentativa epistémica, del conocimiento. Se relacionan con una lógica gradual, del grado de la certeza, con la duda y en última instancia con la modalidad de la verdad. Los evidenciales son argumentativos, porque se asocian a las pruebas, al proporcionar información. En *Abya Yala* la información puede ser de otras personas, de los sueños o de otras fuentes de revelación, de los acertijos y las suposiciones, y de la experiencia (NadieżdhaTorres es la fuente de la mayor parte de estas notas sobre los evidenciales).

Tenemos así, diversos casos de evidencia continental: evidencia directa por la vista en la lengua tariana de Brasil: ‘Ustedes van a golpearlo (lo veo ahora)’; evidencia no visual del “apache”: 1) por otros sentidos distintos a la vista: ‘siento que está caliente’; 2) lo que el hablante siente dentro de sí,

‘No me siento bien’; o bien 3) una experiencia psicológica: ‘Me tienes perdida como una pelota mullida’ (De Reuse).

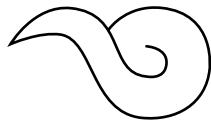
Lo más frecuente es la evidencia auditiva, como en el maricopa de Arizona: *m-ashvar-’a*, ‘Tú cantas (lo oigo)’. También puede haber evidencia directa sin especificación del sentido, como en el tepehuano del sur de Durango, en México: *Jiñ-capiasa dyo gu cavay tacav na-ñ* ‘El caballo me pateó ayer mientras lo ensillaba’.

Evidencia reportada sería la de la lengua tuyuca de la familia tucanoana, al noroeste del Amazonas brasileño (Barnes): *díga apé-yigi*, ‘Él jugó fútbol (obtuve la información de alguien más)’.

Pasamos así por una escala de certeza: lo visual, auditivo, no visual, inferencia, citación. Y además contamos con distintos tipos de evidencia: para los *wixaritari* (huicholes), la categoría de modo y los valores del asertor fuerte de registro formal *ka-ni*, en el modo que señala eventos o acciones reales (*realis*), en oraciones principales, sobre todo afirmativas, muestra tres valores alternativos: coherencia, relevancia de la información en el diálogo; validez incontestable e irrefutable, en las narrativas míticas; o verdad probada de una descripción sistemática o pedagógica (Gómez). En la filosofía andina, en quechua, la clasificación lingüístico-racional de la evidencia presenta tres valores de gran precisión lógica: el evidencial directo (*-mi*), que es equivalente a “la proposición «p»” del cálculo lógico de proposiciones, que se refería colonialmente al “conocimiento personal”, a lo que se ha presenciado o se puede experimentar; el evidencial conjetural o inferencial (*-chá*), que es equivalente al “posiblemente p” de la lógica; el evidencial reportado (*-sí*), con un valor de “presentación de p”, que nos lleva a la valoración del acto de habla en la cultura (Faller). En aymara, de acuerdo a Torres el sufijo *-chi* se usa cuando el que habla o el que oye no ha visto la cosa que se narra. Otro caso de la concepción cultural de la evidencia es el navajo. En *diné bizaad* la evidencialidad se liga a la “miratividad”, que sería la codificación en elementos gramaticales “mirativos”, de la sorpresa del hablante o la falta de preparación de su mente porque hay información nueva o inesperada para él. Así, en la lengua jarawara de Brasil: *Okomobi faha hi-fa-hani*, ‘Okomobi (para su sorpresa) tomó agua (Okomobi pensó que le darían whisky y cuando se percató de que era sólo agua se sorprendió)’ (Aikenwald). En apache occidental (De Reuse): *yáhwa hyú nash āā lę k’eh*, ‘Yo estaba en la tienda

(pero no estaba consciente de esto en ese momento)'. En la lengua *p'urhepecha* (Puki Lucas) existen seis evidenciales: =*ni*, evidencial directo sobre información de primera mano; =*na*, evidencial de segunda mano, muy usado en la narrativa; =*aa*, evidencial citativo; =*xaru*, evidencial inferido; =*xamu*, evidencial asumido; =*ta*, evidencial "mirativo", relacionado con la sorpresa. Otras culturas distinguen lo aparente y lo evidente, lo indirecto y lo testimoniado. Se llega a dimensiones del razonamiento lógico, como en *wintu* (Pitkin), de la familia penutia de California: *pi kupa-?el*, 'Él está cortando madera (él tiene un trabajo cortando madera, usualmente va diario entre las ocho y las cinco, son las tres en punto por lo que debe de estar cortando madera)'

Lo evidencial supone grados de lo argumentable: lo que es garantía indudable, lo confiable que aunque existe no llega a ser absoluto y puede ser argumentado y las proposiciones que son definitivamente puestas en duda y tampoco es necesario justificar. Se construye una perspectiva particular de lo argumentable y de lo que no requiere argumentación, por estar más allá de la necesidad de la evidencia o debido a que es inherentemente dudoso.



Lee el capítulo siguiente y escribe después cuál es el aporte a la lógica en *Abya Yala*.

PRINCIPIOS, NUMEROLOGÍA Y LÓGICAS EN NUESTRAS LENGUAS

Toda lengua es argumentativa. Toda lengua presenta en su sintaxis una estructura del argumentar. Cada palabra en cualquier lengua es un programa argumentativo.

Cada lengua presenta esquemas propios de la evidencia. En cada cultura, en cada filosofar, se despliegan particulares perspectivas y regímenes de la verdad, particulares lógicas. Algunas de ellas son implícitas, pero es posible explicitar su esqueleto y hablar incluso de lógicas nativas de la evidencia, de la complementariedad, de lo integral y de la cuaternidad (la lógica del cuatro) frente a la trinidad occidental-egipcia. De modo que me referiré a tres dimensiones de la lógica en *Abya Yala*: los principios lógicos, la lógica numerológica y las lógicas expresas de ciertas lenguaculturas.

Los principios lógicos son: la integralidad, donde todo es animado, tiene mente y lenguaje. Derivado de él surge el principio de relacionalidad. Todo está inter-vinculado, donde todo tiene que ver con todo: si tocas algo se mueve todo. Hay interdependencia y holismo-hologramaticidad presente en las metáforas como en "vagina" (*akitun*, 'tierra activa') y "tierra" (*aki*, 'vagina inmóvil') (Sancho Guinda).

La relacionalidad conlleva en ocasiones un principio claramente analógico en las igualaciones clasificatorias: relámpago, serpiente, viento, flecha, nube, cactus, joyas, langostas, pertenecen en *diné bizaad* a lo mismo (Reichard). En todo, además, hay correspondencia del micro y el makrokosmos, lo grande y lo pequeño.

En la lógica originaria es fundamental el principio de complementariedad. Cada ente y acontecimiento tiene un complemento, nada está aislado. Y en todo existe lo masculino y femenino.

Derivado de los principios previos y de su conjunción surge el principio de armonía. En cuanto a la relación, la armonía social y del universo supone el principio de reciprocidad, donde todo es com-unidad, sin subsumir a la persona ni a animales, plantas o minerales. Comunidad territorio, comunidad de discurso y de conocimiento, comunidad encarnada frente al sujeto burgués individualista ciudadano. Y cuando la vida y el conocimiento se despliegan lo hacen en ciclos, en espirales.

Otra lógica fundamental es la de la numerología: lo Uno omnipresente (*Omeyocan*, *Sila* inuit, *Manitou* algonquino o la unidad de *Wiraqocha*, *Tujku*

Upa Achá p'urepecha), que se suele desplegar en dos porque el origen es co-determinado es un co-principio (masculino-femenino): *Ometlacatl-Omecihuatl*; *Yanantin-Masintin*; *Sawasiray-Pitusiray*, la mazorca doble andina; *Tata Júrhiata* ('Padre Sol') y *Nana Kutsi*, ('Madre Luna') *p'urhepecha*. La completud de lo Uno remite, por una parte, a la complementariedad necesaria y, por otra, a la conexión que nos integra al todo del universo. El uno es dos y el dos es uno, y al serlo es también tres, que es la base entre los *ihuhu* actuales: el triángulo, la H, el eje vertical del mundo en tres (*Hanaq Pacha* andino, *Topan* nahua, *Awandaru p'urhepecha*; *Ukhu Pacha* andino, *Mictlan* nahua y *Kumanchik^warhu p'urhé*, *Kay Pacha* andino, *Tlalticpac* nahua y *K^werap'eri –Cuerajperi, Cuerauaperi p'urhé*), el *tenamaxtle nahua*, las tres piedras del fogón mesoamericano, los tres rayos de luz salidos del sol y la luna, y los tres círculos concéntricos de la kosmogonía *p'urhepecha*.

En casi todas las culturas el cuatro es central, la base, los rumbos del mundo y las estaciones de ciertas latitudes, los puntos intercardinales y la astronomía con su posición, horario, elemento, polaridad, símbolo, viento, reino natural, edad cósmica y color. *Curicaue*ri el "Dios" *p'urhepecha* del fuego eterno, crea cuatro orbes concéntricos de luz, en medio de las sombras y del silencio, dando lugar en forma directa de emanación geométrica a Lo Cuatro. Los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego. El Principio Integral-Dual nahua que se desdobra en los cuatro Tezcatlipocas: la cuaternidad, que integra lo dos complementario, sería un modelo para educar *Abya Yala* (Sein Laparra): rumbos, colores, animales (venado, jaguar, águila y serpiente), las dimensiones humanas (lo físico, lo vital, lo mental y lo emocional), la cruz desde *Los 4 Cargadores del Cosmos*; el tránsito de la luz a la oscuridad, de la vida a la muerte donde el máximo *tonal* es en el sudeste y el máximo nahual en el noroeste. El oeste alimenta al sur y el norte alimenta al este para el renacimiento solar. Cada cuadrante tiene cinco secciones. En la cuenta del tiempo, los signos de inicio y conclusión del cuadrante pertenecen al mismo rumbo (Frank Díaz). Mientras al otro lado del continente está el símbolo andino de la *chakana* y los cuadrantes, regiones o *suyu* (*Tahuantinsuyu*: "las cuatro regiones juntas").

Tras el cuatro es crucial a la filosofía originaria el cinco: *macuilxohitl* ("cinco flor") y *nahui ollin* ("cuatro movimiento") nahuas; *Itzamná* maya; y la vida

toda y la Filosofía *Wixarika*, donde el 5 es la clave de *Nierika*, de todo, y la *chakana* andina con su centro: los cinco rumbos de Orión y las cinco estrellas bajo *Wiraqocha*. El cinco de los cuatro rumbos y el centro de la milpa, de las cuatro extremidades y el ombligo, de los cinco dedos de la mano.

El cinco se convierte en siete, cuando intervienen el supramundo y el inframundo: los siete ojos de *Imaymana*, 'los ojos de todas las cosas', los ojos que ven para adentro en quechua. En el 9 y el 13 aparece ya también la dimensión del tiempo: pasado, futuro y presente. El trece es la referencia al Principio Integral, como en *Pije-tao* de los *binni záa* o en el *ilwikak* mexica, donde *Omeyocan* ocupa el treceavo cielo. Para los mayas, el trece es el número sagrado y el año se dividía en 13 lunas. El grupo de trece estrellas andinas del verano. Para el mundo incaico e indoamericano, el número es un argumento, como la palabra, que se expresa en cada caso con variaciones hermenéuticas específicas. Así, vemos la kosmología, la teología, la numerología, la geometría y la lógica antiguas integradas en los relatos kosmogónicos y los rituales.

La lógica no solo existe en cada lengua por necesidad, así como en la estructura causal y temporal, sino que en ocasiones llega a desarrollarse de manera expresa: en el *Sut'i yuyay* quechua que es el equivalente de «proposición verdadera». El caso de los *binni záa* que refiere a *lu* ("especie") y a *ruguunaguenda*: predicar, atribuir, aplicar *binni záa* de un pueblo que tuvo un centro de enseñanza filosófica y concibió un principio de no contradicción en términos propios: *Qui zanda guunaguenda gastí ne cadí guunaguendani lu tobiroa-ci didxa*: "nada puede bajo la misma razón, decir y no decir relación con el ser" (con *Guenda*), y la lógica citada de *huandí*: verdad de la adecuación, la correspondencia del pensamiento a las formas, partes o especies de las cosas, a la palabra-razón de *didxá* y al principio ontológico de *Guenda*, fuera del cual todo es falso (López López).

Muy generalizadas son las lógicas de la complementareidad, como la ley de los complementos, regla de completud y ley lógica de los *diné* que indica que, si algo es incluido, su opuesto debe también estar presente, para cualquier cosa representada en el orden de la armonía y belleza de la existencia a través de *hozhó* (Reichard). La complementariedad es

lógica, ontológica y cósmica. Por ejemplo, el equivalente de la substancia para los *hopi'sino*, concibe que las cosas del mundo tienen no una sino dos formas: una visible y otra espiritual. Sería una lógica de dos órdenes de realidad. La más detallada lógica de la complementariedad es quizá la andina: el principio máximo de *Wiraqocha* como agua-aceite, integrando también entonces el uno-dos; la unidualidad de *Sawasiray-Pitusiray*, la mazorca doble unida en la base; la integralidad-dual de género *qhari-warmi*, donde todo es varón-mujer; y la complementariedad de *Yanantin* y *Masintin*, que se explicita lógicamente a partir de cinco elementos: 1) oposición, 2) complementariedad, 3) jerarquía, 4) independencia y 5) género; un análogo de la perspectiva pitagórica. Supone además principios lógicos de: 1) identidad, 2) solidaridad y 3) equivalencia; es decir, se manifiesta de manera precisa y explícita la integralidad, la complementariedad, la relacionalidad y la analogía, que se relacionan también con la jerarquía, superando el problema de lo Uno y lo Múltiple. Una parte de *Yanantin* opera en *Masintin* y una parte de *Masintin* opera en *Yanantin*; no es solo la complementariedad, sino la interpenetración de esta dia-lógica, donde todo en el kosmos es varón-mujer, masculino-femenino, derecha-izquierda expresada en la semilla de *wayruro* y en el *q'aytu*, un hilo de dos hebras de diferente color (Núñez del Prado).

En tanto los pueblos originarios se descolonizan y se profesionalizan, contamos cada vez con más pensadoras y pensadores en lengua originaria que hacen llegar su voz al mundo. Entre ellas, Silvia Rivera Cusicanqui y su moderna lógica descolonial de lo *ch'ixi*: la mezcla, la yuxtaposición de colores opuestos y contrastantes; el gris de la mezcla imperceptible de blanco y negro, confundidos por la percepción, sin estar completamente mezclados; algo que es y no es, en una lógica del mestizaje, del tercero incluido, como en algunos animales míticos del tiempo en que estos hablaban con los humanos. El potencial de indiferenciación une los opuestos. La dependencia y sumisión de *ch'ixi* a sus términos de base alude a la idea de “*muddling*” (enredo, confusión), de pérdida de energía y sostenimiento. Procesos como el nahualismo, por ejemplo, podríamos capturarlos quizá desde esta lógica, ya que los humanos en Mesoamérica somos tales, pero también somos nuestro animal compañero (*nawalli*, nahual), distintos y lo mismo, a veces expresados en su distinción humana, a veces en su distinción animal.

