

La experiencia, el símbolo y la acción en la filosofía originaria continental

*Pedro Reygadas Robles Gil**

Resumen

Exposición de aspectos fundamentales de la filosofía del lenguaje y del símbolo en ejemplos de las culturas originarias continentales, ligándolos con la experiencia y con la concepción de la acción simbólica. Tratamos en particular la condición performativa de lo simbólico y la pragmática originarias, el nombre, la lógica, la verdad y los símbolos.

Palabras clave: culturas originarias, filosofía del lenguaje, filosofía del símbolo, el nombre, la lógica, la verdad, los símbolos.

Abstract

This is an exposition of fundamental aspects of the philosophy of language and of symbols in examples of Amerindian cultures, relating them with the experience and the conception of the symbolic action. We describe the performative condition of symbolic and the pragmatic native, names, logic, truth and symbols.

Key words: native cultures, philosophy of language, philosophy of symbols, names, logic, truth and symbols.

* Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Lingüística Aplicada, Lengua y Comunicación Intercultural [reygadas@rocketmail.com].

El presente artículo proporciona elementos para mostrar la diferencia que caracteriza filosofar del lenguaje y del símbolo en una muestra de los pueblos originarios de Nuestra América. A partir de ello busca evidenciar que la experiencia está constituida diferentemente según la constitución simbólica que de ella hacemos en distintas “lenguaculturas” y busca producir un cambio de nuestra concepción del lenguaje y del símbolo, acercándonos a culturas que conciben una unidad profunda de la experiencia, la acción y el signo. Tal vez el conocimiento de estos rasgos filosóficos, su aprehensión, nos permita actuar de otra forma y crear de nueva manera justificando la experiencia originaria, a la vez que abriendo a los no originarios a otra apreciación de lo singular.

Introducción

En el trabajo partimos de la consideración del concepto de experiencia que permite siempre descubrir facetas nuevas. Del privilegio del lenguaje heteróclito y su relación con la cultura sobre la forma lingüística lineal. Del símbolo como característico y elemento privilegiado en la filosofía amerindia. De la acción en los actos de discurso que nos llevan a la dimensión performativa de la lengua.

A partir de las consideraciones anteriores, nos acercamos a la eficacia simbólica en las pragmáticas originarias, en las que el lenguaje es sustancial, obra sobre la realidad y en ocasiones nos diviniza, transforma mediante el canto, el poema o el rezo. Nos acercamos al núcleo filosófico del nombrar en una perspectiva muy otra a la de la filosofía analítica, así como también a una comprensión no de la razón hegeliana, sino de las razones contextuales y su vínculo con el lenguaje en nuestras culturas, que avanzan en perspectivas propias de la verdad y hacia un desbordamiento de lo simbólico.

Hacemos todo ello con la intención de contribuir, respecto de Occidente, a una apertura filosófica; y respecto de las culturas continentales, a darles un punto de apoyo para una labor que, sin embargo, sólo podrán hacer en forma definitiva y con visos de sostenibilidad los propios hablantes de lenguas indígenas.

La experiencia

Partiremos de la precisión del concepto de experiencia a partir de Gadamer (en Rodríguez-Grandjean, 2015), para quien “la experiencia auténtica está caracterizada negativamente”, nos damos cuenta de que algo “no es como habíamos pensado” y “transforma nuestro saber acerca del objeto”. “La conciencia se reconoce en lo extraño y lo ajeno para asumirlos dentro de sí”. Y contrariamente a Hegel, en Gadamer la experiencia nunca se constituye en ciencia, en algo definitivo: “no es un ‘saberse ya algo’, sino un descubrir cada vez facetas nuevas”, “desde la perspectiva abierta por una nueva experiencia”, única e irrepetible.

La experiencia nos hace comprender nuestra finitud, pero en estado de abierto nos abrimos a comprender la experiencia del otro y cambiamos la nuestra. Es lo que queremos lograr aquí, frustrar las expectativas de la perspectiva occidental estándar, abriéndonos a otras expectativas asociadas con las lenguas originarias continentales, en un enfoque intercultural descolonial. De manera que podamos producir una sintonía con el otro.

Dice Rodríguez-Grandjean: “La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición, que no es sencillamente un acontecimiento del que en sentido último se pueda disponer, sino que es lenguaje, ya que interpela como un tú”, tiene un sentido activo. Aquí apelamos a la tradición originaria para decir algo a nosotros en el siglo XXI e interpelarnos en el espejo del yo-tú, del nosotros continental, examinando lo expresado en el lenguaje y el símbolo en la filosofía de nuestros pueblos, sin calificarlos, sin comprenderlos desde nuestra singularidad, sino escuchándolos en sus textos, abriéndonos a ellos, reconociendo su otredad que nos contradice y que contradice la filosofía del lenguaje occidental. Occidente nos constituye y nos ha constituido más que nunca desde el giro pragmático de la filosofía en el siglo XX, que debe ser puesto en suspenso, como el mismo Gadamer, para abrir un diálogo con la tradición originaria a partir de sus textos y de sus prácticas.

Las prácticas originarias nos llevan a una experiencia y a un saber de lo singular, de acuerdo con Benjamin, en contraste con Kant (y con la ciencia universal). El conocimiento de las prácticas y conceptos

originarios esperamos constituyan una experiencia crucial para los lectores en el sentido gramsciano: que sean pilares y puntos de quiebre en la constitución de la propia ideología y de la propia educación. Tal vez así superemos la indignancia de la experiencia occidental moderna, su incapacidad de aprender de lo distinto al identificarlo con lo negado o reducido. Entendemos por experiencia occidental moderna no la falsa construcción del Standard Average Indoeuropean (SAR) de Whorf. Sin embargo, es factible afirmar que existe una *main stream*, un núcleo duro filosófico-lingüístico de largo plazo en Europa o su mayor parte, o su visión hegemónica, que no corresponde con la perspectiva de la pragmática indoamericana entendida también como una generalización abstracta, una manera de percibir el kosmos (kosmopercepción), y en particular el lugar del sujeto lingüístico-pragmático, de su ubicación en el espacio y el tiempo de la enunciación.

