

LA SELVA Y EL CONCEPTO
Estudios de Filosofía y Antropología

Primera edición 2019

LA SELVA Y EL CONCEPTO

Estudios de Filosofía y Antropología

Sergio Espinosa Proa
Nelson Guzmán Robledo
Leobardo Villegas Mariscal

La selva y el concepto
Estudios de Filosofía y Antropología

DERECHOS RESERVADOS

© Sergio Espinosa Proa

© Nelson Guzmán Robledo

© Leobardo Villegas Mariscal

© Taberna Librería Editores

Plaza Tacuba local 4,

Calle Tacuba 182, Centro,

98000, Zacatecas, Zacatecas

tabernalibrariaeditores@gmail.com

Edición y diseño: Juan José Macías

ISBN: 978-607-9455-94-1

Queda rigurosamente prohibida, sin autorización de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por la ley, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Impreso y hecho en México

MMXIX



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

PRÓLOGO	11
<i>Sergio Espinosa Proa</i>	
DE UNA SABIDURÍA OSCURA. FILOSOFÍA Y MITOLOGÍA	
1. Filosofía, mitología y teología	13
2. Una alteridad sin dialéctica	20
3. El real de los primitivos	29
4. La sabiduría trágica	42
<i>Guillermo Nelson Guzmán Robledo</i>	
DE LO IRREDUCTIBLE: PENSAMIENTO PRIMITIVO Y RAZÓN	
1. Sobre los principios de la ciencia	49
2. El mito como anomalía	55
3. La razón y el mito	72
Conclusión	90
<i>Leobardo Villegas Mariscal</i>	
SUJETO/OBJETO. EPISTEMOLOGÍA OCCIDENTAL Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LOS HUICHOLAS	
1. Epistemología occidental o el concepto y su relación con el mundo	93
2. Epistemología indígena o la teoría chamánica del conocimiento de los huicholes	101
3. Las palabras (el saber)	114
4. Perspectivismo y epistemología chamánica indígena	129
Post scriptum	130
Bibliografía	131

Más elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al venidero.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*.

PRÓLOGO

El pensamiento mitológico se mueve en el espacio abierto e irrellenable que está de continuo amenazado por el Ser Supremo y su onto-teo-ideo-logía. Él es su verdadero enemigo, y no el logos en sí mismo, como tampoco lo son la razón o la filosofía. Tal es la hipótesis del primer capítulo de este libro, que bajo el título *De una sabiduría oscura. Filosofía y mitología* pasa revista a las posiciones principales que hacen de esta presunta oposición su objeto. Dividido en cuatro secciones, la primera aborda, de la mano de Jean-Pierre Vernant, el diferendo de la mitología y la filosofía en la Grecia clásica, realizando una pequeña crítica a su concepción. La segunda parte se apoya sobre todo en la contribución de Lucien Lévy-Bruhl para observar de cerca la contraposición entre la experiencia de los “primitivos” y el pensamiento de los civilizados, introduciendo aquí también las correspondientes reservas. La tercera sección continúa por la senda abierta por Lévy-Bruhl enriqueciéndola con otras contribuciones relevantes, como las de Lewis H. Morgan, Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres y Jean Duvignaud. El último párrafo intenta efectuar una recapitulación remarcando la diferencia entre Monoteísmo y pensamiento salvaje, echando mano de otros nombres importantes del debate, de Vico a Schelling, y cerrando con la posición de Michel Serres. Que el mito sea un lenguaje muy cercano a la experiencia estética es patente en las frases finales: “*Sea como fuere, el optimismo se anota un tanto reconociendo la potencia empática de los mitos: las cosas no humanas no hablan, pero es probable que, como las sirenas, canten. ¿Bastará afinar la mirada y aguzar el oído?*”.

En su caso, el segundo capítulo, *De lo irreductible: pensamiento primitivo y razón*, analiza el riesgo que conlleva introducir los preceptos subyacentes a la propia cultura antropológica en el estudio de mentalidades ajenas a dicha cultura, particularmente de las dificultades que entraña el problema de la racionalidad en el pensamiento primitivo, problema que a menudo prescinde de una claridad en los términos y que se presta a numerosos equívocos debido en parte a las connotaciones positivas de la palabra “razón” en la tradición científica occidental y en parte a que ella misma es la matriz desde la que la antropología construye su

objeto de estudio, lo que supone con relativa frecuencia la asunción acrítica de dicho concepto. Por ello, la restitución del valor del pensamiento primitivo en el siglo XX emprendida por algunos antropólogos procuraba mostrar el carácter racional del mito y del pensamiento primitivo, sin considerar cómo la radical distancia que lo separa de la racionalidad puede ser también objeto de una valoración. La cuestión es si a la hora de considerar el pensamiento primitivo no sea acaso importante mantener su heterogeneidad. Esto revelaría por otra parte que, lejos de ser el elemento constitutivo de las diferentes cosmovisiones del hombre, ubicuo y absoluto, la razón no es sino un producto determinado cultural e históricamente, al menos como elemento integrador del pensamiento, circunstancia revelada por la aparición de lo que podríamos considerar los fundamentos de la razón discursiva en la Grecia antigua: los principios de contradicción y de identidad, que además conducirán a una peculiar manera de relación entre los signos caracterizada por la conciencia del significado, desdoblamiento del signo que opera a contracorriente de la dimensión ontológica dada por el pensamiento primitivo y por el cual, los signos, las cosas y los hombres podían verter sus identidades entre sí.

Finalmente, el tercer capítulo, *Sujeto/Objeto. Epistemología occidental y teoría del conocimiento de los huicholes*, en sintonía con los trabajos anteriores, problematiza la relación existente entre la filosofía y el pensamiento indígena. Su tesis central es que en ambos casos predomina una racionalidad singular que tiene su propia forma de interpretar y vivir el mundo. En un caso, el saber lógico-racional, el cual tiende a reducir a la realidad a la condición de una cosa; en otro, el saber chamánico, cuya característica esencial es percibirlo todo en su forma de sujeto.

Sergio Espinosa Proa

DE UNA SABIDURÍA OSCURA FILOSOFÍA Y MITOLOGÍA

1. FILOSOFÍA, MITOLOGÍA Y TEOLOGÍA

La filosofía constituye, en su origen, un supremo esfuerzo de supresión de la ambigüedad lógica según la cual se presenta lo humano como enigma sin solución. La tragedia griega, por deliberación o desinterés, deja inacabada la efigie de este ente situado a la vez dentro y fuera del mundo: una interrogación abierta, una herida en y del ser. ¿Qué vínculo subsiste con el pensamiento mítico, por un lado, y con la filosofía, por el otro?

El mito, por su persistencia en el tiempo, ha podido ser concebido como la matriz de toda invención o creación cultural; es, por así decir, el huevo primordial de Oparin, de cuya ruptura brotará la magia, primero, y, poco después, la filosofía y la ciencia, en una rama paralela a la religión y el arte: unidad de lo consciente y lo inconsciente, de lo racional y lo irracional, de lo afectivo y lo intelectual, que con la aparición y evolución de la civilización y de la historia se escinde sin dar lugar, hasta el momento, a una nueva conjunción en equilibrio. Se trata de una bifurcación lógica: pues existe, de una parte, lo mostrable, y, de otra, lo demostrable¹. ¡Una idea bastante mítica del mito! Éste se presenta como una especie de ruido de fondo, el átomo primigenio de la creación cultural; sus categorías —invención de seres sobrenaturales, repetición ritual, permeabilidad social, suspensión del espacio-tiempo profano y de sus divisiones, indistinción de lo humano y lo no humano, de lo vivo y lo muerto...— decaen y resucitan, transformadas, en los diferentes ámbitos de la creación cultural: el mito es la fuente y la desembocadura de todo lo humano.

Es ésta una definición quizás excesiva; en rigor, se trata más bien de una *teología* del mito. Parece claro que debemos comenzar en otra parte (aunque

¹ Eduardo J. Giqueaux, *El mito y la cultura*, Castañeda, Buenos Aires, 1979, p. 14.

volvamos aquí). Platón es, por cierto, el primer filósofo en pensarlo; y su examen —en su profundidad y en su ambivalencia— constituye el obligado punto de partida. El mito, para el filósofo, adolece de dos defectos fatales: en primer lugar es inverificable y en segundo su argumentación procede de manera desordenada, azarosa, contingente; la filosofía, por el contrario, se rige tanto por la verificabilidad como por la consistencia argumentativa. Pero es justo reconocer, cosa que sin reparos hace Platón, que el mito es superior a la filosofía en un rasgo esencial: si es cuestión de persuadir, e incluso de hechizar, nada como su eficacia: el mito es música para los oídos.

Aunque sea un discurso inverificable que no pretende un carácter argumentativo, el mito está investido de una eficacia mayor aun cuando transmite un saber de base compartido por todos los miembros de una colectividad dada donde, de hecho, puede desempeñar el papel de instrumento de persuasión con un alcance universal. Única alternativa a la violencia, permite la preeminencia en el alma humana de la razón sobre la parte mortal, y garantiza en la ciudad la sumisión de la mayoría a las prescripciones del fundador de la ciudad o del legislador, que son filósofos.²

En resumen, que el mito sea falso importa menos que el hecho de que sea (política y éticamente) inútil. No sabemos si es verdad lo que cuenta el mito, pero si ayuda a regular la conducta de los individuos, si los torna obedientes a la ley, no hay razón para condenarlos. La filosofía es necesaria para el que manda, pero los que obedecen pueden pasársela muy bien alimentándose de mitos. ¡Realismo político!

A diferencia de la tragedia y la filosofía, el mito no es un género literario; es un relato no escrito, un discurso apoyado en la memoria que cuenta historias dignas de ser contadas, es decir, conservadas y transmitidas de generación en generación. Como afirma Platón, es inverificable porque trata de entidades imaginarias o, dicho más enfáticamente, inexistentes: dioses, demonios, héroes, personajes legendarios, monstruos, habitantes del Hades... Sus referentes son impermeables a la inteligencia y a la sensibilidad. Así aparecen, al menos, en una definición “operatoria” (que es la empleada por Luc Brisson): más allá no se puede ir. La insuficiencia de este ángulo es palmaria; no nos dice qué es sino qué *no* es un mito: un cuento no escrito que borda sobre seres que no existen. ¿Posee una lógica, una racionalidad propia? No lo sabemos; tendremos que acudir a otro lugar.

² Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, Abada, Madrid, 2004, p. 164.

Una vez más, la psicología histórica de Jean—Pierre Vernant, Pierre Vidal—Naquet y Marcel Detienne se presta como plataforma ideal: su premisa básica —quizá dotada de un remanente ligeramente idealista— es que ninguna creación humana es efecto del azar: hasta en lo más simple o absurdo subyace un régimen pensante. Simple o absurdo a nuestros ojos, que bizquean y se desenfocan como cualesquiera otros. ¿Qué voluntad subtiende la lógica del mito? Sin duda, una voluntad de comprensión, de ordenamiento del caos sensorial, un paso de danza en la oscuridad. A semejanza de la tragedia, el mito traza figuras ambiguas y equívocas en la superficie y el espesor de lo desconocido. La razón no acampa tan lejos; sólo procura erradicar esa ambigüedad y esa equivocidad por considerarlas nocivas para asegurar el éxito en su empeño de inteligibilidad. No es que la imaginación se halle ausente en la razón: lo que hace es cambiar de forma y, con ello, de estatuto. Si la lógica del mito es cualitativa, diferenciada, jerarquizada y proliferante, diríase orgánica —su modelo es la naturaleza—, la lógica de la razón —fuente de la filosofía y la ciencia— es geométrica, homogénea, reversible y abstracta.

Tal vez desorienta un poco la idea de que hay muchas formas de la razón; la filosofía nos ha habituado a concebirla unívocamente; mas lo importante es conceder que, a semejanza del sueño, el trance y la locura, el mito está estructurado —como un lenguaje. Enseguida, admitir que tampoco existe El Mito; descifrar su estructura significa —al igual que con la Tragedia— limitarse a un ámbito geohistórico: Grecia en el siglo VI a. C. No es lícito, adoptada esta perspectiva, proponer una estructura universal. Por lo demás, esa estructura o ese diseño emerge al aplicar el método —la psicología histórica— en un mito anómalo: en una versión escrita, estabilizada, “oficial”. Hechas estas salvedades, ¿qué articulación descubre el análisis del mito hesiódico de las razas?

El mito posee una arquitectura específica. En absoluto se trata de referir una historia lineal; el relato está estructurado en estratos y oposiciones que desconocen o sobrevuelan la sucesión meramente cronológica. “Esta arquitectura que regula el ciclo de las edades es también la que preside la organización de la sociedad humana y del mundo divino; el ‘pasado’, tal como le compone la estratificación de las razas, se estructura sobre el modelo de una jerarquía intemporal de funciones y de valores”³. Georges Dumézil ha mostrado, para todo el horizonte indoeuropeo, una tripartición (inconsciente) regida por la Soberanía

³ Jean Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1987, p. 44.

—legítima—, la Fuerza —militar— y la Fertilidad: son los tres estratos (reyes, guerreros, labriegos) que se leen en la elaboración que Hesíodo practica sobre este mito.

Así como Freud descubre el “trabajo del sueño”, el análisis psicohistórico encuentra un “trabajo del mito” consistente en establecer un sistema de correspondencias flexible y a la vez riguroso que, al filo de la narración, simboliza lo real: en el fondo, el mito griego, al menos tal y como lo articula Hesíodo, es un intento perfectamente racional de pensar la contradicción fundamental que atraviesa al mundo arcaico, a saber, la oposición entre *Diké* (lo justo) e *Hybris* (la desmesura). No se nos escapará que lo que hace Hesíodo es ya un re-pensar el material mítico: se sitúa en el surco que conducirá primero a la tragedia (y a la sofística) y enseguida a la filosofía. Desde luego, esta lectura acaso desafortunadamente estructuralista ha sido impugnada desde el principio; como aquí no podemos entrar en el detalle de la crítica, baste decir que se le achaca un fatal descuido del componente diacrónico en aras de la sincronía (tara congénita del enfoque estructuralista). Lo interesante es que Vernant establece una correspondencia muy firme entre el pensamiento mítico y la sociedad aristocrática griega, cuya crisis desembocará en la invención de la democracia. A esta sociedad totalmente nueva ya no le servirá la representación mítica y tendrá que darle lugar a la tragedia, primero, y a la filosofía, poco después.

El examen del mito de las razas en Hesíodo no es un ejercicio puramente académico: defiende una tesis política, la justificación de la superioridad de la democracia sobre la tiranía —y, por extensión, de la filosofía sobre la tragedia y de ésta sobre la mitología. Desde el principio, los dados están cargados. Pero, más allá de esta toma de posición, tan válida como cualquier otra, ¿se sostiene la idea de que el mito piensa aristocráticamente y la filosofía lo hace democráticamente? Sería preciso, a fin de responder, detenernos en los mecanismos específicos merced a los cuales, dentro del mito y de su lógica, son concebidos el espacio y el tiempo —y, en particular, la memoria—, el trabajo y la técnica, la imagen (o el doble) y, por último, la personalidad (o la subjetividad).

Insistamos: la perspectiva de estos autores es psico-histórica. Es decir: pos-mítica y pos-trágica: sin la filosofía jamás habría tenido lugar. Es una postura que tiende a remarcar las correspondencias de la estructura social con la mentalidad que la acompaña. El surgimiento de la filosofía (e incluso de la tragedia) resulta impensable en una sociedad monárquica como la de Micenas (o Persia, o

Egipto). Fue necesaria una catástrofe del sistema jerárquico antiguo para hacer posible la institución de la *Polis*, un giro que involucra —presupone y alimenta— la secularización del pensamiento. Todo se transforma en este trance: las instituciones y sus representaciones, las prácticas y sus legitimaciones. El lugar vacío dejado por el Rey será ocupado por la argumentación, un debate público ejercido abierta y libremente en el *Ágora*. El mito, en suma, ha dejado de ser funcional; de hecho, se ha vuelto casi ininteligible. La *polis* reclama su propia autorreflexión, que ya no le proporciona la imaginación mítica, articulada sobre la figura del soberano, del Dueño y Señor de la vida y la muerte. La *arkhé* (el poder) se humaniza, se recarga en la discusión y el acuerdo: los conflictos no son dirimidos por un individuo que concentra el poder divino, sino por un conjunto, por una multiplicidad continuamente renovada.

Al inventar la *polis*, Grecia genera una atmósfera propicia a la palabra, abriéndose a una transmutación de la rivalidad física en competencia intelectual. Nace la política, pues, y con ella la retórica (o la sofística), como arte de la persuasión, y la filosofía, como una interrogación perpetua sobre la que la misma política ejercerá de mil maneras su sibilina violencia. El rey ha muerto, pero la *Diké*, aterrizada en leyes y discursos, en normas y reglas sometidas a humano escrutinio, entrará al relevo. La religión no desaparece pero, convertida en culto místico, se repliega en la interioridad individual. En esa doblez aparece la filosofía: entre la sabiduría mística y la algarabía del *Ágora*, entre la penumbra del secreto y la luminosidad de lo público. De un lado, las sectas órfico-pitagóricas; del otro, la sofística profana. Una ambigüedad de la que nunca ha podido (o deseado) librarse.

Como quiera que sea, el nuevo orden cívico —porque es un orden, o procura serlo— implica una adopción, una adaptación, una naturalización, una socialización de la *Diké*: entre la monarquía y la anarquía, la *iso-arquía*. “Con Solón, *Diké* y *Sophrosyné*, bajadas del cielo a la tierra, se instalan en el *Ágora*”⁴. No sin problemas, no sin provocar efectos indeseados; la formación de sectas ascéticas cuasifanáticas es uno de ellos. Pero el movimiento de racionalización —sustitución de la fuerza por la persuasión, de la violencia por la ley, de la cólera y la ambición por la prudencia y la medida— continuará su marcha: la Grecia se aburguesa.

4 J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, p. 69.

“Nada existe que no sea naturaleza, *physis*”⁵. El universo se aplana, se hace asequible, se vulgariza. “No es lo original lo que ilumina y transfigura lo cotidiano; es lo cotidiano lo que hace inteligible lo original, ofreciendo modelos para comprender cómo se formó y ordenó el mundo”⁶. Sí, pero la lógica del mito prosigue su andadura en terreno profano. ¿Hasta la fecha? La *physis* misma exhibe su herencia, su entraña mítica. Los presocráticos, sin trazar teogonías a la usanza hesiódica, piensan con categorías impuras; mitad razón, mitad fábula. El clima, ciertamente, ha cambiado: los misterios se han convertido en problemas, los enigmas se han hecho accesibles a la inteligencia humana. La genealogía retrocede ante la geometría, la teología ante la logología. Sí, pero parcialmente, y circunscrito a pequeños segmentos de la sociedad: a sus cohortes ilustradas.

Que ya no se invoque la sucesión de los dioses, que se hable ya sólo de leyes naturales y fuerzas impersonales, ¿modifica de raíz la concepción general del mundo? Vernant piensa que sí: el mito es solidario de la soberanía, de la realeza, del régimen despótico; todo gira en torno de semejante ordenamiento vertical y jerárquico. Extinguido éste, ¿qué futuro le resta? Ninguno, salvo la inesperada e indeseable resurrección del despotismo. El mito de la psicohistoria —su lógica— posee los rasgos siguientes:

1. El mundo está jerárquicamente ordenado. El poder se confunde con la voluntad de sumisión, es decir, de dominación.
2. En cuanto tal, no es producto del azar, de un juego inocente de fuerzas, sino que ha sido instituido, instalado, “instaurado dramáticamente por la intervención de un agente”.
3. Ese agente, necesariamente sobrenatural, ejerce un dominio absoluto sobre todo cuanto existe: es su soberano, su Señor.⁷

¡Maravillosa descripción del cosmos cristiano! El diagnóstico final —la autopsia— sobre la mitología griega parece haberse realizado en otro cadáver; en un cadáver que goza de una salud envidiable. Con este resultado, todo el análisis queda seriamente comprometido. La lógica del mito se fundió en cierto momento, inadvertidamente, con la teo-lógica, una infección contraída siglos más

⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁷ *Ibid.*, p. 92 ss.

tarde en el desierto Sirio-Palestino. No se entiende, por decir lo menos, por qué, en un régimen eminentemente despótico, no existió una Iglesia formal en las *polis* griegas, una casta sacerdotal, un libro sagrado, una tentación inquisitorial, un fanatismo social, tal como se produjo efectivamente en la cultura judeo-cristiana. No se entiende, quizás, porque la psicohistoria de Vernant asimila de forma muy precipitada, y por tanto indebida, la mito-lógica con la religión.

Platón redujo el mito a su mínima expresión (inverificabilidad e incoherencia); la escuela de psicología histórica —racionalista y democrática, según se ha visto— terminó confundiendo con la teología. Por fortuna, no son las únicas vías de acceso a su núcleo; de hecho, en la actualidad existen demasiadas, lo cual ha llegado a erigirse como un verdadero problema. Es probable que el mito sólo al mito entregue su secreto (sospecha que ha movilizó buena parte de la obra de Claude Lévi—Strauss y, más recientemente, la de Hans Blumenberg). La verdad sea dicha: no todo en él revela un sistema de legitimación del despotismo (asiático o europeo), ni siquiera en la teogonía de Hesíodo.

La imaginación mítica se extiende a un más allá de la historia, a un más allá de la religión; se confunde, eso sí, con la mentalidad arcaica o primitiva, con el “pensamiento salvaje”: con todo aquello que, al decir de Nilsson, se encuentra afuera o por debajo de la actividad *técnica*. Toda Ilustración se verifica en la superficie y en sectores más bien reducidos de la población; su alcance, a pesar de ciertos progresos espectaculares, es muy precario. El famoso paso del mito al logos aparece, en Grecia, como el reemplazo (parcial) del régimen genealógico por una proyección geometrizable de las cosas. No hay ni más ni menos realidad en una u otra, a pesar de lo que ha dicho William James: que es en “los estratos más oscuros y ciegos del carácter donde podemos sorprender auténtica realidad en formación”⁸. Es una indicación notable: lo real no se “forma” en la luminosidad de la conciencia, sino ahí donde ella parpadea o está ausente.