Otra dimensión de la lógica es como la argumentación en la lengua se expresa de formas variopintas en cada idioma. Basten cuatro ejemplos.

En nahuatl: la productividad de la cópula *wan* o *íwan* (“y”) con distintos alcances, el conector de agregación *no iuhqui* (“además”), la relación con el yo que habla en *notech* (“en cuanto a”, “junto a mí”, “en lo tocante a mí”) y el operador de conclusión *ic* o *inic* (“por eso”).

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

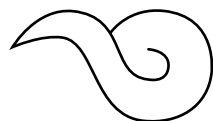
En el ámbito de la modalidad, en *p'urhepecha*, *uni* es “hacer”, en función de posibilidad y *jatsini* es “tener”, en función de necesidad: *uni* cubre las modalidades deónticas (de las normas, lo autorizado, prohibido, obligatorio, facultativo, indiferente), epistémicas (del conocimiento) y dinámicas, y *jatsini* la modalidad deóntica.

La lógica en la lengua es patente también en binni zaa: *Didxa gadxee-gadxee lu* es nombre análogo; *Didxa gola* es un concepto aprehensivo, conocimiento no exhaustivo, imperfecto; *Didxa guizaa lu* es un concepto comprensivo, exhaustivo, perfecto; *Didxa nariini lu* es habla clara o distinta; *Didxa naxhidi lu* es habla confusa, enredada; *Didxa nucha lu* es nombre equívoco; *Didxa tobiroa-ci-ni* es nombre unívoco. Lo que nos lleva a una lógica claramente inscrita en la lengua.

Por último, comentaré que la lógica originaria, en general, es recursiva: el maíz nos cría y nosotros lo criamos; es la lógica de la reciprocidad, de dar-recibir. Es una lógica dialógica transformativa recursiva de la vida-muerte. A ella se suman las lógicas cuánticas del sueño, en los que el sueño es otro orden de realidad fundamental. Se suman también a este panorama las lógicas de lo cíclico y de la espiralidad del universo, del tiempoespacio, de la concetricidad (Gavilán), de la magia de las relaciones de sinécdoque o de representación: un cabello para trabajar la salud de la

persona, una imagen para representar a la persona, unos algodones para representar las nubes y lluvia entre los graniceros, etcétera.

No hay una razón única sino muchas lógicas de la profundidad, de la eco-lógica, de la diversidad, de la pluriversidad. Aportes al mundo, al conocimiento a la percepción y transformación en las lógicas originarias de las formas y de los contenidos de la realidad.



Lee el capítulo siguiente y escribe después cuál es el aporte de *Abya Yala* al diálogo y la discusión dialéctica.

EL DIALOGAR Y ESCUCHAR DEL CORAZÓN EN NUESTRAS LENGUAS ORIGINARIAS

En la perspectiva dialéctica continental es constitutivo el yo-tú y el nosotros. Es constitutiva no solo el habla sino también la escucha, así como eventualmente otros sentidos ordinarios y no ordinarios, atendiendo diversos modos de argumentar (Gilbert): lógico, emotivo, intuitivo y corporo-contextual. Cada lenguacultura, a la vez e inevitablemente, enfrenta disputas y negociaciones que son igualmente propias de su contexto de discusión, día-logo y argumentación.

Entre los pueblos de *Abya Yala* el yo suele implicar el tú y el tú al yo de una manera más sobresaliente que en las lenguaculturas occidentales. Supone además de forma también más marcada el nosotros de la comunidad cultural, humana, no humana y cósmica. La palabra-razón se adentra en lo semiótico, lo simbólico y lo emocional con acentos propios.

En ocasiones existen términos propios para la argumentación dialéctica. Así, por ejemplo, en nahuatl existe el término *yoliliztlahtolli*, que hace referencia a “la palabra del corazón”, del espíritu, en la idea del sentipensar. Incluso podemos referir a *nonotzaliztli in tlacualchihualoyan*, a la conversación popular nahuatl, “en la cocina”, al habla ordinaria.

Cada cultura crea determinados productos racionales, tiene reglas tácitas o explícitas para justificar, y define lo que en ella es una justificación para dialogar racionalmente. Las máximas conversacionales (Grice) no son universales. Por ejemplo, la máxima de cualidad (di solo lo que creas que es verdad) no se cumple en la cultura *diné*, porque se dice la verdad a los parientes, pero no a los vecinos; además este principio se matiza con los evidenciales. Asimismo, se manifiesta en forma diferente en cada caso la consideración del contenido concreto de los criterios de suficiencia, adecuación y relevancia. También son diferentes los temas o tópicos o lugares comunes de la cultura para otorgar validez dialéctica. Las culturas cultivan distintos géneros de diálogo racional. En todo *Abya Yala* lo emotivo y lo simbólico pesan más que en Occidente, en todas las culturas es crucial el modo intuitivo, de lo místico, lo mágico y lo espiritual porque la dimensión de conectividad es universal, y la intuición espiritual es parte de la dinámica de la vida cotidiana y de la racionalidad validada en nuestros pueblos. Asimismo, argumentamos de forma visceral, encarnada.

Finalmente, en cada caso se relacionan en forma diferente la dialéctica y la retórica.

En este capítulo expondré cuatro casos que espero sirvan de ejemplo: el carácter sustantivo del escuchar en las tradiciones originarias, la dialéctica de lo sagrado, la dialéctica colonizado-colonizador desde el lugar de la dignidad nahua frente a los invasores y el diálogo de los *tlataminimeh*, de las personas sabias nahuas. Comentaré por último el tema de la relación narración-argumentación, que me parece fundamental.

El yo dialógico y el hablar-escuchar

Abya Yala es ejemplo de que la comunicación no ocurre entre mentes aisladas, que el yo es dialógico y encarnado en cada contexto, es abierto, múltiple y polifónico (a muchas voces), es una emergencia en cada momento. Nuestro yo no se separa del nosotros, existe una perspectiva nos-ótrica (el otro que somos) y de la com-unidad.

La escucha es tan importante como el habla y como el silencio. En nahuatl de la Huasteca, todavía hoy escuchar (*kikaki*) está asociado a la discusión en su lado positivo, coalescente (con la propiedad de fundirse): es 'ponerse de acuerdo'. Pero quizá ninguna lenguacultura como la tojolabal expresa esta riqueza del hablar-escuchar. Tojolabal significa literal y vivencialmente "el que bien escucha", principalmente porque para estos pueblos el escuchar es la base de su kosmovivencia para poder tejer las relaciones y construir la comunidad. La lengua tiene dos elementos: el escuchar y el hablar, porque si no se escucha se habla al aire (Lenkersdorf). El maya-tojolabal expresa cada vez: yo dije, tú escuchaste, no hay objeto, solo dos sujetos, solo intersubjetividad. La comunicación es una dialógica. La lengua que se habla es *kʔumal*, la que se escucha *?ab?al*. (Lenkersdorf, Muñoz y Jurado)

Así, en el ejemplo de la cultura tojolabal el diálogo es la simbiosis de dos lógicas: hablar y escuchar. En *naayeri* (cora) es relevante el parecer del oyente y la conexión con el oyente. El dubitativo *ʔi* marca la tentativa de aserción: *ʔi penʔuʔuka-mʔʔʔ* ("parece como si estuvieras enojado"). La partícula discursiva positiva y finalizadora de oración *nʔaʔu* ("ahí tienes", "así es"), conecta la mente del hablante con la creencia del interlocutor (López, Frawley y Kreeft Peyton).

Para los tojolabales no hay un yo separado, está en el diálogo y en la construcción comunitaria, la vida de todos se procura de la misma manera:

la comunidad es el lugar de verdad, de afirmación (Lenkersdorf). Hablar conlleva interpretar y conduce a otra teoría del consenso. No se busca sobresalir sino emparejarse, nivelarse, coordinarse sin subordinar o subordinarse: *ʔoj jlaj jʔbajtik*, es decir, *vamos a emparejarnos* para acordar en convivencia. (Lenkersdorf)

En tojolabal hay un poliloquio con todos los seres del universo, una kosmoaudición y una kosmodialéctica. La recepción es primaria inmemorialmente. El diálogo es comunitario, nosótrico, del yo que hablo para que tú escuches. Es decir, la dialéctica es consubstancial al hablar. En maya igualmente se dice: *In lakʔech-Ala kʔin*, 'Yo soy tú y tú eres yo', 'Yo soy otro tú'.

Así, una falla por ejemplo, puede conducir en tojolabal a una expresión como "yo matamos". Una dimensión enraizada en la lengua, en la partícula *-tik* que marca el nosotros desde el sentipensar, del corazón: apelamos a nuestro *ʔaltsil/kʔujol* como una de las instancias para entender el sentido nosótrico tojolabal, escuchando a cada momento lo que nos dicen nuestros corazones. (Muñoz y Jurado)

También en *mèʔphàà* existe en forma similar la categoría "lò", el nosotros, el colectivo, la fuerza de la comunidad: 'Lò' pueblo y colectividad implica la relación con el 'otro'. Se asume al otro como tú (Seminario *Jumá Mèʔphàà*). Y en todo Mesoamérica ese otro y ese nosotros son también los animales (somos un dividuo: animal nahual y ser humano), las plantas, la naturaleza.

El lenguaje del poder y la mayéutica sagrada

En la Colonia, los *ah menoob*, *ah ichhatoob*, *ah miatzoob* mayas, los que establecen el diálogo con la divinidad, debían hacer una prueba para gobernar como *batab* (jefe local), en medio de la clandestinidad (Arzápalo). Se le pide al aspirante: "Hijo mío, ve a traerme la flor de la noche". Y el candidato debe responder conforme al código secreto: el Lenguaje de Zuyúa que permite recibir "la piedra roja" (el cargo) al dominar la retórica, el arte de hablar bien conforme a este género de lenguaje secreto. Es una retórica, pero se establece en el marco de un diálogo o mayéutica en competencia con secuencias de par adyacente pregunta-respuesta, un actor inquisidor (el "Pedidor de entendimiento" *Kʔaat Naat*) y el aspirante que enfrenta la prueba cuando se pide (Jorge Miguel Cocom Pech). En cuanto a las reglas de esta dialéctica o mayéutica, la persona ganadora es quien demuestra mejor manejo del código cifrado. Por ejemplo, al decir

Hijo mío, ve a traerme, a una joven, muy bella, y de muy blanco semblante. Tengo deseos de ella. Aquí he de bajarle la enagua, y el vestido ante mí. “Así ha de ser, padre mío”, se hace referencia a la jicama blanca, a la que se le debe quitar la cáscara.

Así como el lenguaje de Zuyúa maya, el *Epurba kaya* es el lenguaje secreto de la población guna de Panamá. Cada uno con sus reglas, su metodología, sus consejos y orientaciones. Los *mè'phàà* aprenden en la familia la palabra *aj'ngaa dx'awa*, fundamento de la ética, en un diálogo con lo vivo y muerto sobre la tierra.

El diálogo del *Nican Mopohua*

Los invasores españoles, incluso los frailes franciscanos, impusieron su pensamiento, impusieron la cristiandad sin escuchar al otro en el llamado “Diálogo de los 12” de 1524. En cambio, al crearse después el relato fundador del culto a la Virgen de Guadalupe en el *Nican Mopohua* (“He aquí nuestro relato”), las personas sabias de la comunidad de Tlatelolco, estando al borde del exterminio, dieron un ejemplo de dialogicidad. Expresaron principios de una dialéctica propia, ya intercultural para el momento: Incluir y asumir el discurso del otro, a la vez que se reivindica lo propio; asunción del lugar del vulnerable (conforme a los principios de *Tezcatlipoca Icnocahuatzintle*, el compasivo); es decir, ubicarse en el lugar de enunciación de las víctimas, contraponerse al diálogo impositivo colonial.

El relato, como diálogo político, busca orientar la voluntad colectiva de la asamblea de creyentes: busca construir una teología intercultural, considerando la otra parte que se impuso; busca la transformación crítica, que recupere el propio núcleo ético-mítico; supone un “Principio universal de validez intersubjetiva”: tratar a los seres humanos de la misma manera, en su dignidad, ya que la condición de *macehualli* (digno, merecedor) es consustancial a cada ser humano; brinda razones de la com-unidad indígena de Tlatelolco. (Juan Manuel Contreras Colín)

El relato presenta sus propios lugares comunes: lo justo/injusto, el respeto/desprecio, la dignidad/denigración y la liberación/opresión (lugar de la rebeldía, del pueblo consciente, reserva del futuro).

En el *Nican Mopohua* estamos ante una dialéctica crítica racional. La conclusión del Dr. Juan Manuel Contreras es clara y evidente:

“La comunidad indígena de Tlatelolco está en favor de que las comunidades humanas que conforman el mundo cultural solucionen sus diferencias y conflictos *PACA, IOCUXCA*, sin violencia, sin muerte; en paz, en tranquilidad, en ese sentido abogan por el cumplimiento del *deber* ético-racional o exigencia normativa universal de solucionar de manera pacífica y argumentativamente los conflictos”.

Esta dialéctica suponía varias normas: No estés atontado; No hables de prisa; No les quites (a otros) la palabra; No los confundas; Toma, recoge, acércate a lo que es su verdad.

Claro que también podemos encontrar nociones de combate, erísticas, como en el hermoso término tzeltal de *k'op*, la “palabra pleito”. *K'op* es palabra, discurso vivo, multívoco, en constante reafirmación y correspondencia. La lengua es *batrs'í k'op*, la lengua verdadera porque se valida con las otras personas y la comunidad (Jurado). Cada lengua va a tener un conjunto de prácticas y distinciones. Por ejemplo, en quechua: *maqanakuy*, *rimanakuy* (discutir), *rimay* (hablar), *tapuy* (cuestionar), *ayñiy* (contradecir), etcétera. Como señala Núñez del Prado (2008): el vínculo masculino-femenino está asociado, como en la dialéctica heraclitiana, a la pelea ritual del chiaraje, al pleito, expresado en el dicho popular: “donde hay *maqakuy* (pelea) hay *munakuy* (amor)”.

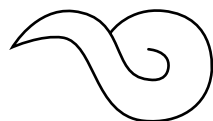
La dialéctica nahua de la flor y el canto

En 1490, *Tecayehuatzin*, señor de *Huexotzinco*, reunió a distintos *tlamatinemeh*, sabios nahuas, para discutir sobre la “flor y el canto”, es decir, la poesía, el arte, la filosofía, la esencia de lo que somos, sobre ni más ni menos que la verdad. Ese diálogo es excelso y sin imponer ni acotar, en un sentido poético, abierto, construye dialógicamente la verdad: “¿Es esto quizás lo único verdadero en la tierra?” y es también el único recuerdo del hombre en la tierra. Las flores y los cantos perduran también con el “Dador de la Vida” que invocan. ¿Son acaso verdaderos los hombres? ¿Mañana será aún verdadero nuestro canto? Aquí vivimos, aquí estamos, pero somos indigentes. Sin embargo, los cantos son lo único que puede ahuyentar la tristeza. Flor y canto es la riqueza y alegría de los príncipes para embriagar los corazones y olvidarse de la tristeza. Nos acercan al “Dador de la Vida”: “...yo florido colibrí, con aroma de flores me deleito, con ellas mis labios endulzo. Oh Dador de la vida, con flores eres

invocado”. En la flor y el canto no reina la guerra. *Tecayehuatzin*, concluye en el acuerdo: flor y canto es lo que hace posible la reunión de los amigos, la amistad: ¡Sabemos que son verdaderos los corazones de nuestros amigos!