Por otra parte, reconocemos la importante variación en las culturas, experiencias y lenguas europeas. En ese sentido, al abrirse Gadamer a la experiencia, al abrirse Gramsci-Sraffa-Wittgenstein a la filología y al contenido de la praxis, al abrirse Austin a las dimensiones performativas de los actos de habla y Lotman a la cultura, al abrirse Benjamin al reconocimiento de la filosofía náhuatl, nos tienden puentes para comprender desde occidente, aunque las lenguas europeas siguen sus propias y peculiares formas.

El lenguaje

Como lo planteamos en Reygadas y Shanker (2007), comprendemos el lenguaje –ese monstruo heteróclito para De Saussure– a partir de su realización en la comunicación y el discurso, y en su vínculo con la emoción, la percepción, la acción y el todo del “rizoma de la racionalidad” que proponemos distingue a la especie humana. Lo estudiamos en la íntima relación lengua-cultura y en el continuo lengua-paraverbalidad-semiótica.

El símbolo

Entendemos la dimensión simbólica desde la semiótica de la cultura de Lotman (2002), como un condensador semiótico: acumula significados y comunica épocas, a la vez que es un texto con significado homogéneo encerrado en sí mismo y con un límite preciso. Condensa todos los principios sýgnicos y va más allá de los límites de lo sýgnico. Intermedia entre esferas de la semiosis, lo semiótico y lo no semiótico, entre el texto y la memoria de la cultura.

Los símbolos elementales conforman el núcleo simbólico de la cultura, en un sentido cercano a lo postulado por la antropología simbólica. La estructura de los símbolos en la cultura crea un sistema isomorfo e isofuncional a la memoria genética del individuo, de acuerdo con Lotman.

En lo que respecta a la lengua misma, la palabra convencional se contrapone a la palabra simbólica. En el símbolo las palabras no nombran a las ideas y a las cosas, las sugieren, como en el mito, el ritual y el arte, fundamentales al sentí-pensar originario, fundado en símbolos, que en determinadas interpretaciones se entienden como un puente entre el mundo racional y el mundo místico, como recuerda la escuela de Tartu-Moscú.

En la experiencia indoamericana del lenguaje y del símbolo, los símbolos elementales en la cultura y en particular en la filosofía amerindia, “tienen un mayor poder de compactación cultural y de sentido, al no proyectarse expresión y contenido uno sobre otro”:

Los símbolos filosóficos elementales conforman un núcleo simbólico del sentí-pensar amerindio. Son símbolos altamente saturados, porque estamos ante culturas tipológicamente simbólicas, que contrastan con Europa moderna. La filosofía inscrita en lo visual –como hemos señalado– es básica. Hay un peso notable de lo icónico y motivado, incluso en la escritura (Reygadas y Contreras, 2016:49).

No podemos exponer el conjunto de elementos de las filosofías del lenguaje y simbólicas originarias. Hacemos una pequeña muestra

en torno a algunos puntos clave de contraste pertinentes en una perspectiva comparativa.

La acción

Más que pensar en la acción comunicativa ideal habermasiana o incluso en Searle, pensamos en la teoría de los actos de discurso, derivada de la filosofía del lenguaje ordinario de Austin (1988), pero yendo más allá. Para el filósofo inglés, cuando el yo habla en presente del indicativo produce un acto de habla mediante el cual decir es hacer. Acto que se liga a condiciones institucionales, y de felicidad o infelicidad. En el análisis del discurso esos actos son concebidos precisamente como actos de discurso, no de habla, pues se ligan a condiciones de poder e ideología-cultura. Ahora bien, cuando decir es hacer importa la dimensión ilocutiva, más allá de lo dicho e importa el efecto sobre el interlocutor y el contexto, el efecto performativo. Para la mayoría de las filosofías del lenguaje y del símbolo amerindianas, la performatividad es general en el lenguaje: la palabra y el símbolo transforman.

La eficacia simbólica y las pragmáticas originarias

En la mayoría de las perspectivas filosóficas de Occidente contemporáneo priva la dimensión material, por ello el pensamiento y el lenguaje son considerados, paradójicamente, insustanciales. En las filosofías indoamericanas esto no es así. La filosofía común es que existe *per se* la eficacia performativa que describe Austin (1988) en los actos de habla, dentro de la filosofía del lenguaje ordinario, en los cuales “decir es hacer”.

El lenguaje es sustancial para entender la creación misma del universo en muchas filosofías originarias. Entre los guaraníes, los seres humanos son Dioses a partir de la palabra; no hay distancia entre Dioses y seres humanos, no hay alienación religiosa en este aspecto particular. Dios y palabra son nombrados con la misma voz: *Ñelë*; el

ser humano participa de la divinidad en la palabra. El ser humano y los dioses comparten la naturaleza humano/divina:

Habiéndose erguido (asumido la forma humana)
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
conció el origen del lenguaje humano.
De la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
creó nuestro padre el fundamento del lenguaje humano
e hizo que formara parte de su propia divinidad
Antes de existir la tierra,
En medio de las tinieblas primigenias,
antes de tenerse conocimiento de las cosas
creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano
e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandu
que formara parte de su propia divinidad (Cadogan, 1965:54).