Dejemos por un momento esta discusión; contentémonos por lo pronto observando que los personajes y peripecias del mito no son menos verdaderos —aun perteneciendo a otro orden semántico y pragmático— que los axiomas y ecuaciones de la geometría: es una diferencia de profundidad, no de veracidad. La Ilustración ática presenta numerosas semejanzas con la europea (y americana) del XVIII; cada una se va imponiendo con dificultad y cada una genera sus

⁸ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1988, p. 15.

contracorrientes, reflujos que en ambos casos tienen que ver con la respectiva atmósfera mítico—religiosa de la que se desprenden.

Los análisis de la Escuela de Francfort siguen brindando jugosos frutos; la “sociedad abierta” prohija a sus enemigos. La postura de estudiosos como E. R. Dodds es acaso más sobria y circunspecta; la Ilustración moderna tiene mucho que aprender de la antigua por un aspecto esencial: los racionalistas griegos “fueron profundamente conscientes del poder, el misterio y el peligro de lo Irracional. Pero sólo podían describir lo que acontecía por debajo del umbral de la conciencia en lenguaje mitológico o simbólico”⁹. A los modernos —si no quieren incurrir en una regresión semejante a la de la época helenística— les toca cobrar conciencia de su fuerza. Ante lo irracional, ni combatirlo ni ignorarlo: comprender su necesidad y quizás, a fin de cuentas, establecer con él nuevas y más fecundas alianzas.

2. UNA ALTERIDAD SIN DIALÉCTICA

Varios meses transcurridos después de que una epidemia se cerniese sobre Orán, en Argelia, el Padre Paneloux oficia una misa solemne utilizando los recursos oratorios oportunos para electrizar a una población menos resignada o exasperada que expectante y menos aterrada que atónita: “Hermanos míos, han caído en desgracia; hermanos míos, lo han merecido”¹⁰. Es el contenido básico de su sermón; pero hay algo más. Para el sacerdote, no hay catástrofe natural que no haya sido provocada por nuestros pecados: “Durante harto tiempo este mundo ha transigido con el mal, durante tanto tiempo ha descansado en la misericordia divina. Todo estaba permitido: el arrepentimiento lo arreglaba todo. (...) ¡Pues bien! Esto no podía durar. Dios, que durante tanto tiempo ha inclinado sobre los hombres de nuestra ciudad su rostro misericordioso, cansado de esperar, decepcionado en su eterna esperanza, ha apartado de ellos su mirada. Privados de la luz divina, hemos aquí por mucho tiempo en las tinieblas de la peste”. ¡No se quejen!

Estas cosas ocurren, según la lógica eclesial, porque los hombres *se han dejado ir* en la vida mundana y han olvidado lo más importante: que han sido salvados de ella. “Muchos de entre ustedes”, continúa el clérigo, “se preguntan a dónde voy a parar. Quiero hacerlos llegar conmigo a la verdad y enseñarlos a encontrar la alegría (...). No estamos ya en el momento en que con consejos,

⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹⁰ Albert Camus, *La peste*, Sudamericana, Madrid, 1979, p. 66.

con una mano fraternal hubiera podido empujarlos hacia el bien. *Hoy la verdad es una orden*. Y es un venablo rojo el que les señala el camino de la salvación y los empuja hacia él. Es en esto, hermanos míos, en lo que se muestra la misericordia divina que en toda cosa ha puesto el bien y el mal, la ira y la piedad, la peste y la salud del alma. Este mismo azote que los martiriza los eleva y les enseña el camino”¹¹. ¿Qué hacer ante mensaje tan perentorio, ante verdad tan imperiosa? ¿De qué nueva peste estamos hablando? ¿Qué pensar de todo ello?

Pues bien: del millón de años que nuestra especie lleva en el planeta, sólo una fracción del 0.002% sabe que el Gerente General del Mundo envió a un propio a salvarnos de haber caído en la existencia. El resto, más por fortuna que por desgracia, ni se da por enterado. El resto, es decir, prácticamente todos, ha pensado el mundo y su existencia según una lógica que de pragmática como es no se priva de echar mano de lo absurdo, lo sobrenatural, lo milagroso, lo numinoso, lo siniestro, lo fantástico, lo sonambúlico y lo grotesco en partes proporcionales. El pensamiento arcaico o mágico o místico o salvaje o mítico o primitivo (no son lo mismo pero no me pondré aquí a precisar sus diferencias) se mueve o más bien gravita en torno de un núcleo inaccesible que podemos concebir como “lo real” y que sólo por accidente podrá llegar a ser identificado con un Ser Supremo o —lo más próximo a ello— una Realidad Trascendente penetrable y dominable por algún órgano de la mente humana. Ambos, Dios y la Ciencia, o Dios y la Razón Científica, han caído en su abismo con las alas chamuscadas a semejanza de Ícaro: la onto-teo-ideo-logía viene a ser una máscara sobrepuesta, encasquetada a la fuerza en un real que lo único que deja saber es que fluye, llega y se disipa; a veces regresa. ¿Podemos vivir en su perpetua retirada, o necesitamos un estado-de-cosas? Lo arcaico no es pre-teológico, es anti-teológico.

Vayamos por partes. Cuando la naturaleza da motivos para volver a ser pensada es porque algo muy malo ha sucedido; se ha quebrado la corteza de la tierra o su ionósfera, un asteroide la amenaza, los recursos alimentarios o energéticos se agotan, el aire se torna irrespirable y tóxico, epidemias que se desatan, especies que se extinguen... Dando qué pensar, la naturaleza simplemente recuerda a los humanos que ellos sólo en su imaginación, tan dada a contraer fiebres, son los favoritos de un Creador, es decir, de un Ser ajeno a ella. Es evidente que ha habido modos y modos de pensarla, es decir, de habitarla y de habituarse

¹¹ *Ibid.*, p. 69. Las cursivas son mías.

a ella. Uno de esos modos, el que predomina entre los llamados modernos, es el de la explotación ilimitada. Surgen de vez en vez, de ahí mismo, llamadas de atención: está bien usarla, pero racionalmente.

En la historia de su asentamiento en el planeta, los humanos han ensayado tres formas principales de estar en ella: recoger sus frutos, ayudarla a producirlos y, al final, forzarla a ello; paleolítico, neolítico, ansiolítico superior y paralítico inferior (cibernético). En el último, que es el nuestro, la naturaleza se piensa como lo hace Woody Allen: ese lugar donde los pollos caminan crudos. Ahora, según inciertos informes, los pollos se producen sin cabeza, sin plumas y sin alas; sólo lo comestible es útil, y si es útil es suficiente para ser verdadero. No siempre, desde luego, ha sido así. Lo llamativo es que, en la época en que la naturaleza prácticamente ha dejado de existir, a algunos alucinados les parezca que ha llegado el tiempo de despertar de un ensueño demasiado urbano.

¿De verdad sabemos lo que es? ¿Algunos lo han sabido? ¿Vale la pena intentarlo de nuevo? “En la actualidad”, escribe Michel Serres, “¿no estamos olvidando el mundo de las cosas mismas, las arenas movedizas, el agua, el barro, las cañas de la ciénaga? ¿En qué arenas movedizas chapoteamos juntos, adversarios activos y mirones malsanos? ¿Y yo mismo que lo escribo, en la paz solitaria del alba?”¹². El mundo arcaico —y es ésta una denominación pragmática que no designa nada fijo ni en el tiempo ni en el espacio— está dominado por una idea muy particular acerca de lo que son las cosas. Se le ha formulado de muchas maneras, dentro y fuera de nuestras tradiciones sapienciales. En lo esencial, palabras más, palabras menos, se trata de esto: de comprender y aceptar que *nada es nuestro*; el moderno (promedio) se comporta como si, al contrario, todo lo fuera. Es claro que en medio de la modernidad ciertos segmentos se hallan más bien a disgusto en esta lógica de apropiación y usufructo (aunque por lo demás no les falte nada); pero no tienen mucho sitio a dónde hacerse. Son (somos), en la historia y en el ser, sobrantes y marginales. Queda, con todo y su talento adaptativo, una sorda y pertinaz nostalgia.

Con seguridad, los menos capacitados para entender la naturaleza somos los que mediante las ciencias creemos haber despejado, si no todas, sí las principales incógnitas. Una de las floraciones de la época de la Ilustración quiso enmendarle la plana a Descartes y enseñar que la naturaleza era un poco más que curvaturas en un plano de coordenadas y abscisas: Pascal puso su corazón por delante;

¹² Michel Serres, *El contrato natural*, Pretextos, Valencia, 1991, p. 10.

Spinoza, reconociendo sin remilgos la naturalidad de Dios; Vico, declarándola impenetrable; Schelling, mostrando que la lógica de la libertad opera desde las partículas elementales hasta Leonardo da Vinci... No constituye un error proponer que el Romanticismo es un movimiento de salvación de la parte encapsulada e inmovilizada por la inteligencia racional.

Sí, pero, ¿hemos aprendido a comprenderla, siendo, como es, infinitamente mayor a nosotros? ¿No haríamos mejor renunciando a ello y dejándola ser? Porque creer que del corazón de las galaxias al corazón de un bebé recién nacido sólo hay continuidad o evolución no deja de ser una petición de principio. La ciencia propicia sus propias leyendas santas. “La naturaleza, de la que nuestra cultura sólo se había formado una idea local y vaga, cosmética, irrumpe en nuestra cultura”¹³. Tal es el sabor de los tiempos. Los saberes a su propósito edificados experimentan algunas sacudidas. Sí que se sabe, pero ¿no será ese conocimiento parte de su soterrada insurrección? Las ciencias han dado demasiadas cosas por supuestas; y han crecido inventando sus propios idiomas, hechos también para separar a los que por descontado no tendrían nada que aportar a su progreso.

La técnica y su lenguaje *segregan* sin que los excluidos se violenten demasiado. Con la ciencia es absurdo ponerse a discutir. ¿Qué le diríamos? ¿Qué *está mal* romper núcleos de Uranio o de Plutonio? ¿Producir seres nuevos con nombres nefandos como el seaborgio o el meitnerio, como el Uuq o el Uuo? Su poder es virtualmente infinito; sólo depende del presupuesto asignado por autoridades que por lo común no entienden ni jota. Indignados hay que exigirán, como Michel Serres, nuevos pactos con las cosas que ni siquiera pueden hablar para defenderse. Como alternativa al positivismo reinante, la teoría de la acción comunicativa está tapiada, negada a este diálogo con lo que carece de palabra. “El debate”, observa Serres, “oculta el verdadero enemigo”¹⁴. Introducir como elemento beligerante a la tierra basta para hacer tragar polvo a las buenas conciencias, esas almas bellas siempre dispuestas a juzgar a la menor provocación. No habrá paz en la tierra a los hombres de buena voluntad mientras se haga de la tierra un coto privado para uso y abuso de nuestra especie.

Ya lo decía Proudhon, tan injustamente echado al desván de la historia: *La propiedad es el robo*. Porque, ¿dónde se verifica, en qué escenario se produce la lucha de clases? ¿En el aire? ¿En la imaginación? Propietarios y desposeídos se

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

entienden sin debate en ese punto: la tierra es para los hombres. ¿Se le ha pedido parecer? ¿Nos importa en realidad el que tenga alguno? Más nos valdría, porque lo que está en juego es absolutamente todo: “Si nuestro racional abrazara lo real”, dice Serres, “y lo real nuestro racional, nuestras acciones razonadas no dejarían residuo; pues bien, si la basura se desarrolla en el espacio que los separa, es que éste produce la polución: ésta colma la distancia entre lo racional y lo real. Pues bien, como la inmundicia aumenta, el divorcio entre los dos mundos se agrava. La fealdad es la consecuencia de la disarmonía y recíprocamente. ¿Es preciso aún demostrar que nuestra razón hace violencia al mundo? ¿Ya no sentirá la necesidad vital de la belleza?”¹⁵. ¿Existen modos no violentos de pensar, formas que le den su lugar a las cosas que no hablan y que sólo así puedan presumir de seguir pensando?

Que los mitos sean difíciles de entender indica que quizás no se transmiten, ni se cuentan, para ser entendidos; ¿para qué, entonces? Hasta podría ser que el sentido de su repetición fuera poner en entredicho la idea de que hay un entendimiento *general* de las cosas. De momento no lo sabemos ni lo podemos dar por descontado. “Las cosas nunca suceden tan simplemente”; en ello residiría su enseñanza, más allá de fulguraciones y minucias. ¿Piensan igual todos los seres humanos? Es decir, *ser humano* ¿designa alguna clase de universalidad? Podrá sospecharse que esta universalidad será sólo un supuesto, un *mito* en su sentido usual: una idea cuya validez ha dependido por entero de su repetición.

Los griegos, por boca de sus filósofos, propondrían una definición verdaderamente general (e irrefutable): *todos los hombres son mortales*. No sostendrían otra cosa; describirían ocasionalmente rasgos típicos, regularidades y excepciones, rarezas y costumbres. Pero *ser mortales* se aplicaría a todos sin falta, en cualquier lugar, en cualquier tiempo, en cualquier edad o género. No se borran, de ese modo, las casi infinitas diferencias entre individuo e individuo, entre pueblo y pueblo, entre época y época. Porque si se elige un criterio como, digamos, la razón, o la memoria —atributos intelectuales—, van a surgir de inmediato problemas insolubles. Para empezar, la dificultad de definirlos. Enseguida, la distinción de sus grados. Después, el alcance de su aplicación. Los griegos decían: los tracios son rubios, los nubios son negros, los persas tienen narices prominentes; sí, pero todos son mortales. Si se hubieran atrevido a decir: “los hombres son racionales” todo mundo, empezando por ellos mismos, arquearía con molestia

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

las cejas. Sería como decir: “todos los hombres son rubios”. “Todos piensan como yo” significa en realidad: “Si no piensan como yo, no son humanos”. Un absurdo.

Ahora bien, eso fue exactamente lo que ocurrió (y continúa ocurriendo). Y resulta que el hecho de que no todos piensan lo mismo de lo mismo era lo realmente universal. ¿Hay o no hay reglas en esta disparidad? No pensar lo mismo o pensar lo mismo son, ambos, de entrada, prejuicios. Si Descartes formuló el programa de la filosofía moderna, fue porque estableció la paridad entre existencia y pensamiento. No explicó muy detalladamente *qué* pensaba cada quien, pero dejó claro que pensar es la prueba de que quien lo hace, existe. Desde hace, pues, siglos, la mortalidad y el pensamiento aparecerán entrelazados para calificar una existencia *humana*.

Todos morimos; todos (con sus diferencias, intensidades y ritmos) pensamos. Algunos pensadores profesionales —lógicos o fenomenólogos— clamarán: “Eso no es pensar” (refiriéndose a algo que de hecho no entienden o detestan). En una medida sanitaria, también a veces exagerada o hipermétrope, los antropólogos se encarnizarán mostrando la inagotabilidad de las diferencias. “Así se piensa desde hace milenios y del otro lado del mundo”, dirán. Aunque ese otro lado del mundo, hoy, se encuentre en la puerta de al lado. ¿Cómo piensan los que no son como nosotros? ¿No seremos *nosotros* los inhumanos? Bien interesante es comprobar cómo han cambiado su pensamiento la mayoría de los antropólogos; Lucien Lévy-Bruhl es un caso excelso, y por él parecería justo comenzar¹⁶.

De todos modos, sí, la verdad se impone: *ellos* no piensan igual (pretender lo contrario es incluso más etnocéntrico). Organizan su mundo de formas extrañas —extrañas a nosotros, que usamos y damos por buenas clasificaciones demenciales para gente que no ha vivido lo mismo que nosotros; baste recordar la multicitada página de Borges que sirve de exergo a *Las palabras y las cosas* de Foucault; a fin de cuentas, el *Emporio celestial de conocimientos benévolos* no es ni más ni menos absurdo que el *DSM* de la *American Psychiatric Association*. Ni el sentido común ni la buena voluntad son tan universales como las personas honradas prefieren esperar.

Lévy-Bruhl comienza criticando a los evolucionistas: no es posible leer el ancho mundo con los prismáticos del Mediterráneo. La unidad a la que reducen

¹⁶ *Cfr.* Lucien Lévy-Bruhl, *Las funciones mentales de las sociedades inferiores*, Lautaro, Buenos Aires, 1947.

todo es sin remedio parcial, escorada, interesada. El resto nos verá como turistas, es decir, como cierto tipo de adefesio. ¿Medir todo con nuestro rasero? El filósofo se viste de antropólogo y eso equivale a cambiar de teología; en el extremo, y esa es precisamente nuestra tesis, a despojarse de ella. Desde la lejanía del extraño, nosotros aparecemos más locos que ellos. Nosotros, que hablamos una lengua derivada del viejo tronco indoeuropeo, acostumbamos pensar usando una herramienta, el concepto, que ellos —los no indoeuropeos—, cuando por algún motivo vencen la indiferencia, contemplan con alguna curiosidad. Que *ellos* no piensen con este utensilio no dice nada de la calidad de su pensamiento. ¡Podría ser más fino!

Con todo, conviene aguardar. Contra los evolucionistas, que son una tribu evidentemente ilustrada, el filósofo-antropólogo de principios del siglo veinte se inclinará por acentuar especificidades. *Ellos* no cocinan su mundo con los mismos ingredientes, ni se sirven de los mismos comales. Su razón es “mística”: creen en lo imperceptible. Más aún: desde esa razón, lo real nunca coincide con lo que percibe el ojo, el oído, la lengua, el tacto, el olfato. Vaya descubrimiento: *ellos* no piensan como nosotros, que le creemos todo a los sentidos. ¡Los filósofos comenzaron en Oceanía y en África!

El antropólogo se va deslizando sobre una lodosa y empinada brecha. Se propone combatir el etnocentrismo pero indeliberadamente vuelve a caer en él. Distingue el abismo: *ellos* son místicos, nosotros no. ¿No hubo, no hay místicos entre nosotros? Claro, pero su misticismo es diferente: consiste en la indistinción de lo natural y lo sobrenatural. Nosotros sí distinguimos entre ambos reinos, ellos no. ¿Es un defecto? No para el antropólogo, que en este caso, quizá por ser judío (seguimos hablando de Lévy-Bruhl) practica una singular empatía con los mundos de los no-griegos. No son dos lógicas que resulten heterogéneas e incommunicables, sino *una misma lógica* dentro de la cual cabe entera y con sombrero la nuestra.

Ellos son parte del mundo, *nosotros* somos parte de su lógica; sus hijos. Lo místico engloba a lo racional; no tendríamos por qué haberlos opuesto (tendríamos que ver por qué lo hicimos y lo seguimos haciendo). El defecto, pues, es, en todo caso, nuestro. Pensar es algo mucho más complejo, grave, ligero, fluido, festivo, loco e interesante que pensar racional o lógicamente: desde Aristóteles, sufrimos esta mutilación consistente en negar y eliminar lo que en el discurso produce una contradicción y se monta en ella. El antropólogo no cree que ese

pensamiento con el que se topa en los confines de su civilización sea menos pensamiento que el suyo; ni siquiera puede conformarse con su mera diferencia: algo le dice que el suyo propio es más ingenuo o más pobre que el de sus anfitriones.

Es decir que, de evolucionismo, nada; más bien lo inverso sería verdad. El mundo no es dialéctico —no obedece a las exigencias de la no-contradicción—, sino místico: los vínculos de las cosas son causales, desde luego, ¡pero no sólo causales! Sería aburrido a mares. Lévy-Bruhl no sabe muy bien cómo denominar a esta lógica múltiple y sugiere la palabra “participación”. No parece de entrada un vocablo feliz. Quiere decir, por lo demás, que lo real jamás se agota en su representación; lo sobrenada, se sale, se derrama, se seca, se vaporiza. Los conceptos que usamos desde Aristóteles y su *Organon* tienen una malla demasiado basta; siempre se les escapa la palomita (o el papagayo). *Ellos* tienen toda una metafísica, pero no confiada únicamente en el concepto (en la palabra con voluntad de univocidad); lo real es la comunicación y el contagio, la mezcla y la participación. Las palabras y las cosas flotan en una rara libertad, pegándose y despegándose, enganchadas y sueltas, enamoradas y vueltas inconciliables enemigas. Esto, al menos, es lo que en muchos de sus anfitriones alcanza a ver el antropólogo, que en consecuencia es ahora un filósofo ampliado y hasta un poco hiperventilado.

“Nosotros” somos los hijos de *ellos*; y en ellos cabe lo bueno y lo malo de nosotros. La razón, no inventada pero sí desarrollada hasta cierto insufrible delirio por los indoeuropeos en general y por los griegos en particular, no “supera” ni evolutiva ni dialécticamente a la mentalidad que nos habituamos a llamar “primitiva” o —en un término menos agresivo— “arcaica”, sino que *es parte de ella*. La razón es un *modo* del pensamiento, en absoluto su modelo. No ejerce su monopolio. Eso vendrá después, y tiene mucho de accidente (más o menos grave). El filósofo devenido antropólogo sospecha de las divisiones practicadas por su gente: ¿dónde termino yo y en qué punto comienza mi sociedad? *Ellos* no saben ni de lejos de qué hablo. Se diría que ignoran o evitan el término “yo” (y toda su parafernalia). No es que no haya diferenciación, sino que los cortes pasan por otros dobleces y por otro mapa. “Individuo”, “sociedad”, “cultura”, “naturaleza”, ¿les dicen algo? Sólo muy vagamente, y después de un ingrato esfuerzo de abstracción. El individuo es un invento moderno; ¡como también la naturaleza!