Es la verdad encarnada, la verdad poética y de conexión con lo trascendente, con “El Dador de la Vida” en la alegría de vivir de la flor y del canto, *in xochitl in cuicatl*.

Por último, quisiera concluir este capítulo haciendo al menos mención de que en el continente originario hay un sinnúmero de relatos (“mitos”), cuentos, leyendas y cantos que refieren al diálogo que da sentido a las culturas. La narrativa es tanto o más fuente de racionalidad que la argumentación misma. Incluyen además la comunicación entre humanos, otras especies y seres naturales y la racionalidad abarca todas las experiencias extáticas de nuestras chamanas y chamanes con las plantas de poder que permiten el diálogo inter-especies y una racionalidad conectiva en la búsqueda de la verdad, del sentido de nuestra existencia, que está más allá del logos, en el silencio de la razón.



Lee el capítulo siguiente y escribe después cuál es el aporte de *Abya Yala* a la comprensión ética del bien y del *ethos* retórico.

LAS PALABRAS FLORIDAS

El lenguaje es retórico. Toda lengua funciona sobre metáforas dormidas en el tesoro de su semántica. Todas las lenguas conllevan argumentación logicoide, dialéctica y retórica. La retórica pluriversal debe considerar las distintas maneras de inventar los discursos, de disponerlos discursivamente, de embellecerlos en su metaforología, de crear lugares comunes, estereotipos y clichés. Debe considerar los diversos roles retóricos, los distintos géneros y maneras de concebir a la persona experta en el arte de hablar.

El bien, el *ethos* y la persona buena de hablar experto

El bien es fundamental en toda retórica. Así, en la filosofía andina, *allin* es el “bien” o lo “bueno” como producto de la experiencia, de la analogía y de la generalización, y debe ser útil. Conlleva lo correcto y lo estético en unión de lógica, ética y estética. El bien es el único principio real que se contrapone con el mal (lo “no bueno”). El espíritu es como el *allin* activo (Mejía Huaman). El bien se liga a las virtudes supremas andinas. *Allin runa* es el ser humano bueno, correcto. *Allin Kawsay* es el buen vivir, o también *Sumak Kawsay*: el bien concreto de la vida buena.

Entre los *binni zaa* el bien es también un absoluto. La *Guelagueza* sigue operando a pesar de recibir el mal, es el bien por el bien; es “plenitud de gracia” (López López), es el ser de la virtud, la dignidad misma.

En otra variante ética, entre los mayas, el águila bicéfala *Cabawil* mira, en cambio, simultáneamente, tanto al bien como al mal, como nuestros(as) sabios(as) y chamanes(as) (Matul y Cabrera). En otra más, entre los *haudenosaunee* (iroqueses), el bien es femenino, alumbrando el tenebroso mundo de los hombres, se asocia al espíritu del bien y a la función materna, a la vida. El ser hombre bueno es una cualidad de los dirigentes (*royaneh*). E igual sucede con el *tlahtoani* azteca. El bien tojolabal se liga al que bien escucha como base de la kosmovivencia y de la comunidad desde la relación.

Entre los *diné*, el bien es orden y armonía, el mal es alteración de ellos y se asocia a la ignorancia. La armonía expresa el sentido de la existencia *diné* en el mundo. Entre los mapuches, cultores de un sentipensar de la tierra (*mapu*), la tierra está asociada al bien, al mal y a las sombras. Entre los nahuas y aztecas, *welli* se asocia al bien y a lo bueno; el bien es algo en cuestión, no establecido de antemano. También funciona así el

sentipensar patagónico. Para los nahuas el bien es además lo asimilable por el yo: *kwalli*, de *kwa*, comida, comer, la esencia de la comida, de la reproducción de la vida es lo recto, la base de la ética. En la ética guaraní del caminar, de la errancia, el horizonte de esperanza es la búsqueda de la “tierra sin mal”; es decir, el bien conlleva no sólo la inmediatez sino la trascendencia. Sintomáticamente, en la colonia, el mal fue identificado con lo europeo, lo inmóvil, el agua estancada.

Cada cultura supone un manejo de las virtudes ético-políticas y retóricas, con más o menos vínculo con sus orígenes. Detrás del *ethos* retórico, de la presentación de sí en el discurso, está el núcleo ético-mítico entero de la cultura y del continente, la Antropología. Así, en la ética *mè'phàà*, se debe seguir el bien de acuerdo a las costumbres, a los valores y a las responsabilidades que se tienen para con la *Akuun mbaa* y *Gumbaá júba*, (‘deidad de la tierra’ y ‘mujer tierra’), con los animales, con la comunidad y con la palabra (Seminario *Jumá Mè'phàà*).

El “aquí” de nuestros pueblos originarios es el de un enunciador en el centro del cielo y de la tierra. Así lo expresa la noción del kosmos: estamos en el plano que interseca los escalones al cielo y al inframundo, en el plano entre el tronco y las ramas del árbol sagrado, en el corazón del *quinqunce*: hacia los cuatro rumbos y en el centro. El “aquí” y el “ahora” se funden en ocasiones, en el flujo del tiempoespacio: *Nikan Ka*. El “yo-nosotros”, parte del kosmos, incluso de la divinidad de la que forma parte y con la cual se vincula mediante el ritual. Lo divino también puede permear el lugar, el “aquí”, ligado al alma de sus dueños. Por otra parte, la marca de género en la interacción “yo-tú” suele ser diferente al claro marcaje castellano.

En la axiología, el concepto nahuatl de lo bueno se asocia asimismo a las virtudes que generan una norma, una regla pedagógica y de vida: *in quallotl in yecyotl*, lo conveniente y recto para tratarse bien, tener en cuenta el honor, ser moderado y sobrio, tranquilo, dentro de la macehualidad, la dignidad, como el *stojolil* tojolabal. El orador mexicano antiguo debía también “hablar impecablemente”, debía hablar en forma correcta: *yectlahtolli* (de *yectli*, “bueno, virtuoso, justo, mejor, preferible”), ser entusiasta y entregarse, vivir sin personalizar e ir más allá de lo supuesto. Entre los expertos, el gobernante era *tlahtoani*: “el que tiene la palabra”. El hombre sabio, el *tlamatini*, buscaba con el “corazón endiosado” decir

“palabras verdaderas”. Decía palabras que llovían como esmeraldas y plumas de quetzal. Cada cultura tiene sus personajes argumentadores o retóricos, expertos de la palabra y en ocasiones mediadores judiciales, como puede ser el caso del *pútchipuu* o “palabrero” *wayúu*, el *tlahtoani* nahua o el moderno *wandari p'urhepecha*.

Desde la perspectiva nahua podemos pensar en que el buen orador sería uno que tiene entusiasmo por vivir y por disputar, que forja “un corazón firme como la piedra”. Es capaz de tener inteligencia emocional para poner en suspenso su propio interés, para mostrar desapego y analizar en sí las cosas, siendo entonces capaz no sólo de comprender y poner en disputa el modo lógico de los argumentos, sino el modo emocional (en el saber-sentir: *mati*). En el plano epistemológico, del saber, ese orador va en busca de la verdad, de lo que está más allá, “lo que está por encima de nosotros” (en el plano metafísico, con su equivalente lógico actual en el ir más allá de la generalización inmediata a partir de los pre-juicios). Y en el plano lingüístico su búsqueda podríamos pensar, quizá, es lógico-ético-estética-metafísica: habla en forma impecable; es decir, en forma correcta, ética y bella en acuerdo con el kosmos. Por otra parte, en nuestras comunidades tiene un lugar capital no sólo el sabio sino también la persona anciana, el que conoce los mitos, los augurios y el mundo más allá chamánico.

En suma, podemos proponer principios válidos aún hoy: 1) un experto en el hablar impecable; 2) que lo hace desde lo lógico-ético-estético-metafísico; 3) que respeta y busca la verdad (se propone no mentir) más allá de los supuestos; 4) que es capaz de poner en discusión y suspenso sus emociones; 5) que busca hablar “al rostro y al corazón” del otro como comunidad que es su espejo; y 6) que reconoce a los sabios y viejos conforme a las normas culturales para conseguir de cada uno la fortaleza y el control de sí en consonancia con la tradición. Es decir, la constitución del *ethos* constituye un ideal complejo de orador que combina los distintos modos: lógico, emotivo, corporo-contextual y de las creencias, comprende lo ético, lo estético, lo sacro y lo cultural.

El orador nahua ideal presentaría un *ethos* que es vigilante del *pathos*, sin deslindarse de él. Tiene las virtudes de la honradez (entre los nahuas, no robar, entregarse a lo recto, evitar la avidez y la perversión), del buscar la verdad (formulada en negativo como “no mentir”) y del respeto (a los sabios y viejos), así como el ser “hábil y comprensivo” frente al otro. Existe

un *ethos* del *logos* (lo razonable que integra la emoción y lo estético, el rostro sabio y el corazón firme), un *ethos* del *ethos* mismo (la honradez, la habilidad, el trabajo y la búsqueda de la verdad) y otro del *pathos* (el desapego, la no personalización y el ser comprensivo). También eran virtudes retóricas la moderación, la tranquilidad, el honor, la estimación y la crucial dignidad humana de ser *macehualli*.

De acuerdo con los textos, en las enseñanzas se muestran, entre otros principios o virtudes específicas del orador nahua, además de la impecabilidad, las siguientes: el hablar en forma estética, bella de acuerdo con el kosmos y con *in xochitl in cuicatl*; ser *moyolic* ('apacible'); actuar de acuerdo a *ticnnematcahuiz* ('con prudencia'); ser *ticcualtiz* ('bueno'); y ser *ticyamanaliz* ('suave en el decir').

La virtud supone no solo el respeto a los sabios y a los viejos, sino también el buscar más allá de los supuestos y el indagar en el orden oculto, más allá de lo inmediato visible. En cuanto al *ethos* objetivo supone seguir las costumbres y un yo que no es independiente del nosotros.

Serían máximas *ethóticas* originarias entonces el hablar en forma impecable, no suponer, maximizar el esfuerzo, respetar a las personas viejas y a las sabias, no tomar en sentido personal los argumentos. La integridad discursiva supone el abstenerse de mentir e ir más allá de lo evidente. El *ethos* preexistente al discurso era obviamente rígido en el caso antiguo amerindio frente al ideal democrático, pero tiene en cambio otras ventajas para un ideal democrático social y de liberación, y es rígido porque no es solo individual, sino que remite al lugar del yo en la comunidad.

El argumentar estético-lógico antiguo suponía en nahuatl una enseñanza desde la palabra de los viejos y un esquema argumentativo, un lugar común original: el "difrasismo". Y suponía un ideal de sabio que acude al argumento del "ejemplo" como ideal *ethótico*. El experto *tlahtolmatini* ('el que sabe acerca de las palabras') hablaba a los jóvenes, los gobernantes, los jueces, los médicos, los practicantes de otras profesiones, así como también a los ancianos, a los muertos y a los dioses. Se dirigía a un oyente autónomo, un agente moral libre de decidir por sí mismo, responsable de tomar o no los consejos, los "espejos" para el autoconocimiento (Lilian Álvarez de Testa).

Las virtudes ético-político-retóricas son propias de cada decir. Cada pueblo tiene su propio *ethos*, cercano o muy distante de Occidente. En mapuche, por ejemplo, el hombre de bien, que respeta a los otros (*kawün*) y al territorio (*mapu*), se afirma que posee las virtudes del cóndor: la sabiduría (*kim, kimche*), la justicia-rectitud (*nor, norche*), la bondad-bienestar (*kum, kumeche*) y la disciplina-fortaleza espiritual (*newen, newenche*). También se refiere al ser *poyenche* ('cariñoso'). En mapuche, el hombre de bien es el que respeta a los otros (*kawün*), porque priva el *ethos* comunitario. En la kosmopercepción supone igualmente el respeto del territorio (*mapu*). El *ethos* mapuche cuida como nadie el lenguaje. Construye en forma siempre positiva, sin negar.

El guaraní en la palabra expresa también el alma y busca el estado de gracia (*aguyjé*) en su caminar en el mundo. En la retórica guaraní es a través de la palabra, de la letanía, de la repetición y del consejo de los sacerdotes que se conquista la *aguyjé*, el estado de gracia que conduce a la inmortalidad. El *ethos* guaraní cuida las "buenas palabras" y habla sólo cuando tiene certeza, de otra manera, guarda silencio. En el *ethos*, los seres humanos son dioses y son su palabra que se desarrolla en el tiempo conforme al *teko*, el modo de ser de cada guaraní.

El ser humano retórico ideal del mundo incaico, no es muy distante del nahua. Por ejemplo, suponía tres virtudes: 1) no robar (ser honrado); 2) no mentir (decir la verdad) y 3) no ser ocioso (trabajar mucho). Verdad, honradez y trabajo son virtudes para el sostén comunitario. Se sumaba a ello el ser dadivoso, el acoger al necesitado (el *corpachanqui*), el no matar y el no ser adúltero: *ama sua (suwa), ama llulla, ama kella, ama sipik, ama wach'ok*. Se plantea, junto a ello, el valor capital de no hablar mal (hablar bien). También se refieren como virtudes andinas *Munay* (amor incondicional), *Yachay* (sabiduría), *LLank'ay* (trabajo alegre y con pasión) y *Kamay* (creatividad). Se plantea así, desde nosotros, un imperativo ético, epistemológico y discursivo. En el ideal inca se refiere también al trabajo como virtud y elemento de humanización, a partir del colectivo y de la división del producto del trabajo: para sí, para el Inca y para el Sol (los sacerdotes).

En la primera perspectiva crítica al eurocentrismo, el inca Felipe *Waman Puma* de Ayala argumenta, ya en la Colonia, contra el *ethos* negativo del conquistador: es animal sin lenguaje (habla por señas) que come oro y

plata, así como se come a los pobres, a los “indios” elegidos de Jesucristo. El corregidor y el cura dicen “Yo haré justicia” y roban y desuellan. *Waman Puma* aboga en cambio por la vuelta al *ethos* del *corpachanqui*, que hospeda a los enfermos y peregrinos, a la utopía del *sapci*.