Símiles de esta concepción se encuentran en diversos grupos originarios continentales. En ellos se despliega la divinidad y la humanidad de la palabra. Ahora bien, hay que recordar que la condición de humanidad y del lenguaje en la filosofía de Indoamérica no es una especiación, sino que es en la mayoría de los casos una condición compartida con otros seres, con animales, plantas, astros, objetos. Como en los tlapanecos (*me'phaa*), que poseen en este sentido una concepción clara y radical. Para ellos el ser humano es –literalmente– “carne que habla” (*xábo*), pero todo tiene su palabra, incluso la comida (Seminario *Jumaa Me'phaa*, 2016).

En la filosofía, el sentí-pensar guaraní, la palabra es fundamental: es el fundamento, la humanidad, la comunidad, la economía misma. La filosofía, la sabiduría guaraní es filosofía de la palabra. Se hace florecer la palabra para que algo se haga. La palabra es absolutamente 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. Es por la palabra que el ser humano se pone de pie.

Entre los nahuas el gobernante es el que habla *-tlahtoani-* y el consejo de gobierno es el lugar desde el que se habla *-tlahtokan*. En general, la palabra tiene una importancia fundamental en Indoamérica, existiendo lenguas que a ojos occidentales resuenan con una fuerza poética en sus metáforas cristalizadas (por ejemplo, en taíno, el arcoíris es literalmente “serpiente de collares”).

Ahora bien, la palabra no puede dissociarse en Indoamérica del canto como vía regia de sanación y de expresión espiritual, por eso podemos entender el arte y la filosofía náhuatl como “flor y canto” (*in xochitl in cuicatl*). El canto tiene un valor de comunicación mística, como en taíno, cultura caribeña en la que sirve de comunicación con el espíritu; de modo que entre los taínos históricos, dar a otro una canción era un regalo precioso, una conexión con el mundo de los espíritus. Desde las antiquísimas ruedas de la medicina, el canto también tiene un valor curativo extendido, como en el caso de los cantos lacandones o en los numerosos *igargan* de los *guna* de Panamá, cuyos sabios aprenden un canto o excepcionalmente más de uno, en una especialidad que tarda largos años en enseñarse:

- *Sia igar* (canto al cacao y al rescate del alma)
- *Gabur igar* (canto al ají conguito y al proceso de rescate del alma)
- *Burua igar* (canto contra la epilepsia)
- *Sergan igar* (canto contra los malos sueños)
- *Sabdur igar* (canto a la Jagua y prevención de las enfermedades)
- *Nia igar* (canto contra la locura y revitalización del cuerpo y del alma)
- *Akuanusa igar* (canto a la piedra “preciosa” y revitalización de la vida)
- *Gurgin igar* (canto para desarrollar la capacidad de la inteligencia y/o canto para aliviar dolor de cabeza)
- *Muu igar* (canto contra el parto difícil y/o canto a la vida)
- *Masar igar* (canto funerario y/o canto al comportamiento humano)
- *Gammu igar* (canto para la flauta dulce)
- *Naibe igar* (canto contra el veneno de la serpiente)
- *Absogued igar* (canto contra las epidemias en una comunidad) (Castillo, 2005:10-11).

La palabra crea, transforma, impide, violenta, cura. Y también lo hace el símbolo. En las filosofías indoamericanas la palabra en su eficacia tiene valor legal, tiene crédito. Pero igualmente se considera con frecuencia que tiene poder de daño en maldiciones, maleficios, votos, decretos. Esa dimensión incluye el nombre entre grupos como el *diné*. El nombre ceremonial es sagrado, tiene poder y es reservado, porque puede hacerse daño con él. En el mismo sentido, en diversos casos del continente y del mundo se prohíbe el uso del nombre de un recién muerto.

La violencia simbólica se extiende a diversas representaciones, como el valor atribuido hoy a la fotografía. Pero esto no tiene nada de acientífico si pensamos en la teoría del universo y en la holografía: la parte contiene el todo.

La palabra puede dañar. Pero también la palabra puede sanar. Lo mismo sucede con la imagen y el diseño, que es parte nuclear de la filosofía simbólica amerindia: los petroglifos *hopi'sino*, los cinturones *wampum haudensaunee*, el *nierika* y los diseños *wixaritari*, el laberinto, los, al parecer, acueductos de Nazca, etcétera.

Un caso singular de la cura simbólica es la que ocurre a través del diseño *juni kuin*, que es responsabilidad básicamente de las mujeres. La filosofía simbólica de este pueblo, llamado también *kaxinawa*, pone al centro diseños que remiten respectivamente a cuestiones diferentes a la filosofía occidental: *kene*, los patrones, los caminos, los ríos que fluyen en símil de Heráclito, la figura, el modelo, la máscara; *dami*, las “mentiras” en imágenes y visiones; y *yuxin*, la imagen en el espejo, la agentividad, los espíritus, lo que da vida a la materia, conciencia, intencionalidad (Lagrou, 2007).

Estas categorías explican en gran medida el kosmos (escribimos con k, como término intercultural), al ser humano, la espiritualidad, el pensamiento y hasta la salud. Para sanar, se impone un diseño y en ocasiones se aplica una sustancia vegetal para que actúe a través del baño y del diseño (Lagrou, 2007). El diseño en la piel actúa como filtro para que entre el cuerpo y la piel actúe el baño medicinal, para que ese cuerpo se abra a una intervención ritual y colectiva de moldeo, fabricación y transformación. En la salud, la pintura invisible funciona como armadura contra la invasión de la dolencia.

El sentí-pensar *kaxinawa* remite al poder de las imágenes, las palabras y los objetos. Las imágenes crean y destruyen las formas en la vida *kaxinawa* (Lagrou, 2007:24), que tienen el poder de afectar las emociones de las personas. En tanto los objetos, a su vez, son tratados como personas (Gell, 1998:9). Los cantos tienen también una eficacia sobre la realidad y los cuerpos, lo que sucede en la mayor parte del continente —como ya anotamos—, en los cantos piel roja, en los mesoamericanos, en los *guna* con su enorme variedad de cantos de sanación; es decir, en la práctica y la filosofía, la palabra cantada transforma y sana. Entre los *juni kuin* el diseño se liga, además de al canto, al rito de ingesta de ayahausca, a la melodía, así como a diversos aspectos míticos y de los roles.