La razón es algo relativamente nuevo, pero no, por tal motivo, superior. Coincide con ciertas fracturas y hundimientos. Justamente, coincide con una

tendencia a la individualización, a la personificación, a la divinización de las fuerzas. Todo era más o menos anónimo, de pronto los mitos y los símbolos parecen remitir a un propietario. Se desarrolla la propiedad, se desarrolla la razón: las cosas —plantas, animales, rocas, espacios, astros, estaciones— comienzan a necesitar escriturarse. Se les aísla y clasifica según otro patrón de medida. *Antes* todo era sagrado, *ahora* ya hay un mundo a nuestro servicio (es lo profano). Que este paso implique un progreso no queda nada claro; el antropólogo discierne y discute su ambigüedad (también su antigüedad). Es una diferenciación que afecta a todos los órdenes: pensar algo ya no involucra las vísceras sino que tiende a excluirlas.

En la aparición del concepto se detecta una terrible, una irreparable pérdida. Es efecto y causa de una ruptura en marcha, de una descomposición. El pensamiento es muchas cosas, incluida la exclusión de lo que no se ajusta a sus exigencias. Esta exclusión tiene su justificación, sobre todo si se trata de ser eficientes. Más allá de esto, no aplica. En resumen, la relación entre el pensamiento y la razón (o la lógica) es prácticamente la misma que hay entre la vida y el trabajo.

A ojos del antropólogo, la lógica no se presenta lo que se dice muy lógica. Proporciona al sujeto una “satisfacción parcial”, consecuencia de haber hecho del mundo una colección de objetos a nuestra disposición. La partición sujeto/objeto es una especie de enfermedad, una plaga, una patología. El individuo se apropia de las cosas, lo cual no significa que goce de ellas; ¡es todo lo contrario! Desde este punto de vista, la verdadera y única crítica de la modernidad procede de un mundo hecho para impedir su nacimiento; el mundo de los otros, el universo de *ellos*.

Un mundo, que, para decirlo con rigor, *nunca es de ellos*, porque la apropiación concierne cuantitativamente a amuletos, a marcas, a huellas, a sitios y objetos ínfimos (e íntimos). En su mundo, que no es suyo, y por tanto ni a mundo llega, la propiedad es ínfima e íntima: por eso no hay conceptos ni la lógica prevalece sobre su pensamiento. Importa ante todo una experiencia de lo que es, no una representación o explicación del todo.

Mucho después advendrá el concepto de Dios, precisamente cuando lo divino ya no sea efecto de una experiencia posible. ¡Qué enflaquecida se ve la filosofía, o la modernidad en la que se incubaba, desde este agudísimo ángulo paleolítico! El contacto con la humanidad perdida o periclitada le ayuda a practicar

un balance de su propia (inconsciente) inopia. No es que *ellos* no hayan podido ser modernos, es que lo son de una manera mucho más razonable y equilibrada. Lo son en serio y lo han sido de siempre; ¿cómo lo habrán logrado? La diferencia, dirá Lévy-Bruhl, es de matiz y de proporción. Y que en cierto momento y condición predomine la lógica no es en ningún sentido señal de mejoría (ni de mayoría de edad). No es cuestión de incurrir en el relativismo posmoderno, sino de defender un pluralismo onto- y gnoseológico: el concepto se fabrica y se usa donde hace falta —y nada más.

No alcanza para vivir, pero es indispensable para sobre-vivir. La lógica es buena para acomodar cosas, para prever, para mantenerse en guardia. Cuando no hay necesidades que satisfacer, o cosas nuevas que aprender, ella más bien se atraviesa y termina estorbando. ¿De qué modo pudo llegar a sentirse dueña y señora de todo pensar? ¿Cómo ha llegado a imaginarse juez y parte? La razón es técnica, y la técnica no es, evidentemente, todo. La razón rasura una nota o un acorde eliminando todos sus armónicos: va a lo suyo. Y lo suyo es *conocer*, entender las reglas del juego olvidándose un poco del juego en cuanto tal; comienza a preocuparse solamente por ganar. Por lo mismo, es un empobrecimiento.

El individuo se empieza a dejar regir por su saber, no por su experiencia real, su experiencia de lo real, que es por fuerza múltiple y eminentemente afectiva. Lo afectivo retrocede ante lo efectivo. El esqueleto (el esquema) basta, en parte porque lo real es en cualquier caso demasiado. La sensibilidad es un medio, cuando no un obstáculo. Dice Lévy-Bruhl en *El alma primitiva*: “Bajo la diversidad de las formas que revisten los seres y los objetos, existe y circula una misma realidad esencial, una y múltiple, natural y espiritual a la vez”¹⁷. Lo real, que es racional, naturalmente, pero no sólo racional, porque la existencia no se reduce jamás a la pura lucha (a muerte) por sostenerse erguidos y en actitud reproductora.

3. EL REAL DE LOS PRIMITIVOS

“La culpa es de Aristóteles”, piensa el antropólogo; y lo piensa bastante en serio. Un hombre está en el mundo para mil cosas antes, después y además de entenderlo. Se inicia con el estagirita una historia de intelectualización creciente que llegará casi intacta (es más: fortalecida) hasta Kant. Las preguntas esenciales

¹⁷ Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1976, p. 39.

del prusiano —qué puedo saber, qué debo hacer, qué me está permitido esperar— son de orden intelectual; ¿qué lugar le ha dado esta tradición a los afectos, a las emociones, a las pasiones, a los sobresaltos, a las pesadillas? Alguno, por supuesto, aunque subordinado. Como si el hombre fuera lo que es sólo cuando se encuentra serio, satisfecho, sobrio y sosegado. La antropología desearía enmendar tal descuido, enderezar el cuadro; a la razón pura, a la razón práctica y al discernimiento estético-religioso tendría que agregarse una crítica de la razón emocional, una crítica *de los cuerpos*.

Lo que suscita nuestra perplejidad (o nuestra sorpresa) es que el antropólogo considere que la experiencia de lo sobrenatural les corresponde a ellos, los cuerpos, y no a las mentes: a las cosas, y no a los discursos. *Ellos* actúan de acuerdo con “corazonadas”; nosotros, sólo a veces, pues desconfiamos de todo lo que no venga respaldado por una teoría o una verificación empírica. Lo verdadero y lo falso, o lo correcto y lo erróneo, dejarán de funcionar como operadores lógicos (o intelectuales); los reemplazará el juego del miedo y la esperanza. ¡A ellos se revelaría su verdad! Este juego se hallará en la base de los mitos; no es entonces que sean verdaderos o falsos (si lo son, es baladí), sino que *provocan emociones siempre verdaderas*. El universo arcaico es básicamente emocional o afectivo, porque su anclaje es lo real; el nuestro también lo es, pero su temperatura afectiva ha descendido a mínimos críticos. Se entiende ahora que el “arte” procure elevársela a fin de evitar la hipotermia. “En una palabra”, observa Jean Cazeneuve en su exposición de Lévy-Bruhl, “el mundo mítico es dado en una experiencia inmediata”¹⁸.

Experiencia in-mediata de lo real, que, posible o imposible, deseable o indeseable, aciaga o propicia, difumina la frontera entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo sensible y lo imperceptible, entre lo lógico y lo absurdo. Para el antropólogo, el órgano de captación de lo real es místico, mientras que el de captura y encierro es lógico-conceptual. El mito ocurre a la intemperie, la razón florece en el zoológico. Cuando ya no hay intemperie, el mito muta en literatura. *Ellos* somos *nosotros* cuando tiene lugar esta “experiencia inmediata” de lo real. Aposentados en la consideración intelectual (o instrumental) del mundo, lo “real” sólo aparece, paradójicamente, fantasmáticamente, en la experiencia irreal de los mitos. *De lo real sólo tenemos atisbos irreales*; a esto podría reducirse la gnoseología arcaica. Es “la verdad” del mito.

¹⁸ Jean Cazeneuve, *La mentalidad arcaica*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967, p. 33.

Que nosotros ya no, o ya casi no pensemos como ellos, es resultado de un progreso; ¡pero de un progreso en las técnicas de represión! La razón pretende ser más, y no menos “realista” que el mito; pero el antropólogo muestra que se engaña de par en par. La razón recorta un real a su medida; es todo. El mito acusa esa inconmensurabilidad no rellenable ni rodeable entre el logos y lo real. ¡Así hace, si no inteligible, habitable, soportable el mundo! Si el logos es el atributo principal del sujeto técnico, el mito lo será del sujeto poético (que no son dos tipos de personas, sino dos rutas de configuración de la subjetividad individual). Como justamente se trata de *entenderlo*, y así *contar con él*, el real del logos es plano, liso, monocromo, tiene una línea punteada para ser recortado; el real del mito es más bien una selva lujuriosa incluso si lo que quiere pensar (o acoger) es el desierto o la tundra o el vacío estelar.

Se refieren a dos tipos de real, a menos que —es el caso— nos neguemos a concederle ese título a la realidad articulada por el logos (conceptual); un real salvaje por un lado, una realidad urbanizada o, también literalmente, *política* (confeccionada para uso y abuso de la *polis*), por el otro. Por lo demás, el antropólogo se sirve de una singular panoplia de categorías a fin de describir el funcionamiento de la mentalidad primitiva, arcaica o salvaje: predomina la categoría de *azar*.

Esta subjetividad otorga reconocimiento a singularidades que la razón —de Platón a Hegel— se ha complacido en ningunear o expulsar: el sueño, el trance, la locura, lo irrepitable o insólito, lo fortuito, lo irregular y, de modo preeminente, *la presencia de la muerte*. En definitiva, lo real alojado en esta mentalidad es milagroso: no respeta regla alguna (y por consiguiente no se deja manipular). Cuando, por exigencias prácticas, ese real funciona o sirve de algo, se habrá dado el —milagroso, terrible— paso al concepto, a sus potencias y a sus demandas. El punto de arribo de toda esta reflexión o indagación antropológica es una inversión o una suspensión de *nuestros* juicios de valor, es decir, de *nuestros* pre-juicios: *los primitivos no tienen una mentalidad primitiva contrastante con la mentalidad moderna*. La antropología (hasta aquí, eminentemente, la de Lévy-Bruhl) concluye que “lo primitivo” no designa un sector de la humanidad —la gente al otro lado del mundo (o del piso de al lado)— sino una humanidad *posible* que —por más que reprimida o condicionada— se conserva fresca y vigorosa *entre nosotros*. Los primitivos son, desde este punto de vista, más modernos que nosotros —¡y nosotros, más primitivos que ellos!

Si la diferencia no admite un juicio de superioridad o inferioridad (ya vimos que, de aplicarlo, la razón sale perdiendo), ¿qué quieren, qué buscan, qué pueden, qué esperan una y otra? Tengo que decir que Lévy-Bruhl, como por otra parte tampoco podía ser menos, se enfanga bastante. Parecería que los resultados de sus pesquisas contradicen la rigidez de su premisa; pero eso sucede a menudo cuando se *vuelve a pensar* un territorio ya más o menos balizado. En otras palabras, el antropólogo incurre sin remedio en cierta magia, en este caso dialéctica: si el mito revela una racionalidad, la racionalidad exhibirá a su turno las marcas del mito. ¡Pero sin llegar a confundirse! El primitivismo de los modernos se expresa en su pensamiento simbólico, o poético, o estético, o trágico; el modernismo de los primitivos o arcaicos, en su razón práctica, nunca ausente pero mantenida cuando es posible en su mínimo nivel de flotación.

Porque “ellos” piensan con categorías acuáticas, y “nosotros” con cartabones más sólidos; ya se señaló que es una cuestión de predominio, porque la exclusión no puede no ser condicional; es la oposición entre el flujo y la represa. La fluidez —la libertad— es el rasgo característico de nuestro pensamiento salvaje; gracias a ella la distancia entre un real inatrapable y una realidad manejable se torna manifiesta. “Lo que caracteriza y funda la experiencia mística”, resume Cazeneuve, “es la revelación que tiene el primitivo a la vez de la realidad que ve y de otra realidad o, mejor dicho, el hecho que la realidad es para él al mismo tiempo lo que es y otra cosa. Ahora bien, es de un modo afectivo que se produce esta revelación”¹⁹. Obviamente, yo me he permitido aquí sustituir la noción de una “realidad trascendente”, accesible místicamente a los afectos, por un real inmanente e inagotable respecto del cual la realidad lógico-conceptual representa un croquis o portulano.

Ese real, a diferencia de lo que el antropólogo pretende, no se entrega de cuerpo entero a la emoción mística. Con todo, en ella *da noticia* de sí. Y la da, como sí asegura el antropólogo, merced a la experiencia de una anormalidad o anomalía. Lo real se manifiesta cuando algo *consterna* al sujeto. Lo real, desde esta perspectiva, es lógico, pre-lógico, post-lógico, extra-lógico, a-lógico y anti-lógico; todo según el punto de vista adoptado. ¿Cómo pretender asirlo mediante el concepto? Lo real no es un concepto sino aquello que indica su límite (el borde de lo conceptualizable). El logos ha emergido en parte a resultas de un trabajo crítico con la sensibilidad y con el sentido común; ¿es el mito —lo mis-

19 *Ibid.*, p. 47.

tico, lo numinoso, lo sobrenatural— la representación espontánea, acrítica, de lo real? Para el antropólogo, la pregunta carece de sentido porque su convicción es que, fuera del concepto, la realidad *afecta* a los seres. Que en esta afección lo real se entregue o no sin restos es lo que por mi cuenta y riesgo queda en suspenso.

Porque es desde cierto ángulo la eterna discusión, el diferendo de base entre la Ilustración y el Romanticismo —un debate que cada generación renueva y en el que aquí sólo podremos entrar de manera muy sesgada.

Veamos esto desde otra perspectiva. Siempre estamos comenzando porque, literalmente, lo último que queremos es terminar; pero si no terminamos algo, con algo, los comienzos se vuelven impracticables. Hay una necesidad de cerrar que no sabemos si procede de algún instinto —o, más probablemente, de contrariar algún instinto. Conceder que los primitivos piensan es algo que los hijos del cristianismo no siempre se encuentran en condiciones de garantizar. Equipados con su mayor y mejor buena voluntad, habrán decidido que, si no propiamente estúpidos, esos pueblos son ingenuos y negados para la abstracción. Su vida transcurre a ras de lo necesario; por ello ha sido tan difícil hacerles comprender la idea de Dios. ¡No habría que culparlos!

Ser primitivo consiste, desde esta óptica —la óptica del misionero evangélico—, en no creer sino en aquello que se puede ver, oír, tocar. Pensar no es necesario; aunque pudieran hacerlo, se negarán en redondo a practicar actividad tan ridícula. Ahora bien, esta calificación del primitivo no resiste —según hemos adelantado— el más elemental análisis; lo contrario es más bien lo cierto: el primitivo no hace distinciones entre lo visible y lo invisible. En *La mentalidad primitiva*, aparecida en 1922, Lévy-Bruhl lo formula de esta manera: “Entre este mundo y el otro, entre la realidad sensible y el más allá, el primitivo no hace distinciones. Verdaderamente *vive con los espíritus invisibles y las fuerzas impalpables*. Estas realidades son para ellos las más reales. Su fe se expresa tanto en los actos más insignificantes como en los más importantes. Toda su vida, toda su conducta está impregnada de ellos”²⁰. ¿Cómo es, entonces, ese “otro mundo” que no podría coincidir con el que los misioneros cristianos se empeñan en inocularles y —bastante patéticamente— hacerles “comprender”? Claramente, se trata menos de una insuficiencia que de una resistencia activa; resistencia, según muestra a manos llenas

20 Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 34. Las cursivas son mías.

la indagación antropológica, a la abstracción. *Resistencia feroz a la erección de un Estado* —que, en su origen y finalidad, no podría no ser teocrático.

En este respecto, los análisis de Pierre Clastres se vuelven indispensables, pero sólo representan la desembocadura de una interrogación que se remonta a los inicios de la disciplina: los *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* (1855), del neoyorkino Lewis Henry Morgan (1818-1881). Allí y con él se podrían fechar los primeros esfuerzos sistemáticos por comprender la lógica de *los otros*; la especificidad de las culturas nómadas, la estructura profunda a la que responden, los valores que otorgan sentido y continuidad a sus vidas. Morgan se obligó a comprender, cosa que nunca hicieron los misioneros (ni colonizadores); y comprendió que la diferencia entre salvajismo y civilización anula cualquier perspectiva basada en la idea de una superioridad de la segunda sobre el primero. En todo caso, lo que estamos viendo es que tal vez sería válida en el sentido inverso. La “diferencia” atañe a una relación global con lo no humano (y con lo propiamente humano): brevemente expresado, el “salvaje” se encuentra regido por la *lógica de la desapropiación*.

Lo que Morgan documenta es un choque entre dos modelos opuestos de existencia: la *historia como acumulación* y la *prehistoria como afirmación libre*. Es la Europa histórica, avasalladora y voraz, frente a “una América sin rey, sin pasado, sin estado policial”²¹. ¿Quién es “inferior”, verdaderamente, es decir, más allá de la acumulación de poder destructivo, en este enfrentamiento? El “evolucionista” Morgan es ya un crítico de semejante ideología autolegitimatoria. No hay “paso” de las sociedades sin Estado a las sociedades con Estado —del salvajismo a la civilización— que no se verifique con extrema e inopinada violencia. No hay progreso alguno en este cambio, a menos que se considere que la muerte de los salvajes a manos de los civilizados tenga una justificación providencialista; en una palabra más potente, *teológica*. ¿Acaso es moralmente reprehensible el *no querer* cambiar? A las sociedades salvajes *no les falta absolutamente nada*, ¿por qué tendrían que valorar favorablemente el cambio? Contra esta idea, Morgan argumenta que los salvajes son, a la Europa civilizada, lo que los trágicos griegos eran a la *polis* antigua: una *imagen exasperada* de la resistencia a la formación del Estado.

El “paso” del salvajismo a la civilización —la aparición del Estado— constituye, a ojos del antropólogo, una auténtica catástrofe: es la edificación de una

21 Jean Duvignaud, *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, Siglo XXI, México, 1977, p. 54.

cultura cuyo cimiento es la apropiación individual, la —brutal— configuración de la *propiedad privada*. A partir de ahí, toda una *política del deseo* entrará en conflicto con aquello que, hagamos lo que hagamos, seguimos siendo: “¿Cómo no encontrar a Morgan”, se preguntará un crítico, “en el centro del análisis antropológico que explica la vida social actual por la destrucción de una situación salvaje de la que no nos libraremos nunca ni filogenéticamente ni ontogenéticamente y cuya supervivencia implica, a nivel de los sueños, la frustración de un deseo irreprimible?”²². El “lenguaje perdido” al que aquí se refiere Jean Duvignaud es, según la hipótesis que aquí venimos ensayando, el de la desapropiación; es, en otro plano, la política del deseo como inacabamiento, como des-totalización.

La lógica de los salvajes —efectivamente opuesta a las categorías mentales europeas— no es en modo alguno inferior a las compulsiones civilizatorias; es la lógica que responde a algo que Jean Baudrillard denominará *Intercambio Imposible*. En la perspectiva aquí adoptada, se diría que el pensamiento salvaje se distingue con la mayor nitidez del civilizado por impedir la profanación generalizada de los seres y los momentos: una lógica de lo sagrado articulada desde el Ello como resistencia a la superyoificación, a la humanización, a la mundanización, a la prostitución, a la devastación, términos que se muestran ya como sinónimos; dentro de esta perspectiva, mientras que el pensamiento salvaje se rige por la *voluntad de poder* —experiencia de la generosidad y la gratuidad del ser—, el pensamiento civilizado se somete a la *necesidad de dominio* —idea de la menesterosidad que sólo busca asegurarse, sobrevivir a toda costa: salvarse—, al terror de la conquista, la asimilación/segregación y la acumulación.

No existe, en definitiva, algo como *la razón*; cada “estructura” se da a sí misma una razón específica y característica. “La idea misma de una estructura mental primitiva”, observa Duvignaud en referencia a Lévy-Bruhl, “es decir, no civilizada, no aristotélica y no kantiana, cuestiona la capacidad y la existencia de una razón que legalizaría y organizaría este mundo y hasta sería anterior a él: nosotros, que hemos construido *nuestro* pensamiento y *nuestra* civilización sobre la unidad de lo pensado y del ser pensante, del sujeto y del espíritu, del *cogito* y de la razón, de lo trascendental en lo existencial, debemos comprobar que este presupuesto indiscutido no constituye, en suma, en una mayor cantidad de hombres, más que aquello por lo cual ha prevalecido la universalidad de la ra-

22 *Ibid.*, p. 74.

zón: esta unidad del espíritu y del sujeto no es más que un ideal posible, hacia el que sin duda tiende nuestra historia, pero no necesariamente la de los demás”²³. No hay, en consecuencia, *la* historia, y, menos aún, *la* humanidad. Occidente es *una forma peculiar* que ha creado para sí una imagen universalizante; ¡qué gesto tan, después de todo, primitivo! En su pecado, según se dice, lleva su penitencia.

Y es que las estructuras —las modalidades de ser humano— son —virtualmente— infinitas. En la exploración antropológica, la “mentalidad salvaje” presenta curiosas similitudes con facetas que, como la locura, el sueño, el trance o la infancia, han sido el blanco de una por lo común muy elaborada y consistente represión civilizatoria. ¿En qué consiste ésta, si no —por usar la jerga lacaniana— en la forclusión de lo real —inagotable, vertiginoso— en nombre de una realidad segura, manejable y obligatoria? En el pensamiento salvaje, el yo no es nunca el yo —la conciencia despierta— y el “nosotros” no cesa de romper los estrechos límites de la “humanidad”; el *nosotros* incluye —le da lugar— a lo indisponible: a lo no-humano, a los muertos, a lo ausente, a lo intangible, a lo irrepresentable. En esa mentalidad, en esa experiencia de lo real, “la lengua no es una lengua, un discurso, sino *mi* lengua, *tu* lengua, que huye de los términos genéricos en provecho de las *expresiones específicas*”²⁴; la apertura a lo real nunca viene asegurada por las “presuposiciones del espíritu”: es una apertura *en cada caso distinta, impredecible, incompleta, fluida, incierta, original*.