El pathos

Sobre la base humana universal de la emoción y del emocionarse y conversar, la construcción emocional de cada lenguacultura es única, supone distintas posibilidades argumentativas y retóricas en particular: la alegría de vivir, la compasión teológica de *Tezcatlipoca Icnocahuatzintle*, la “alegría que punza”, la embriaguez de los sentidos; la evitación del odio nahua huasteco; la búsqueda de los pueblos navajo de la armonía o de la Paz Perpetua iroquesa; las emociones creadoras como las lágrimas que forman *arrok*, el mar primordial chónék; el *ayhu*, *mborayhu*, el amor guaraní como sentimiento de afección intensa y de protección del otro, frente al *hayju*, del amor mutuo.

La contraparte negativa de las virtudes es también fundamental: la venganza como regulador social nahua y de muchos pueblos, la envidia *p'urhepecha*, la tristeza y el temor entre los kanjobal.

El modo emocional de argumentar supone la unidad del sentir-pensar. A veces es muy peculiar, como lo objetivo hopi accesible a los sentidos, presente o pasado frente a lo subjetivo mental, del corazón, de la emoción de todos los seres, y vinculado al futuro. O la no expresión de la ira entre los *inuit* tradicionales, porque se corre el riesgo de afectar gravemente el lazo social de una vida constreñida al contacto constante y cercano en el iglú (Briggs).

Comentaré al menos el caso del maya yucateco colonial, como un ejemplo de particularidades del *pathos* en una lengua originaria. Bourdin analizó desde la semántica intercultural el vocabulario del maya colonial, en el *Calepino de Motul*. Se dio cuenta de que el maya yucateco colonial contaba probablemente con cientos de palabras para los sentimientos y estados de ánimo, mientras el maya contemporáneo tiene un número más reducido. Bourdin estudió centralmente las relaciones mayas de ‘enojo/odio’, ‘miedo/espanto’, ‘tristeza/pesar’, ‘alegría/contento’ y ‘amor/apego’, refiriendo una mayor codificación del odio y el enfado-ira-enojo. Analizó las relaciones somáticas de las emociones con la cabeza, el corazón y el vientre. En particular, profundizó en la semántica de *óol*

–“corazón formal”, le llama–, vinculado al interior anímico de la persona, que describe desde los primitivos semánticos universales y el Metalenguaje Semántico Natural como integrando los equivalentes de “sentir”, “querer”, “dentro”, “moverse” y “vivir”. El concepto *óol* está vinculado a la voluntad, a la energía, al espíritu, a la mente y a los sentimientos, con connotaciones además kosmológicas.

Bourdin describió relaciones constantes entre fenómenos emocionales e imágenes corporales correlativas en maya yucateco. Un ejemplo de su particularidad es el concepto de “frío” que se vincula a la emoción del miedo, frente a *chacau* (“calor”) asociado a la ira e *itz* (“leche”) asociado al amor. El proceso fisiológico y las sensaciones corporales del frío, las describe Bourdin así: la expresión *kilcab ceel* equivale a ‘sudar frío’ y su glosa sería algo así como ‘el que trasuda y tiene sudor frío por algún espanto’. Hay una relación metonímica entre espanto y la sensación de sudor frío como un efecto fisiológico por el estado de ánimo, por un espanto. En otra frase, se observa la “imposición del frío”: *kax-i u ceel balam* refiere a que ‘me espanté cuando vi al tigre en el camino’, pero equivaldría a algo así como ‘ligó (impuso) su frío el tigre en mí, cuando lo vi en el camino’. El frío (*céel*) lo liga Bourdin al espanto (*kax céel*: ‘espantarse’) y lo describe como desplegando la siguiente secuencia de pensamientos, sentimientos y sensaciones, que permitirían en este caso, por ejemplo, estudiar una situación argumentativa asociada en el discurso: ‘cuando vi al tigre[M] pensé/ “algo muy malo puede ocurrirme ahora”/ a causa de esto sentí algo como siente una persona/ cuando esta persona piensa algo así/ cuando sentí esto, sentí algo en mi cuerpo/ como siente una persona cuando esa persona siente frío [M]’.

El frío en esta kosmopercepción sería algo que objetivamente ciertos seres y objetos transmiten. Y el frío incluiría el primitivo semántico de ‘morir’ que explicaría el peligro, mientras que el calor se asociaría al ‘vivir’, caso común en *Abya Yala*. Esta dinámica del ser (el tigre) que impone el frío al experimentante, nos dice Bourdin, se confirma en otras frases: *maa a ch'a-ic in ceel/* no te espantes, ni asombres de mí/ literalmente ‘no agarres mi frío/espanto’; *maa a ch'a-ic ceel t-in menel/* no te espantes, ni asombres de mí/ literalmente ‘no agarres frío/espanto por mi causa’

Las expresiones *kaax ceel* (‘ligar frío’) y *ch'a ceel* (‘tomar frío’), son análogas, pero no iguales al castellano, por ejemplo, porque la causa en

maya es externa al individuo, no se desarrolla solo desde él mismo. Otras dos expresiones asociadas al frío que reseña Bourdin (p. 127) son las de *ceel ool*, 'fríoánimo' y *ceel puczikal*, 'frío-corazón', que relaciona frío, aspectos internos y sensaciones corporales. Bourdin describe además varias expresiones asociadas al frío.

Ahora bien, más allá del léxico emocional, existen palabras que no describen las emociones, pero que tienen una carga emocional o desencadenan procesos emocionales. Existen enunciados emocionales, gestos y kinemas emocionales, un conjunto de representaciones socioculturales de lo emocional, incluso los colores. El estudio del *pathos* es de enorme complejidad.

Los géneros retóricos

Podemos hacer una enciclopedia con los géneros retóricos de nuestras más de mil lenguas originarias del continente.

En nahuatl, existe la orientación ética general de la retórica de *yectlahtolli/quallitlahtolli*: el discurso recto, bueno, verdadero. Como señala Gerardo Ramírez, en el caso de esta retórica nahua no estamos solo ante la palabra antigua o de las personas ancianas (*huehuetlahtolli*), sino ante muchos otros géneros: *teotlahtolli* o disertaciones sobre la divinidad; el *xiuhámatl* o libro de los años puesto en los *amoxtin*; el *nahualtlahtolli* de las personas chamanas; las mencionadas amonestaciones o *tenonotzaliztli* dirigida a diversos sectores y que tenían un lugar destacado; los *tenonotzli* o relatos; las *tetlatlahtiliztli* o súplicas; las *tenananquiliztli* o respuestas; las *tetlatlahutiliztli* u oraciones que se expresaban en *amoxtin* llamados *tlaltlahutiloni*. Contamos con el albur (en los *cuecuechcuicatl*: los cantos de fertilidad), los *cuicayotl* o cantos, y la palabra del relajo (*kamanalli*). Véase por ejemplo el llamado *icnocuicatl* o "canto triste" que recuperó, con dolor y arte retórico inigualable, la destrucción de la guerra colonial en el llamado *Anónimo de Tlatelolco*, escrito en 1528 y que todavía rezuma el arte antiguo de la palabra: "En los caminos yacen dardos rotos,/ los cabellos están esparcidos./ Destechadas están las casas,/ enrojecidos tienen sus muros.// Gusanos pululan por calles y plazas,/y en las paredes están salpicados los sesos./ Rojas están las aguas, están como teñidas,/ y cuando las bebimos,/ es como si bebiéramos agua de salitre./ Golpeábamos, en tanto los muros de adobe,/ y era nuestra herencia una red de agujeros.// Con los escudos fue su resguardo,/pero ni con escudos

puede ser sostenida su soledad...// Llorad, amigos míos,/ tened entendido que con estos hechos/ hemos perdido la nación mexicatl./ ¡El agua se ha acedado, se acedó la comida! Esto es lo que ha hecho el Dador de la Vida en Tlatelolco...".

Los llamados en forma en parte inadecuada como *huehuetlahtolli*, son un ejemplo crucial indoamericano, son en general exhortaciones, enseñanzas, consejos pedagógicos dirigidos al sujeto libre y autónomo, para guiarse en los ritos de pasaje, actos de gobierno, orden social y político, profesiones, oraciones y expresiones de cortesía. (León Portilla). Otras culturas tienen géneros equivalentes como los *gúlamtugun* o consejos morales sabios mapuche.

La retórica nahua supone ciertos énfasis teatrales, a veces compartidos en otras culturas: rescatar la sensación, la sinestesia, más allá del signo arbitrario;/ revivir el acontecimiento, reactualizar el pasado y conmovedor;/ dar presencia al referente épico-gramaticalmente;/ jugar con la magia y performatividad de la palabra que mueve el universo;/ usar los recursos de la expresión: el ritmo, la prosodia, el timbre; y dar importancia a los atavíos, el gesto, los objetos.

Los *binni zaa* han conservado su tradición discursiva y géneros propios como el *Libana*: un discurso ceremonial antiguo. En el estilo ceremonial mesoamericano hay ornamentos, difrasismos, metáforas (tropos, figuras, sinónimos, símiles, metáforas, paralelismos, la adición, el vocativo, la repetición, la cadencia regular) (Farriss). La cultura *binni zaa* cuenta con varios géneros más: *Diidxagola*, cercano al proverbio o refrán; *riuunda'* o *liuunda'*: discurso literario poético y cantado; *Diidxaguca'-diidxaxihui*, la mentira y el cuento: lo inventado y los hechos reales. Es el gusto de escuchar bellas mentiras, se ha dicho; mito y leyenda, y otros géneros retóricos *binni zaa* (ahora, incluso la novela).

Entre los quechuas existen, al menos, los siguientes géneros retórico-poéticos: *jaillí* como himno sagrado (sobre el heroísmo y a las tareas agrícolas);/ el amoroso y a veces melancólico *arawí*;/ el poema entre dos sexos del *wawakí strutus*;/ el canto y danza alegre de la *qhashwa*.

En el caso de los pobladores guna es relevante el canto de los chamanes o *saila*, porque es central a la vida y a la salud. En el arte verbal guna destacan mitos, leyendas, cantos chamánicos, cantos épicos, fábulas, cuentos, chistes, adivinanzas y arrullos. Describiremos algunos de los

géneros de cantos resumiendo el trabajo de Arysteides Turpana (2009), primer escritor guna en lengua castellana.

Los *abisuagan*, conocedores de los cantos terapéuticos, clasifican estos cantos en cuatro variantes: a) *sia igar suid*; y *sia igar gaburbalid*;/ b) *sia igar giales*; y *sia igar giales nibarbalid*;/ c) *sia igar argangined*; y *sia igar argangined unaled*; y/ d) *sia igar inabalid*.

Un género central es el *bab igar*, los cantos venerables, colección de mitos y leyendas que debe ejecutar el *saila* o sabio, y que corresponden al mundo ordinario. Su canto se llama *namaked* y es ejecutado en el *onmaked nega* (en la asamblea del pueblo), convertido en academia. Es un auditorio en contexto cultural específico: “Al arrancar la sesión, los dos *saila* se sientan en la hamaca, y se acuestan al finalizar, o sea, cuando el *argar* o el descodificador toma la palabra. Durante ese momento, los *suaribgan* o vigilantes se mantienen en silencio”. (Turpana)

El auditorio es un actor social productivo, se dedica a labores creativas durante la representación: las mujeres tejen sus *morra* mientras los hombres crean objetos. Otro género central es el *muu igar*: un canto chamánico para ayudar a un parto difícil.

Sherzer menciona que entre los guna, una historia puede escucharse en forma repetida, ya que el interés reside en la forma del relato más que en el contenido: importa el tono, el vocabulario, la posición del narrador. Y esa tradición oral guna no está exenta de una gran dimensión de lucha, como señala Aiban Wagua: “La historia que cuentan nuestros ancianos es precisamente la de los muertos que no mueren y de los vivos que ahora están muertos. Es la historia viva, violentada, silenciada y resistente”.

Bernal Díaz del Castillo catalogó los conocimientos y prácticas de *igargan* (cantos curativos y terapéuticos), catorce de ellos como el *gurgin igar*: “camino sobre el cerebro”, canto sobre el cerebro usado para desarrollar la inteligencia y aliviar el dolor de cabeza. Hay cantos para el camino, la caza, el cacao, el rescate del alma, la epilepsia, los malos sueños, la prevención de las enfermedades, la locura y revitalización del cuerpo y del alma, a la piedra “preciosa” y la revitalización de la vida, el parto difícil, el canto a la vida o el funerario, al comportamiento humano, contra el veneno de la serpiente, contra las epidemias. Además, hay otros tipos de *igargan*, como los *dodoged* en las ceremonias de las chichas fuertes o *innagan*.

El arte verbal guna es una filosofía como forma de vida. Entre los *guna* hay varios personajes retóricos, con funciones especializadas asociadas al canto del *saila namaked*, diversos actores distintos a la retórica de Occidente: cantor (*saila*), respondedor (*abinnsued*), descodificador o hermeneuta (*argar*), los vigilantes del público (*suaribgan*) y el público o auditorio mismo (*gwebur*).

La pragmática, como muestra ejemplarmente el caso de los habitantes guna, manifiesta la dimensión kosmoperceptiva y el núcleo ético-mítico en el que es crucial la totalidad, la conectividad, la reciprocidad, la relacionalidad y la presencia del oyente, la reciprocidad emisor-destinatario y el compartir del contexto teatral de culturas orales, la polifonía (varias voces) y la poliacoasis (receptores plurales y diversos).

En fin, estamos ante un mundo retórico, lógico, kisceral, corporal, cognoscitivo y lúdico (del juego) en cada cultura. Así, por ejemplo, recuerdo como en el ritual *wixarika* (huichol) del *hikuri neixa* nos hacían danzar por días y si alguien se detenía, que era equivalente a afectar la danza, el orden del universo, un *topil* o alguacil llegaba con la vara a hacer que se siguiera bailando. Pueden entenderse estos elementos también como dispositivos retóricos en sentido amplio.

Finalmente, en la retórica originaria la comunidad es autora fundamental. Así, en el mito de Santa Eulalia en Kanjobal, Chiapas, la comunidad es también escucha del mito, es un coro y su presencia influye. (José Alejos García)

LA PALABRA FLORIDA

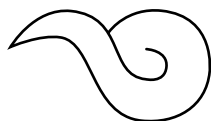
En el despliegue de la perspectiva retórica de cada lenguacultura aparece una perspectiva peculiar de la elocución. Por ejemplo, el concepto *tlaholpepenaliztli* sería el nombre nahua para el arte de la elocución: escoger, pepenar las palabras conforme a la *tlamachiliztli* (la razón-prudencia). Las figuras como el difrasismo/dilogismo: expresar en forma metafórica una misma idea mediante dos vocablos que se completan en el sentido, como *in xochitl in cuicatl*, ‘la flor y el canto’, que significa la poesía, el arte, la filosofía misma; *in ixtli in yolotl*, ‘el rostro y el corazón’, la personalidad; *in temoxtili in ehecatl*, el polvo y el viento, la enfermedad.