La eficacia performativa es un elemento de la pragmática. El giro pragmático es el centro de la filosofía occidental del siglo XX avanzado. Pero ese giro, por demás relevante, basado en la forma, oculta el contenido. Si atendemos al contenido observamos una pragmática otra en nuestras lenguas continentales. Como señalábamos en un texto para la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED) (Reygadas, 2016) y acabamos de indicar aquí, la semiosis en nuestras lenguas supone la eficacia *per se*. El lenguaje nos lleva a una concepción donde la característica simbólica es casi generalizadamente humana, animal, vegetal y de todos los entes: la semiosis es eficaz, performativa, produce efectos.

Los sentí-pensares amerindios nos señalan una kosmología diferente e interconectada, con una diferente relación humano/no humano en su ontología y una diferente construcción de la agentividad y del dialogismo, una intersubjetividad constitutiva de otra comunicación dialógica y una profunda concepción del discurso, en el que es sustancial la relación visible/no visible y en grados diversos, en procesos en general de integralidad que se desdobra en lo dual, lo audible/inaudible, lo cercano/lejano, el vínculo masculino/femenino, lo espiritual frente a lo material, y otras relaciones de completud complementaria que dan lugar a diferentes y elaboradas lógicas y concepciones de verdad más allá de la teoría de la correspondencia.

La pragmática originaria permite una crítica de la colonialidad y del *ego conquiro hic et nunc* cartesiano. Comentábamos en el texto para ALED:

La construcción del yo se desborda hacia el nosotros y hacia el tú, hacia el discurso, hacia el kosmos, a Dios. Y el discurso se desborda hacia el hecho porque está dotado de eficacia y capacidad constitutiva del yo y del ser en general, en una espiral en que el yo se despliega en el discurso y el discurso se despliega en la evolución del ser dotado siempre de mente y agentividad desde la roca hasta la estrella. Donde Dios es discurso y humanidad, el discurso expresa el alma y el ser divino, no sólo la materia. Donde cada conocimiento es relativo, emocionado, donde no hay memoria objetiva, sino sólo conocimiento y recuerdo subjetivos, en la acción relativa, en un presente que nos lleva tanto al ayer como al futuro y a la conexión con todos y con todo en el sueño, en la realidad no-ordinaria que subyace al orden lineal de la enunciación del yo-aquí-ahora, en integración de lo visible y lo invisible. No hay un mundo, un discurso, una realidad, una naturaleza, un objeto separados del ser humano. El dicho no se separa del hecho en el sentido de ser siempre performativo. No hay un yo-aquí-ahora sin conexión con el nosotros, con el tú, con el más allá del tiempo y del espacio. El espacio y el tiempo prolongan el pluriverso humano y el occidentalmente no-humano en una perspectiva profundamente móvil y dinámica, visual/verbal, no estática verbal como suele describirse en forma avalada por una larga tradición interpretativa de nivel superficial.

Remitimos al lector al texto citado para ejemplos. Baste aquí dejar asentado y reiterado que las pragmáticas originarias nos conducen a contenidos y experiencias singulares, diferentes de modo sustantivo. Que en ocasiones resulta altamente relevante no sólo lo auditivo (más allá de lo visual) sino también la constitución de género, como en las lenguas *arawak* y la dimensión de lo no-visible y no-tangible.

El nombre más allá de la denotación

La filosofía occidental dominante, la filosofía analítica, considera el nombre como un descriptor definido característicamente humano en donde el significado de N.N. es indicar, referir a N.N. La etología ha mostrado que no puede atribuirse a lo humano en exclusiva, como lo prueba el caso de los delfines (capaces de emitir un sonido como descriptor definido de uno y sólo un delfín), pero más allá de esto, Shanker (2005) ha mostrado que la definición de Quine no corresponde a la realidad de la lengua en la cultura. Y lo ejemplificó con la práctica *diné* (navajo) de nombrar. De ello podemos concluir que:

- a) El nombre *diné* no-ceremonial es situacional, descriptivo y relacionado con el rol cambiante en el tiempo.
- b) El sentí-pensar *diné* del nombrar captura el cambio del individuo en el tiempo.
- c) Realza la filiación comunitaria, clánica.
- d) Aumenta la individualidad frente a Occidente y mantiene la integralidad única, “individua”.
- e) Existen nombres descriptivos y un nombre ceremonial.

Un infante aprende cómo son usados los nombres propios para manejar las relaciones sociales, dónde se aplican y el lugar que se tiene en la estructura, en la jerarquía social y en el orden sagrado. No hay un conocimiento subyacente, sino el conocimiento del rol distintivo en las prácticas sociales comunitarias. No hay un individuo fijo, sino cambio en el tiempo. No hay cosificación sino identidad relacional en transformación en la que cada uno es único, se individua.

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 el *tonalpohualli* azteca y el *kin* maya, en una práctica que ha retomado la corriente de la mexicanidad. El nombre, probablemente el sonido, la vibración que más veces escuchamos en la vida es decisivo, constitutivo y debe corresponder al orden cósmico.

Menos conocida es la importancia del nombre *wixarika* (huichol): el nombre es también esencial y de los cinco nombres de una persona, cuatro de éstos deben ser soñados por los abuelos. En tanto que en guaraní:

La vida de un guaraní comienza cuando se le impone el “nombre” –momento originario de la vida–, y en realidad su biografía no es sino el “desarrollo” de su palabra: “aquello que mantiene-en-pie el fluir del decir”. La existencia humana se “funda”, se “pone-en-pie” desde la palabra eterna de “Nuestro Padre *Ñamandú*”, expresada cuando se nace (cuando se “abre-en-flor”, cuando es creado), y que guía el “modo-de-ser” de cada guaraní: el *teko* (Dussel, 1994:121-122).