Así opera el pensamiento mítico: estructura de apertura y nunca de cerramiento, ordenamiento del fragmento que no da por supuesta totalidad alguna: bricolaje, no puzzle. “No es un aporte de racionalización con el que tenemos que tratar”, resume Duvignaud, “sino con un conjunto de series paralelas o divergentes reunidas arbitrariamente en una presentación que hace un narrador, un cantor, o simplemente un informante”²⁵. El pensamiento salvaje *jamás* expresa “creencias”; sólo traza relaciones, alternancias, desplazamientos sígnicos, distorsión o retorsión de imágenes, opacidades y transparencias, permutaciones inéditas, oscurecimientos momentáneos e iluminaciones súbitas. Y todo esto, ¿no es, por ventura, lo que hace la literatura? ¿No opera por disolución del sujeto, del objeto, del estilo y del argumento? ¿No da lugar al juego aleatorio de las racionalidades? ¿No es, desde el limitado ángulo de mira de la lógica, una

enloquecida, delirante proliferación de absurdos? ¿No es, en fin, el despliegue irresponsable menos de una *sobre-* que de una *anti-*naturaleza?

Lo es, *hasta cierto punto*. Hasta el punto exacto en que la realidad convenida cede su lugar a un real que de todos modos se nos sustrae. La lógica del mito —como la del sueño— parece partir de la premisa de que lo real no es lógico. O que *no sólo* es lógico: la razón sólo designa un sector o un esqueje del pensamiento; eficaz, aunque restrictivo (o eficaz *porque* restrictivo). El logos pretende *dominar* una masa casi infinita de datos; el mito da la impresión de querer *mimetizarse* con ella. Ahora, si el objetivo es dominar, jamás podrá alcanzarse sin censura; si no lo es, si se trata de otra cosa, de, por ejemplo, *dejar aparecer* lo real en su torbellino, en su indisponibilidad radical, en su *porque sí*, operará como el sueño: libertad irrestricta, trabajo de desplazamiento, de condensación, de figuración, de distorsión. El logos censura, el mito descompone y recompone al azar, *el* azar. No busca causalidades o, mejor, las integrará en un patrón de casualidades: participación, anticipación, convergencia, disolución de fronteras, equivalencias imposibles, intercambios simbólicos...

Vayamos más rápido. Los cortes epocales son bastante arbitrarios; “nosotros”, viviendo en esta parte del globo, ¿qué edad tenemos? ¿Quiénes son exactamente los “otros”, *nuestros* otros? Algo decisivo pero no por ello inmediatamente visible nos separa y nos aísla. El pensamiento arcaico, mítico, místico o salvaje es primitivo en un sentido preciso (ni peyorativo ni ideológico): es *lo primero* que se configura ante *un real en estado crudo o virgen*. En Grecia ha sido posible advertir una relativamente rápida transformación de este pensamiento, que desemboca en la contraposición *mytho / logos*: más allá de una separación formal o estilística, es posible observar un desdoblamiento del fondo al que ambos “estilos” (lírico uno, prosaico el otro) remiten: un real crudo, objeto del *mythos*, y una realidad cocida —cocinada conceptualmente—, objeto del *logos*.

Cabe decir que es en el pensamiento de los llamados presocráticos donde se acusa más claramente este traslape: lo real sigue latiendo —el *ápeiron* de Anaximandro, el *panta theion* de Tales— en el corazón de los conceptos forjados por su empeño desacralizador. Con su creciente abstracción, lo real será gradualmente sustituido por una realidad decible (y discursiva, lógica y silogísticamente inteligible). El paso de Sócrates a Platón y de éste a Aristóteles consagrará el reemplazo de lo real —inconmensurable con el discurso— por una realidad ajustada

23 *Ibid.*, p. 98.

24 *Ibid.*, p. 108.

25 *Ibid.*, p. 110.

a las posibilidades y limitaciones del lenguaje: a partir de entonces la realidad se confunde con aquello que puede formularse poética o matemáticamente.

En ese preciso instante, lo real desaparece del mapa: se vuelve impensable. Borrado por el desarrollo del logos, lo real retorna: es el material de los sueños, es la presencia del pasado, es la inquietante persistencia del tiempo, es el terror y la maravilla, el prodigio y la catástrofe. Retorna, se entiende, en el pensamiento mágico o mítico, que en cuanto tal no ha podido ser erradicado de nuestras vidas por mucha ilustración científica recibida o por la avalancha de prosaísmo y vulgaridad que nos haya podido caer encima. A semejanza del inconsciente, lo real, reprimido, retorna como síntoma. Desvalorizado o desnaturalizado, el pensamiento arcaico o místico olvida cómo hacerse cargo, pierde la habilidad de jugar con lo real sin estar haciéndole trampa. (Cfr. Gregory Bateson).

Ese pensamiento, cuyo objeto es justo lo inobjetivable y que, en reciprocidad, no es propiedad o atributo de un sujeto cognoscente en el sentido cartesiano o kantiano, ese pensamiento, digo, se ha revelado como indestructible. Proteico e infinitamente dúctil, parecería hecho de mercurio. Ese pensamiento, poderoso y libre en el mundo primitivo, sobrevive en tiempos históricos bajo distintos ropajes; le gusta incluso disfrazarse de mendigo (como Edipo en Colono, como Odiseo en Ítaca). Que sea indestructible —así lo ha percibido Franz Kafka— no significa —más bien al contrario— que sea omnipotente. No es menester la omnipotencia para acoger la insignificancia, la tenaz pero sutil insistencia e intransigencia de lo real; para ello bastan, al parecer, un tímpano y una retina verdaderamente sensibles.

El pensamiento salvaje, o místico, o mitológico, llamémosle por ahora como nos plazca, se atiene fervorosamente a la sabiduría de los sentidos; dicho en otras palabras, *no es más que lo que el cuerpo piensa*. Aquí, naturalmente, comenzaría una amplia deriva. ¿Qué piensa el cuerpo —o los cuerpos— que el lenguaje conceptual tenga permanentemente vedado? Gracias —entre otras— a la obra de Claude Lévi-Strauss (1907-2008) la representación del paisaje humano sufrió eso que su excéntrico y prematuramente desaparecido discípulo Pierre Clastres (1934-1977) describió, en su libro *La sociedad contra el Estado* (1974), como un nuevo giro copernicano: el mito de una historia única de progreso —según el cual se asciende desde el salvajismo a la barbarie y de ésta a la civilización— estalla en mil pedazos para dar lugar a una auto-

rreflexión profundamente crítica y desencantada de la civilización occidental o cristiano-europea.

Un descentramiento que, en particular, permite advertir que es la civilización la que produce —y reproduce— barbarie y salvajismo; en el doble sentido de producirlos *imaginariamente* —como un espejo deformado que le muestra lo que ella ya no es— y *realmente*, como contingentes humanos marginalizados, excluidos, arrancados de sus condiciones de vida tradicionalmente articuladas: explotados, esclavizados, condenados a la miseria y orillados a la transgresión. Que este “giro copernicano” de la representación haya sido posible depende de una decisión formalmente simple pero materialmente arriesgada: *tomar en serio a los otros*, lo cual comienza por suspender los juicios y los prejuicios fundados en la creencia en una superioridad, si no brutalmente racial, sí elegantemente histórica, de la civilización sobre el resto del mundo —con lo cual se admite que lo otro de la civilización son sólo restos, residuos, supervivencias, ruinas de un pasado que ya (gracias a Dios) ha sido venturosa e irrevocablemente superado.

Tomar en serio a los otros no significa burlarnos de nosotros, sino todo lo contrario: sólo así podríamos empezar a tomarnos realmente en serio a nosotros mismos. Sólo así podríamos —como dice Kant en referencia a Hume— comenzar a despertar de nuestro sueño dogmático. ¿Nosotros? ¿Quiénes nosotros? ¿De verdad, nosotros somos los civilizados? ¿No seremos más bien los bárbaros, los salvajes? ¿Unos u otros, dependiendo de la hora y del día de la semana? ¿Quién es “uno” y qué nos autoriza a definir y delimitar un “nosotros”? Y, si lográramos discernirlo, ¿dónde empiezan y dónde terminan “los otros”? Estas son las primeras y las últimas interrogantes que nos salen al paso.

El trayecto de los discursos antropológicos o humanísticos desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días es accidentado y sinuoso —muchos de sus transeúntes han tomado infinidad de retornos y vías muertas— pero este trabajo de demolición de los prejuicios eurocéntricos, etnocéntricos y civilizocéntricos no parece muy fácil de anular o erradicar. *A los otros no les falta nada*; tal es la conclusión a la que conduce “tomarse en serio” a estos grupos humanos relativamente ajenos a la marcha de la autodenominada Civilización Occidental. No les falta nada en sí mismos, porque son configuraciones humanas que han resuelto según su propia lógica y con sus respectivos recursos problemas específicos de supervivencia: todos han aprendido a *habitar* la tierra antes que,

como la civilización técnica que ahora la inunda y sofoca, a *administrar* —previa apropiación— sus recursos.

Lo que estos golpes bajos o estas heridas narcisistas han provocado es una reconsideración en profundidad de la idea misma de “Humanidad”, de una identidad básica e inmutable de lo “humano” —y, en consecuencia, de la universalidad forzosa de todas las instituciones que sostienen y garantizan esa presunta identidad. Los estudios etnográficos de Pierre Clastres son de enorme importancia en muchos sentidos, pero quizás el más interesante es aquel que nos lleva a efectuar una nítida distinción entre el poder y el dominio. La mirada antropológica, siempre polarizada, ha detectado en “los otros” diversas carencias, ausencias, deficiencias: sociedades *sin* historia, *sin* escritura, *sin* poder político, *sin* acumulación de excedentes, *sin* tecnología, etc.

Pierre Clastres afirma con energía que el hecho de que en infinidad de sociedades el poder no se ejerza en las condiciones en que se ejerce en la civilización —en un vínculo de coerción, de imposición y de violencia— no autoriza a declararlo inexistente: el poder no necesariamente viene definido por una asimetría en donde algunos individuos mandan y otros obedecen. Hay un poder que es inmediatamente afirmativo y que no se alimenta de la sumisión y la obediencia, de la servidumbre voluntaria o involuntaria. Occidente ha confundido el poder, que se ejerce en todos los puntos, nudos y pliegues de la comunidad, de forma coordinada y móvil, con el dominio, que se apoya y se asegura en la figura de un Dómine, de un Señor, de un Rey, de un Centro exclusivo y excluyente al que la totalidad del cuerpo social habrá de subordinarse.

La famosa dialéctica del Amo y del esclavo descrita por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* no tiene, ni de lejos, una aplicación universal. Y no la tiene porque el efecto inmediato de esta “revolución copernicana” es el de romper la lógica a partir de la cual hay *primero* una escisión o división o antagonismo en el cuerpo de la comunidad que *después* va a requerir —y justificar— la formación de una mediación política, de un estamento de gobernantes llamado —en teoría— a conciliar intereses contrapuestos; la cosa va al revés. Si hay antagonismo social, es, en esta hipótesis, debido a que *primero* se ha producido la separación de un segmento que monopoliza el poder —desde este instante “político”— que inicia y profundiza la división del cuerpo social. Así lo describe Clastres: “¿Cuál fue el primer motor del movimiento

histórico? Quizás convendría buscarlo precisamente en aquello que en las sociedades arcaicas se disimula a nuestra vista *en lo político mismo*. Por lo tanto sería necesario invertir resueltamente la idea de Durkheim (o sea, colocarla de pie) para quien el poder político presupone la diferenciación social: ¿no es acaso el poder político lo que constituye la diferencia absoluta de la sociedad? ¿No estriba ahí la escisión radical en tanto que raíz de lo social, la ruptura inaugural de todo movimiento y de toda historia, el desdoblamiento original como matriz de todas las diferencias?”²⁶.

Una inversión ciertamente difícil de justificar pero que brota con espontaneidad y buena lógica de esta voluntad de “tomarse en serio” las diferencias entre las configuraciones humanas, es decir, de no disolverlas *ni* en el esquema evolucionista *ni* en la algodonosa atmósfera *New Age* del “multiculturalismo” donde todo se vale porque todo posee un promisorio potencial turístico, folklórico o políticamente identitario. Pierre Clastres no es un “posmoderno”, porque marca con absoluta claridad los contrastes: durante cientos de miles de años, las comunidades humanas se han organizado de inagotables maneras, pero todas *afirmando el poder y tratando a la vez de evitar su corrupción, su perversión, su conversión en dominio*. Esta es la “historia” de las comunidades humanas: una lucha incansable contra la Historia, contra la aparición —que se ha mostrado catastrófica— del Estado. Lo “humano” emerge en esta visión no como la lucha de la “cultura” contra la “naturaleza” y su violencia, sino como el esfuerzo —consciente e inconsciente, explícito e implícito, siempre distinto y siempre creativo— desplegado para impedir que el poder —la afirmación inocente, incesante e intensiva de la existencia— se transforme en dominio —la sujeción culpabilizante de los cuerpos (sociales e individuales) en función de un sistema de abstracciones morales—.

No es la lucha de clases (esto vendrá a consecuencia de un fracaso), sino la lucha de la sociedad —o la comunidad— contra el Estado —un poder despótico y vampírico— lo que va pautando nuestra concepción de lo humano (y de sus instituciones). El poder, así entendido, es un poder pacificador, un poder de generosidad, un poder creativo; concebido como dominio, es todo lo contrario: es beligerante y agresivo, es avaro y calculador, es mezquino y desconfiado. Pensemos ahora en las instituciones que corresponden a uno y a otro. A la lógi-

²⁶ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*, Hueders, Santiago de Chile, 2010, p. 22.

ca de la dominación le convienen instituciones crispadas, verticales, parasitarias, inflexibles, sedentarias, piramidales, ocupadas en la extracción y la acumulación; mientras que a la lógica del poder le están asociadas modalidades disipadas, mudables, plurales, nomádicas, favorecedoras de una desposesión y un como des-parramamiento festivo de la exuberancia vital.

En un caso, comunidades poliándricas y poligínicas de naturaleza exogámica; en el otro, agrupaciones monogámicas orientadas a asegurar la propiedad. En un caso, poblaciones estables perfectamente adaptadas al entorno natural; en el otro, desequilibrios demográficos que determinan una relación predatoria y parasitaria de la naturaleza. Dos concepciones y dos estructuras puntualmente opuestas de lo humano. Es verdad que en la argumentación etnológica de Clastres esta distinción no se encuentra tematizada como aquí se ha presentado; el antropólogo habla expresamente del poder del no-poder, de una limitación estructural —es decir: inconsciente, no deliberada y no finalista— de poder en el seno de estas comunidades en otro tiempo llamadas primitivas. Creo que no pocas confusiones se habrían evitado de aplicar el corte menos en este “poder no poder” que en la separación tajante entre el poder, que es siempre generoso, movilizado por la alegría, y el dominio, que es siempre mezquino y se halla presidido por el miedo a la muerte.

4. LA SABIDURÍA TRÁGICA

Desde Grecia se nos ha instruido de qué hablan los mitos: de dioses, de monstruos, de muertos, de héroes. Si son como los sueños, en ellos habla un pensamiento oscuro, espeso, de contornos opacos y de ritmos impredecibles. Un pensamiento cuyo desdén por la lógica (de enunciados) y por la moral (pronto cristiana) moverá a escándalo. Ya en el Renacimiento recibirá admoniciones severas: ¿a qué recurrir al mito —producto cien por ciento pagano— si ya hemos sido salvados? La desconfianza oficial por este pensamiento adopta todo el aspecto de una reacción inmunitaria. ¿Qué males contagia? ¿Qué miasmas disemina?

Perseguido, difamado, regresa con particular frescura; digámoslo correctamente: ni Dios puede con él. Porque el Dios de la Biblia (y del Corán) es el invento más poderoso de la moral pastoral (no pastoril) para terminar con el pensamiento de un real que excede todo pensamiento y desborda, desautorizándola, toda gestión centralizada de las conductas. Ese pensamiento está demasiado loco; es preciso cerrarle la boca o declararlo mal de la cabeza. Tendremos que

esperar a Giambattista Vico (1688-1744): no porque el napolitano restablezca la racionalidad o la legitimidad del pensamiento silvestre, pero sí por volver a atender esa extraña conjunción de lo imposible y lo concebible: “Para Vico”, escribe Furio Jesi, “la mitología (y la poesía, íntimamente unida con ella) de los antiguos era la exteriorización de un nexo con lo trascendente históricamente (casi diríamos: evolucionistamente) primitivo, pero justificado en su primitividad y, por ende, confirmado en su autonomía, por el orden providencial que preside las suertes de la naturaleza y del hombre inmerso en ella. Era el modo legítimamente primitivo, y por tanto intrínsecamente primitivo (...) al que la humanidad primitiva podía recurrir para encontrar lo trascendente en lo real, para representar ‘lo verdadero en su idea óptima’, sacrificando inconscientemente la posibilidad a la credibilidad que procede de lo verdadero y, por tanto, de lo sagrado”²⁷.

El pensamiento mítico-mágico tiene por objeto aquello que por no poder ser reducido a objeto escapa a todo saber. Llegará el momento, a bordo del método estructural, en que ese pensamiento designará no la sombra del no-saber, sino “la ciencia de lo que no es”. Por lo pronto, en el Renacimiento tardío y el Barroco temprano el mito exhibirá sus reticencias a todo tratamiento científico o racionalista: es un *objeto fantasma*²⁸. En tanto producto de una mentalidad que ya no organiza el mundo, su realidad se ha tornado inaccesible. “¿Ya no?”. En efecto, algunos profesores de universidad llevarán un poco después flores a su cripta: ese modo de pensar *estuvo bien* alguna vez. ¡No hemos de pedir peras al olmo! Un reconocimiento que abrirá paso a la concepción *sustantiva* (y no adjetiva: como mentira o consciencia falsa) del mito: lo real —distinto de la realidad lógico-conceptual— reaparecerá como (huidizo) referente de la imaginación simbólica.

Se me permitirá insistir en el punto: la Ilustración es o procede de la eliminación programática de un real místico o numinoso a fin de que brille exclusiva y mayestática la realidad develada por el concepto; un dogma nítidamente establecido por Charles-François Dupuis (1742-1809) para la posteridad: “La verdad no encierra ningún misterio; los misterios pertenecen únicamente al error y la impostura”²⁹. Frase que sin duda tiene su encanto (o su misterio). Está, pues,

27 Furio Jesi, *Mito*, Labor, Barcelona, 1976, p. 45.

28 *Ibid.*, p. 48.

29 *Ibid.*, p. 53.

de un lado la realidad, íntegramente iluminable por algo que, del otro lado, sólo podría ser la razón; el esquema tiene su encanto y cumple además otras dos exigencias: es a un tiempo económico (no multiplica los entes) y democrático (no se circunscribe a élite de taumaturgos alguna). ¿Extrañaría que para un ilustrado el origen del pensamiento —del pensamiento en general— se encontrara en la luz solar?

Pensar es ver, y no hay literalmente nada que ver si un astro no disipa con su radiación el peso de las tinieblas: el mundo de lo concebible —mito, religión, filosofía— sólo es una alegoría del sol. Horizonte mitológico que ofrece espacio a esas auténticas formaciones piramidales que facilitan el salto a la razón; el mito tiene razón, pero ¡imaginemos cuanta más razón tendrá la razón! El *logos* exorciza las tinieblas; el mito se hunde en ellas; todo es cuestión de vértigos. In- deliberadamente, la visión (porque es una visión) ilustrada muestra que la razón es una reacción de pánico ante un absoluto donde, para consternación de Hegel, no sólo las vacas y los gatos, sino que *todo* es pardo.

El pensamiento mítico-mágico-primitivo no retrocede ante ese Absoluto al que no se le ve orilla o fondo o límite o sentido alguno; la razón se revela más infantil que la locura mística del que a su noche se lanza sin paracaídas. Un ilustrado honesto no puede escamotear sus propios mitos. Dupuis da muestras de esa honradez: ¿cuál es la medida de nuestra existencia?, se pregunta. En el transcurso de su propia vida se ha pasado del sereno fulgor de lo divino a la extraña e intempestiva oscuridad de lo sagrado. ¡No queda sino experimentar el abismo sin esperar recompensa ni castigo! (Tal es la diferencia entre lo divino y lo sagrado). En la transición al Romanticismo, el valor de la experiencia mística de lo real dependerá del hallazgo de un sustituto del concepto; algunos postularán al símbolo, que es capaz de sostenerse a sí mismo sin remitir a nada exterior, como elemento del pensamiento mágico: el símbolo, según G. Fr. Creuzer (1771-1858) o J. J. Bachofen (1815-1887), es el relámpago que cae en la conciencia humana ascendiendo desde el abismo del ser; el mito vendría a ser su velamiento: su velo y su vela (en todos los sentidos). Creuzer encontrará sucesor en Ernst Cassirer (1874-1945) y Bachofen en Mircea Eliade (1907-1986), a izquierda y a derecha del debate sobre el sentido de esa sabiduría oscura. De la aproximación histórico-filológica —estelarizada por un von Wilamowitz-Moellendorff, crítico de Nietzsche— no queda en verdad demasiado qué decir; sólo que se ha hundido en la historia con más pena que gloria: nada fecundo ni digno

de mención en aquel obtuso positivismo. Que, por lo demás, en estos días ni por mera cortesía retrocede un solo centímetro.

Apenas puedo decir que mi hipótesis básica les debe tanto a estas reflexiones como la distancia que de ellas finalmente me separa: el pensamiento de los otros, que pronto se ha revelado como un pensamiento-otro dentro del pensamiento lógico-racional (lo primitivo no se disuelve ni desaparece del todo en lo civilizado), no es fruto del ejercicio de un órgano específico para el cual —reservándonos por el momento nuestra opinión respecto a Fr. W. J. Schelling— ni siquiera disponemos de un nombre adecuado. Debe ser porque ese “órgano” no existe: el pensamiento primitivo acusa su falta, no es efecto de su funcionamiento.