La metáfora es sistemática. La retórica “es una modalidad de aprehensión cognitiva del mundo”. La palabra es mágica, la metonimia (relación de una cosa con otra contigua) es contagio. Hay juegos particulares como las

“monturas” de la palabra: *Cocoyolleque, coyoleque, coyollotihuitze, iuhquin xaxamaca in coyolli, ttaxamaca in coyolli*: ‘Todos y cada uno, tienen campanas, llevan campanas, vienen repicando como si se quebraran las campanas, las campanas suenan’. (Johansson)

En el horizonte mayense la palabra en el texto del *Achí* tiene “un poder sagrado en el momento mismo en que se pronuncia y se le da espíritu vital”; se da en un contexto concreto, en el “aquí” en el centro del cielo y de la tierra. La obra es “encarnada” simbólicamente, apela a todos los sentidos. La palabra es parte del objeto. El orador es parte de la obra y de la colectividad. Los personajes son sentimientos, caracteres y tipologías de la comunidad. Se crea y se memoriza la palabra por fórmulas, imágenes, grupos de vocablos. Hay un ritmo semántico macrotextual. Se memorizan imágenes concretas, que deben presentar armonía entre sí. Existe una estructura formularia y de recursos fonéticos y semánticos, empleo de patrones lógicos, de unidades semánticas y relaciones metafóricas con frecuencia binarias. Se usa la entonación y las pausas asociadas a los paralelismos semánticos. El público está en el saludo, los epítetos, la redundancia. (Michela Craveri). El *Achí* expresa semánticamente vínculos sinonímicos (valiente-fuerte), metonímicos (la flecha-los guerreros) y de relación entre términos binarios que expresan la totalidad, la diversidad resuelta en la identidad (raíz-tronco).

Podemos decir que las lenguaculturas originarias presentan una enorme riqueza retórica: figuras retóricas (metaplasmos) en todos sus niveles, enigmas, fórmulas y dispositivos propios de culturas de la oralidad: difrasismos (binomios léxicos y lógicos); giros holofrásticos (*nonohuian*: “en todas partes”, el metiche) que llegan a ser ideogramas u hologramas verbales (Johansson); repeticiones y paralelismos, paronomasias que trabajan sobre el sonido, acumulaciones; antítesis (oposiciones), sinonimias, metonimias; metáforas, sinécdoques de parte y todo, teatralización. Todas las lenguaculturas, expresan además su sentipensar, su kosmopercepción y su espiritualidad.



EL PODER DE DESCUBRIMIENTO DE LOS SÍMBOLOS CONTINENTALES

En la perspectiva amerindia no podemos quedarnos solo en la argumentación discursiva. En la escritura simbólica, en las imágenes y diseños, hay una idea que forma parte de la argumentación en la lengua y más allá de ella. Los pueblos originarios desarrollan parte central de la argumentación mediante “mitos”, ritos, artes y símbolos: imágenes, danzas, esculturas. El “mito” y el rito son la fuente y la gran reserva cultural de sentido. Es necesario estudiar las diferentes creaciones de la cultura espiritual, comprender la simbolización y la conciencia espiritual de lo sensible con el apoyo de la herramienta semiótica (Cassirer).

En cuanto al símbolo, de acuerdo a la semiótica de la cultura, podemos clasificar las culturas y periodos históricos como simbolizantes o desimbolizantes. En las interpretaciones simbolizantes se leen como símbolos incluso los textos que en principio no fueron generados como tales, mientras que en las culturas desimbolizantes, leemos el símbolo como si fuera una simple comunicación literal (Lotman). Podemos afirmar que, en su origen, las culturas de *Abya Yala* son en general simbolizantes. Para entenderlas y comprender su filosofía del lenguaje, debemos comprender qué es y cuáles son sus símbolos, cuáles son sus símbolos elementales, sus símbolos condensadores. Cada cultura posee símbolos condensadores, dispositivos retórico-semióticos argumentativos, cantos, danzas y prácticas semióticas con una fundamental importancia racional. Cuando analizamos textos simbólicos nos encontramos con el símbolo como resultado conclusivo de la creación textual, pero al recibirlo debemos recrearlo, es para nosotros una reminiscencia cultural, es nuestro punto de partida para comprender la kosmopercepción y la filosofía de la cultura de los pueblos originarios, para recrear los sentidos a los que interpretativamente nos remiten como reminiscencias (Lotman).

Los símbolos son convenciones habituales, la cultura les asigna un significado. Remiten a los relatos fundantes (“mitos”) o son en sí principios creativos y son siempre acumuladores de sentidos, depósitos de memoria que se actualiza, hace surgir nuevos sentidos, y olvida o transforma otros sentidos. El símbolo tiene un contenido que sirve a otro contenido con frecuencia de mayor valor cultural. Tiene un elemento icónico, de representación de propiedades del objeto para la cultura, un ícono que se

funde con el índice que señala el contenido. Su contenido brilla en la expresión, que apenas sugiere el contenido. Los símbolos están antes del texto, llevan un gusto arcaico y van al porvenir. La memoria del símbolo es más antigua que la del texto que lo soporta: se expande o se envuelve. El símbolo mantiene su autonomía, permanece, se desprende y se integra, e integra la cultura en los tiempos. Es eterno y se realiza a cada momento. Se repite, recuerda y crea, se transforma. (Lotman)

Cada cultura comprende un número reducido de símbolos condensadores (Turner). Los símbolos elementales y su permanencia en la vida cultural, definen de manera esencial las fronteras nacionales y territoriales de una cultura (Lotman). En la argumentación transportan textos, esquemas de argumentos y otras formas semióticas de un estrato a otro de la cultura, de un tiempo a otro, de una esfera de sentido a otra. Su papel es el de condensador semiótico. Es un texto, equivalente a una persona que engendra significados y argumentos: en la danza, en el diseño, en las pirámides y en las ciudades se crean programas argumentativos, abren o cierran un abanico de posibilidades de seguir o no el discurso en determinada dirección dentro de un horizonte de sentido y de posibilidades de conclusión. Reestructuran tanto el modo de pensar como la vida social. Junto a la semiótica de la cultura (Lotman) y a la Antropología Simbólica (Turner) es fundamental la perspectiva originaria descolonial de la sociología de la imagen de Silvia Rivera Cusicanqui y de la semiótica en Mignolo. Como bien ha comentado Silvia Rivera Cusicanqui, nuestros pueblos miran mejor a como hablan las lenguas dominantes y, en los textos que pasan por el tamiz colonial, hemos de confiar más en las imágenes legadas que en los textos. La imagen, nos señala, traspasa la temporalidad y tiene un potencial disruptivo. Y debe analizarse desde una perspectiva descolonial y holística, de la totalidad del mundo de la vida para una historia alternativa que conecte con las raíces de la imagen en su contexto como haré en el apartado siguiente.

Argumentación y sentido en la lámina 44 del *Amoxltli Mictlan*

Los *amoxtin* o códices mesoamericanos eran hechos de fibras vegetales (algodón, amate, maguey) como en el centro de México y el área maya, o de piel de venado como en la zona Mixteca-Puebla. Todo *amoxltli* (o *nahalte*, en maya) tiene elementos a ser identificados y supone un género

cultural al que se adscribe, un tipo y un tema que los distingue según su objeto discursivo-semiótico: los textos de política y de las acciones de determinado gobernante, de la historia, de los asuntos de la astronomía y de la cuenta del tiempo, de la muerte y de los destinos, de lo transmundo, de los principios kosmogónicos (“dioses”), de los rituales. Según la tradición, cada *amoxtli* presenta una particular relación significante/significado (el significante es la imagen acústica del sonido en la lengua y remite al soporte material sonoro, en los códices el significante es visual). Tiene una estructura sintáctico-argumentativa visual, desde y más allá de la mera lengua. Supone una particular iconografía de sus imágenes o íconos, y un orden de los elementos visuales. Establece analogías que forjan una similitud entre unidades temáticas y relaciones significativas entre estas. Supone un orden de disposición que no corresponde al tiempo y la lectura occidental, que en algunos textos, por ejemplo, supone leer de derecha a izquierda y supone la determinación a partir de aspectos calendáricos que presentan una argumentación en el tiempo. Supone también una retórica: un cuidado mayor o menor de la forma, del estilo y una variable cultural visual de cada región, y de cada *tlacuilo* o pintor/escritor, donde en ocasiones a un “códice” corresponden varios pintores/escritores que despliegan incluso historias distintas en el anverso y reverso del texto pictográfico.

Se propone, en forma controvertida, que en el sentipensar de la escritura nahua se llegó al nivel fonético-silábico, existiendo la posibilidad de segmentación, de identificar elementos mínimos, de atribuirles valor fonológico y de hacerse una lectura fonológico-denotativa-sintáctica.

Yo considero que, cada *amoxtli*, sociedad y *tlacuilo*, o sus equivalentes mixteco-zapotecos o mayas, presenta ciertos funcionamientos discursivo-semiótico-retóricos que suponen una semántica global, unidades temáticas, contenido, connotaciones específicas, figuras (metáforas) y otros funcionamientos discursivo-semióticos como el paralelismo.

Así, el *amoxtli* o sus equivalentes supone una filosofía en donde es central la persona y sus atributos simbólicos. Una retórica en la que cambian las proporciones, en la que se presentan las figuras con una perspectiva propia y se omiten miembros en ocasiones, mientras que se juega con niveles de profundidad a través del color.

La mayoría de los “códices” son descriptivos y narrativos, pero no dejan de tener un componente argumentativo y tienen siempre una retórica peculiar que supone argumentación: por ejemplo, chalchihuites en la cabeza de un personaje, una diadema y orejeras que argumentan en el sentido de que pertenece a un estatus elevado, o círculos rojos con flecos que indican la sangre que brota. El color mismo forma parte de la retórica visual y puede tener un claro significado en muchos *amoxtin*. Y, de acuerdo con el estilo, aparecen paradojas, dislocamientos, metonimias, hipérbolos, equilibrios, simetrías, rimas y por supuesto, prosopopeyas (personificaciones). Así, para referir a un caso concreto de cómo opera la argumentación visual contextualizada en los *amoxtin*, me referiré al análisis de un recuadro de la lámina 44 del *Amoxtli Mictlan*, que aquí reproduzco. No puede hacerse una generalización de las escrituras mesoamericanas antiguas y en ocasiones, ni siquiera de un “códice” como este ejemplar probablemente mixteco, pero que nos remite al horizonte cultural mesoamericano y nahua, así como a su concepción de la vida-muerte.

El *amoxtli* representa nuestra carnalidad. Desde el punto de vista del sentido hay que entender que el organismo es heterogéneo, polimorfo, múltiple, dinámico y cambiante (Violi); es opaco y aparece según se le percibe y se le piensa: el punto de vista crea la carne-sujeto. Aquí voy a analizar la lámina 44 desde el lugar enunciativo-argumentativo de la cultura nahua. El sentido y la acción en la cultura, la praxis de la “corporalidad” es el requisito sobre el que se integra el orden, la sintaxis figurativo-retórica de la carnalidad y nos indica un particular sentipensar único, la experiencia mesoamericana y mexicana del “*il y a*” (lo que ‘hay’) del cuerpo.

El recuadro inferior derecho de la lámina 44 del *Amoxtli Mictlan* sugiere que representa la muerte en cinco niveles de experiencia y profundidad (no tres, como se ha escrito). Se ubica además sobre un sexto nivel de profundidad, que es dado por el fondo de estuco blanco.

La imagen corporal de *tonacayo* (‘nuestra carne’) representa una vivencia-morencia de la carnalidad, un *ethos* como un todo, una configuración, con un conjunto de propiedades figurativas y sensibles con consistencia icónica reconocible para el observador antiguo que podemos reconstruir a partir de textos y de datos etnográficos. Una *hexis* (una configuración

relativamente estable), una parte figurativa y un mito realizado del *ethos*, incorporado, anclado en la carnalidad viviente-muriendo como máquina de producir símbolos conforme al *habitus* (las disposiciones de obrar, sentir y pensar relacionadas con lo sociocultural) en tanto matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones (Fontanille). Un *ethos* que lleva a una peculiar ética de la intercorporeidad, de la relación, de la unidad de la energía, la información sutil y la carnalidad de un multivíduo.

El recuadro de la lámina analizada representa a un hombre, lo que se puede determinar por el *maxtlatl* del personaje (taparrabos), y porque no lleva pintados los senos en el pecho desnudo.

Se deduce que el personaje tiene un rango noble, ya que el cadáver lleva chalchihuites (jades) y una diadema; quizá podría ser el sacrificado de la lámina 44 arriba. El personaje es un ser en tránsito de muerte, según nos lo permite afirmar el cotexto, el carácter semidescarnado, los nueve remolinos del fondo, señaladores de la Muerte y del *Mictlan*, así como el *ollin* o signo de movimiento en las pulseras, que marca fin de ciclo y disgregación de las entidades sutiles adyacentes al cadáver.

En el supuesto momento de disgregación, cuatro formas serpentinas representan informaciones sutiles de *tonacayo*; aunque cabe mencionar que se excluyen la dimensión energética de los *cuecueyo* (los “chakras” nahuas) y el *chimalli* (el aura nahua), que sin embargo tienen un lugar en la imagen de la carnalidad nahua mesoamericana integral antigua:

- La entidad saliente de la mollera no podría ser *itonal* como afirmó López Austin, porque en la muerte las entidades no salen por la cabeza. Sería más bien *iyolo* (‘su corazón’) Y pudiera representar también, quizá, la facultad de *mati* (“sentipensar”) que suele abarcar desde el corazón a la cabeza en la filosofía antigua y aún la actual.
- La serpiente de *Ehecatl-Quetzalcoatl* que sale de la parte alta del tórax por la representación pictográfica, en realidad debiera salir del esternón bajo (no del corazón). De ese punto salen otras entidades en la muerte. Esta serpiente que de acuerdo con López Austin y con la semiótica-retórica podría representar *iyolo*, no excluye sin embargo que ahí queda en la muerte también *itonal* (‘su tonal’, su calor), que reside en *iyelpa* (su pecho), por lo que nos parece más adecuado suponer que es la energía de *itonal* aunque en vida reside en la cabeza.

- La serpiente roja que sale de la parte baja es difícil pensar que es el *ihiyotl* como sugiere Alfredo López Austin, además de que como señala Martínez: “El problema es que, a diferencia de lo que propone López Austin acerca del *ihiyotl*, la mayoría de tales componentes anímicos no se localiza ni concentra de forma específica en el hígado.” Suponemos más bien que refiere a *chikawalistli*, a la fuerza del personaje, que se vincula al ombligo y a *inawal* (el nahual), que hasta hoy en día sigue apareciendo etnográficamente asociado a la fuerza.
- En la zona del perineo se ve salir *isewal-ihiyotl-ecahuil*, que se asocia etnográficamente justo al perineo, o tal vez, *ihiyotl-ecahuil* asociado al antropomorfismo de la forma esquelética con la diadema, la sangre y la mano cadavérica. Donde Martínez establece una relación posible entre el *ihiyotl* (de *ihio*, ‘aliento’), el *ecahuil* (alma de antepasado) y la moderna alma-sombra: “entre los nahuas de la sierra norte de Puebla —donde más se ha estudiado este concepto— el término que designa a la sombra es *ecahuil*; vocablo que deriva de *ehecatli*, ‘viento’; y no de *cehualli*, ‘sombra’”. El *echauil* no es una entidad sutil independiente, sino que es un componente “anímico” muy ligado al *tonalli* y cuando se desprende se percibe como un viento frío; el *tonal* se dice es “nuestra sombrita”. Y se dice que al morir el *ecahuil* “se queda, queda desamparado”, permanece la sombra mientras el *tonalli* se reintegra a la tierra (2006: 189) y el *yolotl* puede volver a florecer, a reencarnar.