En guaraní se muestra el carácter esencial de nombrar: en esta lengua, la palabra es palabra-alma del individuo y de su nombre, que son una totalidad. El nombre no es un designador, sino que es la persona misma. Nombre y persona comparten atributos (véase Mateo del Pino, 2005); es decir, no se plantea el problema de la representación sino de la analogía simbólica y del descubrimiento. Nombrar es encontrar el ser oculto, el ser divino de las cosas; la cuestión no es tampoco referir, denotar, sino develar el ser. Un puente occidental hacia esta comprensión podría encontrarse en el neoplatonismo y neokantismo de Benjamin, quien no en vano fue estudioso apasionado del náhuatl:

La estructura de la verdad requiere por tanto un ser que, en su ausencia de intención, iguale al sencillo ser de las cosas, pero le sea superior en consistencia. La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiria, sino en la fuerza que primero plasma la esencia de esa empiria. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha fuerza, es el ser del nombre, que determina el darse de las ideas (Benjamin, 2008:I:133).

No es en vano tampoco que para Benjamin el núcleo de partida sea la estética, como en ocasiones en amerindia (flor y canto), la intuición y no la empiria, en un camino del crear al comprender o el actuar, como han señalado distintos estudiosos. Es decir, que más allá de una filosofía dominante, encontramos resonancias de las filosofías amerindianas del lenguaje y del símbolo en occidente, además de, por supuesto, en el pensamiento budista e hinduista, en África y en la kabaláh hebrea.

El lenguaje y la razón

El falo-logo-centrismo masculino, europeo, blanco nos conduce a “la” razón hegeliana. En contraste, la filosofía intercultural se abre a la multiplicidad de las razones, históricas y contextuales. En tal sentido, entre distintos grupos originarios existe una sofisticadísima elaboración de la lógica, como entre los *binni-záa*, que llegan incluso a la formulación de un equivalente del principio de no contradicción (López, 1955), concebida discursivamente: *qui zanda guunaguenda gasti ne cadi guunaguendani lu tobiroa-ci didxa* (“nada puede bajo la misma razón, decir y no decir relación con el ser”). Esta preocupación avanza hacia la verdad como en el *yektlahtolli* náhuatl o como en el *yachay* quechua. Y en ocasiones comprende la dimensión semiótica, como sostiene Reichard para los *diné*, pues en su caso, el principio lógico de completud complementaria comprende lo simbólico, como por ejemplo la necesidad de equilibrar los colores masculinos y femeninos en un ritual.

Ahora bien, la lógica de interés central a la analítica occidental no es las más de las veces el centro de interés originario, sino el razonamiento mediante signos como los presentados a Moctezuma a la llegada de Cortés, o el razonamiento mediante enigmas.

Los sabios quechuas conjeturaban mediante *huatuni* (acción de producir enigmas o preguntas buenas y oscuras), que generaban conocimientos complejos o *huatunacta rimani* (hablar por enigmas o por palabras oscuras de adivinar o entender, como en la Grecia antigua). Los sabios nahuas acudían a la pregunta y al dilogismo-difrasismo que genera un tercer sentido por la yuxtaposición de dos elementos: *in*

abuehuetl in pochotl; es decir, “el sabino y la ceiba” = autoridad; o *in temoxтли in ehecatl* (“el polvo y el viento” = la enfermedad).

La explicitación de las lógicas originarias es algo por hacerse, lo mismo que las dialécticas y retóricas amerindias, pero no cabe duda de que su riqueza es infinita, como puede verse en el apunte que hicimos en la introducción a la segunda edición de *El arte de argumentar* (Reygadas, 2015). En cada caso hay una diversa racionalidad. Por ejemplo, en el caso nahua, consideramos con Juan Manuel Contreras (2016) que los argumentos de peso para los aztecas, según las fuentes históricas, eran tres:

1. Los de autoridad (lo que decían los ancianos, los sabios, los *tlamatinimeh*).
2. Los de antigüedad (lo que dice la tradición).
3. Los de coherencia (lo que dice el orden, la costumbre).

Así, en cada caso hay un particular acercamiento y diversas lógicas que hacen estallar el campo de lo lógico y de lo racional unitario.

La verdad

Occidente manifiesta diversas teorías de la verdad. Desde Comte y el positivismo, Frege y la posterior analítica, tiene un gran peso la teoría de la correspondencia, así como también lo tiene la teoría de la representación. En el ámbito marxista dogmático fue fundamental la teoría del reflejo. Los sentí-pensares amerindianos pueden en ocasiones tener relaciones con estas corrientes, pero siempre con matices particulares y, en general, se vinculan más a otras teorías occidentales no centrales, no dominantes.

De modo que encontramos concepciones como las derivadas de las mencionadas lógicas *diné* o *binni-záa*, como la quechua. Pero aún en estos casos hay quiebres.

Los *diné* vinculan la verdad, el sentido de la existencia, a la armonía y a la belleza.

Los *binni-záa* tienen el término *huandí* para verdadero, pero como adecuación del pensamiento a las formas, partes o especies de las cosas: verdad-correspondencia pero de la forma, no de la materia. Por otra

parte, los *binni-záa* ligan la verdad a *guenda*, equivalente del ser y al logos (*didxa*) en la relación que las cosas dicen al ser: *nunaguenda*; sin embargo, su sabiduría (*guendanaciniñe*) no es ajena al *ethos*, al ser en el mundo, al específico mundo zapoteca. Así, dice Gregorio López (1955) que *guenda* es la madre de todas las cosas y hasta la misma verdad por la que todo lo demás se dice verdadero. Pero *guenda* es a la vez acción, constituye sujetos, se liga a la inteligencia y a la cultura (*guendabianni*), es moneda en economía, es cargo y representa poder, es trascendentalmente espíritu, alma, energía vital y también don.