Que lo real escapa dejando a nuestra humana disposición vestigios sería su elemental sabiduría. Tal sería la hipótesis o, mejor, nuestra premisa. Nada con qué suplir o retacar esa pérdida; ese pensamiento sólo disminuye nuestra histeria, nuestra paranoia, y hace más productiva nuestra neurosis. Es lo propio de la “sabiduría” trágica, que habría que siempre entrecomillar: ella es lo contrario de un sistema de conocimientos. ¡Saber del no-saber!, exclamaría Sócrates. El pensamiento de los otros no es resultado de una milenaria experiencia que se va acumulando un poco al azar de los acontecimientos; es la posibilidad, en cada momento renovada o refrendada, de que se dé algo así como una experiencia. Nunca es un pensamiento acabado porque nace en el borde donde todo pensamiento acaba.

El pensamiento mitológico —esta sí tiene apariencia de hipótesis— *se mueve en el espacio abierto e irrellenable que está de continuo amenazado por el Ser Supremo y su onto-teo-ideo-logía. Él es su verdadero enemigo, y no el logos en sí mismo, como tampoco lo son la razón o la filosofía.* De hecho, así concebidas —bastiones de resistencia a la ontoteoideologización—, son profundamente afines. La sustancia-sujeto hegeliana —el Espíritu— aparece como lo otro del pensamiento —territorialización y desterritorialización perpetuas— mítico o nomádico o arcaico. Mientras que éste opera como una lógica (o pato-lógica) de los sentidos, la ontoteoideología de las posturas idealistas funciona merced a la subordinación/sujeción de esos sentidos a las exigencias del Sentido Único —la flecha del Espíritu (como en la antropoteología de Teilhard de Chardin).

Los mitos no son en absoluto mensajes más o menos cifrados o esotéricos de un Más Allá concebido como un Dios Trascendente; imaginarlos así equivale a destruir su lógica que, según venimos aquí sosteniendo, responde a la incal-

culable pululación de lo real; imaginarlos como símbolos o alegorías (re-presentaciones) de una Realidad Trascendente es convertirlos violenta aunque desenfadadamente en aquello a lo que con todas sus fuerzas y recursos se oponen. La mitología, con su pluralismo y su peculiar escepticismo, con su presentación parcial, fragmentaria y como estallada de lo divino, constituye un dique —no tan poderoso como acaso uno lo desearía— a la Teología, destinada por el mismísimo Dios a reemplazarla, a declararla —por el mismísimo Hegel— “superada”.

Es en virtud de este carácter autónomo y autosignificante que el pensamiento mítico o arcaico será comprendido por algunos estudiosos —K. Kerényi, Cl. Lévi-Strauss— siguiendo un surco trazado por Schopenhauer y más resueltamente por Nietzsche como el despliegue de un *logos musical*: un pensamiento, una “oscura sabiduría” congénita y estructuralmente abierta a una variación o variabilidad infinitas. En esta apertura se contraponen puntualmente a la clausura, a la asfixia panóptica de la teología (a menos que Dios sea concebido, con Spinoza, como la variación infinita —estética o geométrica: fractal— de la sustancia). El propio Karl Kerényi (1897-1973) demuestra que la lógica musical de la imaginación mítica constituye el medio fundamental de una “ampliación” del horizonte de la conciencia, comprimido ya por su conversión —una conversión *técnica*— en teología. Se trata, con toda evidencia, del paso de la espontaneidad a la rigidez, de la libertad de movimientos al encierro ético-político: “Es una tecnicización del mito, por cuanto que es el presupuesto doctrinal para un uso de la mitología social y político, tendente a bloquear y sojuzgar al hombre ante fuerzas sobrehumanas que le oprimen (de hecho, ante los manipuladores), tendente por lo tanto —en virtud de intereses muy precisos— a lo más opuesto a una ‘ampliación de la conciencia’. Tecnicizado, el mito no sólo excluye toda ampliación no visionaria de la conciencia, sino que permite a sus manipuladores adoptar con eficacia la actitud de videntes y profetas”³⁰.

En lugar de racionalizar o instrumentar política-inmunitariamente al mito, ¿por qué no escucharlos como se escucha un disco de música renacentista o barroca? “De este aspecto imaginético-significativo-musical de la mitología derivase el que el único modo justo de comportarse a su respecto sea el de dejar hablar a los mitologemas por sí mismos y ponerse simplemente a su escucha”³¹. Es la misma, o similar, o afín, línea de defensa y de lectura de Cl. Lévi-Strauss:

30 Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, cit. en Jesi, o. c., p. 102.

31 *Ibid.*, p. 105.

el mito impide “rellenar” un real-en-estampida transformándolo así en una Realidad Divina. “Ciencia, por lo tanto”, concluye Jesi, “que es forma vacía, no llenable, de la paradójica ciencia de lo que científicamente no es cognoscible”³². ¿Qué es, pues, el pensamiento si no una Contra-teología, es decir, el modo de imaginar el mundo resistiendo al mismo tiempo (o retardando) la aparición del Estado? ¿Anarquía selvático-lujuriosa *versus* teocracia pastoral-salvífica!

Me parece incontestable que esta resistencia (inconsciente) a la teo-logización (técnico-política) del pensamiento se ha debilitado considerablemente en la ciencia (ella misma fruto de una compulsión técnico-política). De ahí la importancia creciente de la mitología —de esa *sabiduría oscura* tan difícil de fijar conceptualmente—; cuando la ciencia en su conjunto deviene avatar de una Realidad Espiritual, imperiosa y despótica, ¿cómo no volver los ojos a Orfeo, a Antígona, a Sísifo, a Medea, a Dioniso y Ariadna, a Odiseo y Circe, a Teseo y Andrómeda, a Takutsi Nakawé y Yiurakamé, que continúan generación tras generación dando muchísimo que pensar?

Pues no es la especie la que ha sobrevivido a la guerra; es la modernidad cartesiano-hegeliana, que hoy mismo y en multitud de instancias y flancos se enfrenta a su prueba de fuego. “Dominio y posesión, esta es la palabra clave lanzada por Descartes, al alba de la edad científica y técnica, cuando nuestra razón occidental partió a la conquista del universo. Lo dominamos y nos lo apropiamos: filosofía subyacente y común tanto a la empresa industrial como a la ciencia llamada desinteresada, a este respecto no diferenciables. El dominio cartesiano erige la violencia objetiva de la ciencia en estrategia bien regulada. Nuestra relación fundamental con los objetos se resume en la guerra y la propiedad”³³. El pensamiento mítico se ha revelado como una “filosofía subyacente” a las estrategias de desapropiación y de apaciguamiento de la tierra (Serres le llama indistintamente “las cosas” y “el mundo”).

La tierra, por supuesto, sobrevivirá a nuestras implícitas o expresas declaraciones de guerra; es excesivo pensar que podemos cargárnosla. En el límite, tal vez sólo queden los descendientes de *Wall-e*, digno emblema de su (nuestro) precario triunfo. ¿De dónde el optimismo de un Serres? ¿Cómo puede conceder que basta un “cambio de rumbo”? Nuestra relación con la naturaleza ha sido un modelo egregio de parasitismo. ¿Lo ejercimos tras deliberación y voto

32 *Ibid.*, p. 106.

33 Serres, o. c., p. 58.

universal? La posición de Serres parecería confiar en la posibilidad de un contrato natural *sólo después de un derrumbe universal* de las sociedades modernas. Es exagerado o inocente conceder que del parasitismo al comensalismo o la simbiosis se pasa firmando leyes o armisticios. ¡A menos que uno de los firmantes se encuentre completamente postrado! ¿O ambos? Sea como fuere, el optimismo se anota un tanto reconociendo la potencia empática de los mitos: las cosas no humanas no hablan, pero es probable que, como las sirenas, canten. ¿Bastará afinar la mirada y aguzar el oído?

Guillermo Nelson Guzmán Robledo

DE LO IRREDUCTIBLE:
PENSAMIENTO PRIMITIVO Y RAZÓN

1. SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA

Cada ciencia posee sus propios supuestos y prejuicios, a los que para conferir mayor prestigio suele dárseles el nombre de *principios*. Y es que, siendo claros, ninguna ciencia con un objetivo definido pudiera quedar abierta a la búsqueda de un sistema sin supuestos, búsqueda que sólo la ambición de un Hegel pudo acaso pretender, probablemente sin lograrlo. Toda ciencia tiene un punto de partida, comienza con un supuesto al que no da explicación, pero desde el que configura la explicación del resto de sus representaciones.

Los supuestos o principios que tiene una ciencia o disciplina pueden ser particulares, incluso al determinar los hechos mismos que estudia que, por lo tanto, no son del todo objetivos, pues sobreentienden aquellos supuestos explícita o implícitamente presentes en las teorías de las que provienen. Así, la materia oscura es supuesta por los efectos gravitatorios que se verifican en los movimientos orbitales de las galaxias, que suponen la expansión del universo, que a su vez se sostiene en la observación del corrimiento hacia el rojo de las galaxias, sustentado en la teoría ondulatoria de la luz, etc.

Pero más allá de los supuestos particulares de las teorías científicas que se encabalgan unas con otras y que le da a la ciencia la forma de un sistema, hay un principio supuesto en toda disciplina que al menos aspira a elevarse a la científicidad y que no es otra cosa sino la científicidad misma a la que aspira. En la medida en que elabora consideraciones referentes a la objetividad misma de su discurso, a la obligación de seguir este o aquel precepto que le confiere el estatus de ciencia o al riguroso seguimiento del método que asume, da siempre por sentado algo: el valor intrínseco del pensamiento científico.

La búsqueda de racionalidad o científicidad es particularmente notoria en

disciplinas que corren el riesgo de no ser consideradas ciencias o cuyo estatus científico es al menos discutible, particularmente las que circunscriben los ámbitos de las ciencias sociales y de las humanidades. Encontramos a los historiadores, lingüistas, antropólogos o arqueólogos mucho más afincados en discusiones epistemológicas, poniendo en cuestión esta o aquella teoría por su falta de apego irrestricto a la observación o al registro documental, señalando a las teorías divergentes por nutrirse con especulaciones y análisis introspectivos, o rebasando las fronteras delimitadas de su saber, que lo que un físico nuclear haría para sostener la cientificidad de su discurso que ni el epistemólogo más positivista trataría de cuestionar.

Así, las ciencias sociales y las humanidades manifiestan un pronunciado complejo de inferioridad frente a las ciencias físicas cuando muestran a todas luces su disposición a emularlas, complejo propiciado en parte por el riesgo constante de caer en la charlatanería o en la mera apreciación subjetiva y en parte por el uso de aparatos conceptuales que pueden ser tan artificiosos como tautológicos, que solo describen los hechos del modo en que la teoría ya los prefigura. Esto puede ofender las más puras intenciones de los antropólogos y su más legítimo anhelo de cientificidad. Pero esta molestia lo único que corroboraría es precisamente la tesis que me he propuesto aquí señalar: el carácter acríptico con el que se asume la cientificidad o la racionalidad misma.

“Racional” o “científico” son significantes cuyo empleo es asumido de manera acríptica. Los principios, al fijar el punto de partida, delimitan el campo sobre el que su entendimiento extiende su dominio, establecen las condiciones del juego. Si se carece de principios, se está expuesto a lo ilimitado. Se supone que el conocimiento se debe asentar sobre principios firmes, pero justamente es sobre la firmeza de esos cimientos donde prefieren no cuestionar más. Y entonces esa solidez de los principios es sólo supuesta.

Podemos convenir que toda ciencia debe tener principios en la medida en que estos son un necesario punto de partida. Entre estos principios se encuentra la racionalidad misma, así como los fundamentos lógicos que la configuran. Desde luego que no es tarea de cada ciencia tratar de ellos sino de la lógica. Aristóteles mismo afirmaba que los principios de cualquier demostración no tienen por qué ser demostrados (*Met*, 1011a 8-13) y, por lo tanto, principios como el de no contradicción o el tercero excluido no ameritaban demostración. Pero cuando el objeto de una disciplina o ciencia tiene implicaciones concernientes

a la naturaleza de la razón misma, entonces aquella no puede quedar exenta de examinarla.

La antropología, que entre otros objetos se propone indagar formas de pensamiento ajenas a las de la propia cultura y que de alguna manera le son heterogéneas, debe considerar precisamente el enfoque desde el que las aborda y preguntarse por sus condiciones culturales e históricas. Cuando toca el problema del pensamiento primitivo, recurrentemente es conducido al de la relación entre dicho pensamiento y la racionalidad occidental. Así, al procurar trazar sus similitudes o sus diferencias, está obligada a indagar sobre el concepto mismo de razón o los que conciernan a su propia racionalidad independientemente de que lo que postule pretenda trazar sus semejanzas o comprender sus diferencias.

Por ello, si bien en términos generales puede considerarse justificable que cada ciencia esté eximida de demostrar los principios de los que parte, pero independientemente de que no se exija que las ciencias deban indagar sobre los principios de la racionalidad que les subyacen, en el caso del antropólogo, el problema es diferente. Cuando emprende el estudio de las mentalidades heterogéneas se juega un debate crucial, que de manera tácita o explícita está siempre presente. Al responder a la pregunta de si el pensamiento primitivo es racional o de alguna forma es distinto de lo que conocemos por racional, debe primero formular una noción de lo que entiende por razón misma.

Aquí la cuestión no se limita a proporcionar una justificación epistemológica como podría suceder con las demás ciencias. El enfoque trastoca el objeto mismo que está implicado: los diversos tipos de mentalidad. Por tanto, el asunto estriba en saber si los principios de los que se parten (los principios lógicos) son universales o sería válida una indagación que podríamos considerar una antropología de la racionalidad ¿De verdad son los *Analíticos* de Aristóteles una codificación de un modo de saber que encontramos tanto en Santo Tomás de Aquino, como en los *Principia mathematica* de Newton, en un ndembu de Zambia, un wixarika del occidente de México, un yagé de la selva amazónica, el *Enuma Elish* babilónico o el *Bhagavad Gita*?

Por otra parte, la cuestión se convierte en un dilema moral, o moralista, en la medida en que la antropología lleva inherente un fuerte contenido ético ilustrado. La cuestión concierne a la universalidad e igualdad de la especie humana, que depende en gran medida de la mentalidad de los pueblos, de tal modo que el énfasis de la diferencia entre los hombres puede ser tenida desde el punto de vis-

ta colonialista, que supone la superioridad del pensamiento europeo sobre el del resto de las culturas del planeta. Establecer las diferencias entre el pensamiento primitivo y el moderno, puede entenderse como un menosprecio del primero.

Pero, frente a las interpretaciones que subrayan la diferencia, se puede también caer en la ilusión de que señalar la semejanza entre las mentalidades franquea tal problema, pues puede correr el riesgo de asumir que son los valores del pensamiento occidental europeo los que confieren dignidad psicológica o epistémica, como si el mejor destino que pudiera tener el habitante de otro continente fuese el de ser lo más parecido al europeo. Por lo tanto, la afirmación de la igualdad no se salva de contener, de manera implícita, los prejuicios que pueden bien acampar en las mentes de los antropólogos sociales.

Aquí la moralidad que subyace al saber debe recibir nuestra atención, porque puede tratarse también de un medio de encubrimiento. Que el pensamiento del otro no es inferior al mío porque se parece al mío, es ponerme a mí mismo como medida del valor, como criterio para discernir la superioridad de cualquier forma del pensamiento.

Más valdría romper toda escala de valor para indagar acerca de las mentalidades modernas o primitivas, pero es que el afán de cientificidad parte ya de un hábito mental que ante todo quiere conferir un valor privilegiado al propio discurso. En ese sentido, desde los testimonios de Bernardino de Sahagún, hasta los de Evans-Pritchard, introducen los valores propios en las consideraciones a que someten los ajenos. Ya sea las imprecaciones y condena de los sanguinarios cultos mexicas y las súplicas dirigidas a Dios para implorar el perdón de esos “hombres gentiles que se dejan guiar por la voz del enemigo” o las discusiones referentes a los progresos de la ciencia para comprender la religión primitiva, en ambos casos se concede un papel privilegiado al pensamiento propio sobre el ajeno. Los errores de que se puede acusar a Sahagún no dejan de ser semejantes al riesgo que corren los etnólogos, historiadores de las religiones e intérpretes de mitos, que introducen sus propios criterios a la hora de valorar tales ritos. De tal manera que la subjetividad que creen superar, esta —a menudo manifiesta— tendencia a desconocerse incluso a sí mismo para reencontrarse en el otro, pero imponiendo en su interpretación la propia racionalidad, no resulta del todo distinta a la de los evangelizadores y misioneros.

La antropología requiere por lo tanto una apertura a la alteridad, un relativo distanciamiento frente a sí mismo. Lévi-Strauss afirma que fue Rousseau

quien abrió las puertas a esta exploración del sí mismo como otro, a través de la experiencia de los hombres pertenecientes a diferentes tradiciones. Una identificación con el otro que supuso la toma de conciencia de que la relación del yo con el mundo está siempre mediada por las sociedades, los mundos humanos. Pero en cuanto más implícito e inconsciente es aquello que nos constituye, más difícil es distanciarnos de ello. Más que los signos que nos configuran manifiestamente, hay algunos que permanecen en la sombra y son los que más íntimamente nos forman. Por ello, si bien es cierto que Lévi-Strauss pudo manifestar la buena intención de demostrar que el pensamiento salvaje es equiparable al pensamiento racional, así como negar su inferioridad respecto al pensamiento científico, no hay que olvidar que esta equiparación puede resultar engañosa. En la medida en que concede validez al pensamiento primitivo por ser tan racional como el pensamiento científico, está dando por supuesto el valor incuestionable de la razón, tomándolo implícitamente como unidad de medida.

Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien. El progreso —si es que el término pudiera aplicarse entonces— no habría tenido como escenario la conciencia sino el mundo, un mundo donde una humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con objetos nuevos.¹

Este pasaje, ejemplifica con claridad que el referente para medir la corrección del pensamiento es la propia lógica ¿Podemos considerar que pensamos realmente bien? En gran medida, el mérito de Lévi-Strauss consistió en la revaloración que emprendió del pensamiento primitivo. Pero si bien, el tono de muchas de sus páginas puede convencernos de su coherencia, organización y estructura, vale la pena preguntarse por los criterios desde los que la evalúa.

Si toda su obra aparece como una apología del pensamiento salvaje, como una restitución de su vocación cognitiva en detrimento de las teorías que lo relegan o enfatizan su carácter emocional (como si esto fuera una disminución), es porque esa apología reafirma justo la propia condición del saber occidental. Defensa engañosa, puesto que, si bien *explícitamente* defiende la reconsideración del pensamiento salvaje, *implícitamente* (y habrá que preguntarse en qué medida

1 C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 252.

la huella de lo implícito es más profunda) lo que justifica y defiende es a la lógica y a la ciencia occidental. Así, como si esta fuera incuestionable, se erige a sí misma como la unidad de medida desde la que se tasa todo posible valor del pensamiento, como si de no ajustarse a sus criterios, el pensamiento careciese de valor.

Ante todo, la de Lévi-Strauss se tiene a sí misma como una obra moral, pero el doble juego de la defensa del otro y de sí mismo, nos puede traer a la mente el hecho de que *toda moral es una doble moral*.

Nuestra ciencia llegó a la madurez el día en que el hombre occidental empezó a comprender que no se comprendería jamás a sí mismo en tanto que en la superficie terrestre una sola raza, un solo pueblo, fuese tratado por él como un objeto. Sólo entonces pudo la antropología afirmarse como lo que es: una empresa que renueva y expía el Renacimiento, para extender el humanismo a la medida de la humanidad.²

Sin duda encontramos aquí buenas intenciones: ampliar el humanismo a la medida de la humanidad, no deja de sonar sin embargo a una especie de propaganda misionera. Por lo demás, la búsqueda de universalidad encuentra en la tradición occidental precisamente su cuna y su justificación. La universalidad denota una aspiración de homogeneidad. Desde la aparición del cristianismo hasta el humanismo renacentista y la razón ilustrada, en Occidente se han introducido valores que pugnan por sostener una validez planetaria. Quizás enmascaradas bajo la nobleza de un semblante de apertura al otro, lo que palpita en el humanismo, no sea sino una forma de colonización, de reducción de la alteridad a las exigencias que la universalidad impone.

Lo que a continuación emprendemos es el intento por indagar, si no es precisamente en la diferencia dónde el pensamiento primitivo tiene su valor. Lo que a la vez nos puede poner en guardia contra los supuestos del humanismo universal y de la lógica científica.

Para ello, haremos un breve examen de ciertas interpretaciones que son ejemplos notables de la introducción de los valores epistemológicos occidentales en la interpretación del mito y del pensamiento primitivo. Pasaremos luego a revisar la obra de Lucien Lévy-Bruhl, que subrayó la diferencia del pensamiento

2 C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1979, p. 35.

primitivo en lo que respecta a la lógica que lo constituye, para finalmente ofrecer un estudio genealógico del principio de no contradicción y sus relaciones con la metafísica que nos permita comprender su carácter cultural.

2. EL MITO COMO ANOMALÍA

La actitud de Occidente hacia el mito ha sido por lo general ambivalente, ha discurrido desde la execración hasta la exaltación; desde la admiración más entusiasta hasta el desdén más inflexible. Si bien sus facultades integradoras fueron ya sostenidas desde el romanticismo, en general adolece de la perspectiva de incompreensión a que mueve la dificultad para desterrar los propios hábitos mentales cuando se aprecia un pensamiento marcado por la diferencia. No es casual por lo tanto que, ante la heterogeneidad que comporta el mito frente al pensamiento filosófico, científico y religioso modernos, se le tuviera como un pensamiento anómalo, una suerte de extravagancia, que despierta no otra cosa sino la interrogante de su mera existencia. Si la mentalidad primitiva pudiera haber resultado infantil, tosca e imaginaria, quienes atendieron el tema durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, parecen sentir ante todo una inquietud frente a un pensamiento que destacaba para ellos por su anormalidad, por su condición de desvarío excepcional. Abordan el pensamiento primitivo pues, como si de una enfermedad se tratará y cuya razón de ser debería explicarse bajo los términos de un mero diagnóstico.