De modo que la lectura de la entidad saliente del perineo es compleja, ya que la sombra solo se cita en relación a la concepción antigua en una cita de Durán. Pero, para amarrar este punto y esta interpretación, realizaré una cita en extenso de Martínez:

Se creía que tras la muerte, los diferentes componentes de la persona se separaban con un destino diferente. El *tonalli* permanece en el cuerpo para ser reintegrado a la tierra. El *teyolia* emprende su viaje al más allá para ser purificado y reinsertado, en un nuevo sujeto de la misma especie. El *ihiyotl/ecahuil* se desprende del cuerpo para convertirse en una entidad antropomorfa y etérea; se dedica muchas veces a provocar enfermedad y muerte a quienes transgredían las normas morales. El tiempo que dicha entidad permanecía en la

superficie terrestre pareciera variar en función del comportamiento y tipo de muerte del sujeto.

De modo que la entidad del perineo, antropomorfa, parece ser el *ihiyotl/echauil*.

El *teyolia* se dirige al mundo de los muertos y es frío después de la muerte, como el viento serpentino con cabeza de *Ehecatli* de la lámina.

Todo el texto pictográfico es una figura de oposición entre la vida y la muerte. El personaje mira al rumbo Oeste, que es culturalmente el rumbo de la muerte.

El color azul del fondo parece ser el agua, lo frío y asociarse a la muerte, al río de tránsito a la muerte, a la descomposición y al *Mictlan* mismo o lugar de los muertos. Se asocian a la muerte todos los elementos, los nueve remolinos y los símbolos de *ollin* del movimiento perpetuo, así como posiblemente la figura retórica del dislocamiento de los brazos.

El rojo podría significar el fuego, el calor, la sangre, la vida aún no extinta y la fuerza. Suele representar el rumbo del este, así como en otros textos de la cultura el oeste se representa en negro, el sur en amarillo y el norte en blanco. En la lámina 44, los colores se distribuyen de la siguiente manera: el esqueleto, la diadema, la estafeta en la mano y la cabeza de *Ehecatli* son blancos; la sangre, el cuerpo y la base de la ofrenda son rojos; la panza de las serpientes, sus bocas, la orejera del muerto, la mano de su sombra y la parte superior de la ofrenda son amarillos; el contorno y los remolinos son negros; además, vemos unos vivos que de origen eran seguramente verdes en las órbitas de todos los ojos, en los flecos de la ofrenda y en las puntas de las lenguas de las serpientes.

El tamaño de la cabeza, aunque pudiera expresar la preponderancia del rostro y corazón en la definición de la personalidad mesoamericana es también un rasgo común del estilo mixteca-Puebla.

La lámina nos muestra una parte importante de la imagen corporal mesoamericana y nos sugiere la corporalidad, el proceso de constitución y forma de habitar, de comprender la carnalidad y su muerte en la cultura, la ideología, la política, la medicina y la religión mesoamericana.

Podemos suponer de acuerdo a la kosmopercepción mesoamericana que *tonacayo*, a través de sus entidades anímicas, al cabo restaurará su separación del principio integral de *Omeyocan* en el treceavo cielo. *Itonal* volverá a la tierra, el *ecahuil-ihiyotl* vagará quizá un tiempo. Nuestra carne,

tonacayo, tras un ritual de nueve días, avanzará a la consumación de la muerte como recuerdan los estudiosos, en “la casa sin luz y sin ventanas” del *Mictlan*, pasará por los nueve estadios del *Mictlan* hacia su destino final de la Muerte (lámina 46), al encuentro de *Mictlantecuhtli-Mictlancihuatl* para quizá renacer en el movimiento perpetuo de *ollin*, a través de la información de *iyolo* y de la reconstitución de la carne: *occepa cueponi* (“volver a florecer”), como nos recuerda el trabajo etnográfico de Yuribia Velázquez en la Sierra Norte de Puebla.

La imagen de *tonacayo* en el *Amoxltli Mictlan* es entonces un programa argumentativo: sobre la relación lógica recursiva de la vida-muerte-vida; la relación entre el kosmos, la carnalidad, la muerte y los elementos; la relación del ser humano con una multidimensionalidad compleja del espíritu (*itonal, inawal, iyolo, ihiyotl/ecahuil*), que tienen un anclaje en lugares específicos de la carnalidad; la función y duración de cada dimensión espiritual, que se queda en la carne, se desprende o trasciende las vidas. El texto pictográfico trasciende la historia, nos hace preguntarnos como si preguntáramos a una persona semiótica y nos permite plantear hipótesis de interpretación desde la reminiscencia.

Así como en el estudio de la lámina 44 del *Amoxltli Mictlan* podemos proceder con numerosos símbolos elementales de nuestros pueblos. Aquí seré breve en su tratamiento, pero se puede acudir a Reygadas (2023) para ampliar.

La escritura maya en el enfoque descolonial

Julio López Maldonado, por ejemplo, estudia el *Nahalte en Madrid* como compuestos glifales y descubre unidades mínimas morfélicas polisémicas, homonímicas y polisintéticas de los signos mayas: *woohoob*; donde *wo'oh* es también la agitación bulliciosa de los insectos para comunicarse, y *wooh* es el sonido del viento y del agua. En vez de dioses, lo que aparecen son compuestos sígnicos. El pensamiento maya llegó, a partir del antecedente olmeca, a una forma suprema de la filosofía que integra con el lenguaje la apreciación natural (el viento, el agua, los insectos), la apreciación humana y lo trascendente espiritual que se expresa en el nombre *wooh*. Integra lo sagrado, el enigma, la conexión con el universo, con el “Corazón del Cielo”, se liga con la transformación, con el movimiento de las cosas, que estamos impedidos para ver debido al

vaho que nos cubre los ojos. El texto integra también lo emocional. La escritura transcribe conocimiento, incluso científico. En la interpretación de López Maldonado, los símbolos de la escritura maya son un programa argumentativo abierto a una hermenéutica totalmente distinta a la eurocéntrica que ha privado en el conocimiento de la antigüedad, casi como si estuviéramos ante otro texto, ante otra persona semiótica.

La escritura binni zaa

En el caso *binni zaa*, la escritura nos marca una filosofía en la que lo central es la acción, ya que se basa en representaciones del verbo. La estructura narrativo-argumentativa ocurre a partir de la acción en pictografía figurativa realista, representándose los cuerpos enteros y los elementos necesarios para la claridad y distinción evidente.

El altar mayor de Coricancha

La cultura andina, a diferencia de lo que se sostuvo eurocéntricamente, contó no solo con una escritura, sino con varias formas de ella: qhipus, tocapus e imágenes. Pero de sus textos semióticos quiero comentar el dibujo de Joan Santa Cruz Pachacuti que representa el altar mayor de Coricancha. El dibujo argumenta sobre el universo: una “casa que enseña el mundo”, quizá como algunos casos de templos solares redondos de Cuzco. Describe-argumenta sobre la cosmología, el eje del mundo y los tres mundos de la cultura andina: *Hanan Pacha* (la *pacha* superior o mundo de arriba); *Kay Pacha* (la *pacha* intermedia del mundo humano) y *Ukhu Pacha* (la *pacha* inferior, del inframundo), ligadas las tres pachas al *runa* –ser humano– y al espacio-tiempo. Argumenta la existencia de tres dimensiones horizontales: lo masculino, el centro y lo femenino. Y en el *Hanaq pacha*, afuera del contorno, se observan cinco estrellas y el óvalo representación de *Wiraqocha*, epifanía del Principio Integral andino. El dibujo argumenta la división derecha-izquierda, masculino-femenino, el flujo del tiempo anual, la astronomía, la *Pachamama*. (con tres cerros y el río Pillcomayo, un referente para Santa Cruz Pachacuti, río sagrado asociado a la entrega de sacrificios –en *Moyucati*-) y encima de ella el arcoíris (que se asocia a *Manco Capac* y al punto en el templo bajo el cual se colocaba el Inca), con su contraparte derecha de la Madre Agua (*Mamacocha*, el mar) con una liga a *Pukyú* (fuente, agua subsidiaria, templo natural que se asocia a las nubes, al verano, a la lluvia). Es ya claramente la parte baja de *Kay Pacha*, el mundo de aquí, con la parte

superior de la pareja (hombre y mujer) y la parte visible del árbol. Vienen luego el arco del cielo bajo la tierra y los orígenes: todos los ojos de todas las cosas (*imaymana ñaoraycunap ñawin*), la parte baja del hombre y de la mujer, la raíz del árbol (*mallki*: en la Sierra, los cuerpos secos de los antepasados fundadores y protectores, hijos de las huacas primordiales – Polia Meconi, Brechetti–; se afirma que “los ancestros son considerados como raíces, tronco, y ramas principales del árbol genealógico de la familia, o del clan”) y el mundo de abajo: el *Ukhu pacha*. En la base está una terraza agrícola, “el granero andén”, el depósito, la territorialidad (*coicapata*: *collca* –depositario–, *pata* –medio–). También se considera como *Collcampata*.

Es una cosmología visual, el principio de todas las cosas, los ojos que ven hacia adentro, la totalidad integral y su desdoblamiento, el retrato del firmamento y las estaciones, la *chakana* que las organiza, la numerología: el tres, los cinco rumbos de Orión y las cinco estrellas bajo *Wiraqocha*, los siete ojos, el grupo de trece estrellas del verano (siete estrellas de las Collcas más seis cruces) y quizá trece nubes; el número es un argumento, como la palabra. También se argumentan relaciones de parentesco y los elementos, que se ligan además a la medicina quechua.

En suma, el dibujo expresa elementos de la kosmopercepción inca y la importancia que tiene, igual que para todos los pueblos, el conocimiento del cielo, en el que se contemplaban siete astros, entidades sagradas meteorológicas (de luz –sol, Venus, Saturno– y sombra –luna, Marte, Mercurio– con *Pirua* –Júpiter– al centro y con los respectivos períodos de movimiento aparente del sol *k'anchay* y *llanthu*, con los períodos *hanan* y *urin*). Donde en el zodiaco andino hay una división: el negro de las cinco manchas de la Vía Láctea y el blanco, formado por las 13 constelaciones estelares.

En el dibujo se ve el orden inca, las dualidades, los distintos mundos (*pacha*), los “héroes-dioses”, las estrellas y su asociación con las lluvias y secas, el ciclo de la vida desde los antepasados.

Esa casa-universo nos expresa, describe y argumenta el contenido de un concepto crucial de la filosofía andina: *Pacha*, que es naturaleza transformada por el *runa* y también orden, vestidura y unidualidad espaciotiempo infinito, kosmos inter-relacionado.

El “Mundo al revés” de *Waman Puma de Ayala*

Waman Puma de Ayala, el primer crítico del eurocentrismo, en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, nos dejó 300 dibujos que ilustran su relato de la forma de vida del *Tawantinsuyu* (“Nueva Crónica”), así como de su destrucción, y el relato de los abusos coloniales (“Buen Gobierno”). Silvia Rivera Cusicanqui plantea que es justamente en estas imágenes que *Waman Puma* presenta sus ideas propias del mundo antiguo y que hay más verdad en la imagen que en la palabra de los textos coloniales. Una idea capital y recurrente en *Waman Puma* que expresa su teorización visual del mundo colonial –de acuerdo a Silvia Rivera– es la del “Mundo al revés”. Esta se asocia al concepto andino de *Pachacuti*: “la revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos”. Los dibujos de las hilanderas, señala, muestran el plustrabajo como afrenta moral y atentado contra la dignidad humana, en una crítica descolonial más radical que el mismo pensamiento marxista continental. Las imágenes de la corrupción en el Corregimiento, señala Rivera Cusicanqui, revelan el “empequeñecimiento” como el análogo en imagen de la opresión. El calendario ritual, nos señala, recupera la relación equilibrada con la tierra y el orden cósmico: los astros, las montañas y los elementos. El ciclo anual tiene que ver con la ritualidad estatal y el orden del buen gobierno, con el bien común y la multirrelacionalidad: humanos-naturaleza, familias-comunidad, comunidad-autoridades-Inka. En la mezcla quechua-aymara con Europa que ya representa *Waman Puma*, el ciclo ritual se cierra con el año gregoriano: “la gran fiesta del Sol (*Qapaq Raimi*) de diciembre, quizás el momento de mayor concentración del poder simbólico estatal, en el que se entierra cantidad de oro, plata, sacrificios animales y humanos”. El sol, como puede verse en el dibujo correspondiente, ocupa el lugar privilegiado en el ángulo superior izquierdo, en una representación del astro muy característica de *Waman Puma*, así como de la relevancia cultural y espiritual del sol (*Inti*) y de la luna en la cultura andina, evento que pude constatar en su persistencia en Saraguro, Ecuador, en las celebraciones de diciembre 2021, donde se expresó la autoridad del *markantayta* y la *markanmama*, que presiden la ceremonia arraigada en la memoria.

Los cinturones *wampum* iroqueses

Otros casos menos salientes, pero que revelan también un peculiar sentipensamiento del lenguaje son, por ejemplo, los cinturones *wampum* iroqueses de abalorios o cordel, especies de dispositivos retóricos de ayudamemoria de la historia, narrativos y argumentativos. Son también textos rituales y religiosos, hechos en general con colores blanco y púrpura, como la narración de la unidad de las tribus iroquesas en el cinturón de *Ayonwatha*, líder sucesor de *El Gran Pacificador*, o el *Wampum de dos hileras* que fue llevado a Ginebra en 1923 y que representa el pacto más antiguo de los iroqueses con los europeos.

El logos visual *juni kuin*

Más allá de las escrituras, el “logos” visual es central en las “culturas con diseño”. De hecho, la base semiótica de la verdad *juni kuin* en el Amazonas brasileño es el logos visual. Para los *juni kuin* o *kaxinawa*, la verdad se relaciona con la razón de la imagen. El mundo es entendido en la relación imagen-objeto-mundo. Lo que es verdad es un ejemplar, un prototipo de diseño (Lagrou). La verdad no es disociable del diseño. El río se asocia al pensamiento racional, es *i-xi-i-xi-kû-bãi*, “resolver a lo largo del camino”. *Bãi* (el camino) es la unidad mínima de diseño, y también una forma de conocimiento; constituye y transforma (Capistrano de Abreu): un “logos” visual, por así decir.