Los quechua asocian verdad y sabiduría (*yachay*), lo estrictamente racional y crítico incluso (*yuyayniyoq*), pero interviene en su concepción la dimensión ética y de justicia (*camán*, lo justo), así como la dimensión ético-afectiva de la confianza (*sullul* o *checca* –*cheqan*–), e incluso la novedad (*huamac hamuttay*) y la misma sabiduría supone el saber de vida quechua. La relación griega verdad/logos/razón no es muy distante de la asociación palabra/razón en quechua, que relaciona *suti* (nombre) y *suti* (evidencia, realidad), de modo que *suti yuyay* es equivalente de “proposición verdadera”.

Prácticamente todos los pueblos necesitan saber en sus lógicas y formas de argumentar lo que es evidencia para actuar. Las filosofías del lenguaje constituyen de diversa manera lo evidente; es decir, no toda evidencia es racionalista-cartesiana o es la empiria de Locke. Dos pueblos emparentados, interfase con la alta cultura de Mesoamérica, los *wixaritari* (huicholes) y los *naayeri* (coras), manifiestan riquezas lingüístico-filosóficas insospechadas en sus marcadores evidenciales de la verdad, lo mismo que los representantes de la gran cultura urbana quechua; y cada concepción es diferente.

Los evidenciales tienen la forma lógica antecedente, pero su contexto permite, en estudios por desarrollar su uso, su pragmática en contextos diversos conversacionales, religioso-rituales o de discurso epistémico.

No deja de ser singular la relación entre lo nombrado y lo real en quechua para constituir lo evidente. No es extraño que en esa finura lógico-ético-epistémica quechua, se tenga el mencionado término *cheqan* (“verdadero” en quechua) y el concepto *k’apaq*, *hunta’sqa*: equivalente de “exacto” en quechua. Resalta la conexión de la mente del hablante con la creencia del interlocutor *naayeri* a través de la duda

<i>Quechua</i> (Faller, 2002)	<i>Naayeri</i> (López <i>et al.</i> , 2010)	<i>Wixarika</i> (Gómez, 2002)
1) <i>-mi</i> : evidencial directo (proposición “p”)	Centro en el oyente	<i>Ka-ni</i> : aserción, con 3 valores:
2) <i>-chá</i> : evidencial conjetural (posiblemente “p”)	1) <i>ʔi</i> : dubitativo	1) coherencia
3) <i>-sí</i> : evidencial reportado (presentación de “p”, ilocutivamente)	2) <i>nʼaʼu</i> : “ahí tienes”, “así es”	2) relevancia de la información en el diálogo
		3) verdad comprobada (“científica” o bien “pedagógica”)

o de la partícula discursiva positiva y finalizadora *nʼau*. También es notable la complejidad epistemológica del *ka-ni wixarika*, al vincularse con el valor lógico de coherencia, el valor dialéctico argumentativo de relevancia y el criterio de verdad como comprobación; es decir, en el caso huichol, es evidente la dimensión contextual, pues el mismo morfema adquiere un valor pragmático diferencial según la situación. O para el caso *naayeri*, tenemos que en un contexto de salud, el escucha no debe esperar más de lo que ya se dijo (*tʔkʔn n_ye-t_j-hiʼi-k_wiʼi nyáu*: “Dijo, ‘estoy enfermo’, y, bueno, así es”).

Otros enfoques de la verdad nos obligan a pensar de maneras diferentes, nos conducen a otras experiencias de racionalidad o validez, a otras acciones. Por ejemplo, entre los *juni kuin*, cazadores-recolectores de la selva, podríamos afirmar que la verdad es indisociable del diseño, es como el río (que todavía podemos vincular a occidente, pues se asocia de algún modo al pensamiento racional como el *logos* que fluye de Heráclito): *i-xi-i-xi-kû-bāi*, en tanto es un “ir solucionando por todo el camino” (Capistrano de Abreu, 1941:578). Pero el camino (*bāi*) es unidad mínima de diseño y vía de conocimiento, constituye y transforma, un *logos* visual.

En un sentido similar, para los guaraníes, no nos enfrentamos sólo al *logos* sino al caminar. Es en el andar (*jeguatá*) que conocemos. Metáfora de una potencia enorme para la gnoseología y para la búsqueda de la

verdad. Pero, como señalamos (Reygadas, 2015), cada etnia y lengua constituye criterios y enfoques de verdad peculiares, distintos:

- Verdad como emergencia del decir ligado a la salud y al bien actuar. *Inuit*.
- Expectatividad de “hacer verdad lo esperado” (*tunátya*), intervención del deseo y de las causas. *Hopi’sino* (Whorf, 2016).
- Verdad como saber-sentir (*ixtlamachiliztli*, el verbo *mati*), como dimensión personal y dimensión filosófica (rostro-corazón: *in ixtli in yolotl*: el conocimiento verdadero de Quetzalcóatl), como ética y como normatividad de lo recto (*in quallotl in yecyotl*), como dignidad humana (*in macehualli*: la *macehualidad*). Matiz de la verdad: lo comestible-asimilable para la vida (*qualli*, el bien y al acuerdo); lo “cierto, verdadero, real, cimentado, firme” (*melak, melawak*); lo verdadero (*in nelly*: *nelhuayotl*, “principio, fundamento, base, raíz, origen”; *neltiliztli*, «verdad, certeza»; *nelti* o *neltia*, “reconocerse, realizarse”; y *neltilia*, “averiguar, asegurar, certificar, testificar, poner en obra, ejecutar una cosa”). La verdad es un principio fundamentado, suficiente, adecuado, relevante y consistente. *Yektlatohlli/kwallitlahotlli* es el discurso recto, bueno, verdadero, donde lo que da verdad es el principio fundamental de la integridad (*Ometeotl*): que da verdad, fundamento masculino-femenino (e incluso trino: uno-dos-y su integración). (Siméon, 2006). La verdad tiene que ver con la dignidad humana (*In macehualli*: la *macehualidad*); por último, el conocimiento verdadero es epistémico, pero también ético y estético: *in xóchitl in cuicatl* (‘flor y canto’).