Desde luego, la actitud no era nueva. Desde su origen, la filosofía griega manifestaba su estupor ante la religiosidad tradicional: Jenófanes conjeturaba la religión de los leones y los bueyes, sin poder considerar que para innumerables culturas que ignoraba, el culto a figuras zoomorfas era en efecto bastante frecuente y normal; Heráclito repudiaba las procesiones báquicas y los ritos de purificación que exigían que se vertiera sangre sobre el homicida para remover su mácula; Sócrates ironizaba con la cabeza del egipcio Anubis subrayando el absurdo de adorar a un perro. En sí, la filosofía surge como un parteaguas fundamental en lo que concierne a la manera de asumir la religiosidad, no muy distante de formas nuevas de culto como los misterios órficos, que apuntaron en dirección al monoteísmo, la racionalidad y la moralidad religiosa que le acompañaron.

Así como las religiones monoteístas adoran a un solo dios y una doctrina, la filosofía y la ciencia son proclives a juzgar que sólo el pensamiento único resulta válido. El pensamiento de las sociedades tradicionales y antiguas era por tanto

juzgado *a priori* como defectuoso e insuficiente. Pues si se parte del hecho de que solo hay una forma de pensamiento saludable, una representación ajustada a la naturaleza de las cosas, entonces, aquel pensamiento no sujeto a la norma del saber único es concebido bajo el trazo de la aberración. Así entonces, las propias costumbres mentales, incluso inconscientes, son tenidas como el punto de partida y la unidad de medida de la salud del intelecto.

El colonialismo del siglo XIX mostró algo que ya había asomado desde el siglo XVI: una vez que Europa contempló la diversidad de culturas que pueblan el planeta emergió una suerte de paradoja consistente en el hecho de que el pensamiento primitivo y el mito resultaron ser más que una anomalía, la regla. Pues desde luego que la presencia universal del mito es un hecho inquietante para quien por principio lo juzga conformando una mentalidad irregular. Todas las culturas, incluyendo las europeas y las más refinadas civilizaciones orientales tienen una arqueología de saberes primitivos: el folclore eslavo, el druidismo, los vedas, los cultos dionisiacos, el mito babilónico de la creación, los cultos de Atis, Osiris y Adonis en la cuenca oriental del mediterráneo, el Zend Avesta, han dejado sus huellas respectivas en el budismo, el cristianismo romano y ortodoxo, el judaísmo o el islam. Ciertas regularidades encontradas en el pensamiento mítico parecen extenderse de manera universal. El problema radica entonces en encontrar la necesidad de esta anomalía, la justificación de la omnipresencia de lo accidental.

Frente a una aparente “normalidad” o salud del pensamiento que podría ser encubierta con la ciencia moderna, el mito o la mentalidad primitiva aparecieron durante un largo periodo como un estadio irregular o deforme del pensamiento. Bajo este supuesto los primeros estudios modernos sobre el mito comenzaron a desarrollarse. Dos ejemplos de ello fueron Max Müller y Sir James George Frazer.

El mito y la metáfora: una enfermedad del lenguaje

Por su parte, Max Müller fue uno de los primeros estudiosos que formuló una teoría general del mito. En tanto fue discípulo de Schelling, no resulta extraño que su teoría concediera importancia a la comprensión de los mitos como explicación de la naturaleza, además de que su formación de filólogo le habría orillado a formularla en términos lingüísticos. En primer lugar, consideraba que todos los mitos tienen como objeto la naturaleza. Son representaciones alegóricas de las estaciones, los eventos meteorológicos y los ciclos astronómicos.

Haciendo uso de su bagaje filológico, Müller explicaba cómo algunos dioses serían derivaciones de representaciones simplemente naturales que, por transformaciones lingüísticas habrían desembocado en formas personales. Las palabras griegas “Zeus” y la latina “Júpiter” provendrían del vocablo védico “*Dyaus*” que originalmente sólo habría significado “cielo”, lo mismo valdría para las demás divinidades, cuyo significado “natural” quedaría expuesto, una vez que se conociera la etimología del vocablo³.

Müller pretendía haber encontrado en lo que denominaba las “ciencias del lenguaje” el camino idóneo para interpretar los mitos. A partir de ellas explicaba cómo, ante la sensación de lo infinito, el hombre habría tenido que emplear metáforas o alegorías que después habrían perdido su valor simbólico y se tomarían como personificaciones literales de aquellas metáforas. Influido por el tercer libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, subrayaba como él que el pensamiento está íntimamente relacionado con el lenguaje. Recordemos que Locke, en ese tercer libro problematizaba el origen de los conceptos abstractos como el de sustancia, desembocando en una suerte de nominalismo, que se permitía explicar el origen de los errores del entendimiento humano derivándolos del modo en que el hombre ordena las clases de objetos. Müller consideraba, al igual que Locke, al lenguaje como proveniente de las percepciones directas del mundo; creía que las palabras se acuñan directamente de los objetos y que su origen último se refiere a las cosas singulares que son sentidas y trasladadas al lenguaje. Tanto el postulado de la íntima unión de pensamiento y lenguaje, como de que este proviene de la percepción sensible del mundo tuvieron un eco importante en su pensamiento⁴.

Müller afirma que el pensamiento religioso, incluyendo desde luego al mito, solo puede sustentarse en la experiencia: *Nihil est in fide quod non ante fuerit in sensu*. Una importante observación es que la percepción de cualquier objeto definido implica también la de aquello sobre lo cual se define, el espacio no significado que lo rodea, la oquedad en la que se inserta, generando con ello la sensación de lo infinito. Más que una “intuición de lo infinito”, como lo describe Evans-Pritchard⁵, Müller parece remitirse a una concepción según la cual, aun-

3 Cfr. Max Müller, *Chips from a german workshop*, vol. 4, New York, 1881, pp. 210-211.

4 Cfr. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Gredos, Madrid, 2015, p. 69 ss. Müller cita a menudo a Locke en su obra *Lectures on the Science of Language*, New York, 1862, pp. 24, 40. También vid. *Chips from a German Workshop*, Vol. 4, New York, 1881, pp. 445-446.

5 Vid. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, México, 2016, p. 28.

que el conocimiento siempre versa sobre lo finito, este supone siempre lo infinito. De modo que, si bien todas las percepciones poseen objetos definidos, estos implican la infinitud que funge como el fondo sobre el que se recortan. Como una solución de contraste, siempre hay un más allá, un afuera del contorno que define aquello que es percibido y pensado. La finitud y la infinitud siempre coexisten y son pensadas simultáneamente: *But if finiteness is thus a necessary characteristic of our ordinary knowledge, it requires but little reflection to perceive that limitation or finiteness, in whatever sense we use it, always implies a something beyond*⁶.

Sin embargo, aunque en la percepción, finitud e infinitud son simultáneas, o está compuesta por ambas, los hombres primitivos habrían usado, ante la imposibilidad de referir la infinitud, vocablos derivados de percepciones finitas, mismas que en su desarrollo histórico habrían recorrido su sentido desde un significado finito a otro infinito y habrían adquirido con ello, rasgos sobrenaturales, como personificaciones poderosas que tomaban de las entidades sensibles sus signos, introduciendo, a través de un uso metafórico, un desplazamiento del sentido. A contracorriente de teorías como las de George Campbell que situaba al inicio de la religión la creencia en seres sobrenaturales (*i.e.* infinitos) que luego se revestían de atributos naturales, Müller considera que el proceso fue inverso. Simples nombres de cosas como cielo, fuego, viento o Sol, mediante una corrupción del uso concreto de su significado, pasaron gradualmente a emplearse como fuerzas infinitas y personalizadas y es lo que ocurre cuando *Dyaus, Agni, Vāyu o Sūrya*, pasan del campo de las cosas finitas y ordinarias (el cielo, el fuego, el viento y el Sol) a concepciones más abstractas como la de seres sobrenaturales que lo acompañan.

Aquí el estudio de las metáforas implicadas en las raíces de los vocablos determinadas históricamente es fundamental. La metáfora es el motor que echa a andar la historia de las lenguas. Basta considerar el origen más remoto de ciertas palabras de las religiones para desentrañar que primero tuvieron un significado “material”:

Whenever any word, that was at first used metaphorically, is used without a clear conception of the steps that led from its original to its metaphorical meaning, there

6 Max Müller, *Natural religion*, Longmans Green & Co., London, 1893, p. 122. [Pero si la finitud es así una característica necesaria de nuestro pensamiento ordinario, solo se requiere sin embargo una pequeña reflexión para percibir que la limitación o finitud, en cualquier sentido que usemos, siempre implica algo más allá]. * Los textos consultados en su idioma original se reproducen tal cual en las citas. Se añade una traducción entre corchetes después de la referencia bibliográfica.

is a danger of mythology; whenever those steps are forgotten and artificial steps put in their places, we have mythology, or, if we have diseased language, whether that language refers to religions or secular interests⁷.

Aquí, Müller explica al mito como una “enfermedad del lenguaje”, que constituye una de las fórmulas más connotadas en su interpretación sobre el mito y que habría usado ya en múltiples ocasiones, como en el primer volumen de sus *Lectures on The Science of language*:

Mythology, which was the bane of the ancient world, is in truth a disease of language. A myth means a word, but a word which, from being a name or an attribute, has been allowed to assume a more substantial existence⁸.

Resulta extraño cómo esta doctrina de la metáfora pudo haber nutrido una doctrina del todo opuesta, como la que desarrolla Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, que expondremos más adelante, pero que debemos apuntar aquí como retomando la concepción de Müller, en lo que concierne al impulso dinámico del lenguaje por intermediación de la metáfora, aunque concediendo al mito la virtud de conservar, a diferencia de la filosofía y la ciencia (que se empeñan en sostener a la verdad como principio) la metáfora como expresión viva de la percepción del mundo.

Müller ejemplifica de manera clara, la disposición de los estudiosos del mito a explicar naturalmente la anomalía del mito. Partiendo de los supuestos de un empirismo clásico, que postula que las palabras provienen objetivamente de las representaciones perceptivas del mundo externo, es notorio su esfuerzo por situar el origen del lenguaje en ella y mostrar cómo el mito es una derivación metafórica de palabras que en su origen comenzaron por lo que el empirismo determina como única fuente posible del lenguaje: la percepción sensible.

7 Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 358. [Cuando cualquier palabra, que fue al principio usada metafóricamente, es usada sin una clara concepción de los pasos que llevaron de su significado original al metafórico, se corre el riesgo de la mitología; cuando estos pasos son olvidados y los pasos artificiales puestos en su sitio, tenemos mitología, o si se puede decir, tenemos una enfermedad del lenguaje, ya sea que el lenguaje refiera a intereses religiosos o políticos].

8 *Lectures on the Science of Language*, vol. IV, New York, 1862, p. 21. [La Mitología, que fue la ruina del mundo antiguo, es en verdad una enfermedad del lenguaje. Un mito significa una palabra, pero una palabra que, de ser un nombre o atributo se le ha permitido asumir una existencia más sustancial].

Estas teorías, tanto la de Müller como la de Locke, conciben que el lenguaje tiene un origen sano, sostenido por un referente objetivo. La anomalía, aunque necesaria en el desarrollo histórico del lenguaje, consiste en el empleo de la metáfora que, al perder su sentido originario, deviene en representaciones sobrenaturales de seres divinos. Müller plantea por lo tanto un estado de “normalidad” para el que toma los criterios del empirismo. Cae en lo que Evans-Pritchard considera el error fundamental de la mayoría de los estudios sobre el mito y al que denomina “falacia introspectiva”, que consiste en asumir bajo los propios principios subjetivos un estado mental ajeno e hipotéticamente originario, que a menudo ejemplifica con la frase “si yo fuera un caballo”, con la que ilustra la especulación de los intérpretes que se ponen a sí mismos, con sus creencias, motivos y presupuestos en el lugar de otro. La razón de la falacia es clara: si yo fuera un caballo, no sería yo.

De la misma forma, la reconstrucción del origen del lenguaje a partir del supuesto empirista pudiera estar partiendo de nociones que en realidad no estuvieron presentes en subjetividades alternas (acaso también incluso la noción de sujeto es inapropiada). Quizás en el origen del lenguaje no había siquiera un “yo” tal y como lo entendemos ahora. Así, cuando Müller critica a George Campbell porque este supone que el hombre primitivo tendría *a priori* una noción de “ser sobrenatural”, probablemente está entrando, lo mismo que éste en un falso dilema, según el cual el origen de una palabra empleada para designar un dios debe ser en su comienzo la divinidad misma o el elemento natural con el que se asocia y no otro. Probablemente la diferencia entre ambos no era para ellos tal. Borges, al hablar de la poesía, a la que concibe como un intento de recuperación del carácter mágico de las palabras (y por lo tanto del mito), escribe en “*El otro el mismo*”:

La raíz del lenguaje es irracional y de carácter mágico. El danés que articulaba el nombre de Thor o el sajón que articulaba el nombre de Thunor no sabía si esas palabras significaban el dios del trueno o el estrépito que sucede al relámpago⁹.

Aunque el sajón y el danés, en tanto lenguas germánicas, proceden del indoeuropeo y, siguiendo los estudios de Müller provendrían ya de una derivación metafórica del “ario”, lo cierto es que resulta difícil afirmar, aún en las lenguas

⁹ Jorge Luis Borges, “El otro, el mismo”, en *Obras Completas*, Vol. II, Emecé, Buenos Aires, p. 236.

más antiguas de que se tiene noticia, que carecieran de una mitología y tuvieran exclusivamente un empleo perceptivo: Agni también era ya el fuego y el dios del fuego. Suponer como Müller o Campbell, una relación de anterioridad o posterioridad entre el fenómeno natural y la personificación (ya emplear el verbo “personificar” supone quizás una relación de sucesión), es saltarse una cuestión importante: es probable que no haya entre los hombres primitivos una diferencia entre la personificación y el fenómeno. La mera sucesión causal entre estos dos términos atribuye una concepción de “persona” que no existía en la mentalidad primitiva, así como tampoco existía una noción de “fenómeno natural” al que aquella se le opusiera. La llama ardiente no recibe una personificación, sino que en tanto es una potencia agente, es, al igual que un individuo humano, algo semejante a una persona.

Müller supone, por otra parte, que el trazo entre lo objetivo y lo subjetivo es claro. Anteponiendo la percepción material a la metafórica, supone una diferenciación entre ambas. Pero la percepción concreta y definida de cualquier objeto natural y lo que él supone como la concepción de lo infinito que se encarna en una figura divina, probablemente no fuesen del todo distintas. Empleando de nueva cuenta el ejemplo de Thor, Borges nos dice en “El oro de los tigres”:

En el principio de los tiempos, tan dócil a la vaga especulación y a las inapelables cosmogonías, no habrá habido cosas poéticas o prosaicas. Todo sería un poco mágico. Thor no era el dios del trueno; era el trueno y era el dios¹⁰.

La explicación ofrecida por Müller traza un camino que va de lo profano a lo sagrado, porque, como buen filólogo europeo, que concibe las ciencias del lenguaje como ciencias naturales, lo natural y lo claro es el dominio de lo profano, de lo determinado y bien definido conceptual y empíricamente, casi bajo los principios del método científico que orchestra la genealogía de la representación de lo que debe entenderse como verdadero según sus parámetros. Intenta así explicar el mito como la corrupción del origen natural del lenguaje partiendo de un estado puro de percepción, diáfano y objetivo, es decir, como una enfermedad de lo que en principio era el uso natural del lenguaje.

El dilema que enfrenta con Campbell, por otra parte, ofrece una noción de la divinidad comprometida fuertemente con las nociones de lo divino pro-

¹⁰ *Ibid.*, p. 457.

venientes del monoteísmo judeocristiano. Basta indicar cómo asocia la mera personificación de entidades “sobrenaturales” (el entrecomillado es claro pues la oposición natural-sobrenatural, es también un producto cultural posterior al mito) o númenes, con la noción de infinitud, para comprender cómo vuelve a cometer el error de considerarlos bajo principios teológicos muy diferentes a los de aquellas mentalidades. Georges Bataille, en *Théorie de la religion* subraya que la operación de concebir un “ser supremo” es la huella de un empobrecimiento del sentimiento de lo sagrado y no le es esencial. Concibiendo que lo sagrado es fundamentalmente al ámbito de la continuidad e inmanencia con el mundo, la introducción de los rasgos de la subjetividad en el mundo mítico, es decir, la paulatina emergencia del entendimiento, la dominación, la unidad y la voluntad como rasgos característicos de los seres míticos, es solidaria de la formación de la subjetividad misma, lo que implica una erosión del sentimiento de lo sagrado, y la instauración de un mundo de cosas y sujetos:

La posición, en el interior del mundo, de un «Ser supremo», distinto y limitado como una cosa, es en primer término un empobrecimiento. Hay sin duda, en la invención de un «Ser supremo», voluntad de definir un valor mayor que ningún otro. Pero este deseo de acrecentar tiene como consecuencia una disminución. La personalidad objetiva del «Ser supremo» le sitúa en el mundo, *al lado* de otros seres personales de la misma naturaleza, sujeto y objetos juntamente como él mismo, pero de los que es claramente distinto¹¹.

Y luego:

Todos los pueblos han concebido sin duda ese «Ser supremo», pero la operación parece haber fracasado en todas partes. El «Ser supremo» de los hombres primitivos no tuvo aparentemente prestigio comparable al que debía tener más tarde el de los cristianos. Como si la operación hubiese tenido lugar en un tiempo en que el sentimiento de continuidad era demasiado fuerte.¹²

Así, la tendencia frecuente a pensar lo sagrado en relación con la majestad o superioridad de un dios, no es lo esencial de la religión (salvo, desde luego en

11 Georges Bataille, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998, p. 37.

12 *Ibid.*, p. 38.

los casos del monoteísmo y del henoteísmo) Pero dejemos el asunto de la personificación del mundo. Por lo pronto basta señalar dos aspectos subyacentes a la interpretación de Müller que pueden ser extendidas a otros autores: una es señalar cómo el empirismo del que procede su teoría de los nombres, así como la noción de mito como una “enfermedad del lenguaje” opera la trasposición de valores culturales de verdad específicos a un universo mental ajeno, que bien pudiera prescindir de la nítida distinción que los hombres modernos establecen entre el sujeto y el objeto y la consiguiente “objetividad perceptiva” del lenguaje originario. La percepción clara de lo “objetivo” es un prejuicio, que al menos vale la pena examinar y sobre el que habría que interrogar, sin duda con el riesgo de hacer sucumbir los principios de nuestros propios supuestos.

Lateralmente y derivado de lo anterior, la afincada representación que los hombres se hacen de los fenómenos religiosos a partir de lo que su cultura les dicta, también puede introducir presupuestos que habría que cuestionarse. Esto ha llevado a defender posturas que, sin darse cuenta, sobrevaloran los prejuicios occidentales, como el caso de Miguel León Portilla, que se ha arriesgado a defender un supuesto monoteísmo en las religiones mesoamericanas, con la intención de subrayar su alto grado de civilización, suponiendo con ello, que este es superior al politeísmo, lo cual, no deja de suponer la superioridad de las religiones monoteístas, que sería paradójicamente lo contrario a lo que tal vez se propone.

En suma, Müller es un exponente del mito como anomalía. Frente a la salud de la racionalidad occidental, la corrupción metafórica del lenguaje, la confusión que de alguna manera respalda la más estimulante de sus teorías: que el lenguaje es a final de cuentas una suma de metáforas.

Religión y magia: George Frazer.

Otra de las obras que tratan al pensamiento primitivo como anomalía es la “La rama dorada” de James George Frazer; una obra que, al igual que la de Müller, no descartaría como estimulante y en la que encontramos elementos rescatables para interpretar el pensamiento mítico, pero cuyo propósito general parte de un prejuicio semejante al de Müller: tratar al pensamiento mítico explicando su origen. No es que el tratamiento genealógico de ciertos temas no sea una vía adecuada para abordarlos, sino que el enfoque que dan olvida que probablemente el mito estaba ya desde el origen, solidario de la aparición misma del

lenguaje; el mito es la matriz que condiciona la experiencia misma en términos humanos, algo semejante a lo que los fenomenólogos llaman “horizonte intencional”. Así pues, el error de estos consiste en situar un plano previo, un punto de partida hipotético del que el mito, o la religión primitiva son derivaciones corruptas.

La lectura de Frazer ofrecerá una explicación del origen de la religión primitiva vinculándola al ámbito práctico de la magia. Frazer conjetura que la religión no fue sino una ampliación de la magia a la que de alguna manera reproduce, pero que debió ser posterior. Si bien se las puede encontrar asociadas, Frazer afirma que la magia debió preceder a la religión:

Aunque la magia se la encuentra así fundida y amalgamada con la religión en muchos países y edades, hay fundamentos para pensar que esta fusión no es primitiva y que hubo un tiempo en el cual el hombre recurrió a la magia sólo para la satisfacción de necesidades que excedían los límites de sus inmediatos deseos animales. En primer término, la consideración de las nociones mágicas y religiosas fundamentales puede inclinarnos a deducir que la magia es más antigua que la religión en la historia de la humanidad.¹³

La religión es un estadio posterior al del pensamiento mágico, sobre cuyos principios descansa entonces su posibilidad. Frazer no duda, como podemos constatar en la cita anterior, de que pudieran ser cronológicamente simultáneas, pero considera que aquella debió de surgir tras un momento crítico de la magia, concibiéndolas bajo una suerte de oposición, consistente en la amplitud de sus operaciones, pasando de la que tiene como objeto necesidades primarias a la operación sobre los altos poderes de seres supremos.

En su examen relativo a la magia, Frazer la describe como una operación que se ejerce a partir de la aplicación errónea de la asociación de ideas, mediante la cual se concibe que distintos objetos pueden afectarse a la distancia, transfiriendo entre sí sus propiedades y sus efectos, confiriéndole ilusoriamente a quien lo emplea la potencia de manipular objetos lejanos a partir de aquellos objetos o símbolos que tiene a la mano. El tránsito entre las propiedades comunes de los objetos se ejecuta de muy diversas maneras, que Frazer reduce a dos: la analogía y el contagio; la magia homeopática y la magia contaminante respectivamente.

¹³ James George Frazer, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 81.