La intersemiosis desde las ruedas de la medicina, el quincunce y la *chakana*

Muchos símbolos condensadores originarios son capitales a la argumentación no verbal continental: las grecas que representan las volutas de ida y vuelta del diálogo, la dialéctica. El diálogo virtual que ocurre en algunas estéticas nativas de la recepción, por ejemplo, entre los *diné* o entre los mismos *juni kuin*, cuyos diseños deben no ser perfectos, deben mostrarse inacabados.

Entre los símbolos condensadores destaca por su extensión y por los procesos de interdiscursividad (relación entre discursos) intertextualidad (relación entre textos) e intersemiosis (relación entre signos) el dispositivo semiótico de los cuatro rumbos y el centro. Este conecta al *quincunce* mesoamericano (dispositivo visual que marca los cuatro rumbos y el centro) con otra larga cadena de símbolos, incluida la misma cruz, ya en la Colonia. La figuración de los cuatro rumbos y el centro en el orden

kósmico aparece desde los hopis en Oasisamérica, en el *Nierika wixarika* (huichol). Entre los *wixaritari* este *Nierika* es un símbolo y también un dispositivo retórico fundamental que atraviesa toda la cultura y proviene etimológicamente de *niere* (estar, haber, visto) y *-ka* (locativo). Todos tenemos *nierika*, somos visibles, también los entes divinizados y todo se humaniza, es visible. El dispositivo de los rumbos y el centro aparece también en el *macuilxochitl* (‘cinco flor’) y el *nahui ollin* nahua, en el *Itzamná* maya y en la *chakana* y su centro en el mundo andino, vigente para su uso en la agricultura andina y recuperada ahora por Patricio Guerrero en su epistemología del co-razon-ar, pero que tiene una antigüedad de al menos cuatro mil años. Así por ejemplo, los petroglifos de Samalayuca expresan en una cruz con unos cuantos puntos este símbolo elemental que Laurette Sejourné llamó quincunce, donde se condensa la línea temporal, los rumbos del mundo, la relación entre el supramundo, el mundo y el inframundo, toda la explicación del kosmos y del ser humano, de lo profano y de lo sacro, del presente-pasado-futuro. (Raúl González).

Un símbolo también extendido de los rumbos lo constituyen las llamadas “ruedas de la medicina”: un círculo con las cuatro direcciones, que remite a saberes chamánicos y kosmológicos, al movimiento de los astros y de las estaciones, a las cuatro etapas de la vida. Significa la creación y protección del Gran Espíritu en el norte continental.

La whipala

Otro símbolo argumentativo fundamental andino-amazónico es la *wiphala*, que representa la vida en armonía, el amor y respeto al universo, a la Madre Tierra, a todos los seres. Está formada por 49 cuadrados del mismo tamaño y diferentes colores. La manta de los colores del arcoíris es un símbolo solar, que se asociaba entre los incas a los siete principios del universo, es un dispositivo simbólico-filosófico, un dispositivo argumentativo inagotable con base siete, un análogo del *I-King* chino (Dussel). En la base de la *Wiphala* está la *Unancha*, el símbolo de *k'uichi* (el arcoíris), en líneas horizontales, que en la kosmopercepción andino-amazónica supone el cruce sagrado de un arcoíris macho y otro hembra en la integralidad complementaria que nos lleva a la fertilidad, la sabiduría y la evolución. A la vez, la unión de cuatro *whipala* en un centro común, con un determinado alineamiento de colores, forma la *chakana*.

Itapejá, el laberinto y la espiral

Otro símbolo elemental y condensador clave es el *itapejá* guaraní, ligado al laberinto, un símbolo más generalizado en *Abya Yala*. Para los guaraníes, en el andar se avanza hacia la inmortalidad –simbolizada en la palmera *pindó*, arriba a la derecha en la imagen– hacia las ciudades de las almas palabras, las moradas de los dioses. *Itapejá* es el señor de los caminos, el grafismo “simboliza la trayectoria de los que aceptan andar los caminos en busca de las divinidades y de sus atributos” (Souza Pradella). El laberinto aparece desde el sur hasta el norte continental, donde el laberinto cuadrangular representa el renacimiento espiritual, el tránsito entre mundos, el tiempo y los ciclos, mientras el laberinto circular constituye un esquema espacial del kosmos en su estructura definitiva; el laberinto norteño es tiempo y espacio; tierra y espíritu; representación creacionista de los cuatro mundos de los mitos kosmogónicos hopi; y un instrumento mágico (Amador).

Asociado al laberinto está también la espiral, que vemos desde los enormes dibujos de Nazca hasta la cestería en espiral de los anazasi, así como en numerosos pueblos del continente, donde a veces representa al sol, como en petroglifos del Zacapu *p'urhépecha* o en la isla de Ometepe en Nicaragua. También aparece el laberinto entre los Seattle, los lakota, los *haudenosaunee*, los mayas, los andinos y los mapuche.

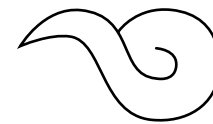
Otros símbolos

En cada cultura hay además poderosos símbolos específicos. Son un símbolo y dispositivo argumentativo las mismas ciudades que reflejan el cielo (Cuzco, la zona maya) en un argumento indicial, o las pirámides que argumentan sobre el universo. También son programas narrativo-argumentativo-semióticos la huella de la mano que simbolizó a los guerreros desde el norte hasta las cuevas de Pali Aike en Argentina; son símbolos los personajes animales del oso, el águila, el cóndor, el tlacuache, la araña y el colibrí, las plantas sagradas del *hikuri*, el hongo, la coca o el *natem* (ayahuasca); o los seres-dioses como *Kokopelli*, el personaje de los anasazi, hopi y navajo, el *Quetzalcoatl-Kulkán* mesoamericano, que son en sí ciencias enteras (Arturo Meza). En cada cultura contamos con símbolos condensadores fundamentales, que además se recrean como los símbolos coloniales de los clanes *wayúu* en Venezuela-Colombia o la bandera con los símbolos *p'urhepecha* creada

en pleno siglo XX, que representa las cuatro regiones y los elementos fundamentales de la cultura en la recreación cultural de la comunidad *p'urhé*.

También la danza es un argumento entre los pueblos nativos del continente. Es un elemento clave que presenta un argumento visual al narrar un relato en movimiento en una práctica retórica, que crea formas (como el *quincunce* de la danza de los moros con los cuatro rumbos y el centro). O el sostenimiento colectivo del orden del mundo en la danza *wixarika* en la fiesta del peyote (*hikuri neixa*). Las danzas en que no puede detenerse la marcha del universo, el sostenimiento del kosmos, el desenredo del hilo de la vida. Las danzas que van dibujando a lo largo de horas patrones de tejido en movimiento, parte del orden universal. La argumentación de la danza *naayeri*, que es prueba de la existencia del mundo mientras el canto entreteje su imagen en el mitote. La danza de la *Guelaguetza*, nuclear a la cultura zapoteca, es virtud y dignidad (López López). La *Qhashwa* o *Qachwa* quechua, la danza guaraní del *Pim* dedicada al maíz en su maduración que es argumento para convocar el tiempo verdadero, de la unidad integral. Las danzas nahuas que ascienden en giros a la izquierda y desciende en giros a la derecha para concluir. El areito taíno con sus prácticas narrativo-históricas, cohesivas, identitarias, amorosas, emotivas, de duelo, religiosas, de ritos de paso y de transmisión de los mitos. La danza *yonna* de los *wayúu*. La danza hopi a los espíritus o *kachina*. La danza *o'oba* del *yúmare* y su discurso filosófico-simbólico. Las danzas como argumento propiciatorio para la lluvia. La danza *inuit* del mensajero en homenaje al espíritu del águila. Y las nuevas danzas porque, como toda tradición, la danza se recrea en ejemplos como el de la danza del sol lakota.

En *Abya Yala* somos seres simbólicos para describir, narrar, argumentar con palabras floridas, con danzas, con música, con imágenes del mundo y del trasmundo.



Tras leer el capítulo, ¿cuál consideras es el aporte de *Abya Yala* al pensamiento profundo a partir de los símbolos?

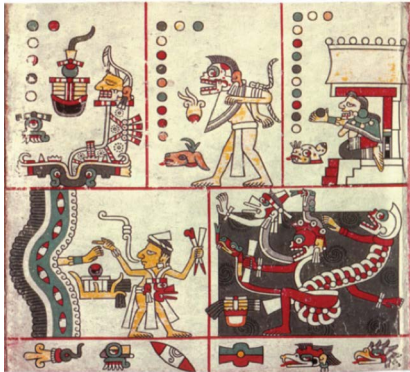
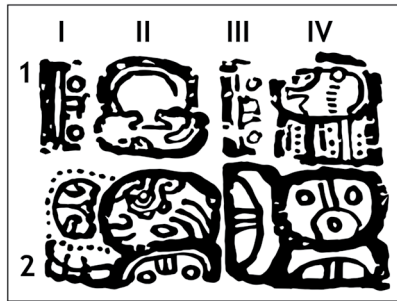
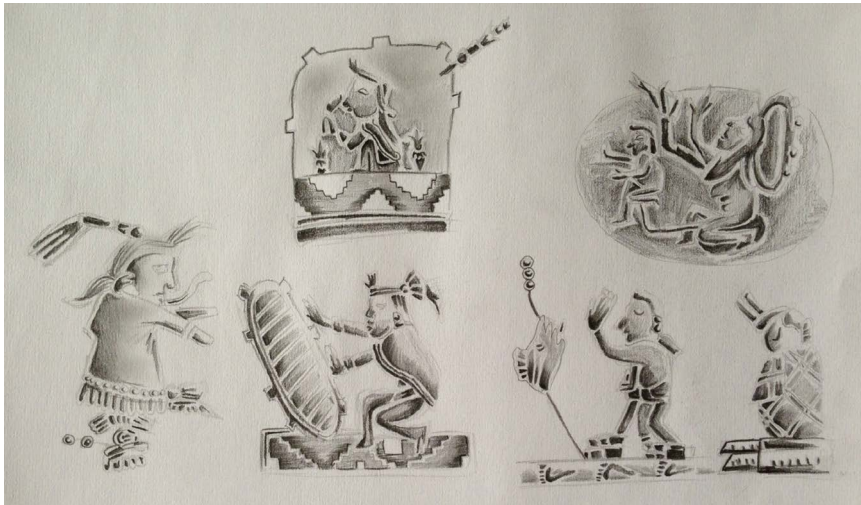


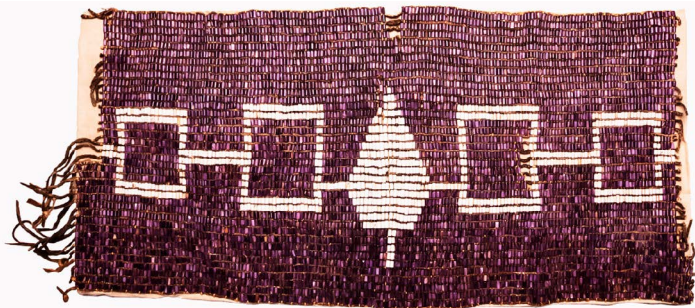
Lámina 44 del Amoxltli Mictlan.



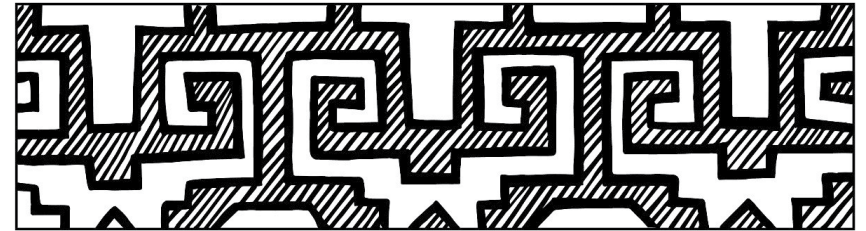
Nahalte en Madrid, almanaca 103a.



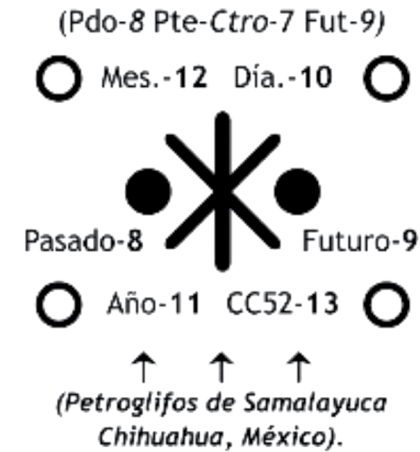
Escritura Binni Zaa.



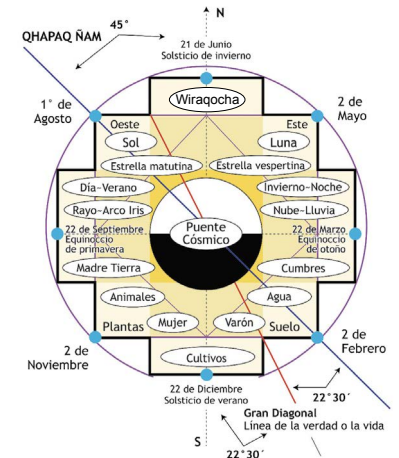
Cinturón wampum iroqués.



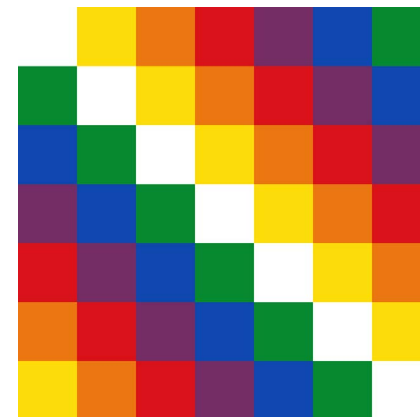
Greca representando el diálogo.



El 4, 5, 7, 9 y 13 en petroglifo de Samalayuca.



La chakana andina.



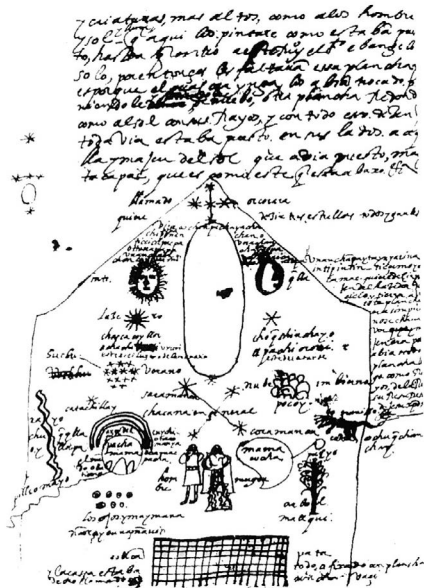
Whipala.



El Itapejá guaraní.



Nierika de estambre. La escritura huichola.
(Fuente Iturrioz y Ramírez, 1999)



Altar mayor de Coricancha.



Cultura Nazca.