Podríamos seguir: el *k’ahoolal* mayense o “pretensión de conocer”, la intersubjetividad tojolabal que constituye la verdad sólo en la relación yo-tú, y así, en cada caso, al infinito, en las más de mil lenguas vivas de Nuestra América, nuestra *Abya Yala* para los *guna*.

Para abundar y dar sustento, veamos con un poco más de detalle un caso concreto. El náhuatl clásico. No podemos ser exhaustivos, pero sí al menos dar más elementos concretos.

El principio o fundamento este único es *in nelly*, “el verdadero”. Recuérdese que el adjetivo *nelli*, “cierto, verdadero, real, cimentado,

firme”, es la raíz del sustantivo *nelhuayotl*, “principio, fundamento, base, raíz, origen” y del sustantivo verbal *neltiliztli*, “verdad, certeza”. *Nelli* guarda además relación directa con el verbo neutro *nelti* o *neltia*, “reconocerse, realizarse”, y con el también verbo *neltilia*, “averiguar, asegurar, certificar, testificar, poner en obra, ejecutar una cosa”. Se trata entonces no de un principio, sino de “in(el) Principio” cuya característica fundamental es que tiene raíz, que está firme, que está bien cimentado o enraizado, es, por lo tanto, “in *nelli* (el verdadero) principio”.

En fin, llenaríamos un artículo sobre el punto de la verdad en cada lengua y cultura.

El desbordamiento simbólico

Imposible sería agotar el pensamiento simbólico amerindiano siquiera en una enciclopedia. Pero hay que remarcar al menos algunas líneas. El valor simbólico aparece en el lenguaje hablado; en la escritura desde la representación figurativa directa, la silábica por referencia a elementos de un nombre (como el *me* de *metl* “maguey”, en náhuatl), los signos convencionales mayas según López Maldonado (2010); en las representaciones icónicas; en los diseños de todo tipo. Su valor es múltiple: referencial, connotativo; analógico, creativo (negativo y positivo); descriptivo, narrativo, demostrativo, argumentativo, lúdico. En donde las fronteras no son como en Occidente entre imagen y palabra, no sólo por la escritura, sino también porque eventualmente, como en los *juni kuin*, las imágenes son invocadas en cantos, influyen y actúan sobre las formas asumidas por la vida en el mundo *kaxinawa* (Lagrou, 2007:59). No podemos pensar desde la filosofía analítica del lenguaje solamente, porque ello representa empobrecer, disminuir nuestro potencial y comprensión de manera absurda y total. En las filosofías nuestroamericanas originarias, en muchas ocasiones la imagen tiene igual o mayor peso que la palabra hablada. Pensamos en el valor de símbolos condensadores como el árbol de la paz haudensaunee, el *nierika wixarika*, el *nahui ollin* (cuatromovimiento, el quince de Séjourné), en el *itapejá* guaraní, en los

cinturones *wampum* haudenosaunee y en muchos otros ejemplos. Entre ellos, destaca el pensamiento *juni kuin* del diseño que ya esbozamos.

Sería imposible describir en un apartado de un artículo la incontable riqueza filosófica del diseño *juni kuin* descrita por Capistrano de Abreu, Niemeyer, Gell, etcétera, y sobre todo por Els Lagrou (2007). Pero marquemos algunos hitos además de los ya mencionados: fenomenología y ontología de oposición de lo sólido de los cuerpos y lo fluctuante-libre de las imágenes; kosmología de la transformación y diseño del mundo en la piel de *Yube* (anaconda, que contine todos los diseños posibles) y su relación con la luna, el incesto y la menstruación; religamiento kosmológico mediante el diseño; lógica de lo claro (*inu*)-oscuro (*dua*), masculino-femenino, cielo-tierra, tejido de vida que reúne lo opuesto pero igual en forma, sustancia y cualidad, donde interviene la filosofía política, porque no deben exacerbarse las diferencias ni en el diseño ni en la sociedad; dimensión alética porque el diseño tiene que ver con la verdad (lo ejemplar, lo prototípico); divisiones ontológicas posicionales y temporales, graduales; en la gnoseología *kaxinawa* “pensar” se liga a visualizar (acordarse); estética de la significación, no de la representación, de lo existente más que del peligro de la innovación, de la recepción y de lo oculto más que de la producción y la mostración, de la creación frente a la contemplación; unidad de lo estético, mítico, ontológico, kosmológico, antropológico.

Lo simbólico atraviesa toda la vida de todas las culturas, pero ello es reconocido y evidente en las culturas originarias del continente. Entre los taínos históricos, por ejemplo, en el nacimiento de un niño se sembraba una ceiba para garantizar su protección y conexión a la tierra. La mujer al casarse, colocaba huevos en las grietas del tronco para ser fértil. Los amuletos servían para protección, como ocurre desde los *inuit* hasta el sur continental. El arte taíno suponía la eficacia simbólica, en la talla, por ejemplo, la maestría para representar a un *cemí* aumentaba la efectividad emotiva del mismo con sus creyentes y permitía el correcto despliegue de sus propiedades espirituales (Robiou, 1992).