Frazer alimenta su grueso volumen con innumerables ejemplos de ambas prácticas. Podrán encontrarse prescripciones o prohibiciones debidas a la asociación de elementos semejantes: el cazador de Laos que impide a su mujer cortarse el cabello, lo hace para evitar que el elefante cazado rompa los lazos que lo aprisionan; el guerrero de Madagascar evita comer gallo que haya muerto en la pelea ni animal que haya sido lanceado, para evitar caer bajo el mismo efecto en la guerra; el navegante de las islas Kei evitará comer golosinas, pues lo pegadizo del alimento ralentizaría la marcha del barco. Pero también se encontrarán relacionadas con la continuidad o proximidad entre ellos: Plinio relata que, si un hombre escupe sobre la mano que ha herido a un amigo, entonces este podrá recuperarse; las ropas, la sangre, las excrescencias de un hombre son objetos sobre los que pueden aplicarse conjuros o maldiciones para afectarlo, pues tienen, por su proximidad, la facultad de alcanzarle.

La religión provendría de estos hábitos mentales. La diferencia estriba en que la magia actúa directamente, sin la intervención necesaria de algún espíritu, numen o dios, mientras que la religión introduce, bajo la misma aplicación de la asociación por semejanza o contigüidad, la creencia en seres sobrehumanos, cuyo favor los rituales tienen la intención de atraer.

Si bien, a diferencia de Müller, Frazer no explica el pensamiento primitivo lingüísticamente, es preciso señalar que sus conceptos de magia homeopática y contaminante pueden servirse de una interpretación lingüística, prueba de ello es la influencia que ejercieron en los estudios de Roman Jakobson sobre la afasia, donde los asoció con los polos metafórico y metonímico que están presentes en todo proceso simbólico¹⁴. Es claro que la magia por semejanza es equivalente de la metáfora, pues consiste en la asociación por analogía, mientras que la magia contaminante es equivalente de la metonimia, que establece relaciones por contigüidad. Así, si Müller destacaba el aspecto metafórico del pensamiento salvaje, Frazer introducía además la metonimia, aunque no en términos lingüísticos, pero que, como hemos indicado, a la luz de la lectura de Jakobson (quien además echaba mano de los conceptos de desplazamiento y simbolismo, para los mismos procesos), sería equiparable. Las asociaciones no quedarían reducidas a la semejanza, sino también a la contigüidad. De ambas confusiones es de donde provendría para Frazer el pensamiento mágico.

¹⁴ Vid. Roman Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”, en *Fundamentos del lenguaje*, Ciencia Nueva, Madrid, 1967, pp. 100-101.

Nietzsche y el ansia de ilusión

Tanto en Frazer como en Müller, la lógica es la misma: el mito adviene a partir de otra instancia, proviene de una confusión de términos, es, por lo tanto, reductible a elementos que dan razón de su irracionalidad y su anomalía. Para ellos existe un empleo natural del lenguaje y el mito o la magia son una confusión de su empleo válido. Sus obras se preguntan: “¿por qué piensan de manera tan errónea los hombres primitivos?, ¿de dónde proceden esas aberraciones que, si bien pueden ser estimulantes poéticamente, son tan decididamente absurdas?” Explicar la naturaleza de lo irracional se asemeja mucho a la actitud clínica, para la cual siempre tiene que haber como referente un estado de normalidad, desde el cual se emite el diagnóstico de las patologías.

Pero es que acaso ¿no sucede lo mismo con toda forma del lenguaje? Ernest Cassirer, observando que todo lenguaje es simbólico, dirigió una dura crítica a la interpretación de Müller, pues fundamentalmente considera que el mito no puede considerarse un fenómeno derivado del lenguaje o como un producto que le es accesorio. Para él, mito y lenguaje son formas de expresión simbólica inherentes y acaso simbióticas que poseen una misma raíz. El mito es tan fundamental como el lenguaje y no puede interpretarse a la luz de una teoría que lo considera una corrupción derivada de este:

No creemos que pueda pretender la categoría de interpretación adecuada el considerar una actividad humana fundamental como una mera monstruosidad, como una especie de enfermedad mental. No tenemos necesidad de teorías tan extrañas para ver que en la mentalidad primitiva el mito y el lenguaje constituyen, como si dijéramos, dos hermanos gemelos.¹⁵

Nietzsche por su parte, a pesar de recibir un fuerte influjo por parte de Müller —lo mismo que de las teorías sobre el lenguaje de Gustav Gerber y Ludwig Noir¹⁶—, emplea su concepción del lenguaje para dar una interpretación del todo distinta en lo que concierne al valor del mito. El principal rasgo que destaca de la influencia de Müller sobre Nietzsche es el uso que da a su *Sprachwis-*

15 Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 167.

16 Vid. Benedetta Zavatta, “Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noir”, en *Nietzsche Studien, Internationalen Hahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, No. 38, Berlín, 2009, pp. 269-298.

senschaft, para combatir los valores absolutos, metafísicos del lenguaje, principalmente los que emergen al seno del idealismo alemán:

In einem Fragment von 1885, gesteht Nietzsche seine Schuld gegenüber der neugeborenen Sprachwissenschaft ausdrücklich ein, wenn er feststellt, die historisch-vergleichende Sprachanalyse habe unwiederlegbare Beweise dafür geliefert, dass Begriffe keineswegs ewig, sondern geworden und im Werden begriffen sind, also unter bestimmten historisch-kulturellen Bedingungen geschöpft werden und danach vielerlei Bedeutungsveränderungen unterliegen. Das durch die Sprachwissenschaft aufgebrachte neue Bewusstsein, dass Begriffe keine absolute, allgemeine, sondern eine relative, besondere Gültigkeit haben, hat durchschlagende Folgen für die Philosophie und leitet für sie einen Neubeginn ein.¹⁷

El nominalismo subyacente a las concepciones de Müller influye de tal manera en Nietzsche que el propio método genealógico tiene sus deudas para con el método comparativo-histórico de Müller. Si Müller considera, anticipándose con ello a la concepción de la arbitrariedad del signo en Saussure, que las palabras no tienen una relación de necesidad con aquello que nombran, pues no puede derivarse la palabra de la cosa que nombra (para lo que alude al Cratilo de Platón), Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral* enfatizará también el salto de la cosa al signo, entre el árbol y la palabra “árbol” no hay una relación de necesidad, pues la palabra desplaza ya a la cosa. Así pues, si bien comparten tanto una ontología de la singularidad como un manifiesto interés por el origen del lenguaje (el interés por resaltar su dimensión histórica y relativa), las consecuencias que extraen de ello son desde otro punto de vista totalmente distintas a la hora de considerar al mito: mientras Müller ve en él una enfermedad del lenguaje que permite el tránsito de los nombres singulares a los conceptos universales, para Nietzsche el lenguaje es la enfermedad misma. Si para Müller, siguiendo a Locke, el lenguaje tiene su primer origen en el señalamiento de las cosas individuales, para Nietzsche ya ese señalamiento es de

17 *Ibid.*, pp. 277-278. [En un fragmento de 1885, Nietzsche admite expresamente su deuda hacia la recién nacida Ciencia del Lenguaje, cuando concluye que el análisis histórico-comparativo del lenguaje ha presentado pruebas irrefutables de que los conceptos no son de ninguna manera eternos, sino que se han convertido y se convierten, es decir, se crean históricamente bajo ciertas condiciones y luego sufren muchos cambios de significado. La nueva conciencia traída por la Ciencia del Lenguaje de que los conceptos no tienen ninguna validez absoluta, general, sino relativa, particular, tiene consecuencias profundas para la filosofía e inicia un nuevo comienzo para ella].

carácter metafórico, pues la realidad no se vierte nunca a las palabras sin sufrir una alteración.

El problema para Nietzsche estribará, no en la pluralidad de sentidos que la imaginación mítica multiplica, sino en la traición perpetrada originariamente por el lenguaje hacia las cosas. Dejando de lado la singularidad, los conceptos prescinden de cuánto hay de verdad en la intuición del mundo. La palabra “hoja” solo señala unos pocos rasgos de entre aquellos que cada hoja individual porta: “Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen”¹⁸.

El lenguaje sólo existe mediante una impostura, solo por la renuncia a la experiencia individual de la que sin embargo procede. Más allá de esta primera condición paródica del lenguaje, encontramos una segunda impostura: la de considerar que el lenguaje es precisamente el elemento donde acontece la realidad y en esa consideración estriba precisamente el celo y vigilancia por la verdad, pues como esta procede de la irremediable condición equívoca del lenguaje, hereda de él su condición de mera metáfora de las cosas:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo, considera firmes, canónicas y vinculantes¹⁹

Aparentemente, en poco difieren las concepciones del lenguaje de Nietzsche y de Müller. Sólo que, para aquél, el concepto funciona como una especie de cura de la enfermedad de la metáfora mítica, mientras que para Nietzsche ocurre justamente lo contrario: mientras el mito asume de manera abierta —aunque inconsciente— la arbitrariedad del lenguaje y mantiene un principio sano de ilusión, es el concepto el que eleva una segunda mentira al concebirse a sí mismo como verdadero. Mientras que el edificio del saber opera como un baluarte, ante el que los hombres de ciencia se postran para recibir protección, la abigarrada transmisión de sentidos que opera en el mito abre al hombre ante una necesidad que le es inmanente: la de construir nuevos sentidos, la de, merced a

18 F. Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Técno, 1990, p. 23.

19 *Ibid.*, p. 25.

una predisposición a dejarse engañar, mantener el mundo ante una abierta proliferación de sentidos. Esta apertura es lo que encuentra en el mito y en el arte: una incesante vocación de tejer ensueños que den a la experiencia la textura de la intuición.

Ese impulso fundamental hacia la construcción de metáforas [...] no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza. Busca un nuevo campo para su actividad y otro cauce y lo encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte. Confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias²⁰

Nietzsche sospecha de un principio que subyace a todos los esfuerzos del concepto por fijar una adecuación entre el lenguaje y la realidad: la verdad. El concepto no es una superación del mito, como en Müller, sino un subterfugio para superar su procedencia ilusoria. Si, como todo lenguaje, el mito es radicalmente ilusorio, sus símbolos se despliegan sobre la superficie de sus propios ensueños. Sin justificar su propia condición, el mito manifiesta la voluntad de ilusión, en donde el espíritu expresa su libertad y su poder creador que, a diferencia del hombre ilustrado, constreñido al rígido tejido de los conceptos que rechazan de sí su carácter falaz, vive afincado en un mundo de naturaleza onírica:

La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado.²¹

Como podrá sospecharse, este “dejarse engañar” del primitivo, no es necesariamente una acción deliberada. Al fin y al cabo, ¿qué prestidigitador sería capaz de tomar sus trucos como magia? Enraizado en la naturaleza quimérica del lenguaje, su voluntad de ilusión no contrapone el propio saber mítico a otras formas de pensamiento. Todavía Heródoto, cuando hacía la descripción de las creencias

20 *Ibid.*, p. 34.

21 *Ibid.*, p. 35.

de otros pueblos, indicaba ante todo la afinidad de los diversos panteones con el de la propia Hélade. El mito carece de sentido crítico. Es la filosofía la que nace declarando la falsedad de las demás creencias y por corolario la verdad de las propias. Ahí nace, como un germen que con los siglos medraría, el espíritu crítico que asume como tarea primordial, el ilusorio propósito de no ceder a la ilusión, cuya paradoja Nietzsche pretende develar.

Respecto a la voluntad de ilusión presente en el mito para Nietzsche, no podemos evitar subrayar la solidaridad del pensamiento primitivo y el sueño. Lejos de los hábitos mentales del hombre moderno, que declara la irrealidad de los sueños, para el hombre primitivo, estos son —o pueden ser— portadores de un saber privilegiado. Entre los filósofos modernos el mundo del sueño ha sido a menudo tomado precisamente como perteneciente a un ámbito signado por la irrealidad. Recordemos por ejemplo, cómo en sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes se vale del sueño para desarrollar parte de la argumentación de su célebre duda metódica, poniendo en entredicho la certidumbre que los humanos tenemos del mundo de la sensibilidad a partir de la semejanza que esta tiene con el sueño. En efecto, cuando soñamos, tenemos la certidumbre de que lo que ahí acontece, aquello que creemos ver, escuchar o sentir en nuestros sueños, es tan real como lo que acontece en la vigilia. La sensibilidad es para Descartes tan poco confiable como el sueño y cedemos a ambos la misma confianza. Luego entonces, la aparente certeza de la percepción sensible es para Descartes equiparable a la de nuestros sueños que por principio son tomados como síntoma de lo irreal.

Hegel, en la *Fenomenología del espíritu* también emplea el sueño como sinónimo de quimera y de ficción. En el prólogo dirige una severa crítica al romanticismo implícito en la doctrina de la intuición intelectual de Schelling, afirmando que precisamente la intuición es lo opuesto a la conciencia y al espíritu y que, por lo tanto, todos los esfuerzos destinados a hacer de la intuición la manifestación privilegiada del saber son el reflejo de una aspiración a lo “edificante” (*erbaulich*), pero opuesta a la verdad. Los románticos, abandonados a la fantasía de los sueños, revelan su verdad: que su filosofía es tan falaz como la de los sueños que encumbran.

A diferencia del hombre moderno, que emplea al sueño como sinónimo de irrealidad, algo distinto sucede con el sueño para los hombres primitivos, estos le conceden facultades de revelación aún mayores que las del conocimiento de

la vigilia. Lo que acontece en el sueño no es solo real, sino que revela aun aspectos que la experiencia de la vigilia enmascara; es probablemente una realidad privilegiada por encima de la percepción sensible. Los sueños son verdades que deben tomarse en serio. Incluso no solo son verdades, no solo anticipan el futuro, lo que acontece en ellos implica la responsabilidad de sus agentes: se castiga a la mujer cuyo marido ha soñado que comete adulterio; un hombre sueña que alguien lo amenaza y tiene todo el derecho a reclamar a quien lo ha agredido en sus sueños, mientras el otro acepta su culpabilidad y confiesa tímidamente que lo pudo haber agredido “mientras dormía”; una mujer sueña que un misionero ha dado muerte a su hijo y aun cuando a la mañana siguiente su hijo sigue vivo, se le decreta la muerte al extranjero.

En todo caso, Nietzsche abandera un modo de considerar el mito que le da un valor que cuestiona los supuestos de verdad con que los historiadores y antropólogos se aproximan a considerarlo. El asentimiento al genio creativo del mito, sus vínculos señalados con el arte y la poesía, que no considera como menor por efecto de su carácter ilusorio, sitúan a Nietzsche en una perspectiva que ante todo pone a su propia cultura en cuestión, sospecha de las formas en que la cultura europea se obstina en situar como verdaderas y buenas. En Nietzsche hay un acercamiento hacia el otro a partir de la sospecha de las “verdades” fundamentales de la metafísica y la ciencia occidentales que tienen una procedencia común. Por eso Zarathustra exhorta no el “amor al prójimo”, sino el “amor al lejano”, actitud que más tarde Lévi-Strauss considerará como fundamental para la labor del etnólogo y que consiste en la aceptación del otro mediante la puesta en duda de sí mismo: *Para llegar a aceptarse en los otros, fin que el etnólogo asigna al conocimiento del hombre, es preciso rechazarse en sí.*²²

Esta fórmula de Lévi-Strauss, con la que sintetiza la deuda de la etnología para con Rousseau, resulta extrañamente similar a la de Lévy-Bruhl, a cuya obra de cierta manera se oponen todos sus esfuerzos, pero que al igual que aquél, también reconoce la necesidad de un extrañamiento de sí mismo para comprender al otro. Así, al final de la introducción de *La mentalidad primitiva* nos dice:

En lugar de substituirnos imaginariamente a los primitivos que estudiamos y hacerles pensar como nosotros si estuviésemos en su lugar, lo que no puede conducirnos más que a hipótesis más o menos verosímiles y casi siempre falsas,

22 C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1979, p. 39.

esforcémosnos, por el contrario, en ponernos en guardia contra nuestros propios hábitos mentales²³

Después de Nietzsche, el siglo XX estará marcado por la intención de restituir el valor del pensamiento primitivo. Pero la cuestión queda lejos de resolverse. Pues el modo en que se valora dicho pensamiento puede partir de presupuestos diferentes. La interpretación que hace del mito algo heterogéneo a la razón occidental, tendrá, en el caso de Lévy-Bruhl, una marcada diferencia con las teorías precedentes. No será la disminución del pensamiento primitivo por considerarlo distinto al pensamiento racional, sino que intentará enfatizar sus diferencias y su carácter irreductible, confiriendo a ello un valor autónomo.

3. LA RAZÓN Y EL MITO

El pensamiento primitivo y lo irracional.

La obra de Lucien Lévy-Bruhl tiene un lugar particular en la historia de la antropología moderna. Duramente criticado por señalar que el rasgo característico de la mentalidad primitiva es de carácter pre-lógico, a menudo se le interpreta precisamente en consonancia con la tendencia a menospreciarlo haciendo uso de una terminología peyorativa para designarlo. Y es que, en efecto, la selección de términos que usa en su obra parece desafortunada e incluso inadecuada a lo que pudiera considerarse como la base de su pensamiento. El mismo término “primitivo” resulta un término generalmente rechazado por cuanto implica connotaciones que parecieran implicar una concepción histórica a la que subyace la idea de un progreso lineal. Lo mismo sucede, y quizás con mayor énfasis con el adjetivo “pre-lógico” cuyo prefijo parece indicar abiertamente la anterioridad temporal o lógica con respecto al pensamiento racional. El título de una de sus obras más representativas “*Las funciones mentales de las sociedades inferiores*” por sí solo basta para despertar sospechas de una concepción que no hace sino devaluar al pensamiento de dichas sociedades e incluso a esas sociedades mismas.

Por otra parte, es sabido que Lévy-Bruhl se empeña en enfatizar las diferencias irreductibles entre el pensamiento primitivo y el pensamiento abstracto. Esto, aunado a las connotaciones señaladas de sus términos, pueden hacernos creer que la intención de Lévy-Bruhl es semejante a la de los autores que consi-

23 L. Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, La pléyade, Argentina, s/a, pp. 34-35.

deran al pensamiento primitivo y al mito como una anomalía del pensamiento, como un pensamiento trunco, inacabado y grosero.

Puede ser, sin embargo, que la interpretación que se ejerce sobre el pensamiento y obra de Lévy-Bruhl esté tocada por los mismos prejuicios que le atribuye. Es probable que su terminología haya generado una interpretación contraria a lo que se proponía. La pregunta es: ¿la irracionalidad del pensamiento es acaso un síntoma señalado de inferioridad?²⁴ Juzgar que si alguien toma un pensamiento como irracional está en efecto devaluando su riqueza es probablemente el síntoma de que la medida de valor con la que se juzga es su adecuación al pensamiento racional. Podría ser que la razón esté siendo sobrevalorada y que el indicio de lo irracional no sea necesariamente un signo de inferioridad.

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures parte de una crítica a la antropología inglesa, sobre todo de Tylor y Frazer, a quienes reprocha la intención de explicar el origen del pensamiento primitivo, pues tal modo de explicación considera los mecanismos mentales de los primitivos como idénticos de los modernos, ya que reconstruyen el pensamiento primitivo recreando las operaciones mentales que llevarían a un occidental a concluir esas creencias, como si se tratará de inferencias cuyas premisas fueran simplemente distintas, anticipando con ello la crítica de Evans-Pritchard a la falacia introspectiva, que hemos mencionado más arriba. Dichas explicaciones yerran además al intentar dar explicación del pensamiento primitivo describiendo el mecanismo de un razonamiento individual. Para Lévy-Bruhl el análisis del pensamiento primitivo debe ser abordado más bien como representación colectiva y no a partir de los procesos mentales de los individuos²⁵. Este defecto se constata en las teorías animistas, que pretenden explicar la creencia en espíritus a partir de los sueños, cuyas apariciones llevarían a creen en la separación del alma, dando con ello una explicación psicológica de esa creencia. Intentan trazar la descripción de cómo, bajo las mismas reglas del pensamiento que las nuestras, se puede concluir ese tipo de creencias.

24 Hay intérpretes que han criticado justamente a Lévy-Bruhl por lo contrario, es decir, por observar que se teoría justamente puede dar indicios de una devaluación del pensamiento racional y un enaltecimiento del mito. Vid. Robin Horton, *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Anagrama, Barcelona, 1980. En esta obra hace una defensa de la racionalidad occidental y una crítica hacia lo que considera posiciones románticas que exageran el valor del saber de las sociedades no occidentales.

25 Las consideraciones de C. R. Hallpike con respecto a la posibilidad de considerar el pensamiento primitivo a la luz de una interpretación que tome en cuenta tanto el medio social como el desarrollo cognitivo de los individuos, es interesante. Cfr. *Fundamentos del pensamiento primitivo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

Su crítica a la antropología inglesa se centra entonces en señalar su axioma, o más bien su prejuicio constante: las funciones mentales de los pueblos primitivos son idénticas a las nuestras. Desde tal crítica podemos ver asomarse el principio del que parten los esfuerzos de Lévy-Bruhl y que sería precisamente el opuesto al de la antropología inglesa: mostrar la alteridad radical del pensamiento primitivo. Esta alteridad se caracteriza por cuatro aspectos fundamentales: a) la disposición “mística” del pensamiento primitivo, b) la ley de la participación y su indiferencia hacia el principio de contradicción, c) el desprecio por las ideas abstractas y d) su desinterés por las causas mediatas. Todas ellas apuntando a la heterogeneidad del pensamiento primitivo con respecto al nuestro, Para nuestro propósito abordaremos las dos primeras.

Sobre el primer aspecto retomemos el primer capítulo de *Les fonctions*, donde emplea la palabra “místico” para describir el tipo de representaciones que posee el hombre primitivo y que estará muy presente a lo largo de su obra. Según él, mientras las representaciones del hombre moderno están ligadas fundamentalmente con el aspecto cognitivo de la experiencia (cuando hablamos de representación pensamos en ideas o imágenes de las cosas, separando los aspectos cognitivos de los emotivos, por lo que cuando hablamos de representación la consideramos perteneciente a la esfera intelectual), sucede algo distinto en el pensamiento primitivo. Podríamos decir que cuando “sabe” también siente “emotivamente”, no separa estas dos esferas como hacemos nosotros. Así para hablar de “representación” en el pensamiento primitivo, Lévy-Bruhl se ve necesitado de precisar mediante el adjetivo “místico”, la integración de los aspectos emocionales y cognitivos en una misma esfera de pensamiento, integración que precisamente el pensamiento occidental moderno quiere evitar cuando disocia entre el ámbito subjetivo y objetivo del saber, que constituye uno de los criterios más caros de su racionalidad.