CONCLUSIÓN Y APERTURA

Los sentipensares y otros análogos de la Filosofía en *Abya Yala* constituyen una contribución capital al mundo contemporáneo para pensar la unidad de emoción y razón del *mati* nahuatl, la exactitud del *yachay* quechua, la particular forma de conocer al caminar en el *jeguatá* guaraní, en el diseñar *juni kuin* que expresa la constitución geométrica de la realidad, en el *hozhó* navajo de lo bueno-bello-bendito para mantener la armonía del universo, en la filosofía de *in xochitl in cuicatl*, 'la flor y el canto' de los nahuas. Son filósofos profundos desde la contribución del diálogo y de la com-unidad.

Nuestra cultura es un texto de textos que he tratado de urdir desde las filosofías del lenguaje y de la argumentación, que constituyen una semiosfera como esfera de realidad, de percepción del mundo y de acción en el que se integran en un mismo proceso propio de cada cultura, de cada región cultural (Mesoamérica, *Tahuantinsuyu*, etc.) o de *Abya Yala* entera para poder explicar las filosofías del lenguaje, las lógicas, las dialécticas y las retóricas continentales, la argumentación misma.

El argumentar es universal, a la vez que presenta sus propias y válidas peculiaridades en *Abya Yala*, en sus lenguas con particulares mecanismos logicoides y sintaxis, en sus relatos, en sus narrativas, en sus diálogos, en su arte verbal, en sus símbolos. Es un recorrido que nos lleva al estallido de la evidencia, de la verdad, de la lógica y de lo que es válido, aceptable o bueno.

Las filosofías del lenguaje nos muestran formas profundas y productivas de concebir su origen en relación con la kosmogonía, la naturaleza y el orden social, desde la naturaleza, desde el amor, desde la niebla primigenia. Nos hablan del carácter espiritual y divino-humano no alienante de la palabra guaraní. Nos hacen comprender la eficacia y materialidad del lenguaje, el poder de las múltiples formas de nombrar mucho más allá del descriptor definido postulado por Quine en el despliegue simultáneo del nombre y de la vida guaraní, de los múltiples nombres *diné* o *wixaritari*, o del nombre como origen-camino-fin de los *mè'phàà*. Las filosofías del lenguaje nos llevan a otros "mundos" a la mano distintos a Occidente, propios de *Abya Yala*, donde todo es agente, todo tiene mente y tiene lengua, todo tiene su palabra, como la tienen los vivos y los muertos. "Mundos" en los que se cuenta con diferentes perspectivas del tiempo y

del espacio que modelizan nuestro “mundo” de formas diferentes, vivimos y no vivimos en el mismo mundo, en *Tlalticpac*, *Nuna* o *Pachamama*. Los filosofares nos llevan también por reflexiones detalladas de la lógica quechua, de la complejidad de la razón-palabra en el *didxa binni zaa* (zapoteco) con su carácter de razón-argumentación-retórica-lógica-causa-concepto-*Guenda* (Ser).

Las lógicas originarias nos señalan diversas comprensiones de la duda, del error, de la verdad más allá de la oposición verdadero-falso. Nos muestran otros criterios válidos y no occidentales de la sabiduría como lo justo, lo verdadero-sabio y lo nuevo en la sabiduría del *yachay* quechua. Nos llevan hacia comprensiones desde la lengua, el diseño, el caminar, el sueño, el tiempo remoto y de la profecía, incluyendo lo discursivo y lo simbólico. Nos conducen por distintos caminos de la evidencialidad y de la garantía argumentativa desde mecanismos filosóficos intrínsecos inscritos en la argumentación en la lengua. Los evidenciales revelan la importancia de la sorpresa de la “miratividad”, los distintos grados de confiabilidad de la información de primera o segunda mano, la cita, la inferencia o la asunción, nos introducen a la diferencia entre realidad y apariencia como en *kalaallisut* (groenlandés) y nos remiten al pensamiento argumentativo. Los evidenciales remiten también a la garantía argumentativa, al grado de confianza en la proposición y a la duda. Las lógicas nos presentan también la importancia de las formas, de la transformación. Nos llevan hacia lógicas no estándar, considerando la realidad ordinaria y no-ordinaria, a otros principios que pueden considerarse un aporte a la lógica contemporánea de la complejidad, como el concepto de Silvia Rivera Cusicanqui de lo *ch'ixi*, de la mezcla, del mestizaje. Las lógicas originarias nos hablan de poderosos principios propios de integralidad, relacionalidad, reciprocidad, complementariedad. Nos exponen una lógica numerológica y otras perspectivas de lo lógico en las que destaca la lógica de la complementariedad dinámica y de la cuaternidad, donde la concepción del *yanantin-masintin* quechua nos lleva a criterios altamente desarrollados de la lógica de oposición complementaria, jerárquica, independiente y de género. Perspectivas que nos muestran la importancia de la lógica de la completud *diné* o de la lógica *binni zaa* de la no-contradicción que comporta términos lógicos específicos.

La dialógica y la racionalidad originaria tienen mucho que mostrar al mundo en general. Reivindican el yo-tú, el hablar-escuchar y el nosotros constitutivos, como en la nosotridad del *tik* tojolabal y su emparejarse, o el *-ló* de los *mè'phàà*. Construyen reglas y criterios propios de un procedimiento racional en donde se destaca el sentir, el diálogo, la intuición y el mundo de lo no tangible. La dialéctica nahua nos remite a reglas explícitas de atención (no estés atontado), de cuidado de la palabra (no hables de prisa), de permitir argumentar a la otra parte (no les quites la palabra), de tener claridad (no los confundas) y de tener principio de caridad para presumir la verdad ajena (toma, recoge, acércate a lo que es su verdad). Nos habla de criterios de validez de los argumentos más allá de Occidente en los argumentos de la tradición. Nos remite a lugares comunes explícitos no solo de lo justo/injusto, sino también del respeto/desprecio, la liberación/opresión en la resistencia rebelde y de la fundamental dignidad/denigración de un núcleo ético-mítico mesoamericano en que es central el merecimiento de todos los seres y la macehualidad como sinónimo de lo humano. Las dialécticas nos llevan también a la dimensión de lo sagrado y lo espiritual como en el Lenguaje de Zuyúa maya o en el *epurba kaya* guna.

La retórica, simplemente, no puede seguir enseñándose solo bajo el patrón greco-latino. Tenemos una infinidad de perspectivas, de palabras floridas, de etimologías, de acercamientos a la metáfora y la metaforología para comprender el mundo de acuerdo a diversas formas de vida, diversos juegos lingüísticos y mundos de la vida.

Contamos con una gran variedad de géneros, lugares comunes y roles retóricos que enriquecen el arte de la retórica. Nuestras retóricas conllevan otras construcciones de lo ético, del *ethos* y del *pathos*, del bien, de la persona buena de hablar experto, a partir de sus propios parámetros como el carácter absoluto del bien quechua o *binni zaa*, o la concepción del mal como mera alteración del bien entre los *diné*, que cultivan de manera especial el principio de armonía común a la mayoría de los pueblos originarios. Derivado de esas éticas, diversas culturas presentan distintos personajes especialistas en la dimensión retórica, como los *sailas* (sabios) encargados de los *igargan* guna, el *pútchipuu* (palabrero) *wayúu* o el mismo *tlahtoani* (el que habla) nahua. Donde los guna amplían los roles occidentales para integrar al *argar* (hermeneuta, decodificador), al *gwebur*

(auditorio-comunidad), a los *suaribgan* (vigilantes), al *abinsued* (respondedor) y al *saila* (cantor). Es decir, existen pragmáticas y hermenéuticas poderosas en nuestras culturas, principios que hacen aparecer al oyente, la reciprocidad emisor-destinatario y el com-partir, así como la teatralización, la polifonía (muchas voces) y la poliacoasis (receptores plurales). Así como estrategias propias de la elocución como el difrasismo-dilogismo que hace surgir un tercer sentido en el choque de palabras como *in temoxtli*, *in ehecatl* para referirse a la enfermedad (“el polvo, el viento”) en una cultura en donde los malos aires o agarrar aire son un concepto fundamental en el quiebre de la salud.

Más allá del predominio simbólico en las culturas de *Abya Yala*, los símbolos condensadores son dispositivos argumentativos de un poder hermenéutico (de interpretación) y heurístico (de descubrimiento) prácticamente infinito. Los argumentos basados en símbolos son una riqueza cultural y conceptual que permiten comprender el mundo y argumentar sobre él de maneras que enriquecen el horizonte de la argumentación mundial, además de que nos permiten revelar las claves más profundas de nuestras culturas y kosmopercepciones desde la espiral, el laberinto, los cuatro rumbos y el centro, el dispositivo heurístico de la *wiphala*.

Los símbolos continentales son una abundante reserva de sentido, comportan un componente descriptivo-narrativo, pero constituyen también importantes programas argumentativos en el marco de cada kosmopercepción y kosmovivencia, que ojalá pudieran enseñarse y conocerse, dibujarse desde nuestras escuelas básicas para reconectar a las infancias con nuestro ADN simbólico.

El epistemicidio que comenzó en 1492 debe parar, constituye una pérdida general humana irreparable. Hay que efectuar una descolonización profunda, que permita reconstruir las razones y autoestima de los pueblos originarios, la seguridad sobre su propia lenguacultura y su conocimiento para arribar al puerto de la experiencia verdaderamente universal, pluriversal, con miras a caminar en otro nivel por el diálogo y la filosofía intercultural aceptando verdaderamente la pluralidad de las razones histórica y contextualmente situadas, dentro de la unidad de la razón humana. Solo así será viable la posibilidad de construir la com-unidad mundial desde otro horizonte en el que quepan los distintos mundos.

Celebrar las filosofías del lenguaje, las lenguas, las culturas, las historias y las argumentaciones originarias es celebrarnos a nosotras mismas y a nosotros mismos. Es abrir una posibilidad de futuro no solo para *Abya Yala* sino para toda la humanidad, para la verdadera racionalidad ecológica universal.

La argumentación y la filosofía originarias no son el pasado, son la única posibilidad ética del futuro: la producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad social y cósmica, tomando en cuenta a los afectados en forma simétrica, en reciprocidad, en conexión con la totalidad, antes que consumamos la posibilidad humana de seguir en la Tierra, en *Tlalticpac*, en *Mapu*, en la *Pachamama*. No se trata de uniformar el sentipensamiento originario sino de co-crear una polifonía para nuestros sentipensamientos en el concierto pluriversal.

No me resta sino invitar a las personas lectoras a reproducir este conocimiento y sentimiento, estas sabidurías, a promoverlas, a practicarlas en su caso. E invito a las personas hablantes de lenguas originarias a realizar el esfuerzo descriptivo y pedagógico en su propia lengua, en el horizonte de sentido propio de cada lenguacultura, lo que nos brinda la alegría de vivir, la fuerza para estar en el mundo comprendiendo el contexto de la argumentación cultural, de sus discursos e interpretaciones, de sus descripciones, narraciones, prescripciones y proscipciones que hablan de nuestro mundo y le dan forma. Con ánimo pluriversal y no parroquiano, levantemos nuestro sentipensamiento sobre nuestro propio tronco y crezcamos desde nuestras propias raíces. Dejemos de pensar con la cabeza de Europa y crezcamos en nuestras propias lógicas, diálogos y florilegios del sentido.

Que esta conclusión sea una apertura a todas las posibilidades de nuestras lenguas, nuestras filosofías del lenguaje y de la argumentación. Ya que este libro está dedicado a los pueblos originarios en resistencia, guardianes de la palabra, el sentido, la racionalidad y el conocimiento profundo del continente, con todo el corazón.

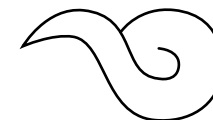
Para cerrar abriendo a la multiplicación del conocimiento, les propongo a las personas hablantes o conecedoras de lengua originaria que traten de responder en su lengua al menos las siguientes preguntas centrales:

¿Qué conceptos existen en mi lengua que son análogos a lo filosófico, al pensar, al sentir, al sentipensar, al intuir y a la racionalidad? ¿De qué forma

o formas se designa a la persona de sabiduría (filósofa) en mi comunidad de lenguacultura? ¿Cuáles son los conceptos centrales en torno a los cuales gira la kosmopercepción de mi lenguacultura? ¿Cuál es el lugar y cómo se concibe el análogo de la palabra y el discurso en mi lengua? ¿Cuáles son los mitos y relatos culturales sobre la palabra y el lenguaje? ¿Qué seres están dotados de lenguaje (y de mente) en mi lenguacultura? ¿Cuál es la concepción y práctica del nombre en mi lenguacultura? ¿Cómo se sentipienza y se describe el campo semántico-discursivo de la verdad y de la evidencia en mi kosmopercepción, cuál es su fundamento, qué elementos se le asocian (certeza, rectitud, duda, error, etcétera)? ¿Cómo opera la argumentación en mi lengua, qué lógicas propias existen en ella? ¿Cómo se explicita la lógica, el esqueleto lógico de la argumentación, de la cultura y de la filosofía en mi lengua? ¿Qué principios sigue? ¿Cuál es el significado de los números como programas argumentativos de la cultura? ¿Qué géneros de discusión dialéctica existen en mi cultura y cómo funcionan? ¿Qué reglas deben respetarse en la discusión en mi cultura? ¿Cuáles son los criterios de validez en mi cultura? ¿Cuál es la relación entre hablar y escuchar en mi lengua? ¿Cuál es el rol y cómo opera el consenso en mi lenguacultura? ¿Cuál es el rol y cómo opera el pleito en mi lenguacultura? ¿Qué reglas sigue cada género de discusión? ¿Qué géneros retóricos verbales o visuales existen en mi cultura? ¿Cómo se define lo verosímil, lo creíble y a partir de qué criterios se juzga? ¿Cómo se constituye el o los auditorios? ¿Cuál es el carácter de las pruebas retóricas? ¿Cuál es la construcción de quien habla y de quien(es) escuchan? ¿Cuáles son las virtudes que debe cultivar una persona? ¿Cuáles son las emociones salientes en la cultura, cómo se definen y operan? ¿Cuáles son las más recurrentes y las más poderosas metáforas? ¿Cuáles son los principales símbolos condensadores de mi cultura y cuál es su significado?

BIBLIOGRAFÍA

- Reygadas, Pedro. (2023). *Amo tlacohualli in tlahtolli. "La palabra no se vende. Filosofías del lenguaje y de la argumentación en Abya Yala*. INAH-Analéctica: México.
- Reygadas, Pedro. (2021). *Nueva Antropología Human@*. El Tiempo que Resta A. C.: México.
- Reygadas Pedro y Juan Manuel Contreras. (2020). *Sentipensares. El corazón-ar de las filosofías amerindias*, 3 tomos. Praxis, El Tiempo que Resta-Centro de Investigaciones y Estudios Transmodernos: México.



SENTIR, PENSAR, HABLAR Y ARGUMENTAR EN
NUESTRAS LENGUAS ORIGINARIAS
Se terminó de imprimir en el mes de
octubre de 2023 en los talleres de
Ed. Tlacuilos, el tiraje consta
de 500 ejemplares.