Apertura

Como esperamos haber mostrado, en lugar de invertir tanto esfuerzo en enseñar la lógica, la filosofía analítica del lenguaje, deberíamos invertirlo en enseñar la riqueza de la filosofía simbólica y las riquezas lógicas de nuestras muchas Grecias, como diría el gran libertador cubano José Martí. En nuestro tronco está la posibilidad de una experiencia singular inigualable, de una acción que nos abre a la eficacia simbólica y de signos que nos enriquecen y compartimos con el kosmos entero. Temas tan caros a la filosofía del lenguaje occidental como la pragmática, el nombre, la razón o la verdad, si son vistos interculturalmente en relación con las filosofías originarias del lenguaje y de lo simbólico nos pueden abrir horizontes insospechados, nos pueden abrir distintos pluriversos para percibir, pensar, enseñar-aprender y actuar de nuevas formas y quizá, por qué no, para resolver la angustia contemporánea y encontrar felicidad en la conexión con todos y con todo. Podemos atrevernos a asumir la significación en lugar del teatro de la representación, la eficacia simbólica general y la comunidad simbólica universal en una realidad en que todo vibra y comporta información, todo comunica.

Bibliografía

- Austin, John (1975). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Estudio, 1988.
- Benjamin, Walter (2008). *Obras*. Libro I, vol. 1. *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán; "Las afinidades electivas" de Goethe; El origen del "Trauerspiel" alemán*. Madrid: Abada Editores.
- Cadogan, León (1965). *Antología de literatura guaraní*. México: Joaquín Mortíz.
- Capistrano de Abréu, J. (1941). *Ra-txa Hu-ni-Ku-i a lingua dos Caxinauas do Rio Ibuacu... Grammatica, Textos e Vocabulario Caxinauas*. Río de Janeiro: Ed. Rio de Janeiro Sociedade Capistrano de Abreu.
- Castillo, Bernal D. (2005). "Fortalecimiento de los conocimientos medicinales del pueblo Kuna en Panamá. Proyecto Recuperación de los cantos medicinales orales kunas (Igargan)", Centro de Documentación de las

- Minorías Lingüísticas de Panamá, Primer Foro Salud Indígena, San José de Costa Rica [<http://www.binal.ac.pa/panal/kuna>], fecha de consulta: octubre de 2005.
- Dussel, Enrique (1994). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México: Cambio XXI/CNCPAP.
- Faller, Martina (2002). “Semantics and Pragmatics of Evidentials in Cuzco Quechua”, tesis de doctorado en filosofía, Cuzco: Stanford University.
- Gell, Alfred (1988). *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford University Press.
- Gómez, Paula (2002). “La modalización en huichol: la función retórica del prefijo de aserción ka-ni”, *Cuiculco*, núm. 9 (024), pp. 131-142.
- Lagrou, Els. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agencia em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Río de Janeiro, Brasil: Topbooks. PPGSA-UFRJ, CAPES. En castellano, véase la reseña de Belaunde, Luisa Elvira. (2008). “A fluidez da forma: arte, alteridade e agencia em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)”, *Anthropologica* XXV-I: (26), pp. 235-238.
- López, Gregorio (1955). “La filosofía de los zapotecas”, *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, núms. 57/58/59, México: UNAM.
- López, Jacqueline, William Frawley y Joy Kreeft Peyton (2010). “Se puede conservar la cultura y también se puede aspirar: Language and Cultural Identities among the Cora of Mexico”, *Heritage Language Journal*, núm. 7(2), pp. 21-44.
- López Maldonado, Julio Edgar (2010). “Ethnohistory of the stingless bees *Melipona beecheii* (Hymenoptera: Meliponinae) in the Mayan Civilization, decipherment of the Beekeeping Almanacs part I in the “Madrid Codex” and the study of their behavioral traits and division of labor”, tesis doctoral, University of California, Davies [<http://gradworks.umi.com/34/29/3429563.html>], fecha de consulta: 10 de septiembre de 2015.
- Lotman, Iuri M. (1992). “El símbolo en el sistema de la cultura”, *Forma y Función*, núm. 15, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- (1996). *La semiosfera I*. Madrid: Cátedra.
- Mateo del Pino, María de los Ángeles (2005). *La creación del lenguaje en la mitología guaraní*. Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Reygadas, Pedro (2015). *El arte de argumentar: sentido, forma, diálogo y verosimilitud*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- (2016). “¿Quién habla?, diferencias filosóficas interculturales”, en Eva Salgado y Laura Hernández Ruiz (coords.), *Estudios del discurso en México: nuevas prácticas, nuevos enfoques*. México: ALED.
- y Juan Manuel Contreras (2016). *Filosofías originarias: conceptos fundamentales de los sentí-pensares indoamericanos*. México: Paidós.
- Reygadas, Pedro y Stuart Shanker (2007). *El rizoma de la racionalidad: el sustrato emocional del lenguaje*. México: Cenzontle/UASLP.
- Reygadas P. y J.M. Contreras (2016a). “Seminario Jumaa Me’phaa, Skiyu Ajngáa xo: la fuerza de nuestra palabra”, en *Filosofías originarias indoamericanas: Mesoamérica*. México.
- Robiou, Sebastián (1992). *Encuentro con la mitología taína*. San Juan, Puerto Rico: Punto y Coma.
- Rodríguez-Grandjean, Pablo (2015). “Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer” [<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>], fecha de consulta: 2 de junio de 2015.
- Siméon, René (2006). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos*. México: Siglo XXI Editores.
- Whorf, Benjamin Lee (s/f). “Un modelo indoamericano del universo” [http://www.inicia.es/de/diego_reina/filosofia/antropologia/whorf.htm], fecha de consulta: 2 de marzo de 2016.