Les représentations collectives des primitifs diffèrent donc profondément de nos idées ou concepts ; elles n'en sont pas non plus l'équivalent. D'une part, comme nous le verrons bientôt, elles n'en possèdent pas les caractères logiques. D'autre part, n'étant pas de pures représentations, au sens propre du mot, elles expriment, ou plutôt elles impliquent, non seulement que le primitif a actuellement une image de l'objet, et croit qu'il est réel, mais aussi qu'il en espère ou qu'il en craint quelque chose, qu'une action déterminée émane de lui ou s'exerce sur lui. Celle-ci est une

influence, une vertu, une puissance occulte, variable selon les objets et selon les circonstances, mais toujours réelle pour le primitif, et faisant partie intégrante de sa représentation. Pour désigner d'un mot cette propriété générale des représentations collectives qui tiennent une si grande place dans l'activité mentale des sociétés inférieures, je dirai que cette activité mentale est *mystique*.²⁶

Otro aspecto con el que Lévy-Bruhl describe la mentalidad primitiva es el que atañe al desafortunado adjetivo de “pre-lógica”, pues se presta a numerosas confusiones, que no ignoraba, entre las cuáles se cuenta la de suponer un estadio previo cronológicamente al del pensamiento racional o lógico:

Prélogique ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique [...] Elle n'est pas *antilogique* ; elle n'est pas non *plus alogique*. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction²⁷.

Este es quizá el rasgo más particular y estimulante del pensamiento de Lévy-Bruhl: indicar la indiferencia del pensamiento primitivo ante el principio de no contradicción. Esta observación es relevante pues aquí estaría señalada la mayor diferencia con respecto al pensamiento racional de Occidente. En lugar de dicho principio, el pensamiento primitivo estaría sujeto lo que Lévy-Bruhl denomina *lógica de la participación*, que describe precisamente en términos por los cuales el pensamiento primitivo posee alcances ontológicos diferentes a los que subyacen al principio de no-contradicción. Dicha lógica se describe, no en términos de meras asociaciones metafóricas o metonímicas. Más que señalar el proceso lingüístico o si se quiere, mental, como hace Müller y, sobre todo, más

26 Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, version numérique par Diane Brunet et Jean Marie Tremblay, Université de Québec, Canada, édition réalisée à partir de l'édition de Les Presses universitaires de France, 1959, p. 28. [Las representaciones colectivas de los primitivos difieren profundamente de nuestras ideas o conceptos; tampoco son equivalentes. Por un lado, como veremos pronto, no poseen caracteres lógicos. Por otro lado, al no ser representaciones puras, en el sentido propio de la palabra, expresan, o más bien implican, no que el primitivo tenga una imagen del objeto, y que crea que es real, sino también que espera o teme alguna cosa, que una acción determinada emana o se ejerce sobre él. Para designar con una palabra esta propiedad general de las representaciones colectivas que tienen un lugar tan grande en la actividad mental de las sociedades inferiores, yo afirmaré que esta actividad mental es mística].

27 *Ibid.*, p. 55. [Preológico no debe entenderse tampoco como que esta mentalidad constituya una suerte de estadio anterior, en el tiempo, a la aparición del pensamiento lógico [...]. No es antilógico; tampoco es alogico. Llamándolo preológico, yo solo digo que ante todo no se construye, como nuestro pensamiento, a evitar la contradicción].

que un proceso estrictamente lógico, la participación describe un principio ontológico: la posibilidad que un ser sea simultáneamente él mismo y otro.

Je dirais que, dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont.²⁸

Así, las identidades son permeables en la lógica de la participación; pero además, entre las cosas que difunden y confunden su propia identidad, no hay conjuntos definidos, de tal modo que sentimientos, objetos materiales, fenómenos, entretrejen sus respectivas identidades: las llamas son la cornamenta del venado y los cactus sagrados son sus huellas, la noche es también el punto cardinal del norte y la infancia es el oriente y el sol, el mar es el tiempo pasado, los ríos serpientes que reptan por las montañas, pero también hombres ebrios que arrojan generosamente copal, madera y fruta, o señoras avaras si a sus orillas solo crece la maleza infértil, el comienzo de las lluvias es una niña en pubertad, el tiempo es un árbol sobre el que giran los puntos cardinales. En breve, la lógica de la participación entraña la permeabilidad de las identidades que se opone al principio ontológico sobre el que se funda la metafísica occidental y que es solidario al principio de no contradicción: el principio de identidad.

Respecto al principio de identidad en Occidente, Heidegger traza en *Identidad y diferencia* el arco que recorre el pensamiento de *lo mismo* desde Parménides hasta el mundo técnico. A partir de la conocida frase del poema de Parménides: τό γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (“lo mismo es, en efecto, pensar y ser”), Heidegger analiza cómo la historia del pensamiento se ha desenvuelto hasta llegar al mundo técnico moderno, que viene a culminar el principio de identidad. A pesar del *tour de force* con el que desarrolla sus ideas, Heidegger no deja de indicar un aspecto importante: todo el proyecto

²⁸ *Ibid.*, p. 54. [Yo diría que, en las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva, los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser, de una manera incomprensible para nosotros, tanto ellos mismos como algo distinto de ellos mismos. De una manera no menos incomprensible, ellos producen y reciben fuerzas, virtudes, cualidades, acciones místicas, que se hacen sentir fuera de ellos, sin dejar de ser aquello que son].

de Occidente está comprometido con este principio lógico y ontológico que es justamente el que lo caracteriza.

Lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente²⁹.

Nietzsche mismo describe el mundo mítico en términos muy semejantes a la ausencia del principio de identidad —a lo que Lévy-Bruhl concibe como lógica de la participación— cuando encumbra la “voluntad de ilusión” que le subyace:

Si cada árbol puede hablar con una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro —y esto el honrado ateniense lo creía—, entonces en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras.³⁰

Lévy-Bruhl caracteriza el pensamiento pre-lógico mediante dos vías, una negativa y otra positiva, las cuales están asociadas y son complementarias: por una parte, el primitivo no ordena su universo de acuerdo al principio de no-contradicción; por otra parte, la lógica de la participación consiste fundamentalmente en la permeabilidad de las identidades. Esta compenetración abierta de la identidad es lo que Lévy-Bruhl considera como opuesto al principio de no contradicción, por lo que podemos suponer que lo considera correlativo con el principio de identidad, aunque no se detiene a indagar las relaciones entre ambos principios, sino que los supone intercambiables. Destacando con ello, que la mayor diferencia entre la racionalidad occidental y el pensamiento primitivo es que este último no asigna identidades fijas, mientras que el primero se funda en la sedimentación de la identidad.

Esta concepción recibió numerosas críticas, la mayoría soportadas en la

²⁹ M. Heidegger, “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 67.
³⁰ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 35.

tendencia a disminuir la brecha entre el pensamiento primitivo y la racionalidad occidental. Dentro de esta línea que pretende, si no identificar, sí mostrar una suerte de proximidad entre ambas, está la obra de Émile Durkheim. Durkheim se preocupó por indagar los sistemas clasificatorios de las sociedades totémicas y con ello descubrió la importancia de la organización social en los esquemas lógicos bajo los que se esculpen las distintas cosmovisiones. Mediante la simbolización de elementos cuyo orden elabora un cuadro completo del universo, el hombre primitivo se permitía dar cohesión a sus propios sistemas sociales. Esta interpretación permite al antropólogo *poner a la religión los pies en la tierra*, así como comprender cómo los sistemas lógicos provienen de la sociedad misma. Sin duda es una tesis estimulante y sobre cuyas bases valdría la pena seguir explorando la relación entre pensamiento y sociedad. Pero el punto aquí es establecer las relaciones entre el pensamiento primitivo y el pensamiento racional, que a continuación examinamos.

Para Durkheim, la indagación de los sistemas clasificatorios permite dar cuenta de la racionalidad del pensamiento primitivo. Ciertamente, esos sistemas clasificatorios pueden resultar desconcertantes para nuestro modo de representar el mundo: que los miembros de una sociedad se identifiquen con una especie animal o vegetal reproduciendo las relaciones entre los diferentes clanes puede resultar ajeno a nuestra manera de concebir los vínculos entre los diferentes órdenes de seres naturales. Aunque sea de forma rudimentaria, esos sistemas de clasificaciones permiten *explicar* las relaciones entre los seres naturales y superar así la mera sensibilidad, brindando la posibilidad de establecer relaciones abstractas e como introducir agentes organizadores del pensamiento:

Es cierto que esa lógica nos desconcierta. Sin embargo, no debemos menospreciarla: por tosca que pueda parecernos, constituye una aportación de la mayor importancia para la evolución intelectual de la humanidad. Pues en efecto, a ella le debemos una primera explicación del mundo.³¹

Durkheim valora al pensamiento primitivo en la medida en que este permite superar la barrera de la mera sensibilidad caótica. Conservando resabios del desprecio que la metafísica occidental tiene hacia lo sensible, añade:

31 Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2003, p. 373.

Lo importante era no dejar al pensamiento esclavo de las apariencias sensibles, sino enseñarle a dominarlas y a juntar lo que los sentidos separan, pues desde el momento en que el hombre se dio cuenta de que existen conexiones internas entre las cosas, la ciencia y la filosofía se hicieron posibles.³²

¿Desde dónde se habla aquí? Ciertamente desde una perspectiva que fija el valor de un pensamiento en su capacidad de abstracción y, por lo tanto, en el rechazo de la mera sensibilidad, rechazo que aparece ya desde Platón, para quien la sensibilidad era tenida como un síntoma de esclavitud, del que mejor convenía liberarse. Si Durkheim se muestra respetuoso del pensamiento primitivo, es porque de algún modo lo considera superando a la sensibilidad más tosca y porque nuestra lógica, más metódica y sistemática, le debe a ella su posibilidad. En síntesis, es valiosa porque de ella proviene nuestra racionalidad: *Además, esa mentalidad no está tan lejana de la nuestra. Nuestra lógica ha nacido de esa lógica*³³. Pero ¿en dónde encuentra su proximidad con la nuestra aquella lógica para la cual el sol es un pájaro o un hombre es un canguro? Durkheim responde a Lévy-Bruhl, subrayando esa proximidad, al afirmar, que incluso en Occidente está presente la “ley de participación” ya que esta aparece en la universal operación de la asociación de términos, en el proceso por el cual los distinguimos, los separamos y les damos algún orden. La lógica de la participación que, según Lévy-Bruhl identifica seres distintos, también tiene lugar en el pensamiento occidental, que opera de la misma forma: mediante la identificación de términos diferentes. Nos dice a propósito de la participación:

Nosotros no procedemos de otra manera cuando decimos que el calor es un movimiento, que la luz es una vibración del éter, etc. Cada vez que unimos por un lazo interno dos términos heterogéneos, identificamos forzosamente dos contrarios. Claro que los términos que nosotros unimos así no son como los que relaciona el australiano; nosotros los escogemos según otros criterios y por otras razones: pero el paso por el que el espíritu los pone en contacto no se diferencia esencialmente en unos y otros³⁴.

32 *Ibid.*, p. 374.

33 *Idem.*

34 *Ibid.*, 375.

La observación de Durkheim es atinada en cuanto somete a duda el trasfondo objetivo de nuestras relaciones conceptuales. En efecto, como lo hemos expuesto cuando Nietzsche señalaba que todo lenguaje es metafórico, también la ciencia produce asociaciones entre seres diferentes que, puestos en el mero plano sensible, son únicos e irrepetibles. Que los géneros con los que los agrupamos establezcan relaciones de identidad y diferencia, no se pone en duda. El mero empleo del lenguaje lo supone. Incluso esta observación de Durkheim, salvada las debidas diferencias, es semejante a la de Müller, en el sentido en que el pensamiento primitivo marca un tránsito de la mera sensibilidad a la abstracción por medio de la asociación de identidades que Müller atribuía fundamentalmente al empleo de la metáfora.

Pero al respecto habría que señalar que ninguna forma de pensamiento podría prescindir de la asociación de ideas. Pensar una sensibilidad sin mediación, es pensar en un estado previo al lenguaje. Hegel, en el capítulo con que da comienzo la *Fenomenología del espíritu* expone las dificultades del pensamiento sensible, al que termina vinculando con el comportamiento sacrificial de los misterios dionisiacos, cuyo mensaje fundamental sería el de la evanescencia absoluta de los seres, el sacrificio como expresión de la sabiduría sensible, a la que, por otro lado, descartaba o, en su propia terminología “superaba” (*aufheben*) y cuya negación era implicada mediante el simple empleo del lenguaje: ¿cómo decir la inmediatez?. En cuanto se emplean términos generales, el mundo ya aparece al hombre bajo la mediación. De hecho las clasificaciones de los seres perceptibles son la primera forma de mediación que desarrolla en el segundo capítulo (la percepción), donde aparece el lenguaje, etapa que era a su vez superada por la introducción del entendimiento, en donde Hegel interpreta lo “sagrado” como la irrupción de lo invisible, el mundo de fuerzas ocultas construido a partir de las relaciones que sobrepasan la mera experiencia sensible y que anteceden a las leyes científicas como la de gravedad o la del electromagnetismo, justamente, del mismo modo como Durkheim hace proceder de las relaciones de parentesco las asociaciones que desde el ámbito de la vida religiosa anteceden al saber científico moderno.

Nietzsche también repara en el procedimiento de la creación de conceptos, que al igual que el mito, parte de metáforas que de cierta manera traicionan la sensibilidad originaria:

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos completamente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales.³⁵

En síntesis, lo dicho por Durkheim es reductible en todo caso e a la afirmación de que el pensamiento primitivo tiene en común con el nuestro el simple hecho de expresarse mediante el lenguaje, pues todo lenguaje en efecto clasifica y ordena, establece analogías y oposiciones, identifica seres distintos, lo cual no deja de ser un tanto obvio. Su observación es, no obstante, pertinente en cuanto nos permite comprender que nuestro propio pensamiento, pretendidamente más cercano a lo real, está sostenido en la asociación de experiencias, en el hecho de ser fundamentalmente —lo mismo que el pensamiento primitivo— metáfora, y de tener a la base el mismo principio de identidad de cosas diferentes.

Pero, aunque sostiene que “esencialmente” (y aquí el empleo de la palabra “esencial” es alto significativa) el pensamiento primitivo no se distingue del nuestro y que de alguna manera el principio de participación también está a la base del pensamiento racional occidental, Durkheim señala que en efecto hay diferencias en cuanto a los criterios con que uno y otro clasifican el mundo. No afirma que sean idénticos, sino que en ambos casos el pensamiento agrupa seres distintos y que por lo tanto las dos son por igual convencionales, aunque acepta que bajo criterios distintos. La pregunta es: ¿no serán acaso esos criterios precisamente los principios de identidad y de no contradicción que Lévy-Bruhl declara ausentes en la mentalidad primitiva?

Queriendo enfatizar las diferencias con el pensamiento occidental, Lévy-Bruhl insiste en lo sorprendente que resulta una lógica divergente. Aunque no sabemos si consideraba que el pensamiento racional reuniera, bajo los conceptos que formula, seres que en efecto son idénticos, lo cierto es que lo que era representativo para él es que no aplicasen el principio de no contradicción en este juego de identidades.

³⁵ Nietzsche, *op. cit.*, p. 23.

Podemos convenir con Durkheim, que la lógica de la participación está a la base de todo pensamiento en la medida en que asocia seres distintos, en la medida en que produce *síntesis*. Pero ello no significa, que el pensamiento racional de Occidente no se haya esmerado en discernir de manera explícita categorías válidas de identidad y diferencia. Y que precisamente este celo por establecer las asociaciones válidas de identidad no esté a la base del principio de no contradicción y simultáneamente proscriba la permeabilidad de las identidades que caracteriza el pensamiento mítico.

Así, si Durkheim rebate a Lévy-Bruhl afirmando que la lógica de la participación se encuentra a la base del pensamiento racional, eso no implica la indiferencia ante el principio de no contradicción en el pensamiento primitivo que aquél le atribuye. Lamentablemente Lévy-Bruhl no desarrolló un examen relativo al principio de contradicción, ni sobre su relación con la identidad. Indagar sobre él, es una tarea, que al menos debemos esbozar.

Metafísica e identidad

Si la asociación de lo diferente está presente en todo lenguaje, pero los modos en que la asociación se ejerce son distintos, habría que considerar en qué consisten. Para Lévy-Bruhl, lo relevante es que el primitivo, cuando asocia dos seres o cualidades, no atiende al principio de no contradicción, ni el principio de identidad, es decir, no codifica sus asociaciones bajo los principios lógicos. A continuación, hacemos un breve examen del origen de esos principios y las consecuencias que tuvo su aparición en el pensamiento filosófico griego.

Comencemos por señalar que el principio de no contradicción se asocia tanto a la lógica como a la metafísica. Ambos son correlativos. Contrariamente a los esfuerzos de ciertos epistemólogos, que pretenden depurar a la ciencia de toda contaminación metafísica, la lógica supone, o acaso es una metafísica. Por ello no es casual que tengan un origen histórico común. La metafísica y la lógica nacen al unísono y su cuna es la filosofía griega. Este origen simultáneo se advierte en el hecho de que la metafísica del ser que corre de Parménides a Aristóteles, pasando por Zenón, Gorgias y Platón, está siempre acompañada por el sorprendente uso o reflexión del principio de no contradicción. No hay autor antiguo entre los siglos V y IV, que haya abordado el problema del ser sin considerar también el problema de la contradicción de manera más o menos explícita.

Parménides, quien fue el primero en plantear el problema del ser, también fue el primero en trazar un razonamiento deductivo incipiente al que subyacía el principio de no contradicción. Su poema narra el encuentro con una Diosa que le revela el camino de la verdad y cuyo argumento plantea una disyunción excluyente como punto de partida: sólo hay dos posibilidades para el pensamiento: *que sea* o *que no sea*. Ante la imposibilidad para pensar lo que no es, queda como única vía del pensamiento concebir que lo que se piensa *sea* (es decir, *que exista*), pues la nada es impensable. Una tercera vía es totalmente despreciada por Parménides: *que sea y no sea*, afirmación propia de *hombres bicéfalos*, que yerran sin juicio creyendo que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo³⁶.

Así pues, sólo resulta una vía: *que sea*. De la certidumbre de la necesaria existencia de aquello que es pensado, Parménides deduce también sus características, a los que llama *signos*:

Permanece una sola versión de una vía: que es. En ella hay muchos signos de que, por ser ingenito, es también imperecedero, entero, monogénito, inmóvil y perfecto. Ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero uno, continuo.³⁷

Mucho se ha discutido sobre el significado de estas propiedades. Podemos considerar que todos estos rasgos suponen que el ser no puede tener ninguna relación con el no-ser, ni espacial, ni temporal, ni cualitativa. Cambiar, nacer, ser compuesto o divisible, implican cada uno a su manera que las cosas sean y no sean, pero esto es imposible pues, como ha demostrado, el no ser es impensable. Luego entonces, no puede existir ni el nacimiento, ni la muerte, ni el cambio o la composición.

La argumentación de Parménides es de suma importancia porque ella revela un hito en la historia del pensamiento: por una parte, representa la introducción incipiente del principio de contradicción, pero además se observa en ella una concepción implícita acerca de los signos, misma que se hace visible a la luz del tratamiento de las paradojas derivadas de dicho principio por parte de Platón y Aristóteles, tratamiento que trajo una nueva concepción de los signos, en la que precisamente operó uno de los cambios más significativos en la historia del

36 Parménides (DK, 28, B, 6, 4-9), en VVAA, *Los filósofos presocráticos*, Vol. I, Gredos, Madrid, 2001, pp. 300-301. Vid. también Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1983, pp. 356-357.

37 Parménides (DK, 28, B, 8, 1-6), en Kirk y Raven, *op. cit.*, pp. 358-359.

pensamiento y que delimitan uno de los horizontes por los que se distingue el pensamiento lógico del mítico: el uso de los conceptos y de la definición y con ello, la conciencia de la polisemia, de la conciencia acerca de la posibilidad de emplear un mismo signo con significados distintos.

Así, la dificultad para seguir el argumento de Parménides consiste en el uso equívoco de los términos, pues si bien emplea el principio de no contradicción, lo hace aplicándolo a un mismo significante (el vocablo ἔστιν, *es*) con dos significados distintos. El primero de ellos aparece cuando concibe al ser como opuesto a la nada, es decir como lo meramente existente; el segundo, en el empleo de *ser* como predicado que enlaza un sustantivo con una cualidad, es decir, toma en un segundo momento la palabra *ser* como la de adjudicar cualquier propiedad, como cuando digo que el árbol *es* grande o la hoja *es* verde, etc. Así, si yo afirmo que un ser ha nacido, si digo, por ejemplo, que el árbol nació de una semilla, estoy afirmando que ha nacido de algo que *no era* —pues la semilla no es, en sentido estricto, un árbol—, afirmación imposible para Parménides ya que tomaría tal enunciado como si el árbol naciera de la nada. De la necesidad de que lo pensado sea, Parménides infiere entonces la necesidad de predicar de él la inmutabilidad, eternidad y unidad absoluta, ya que ha desplazado el significado de *ser* como *existencia* a *ser* como *predicado* o cópula, de lo que concluye que el ser no puede tener propiedades distintas u opuestas ya que eso implicaría una comunión entre ser y no ser (entre que algo exista y la nada).

Así entonces, el poema de Parménides plantea una notoria incertidumbre hacia el mundo sensible. La mutabilidad y pluralidad son impensables, pues suponen que las cosas son y no son. Su argumento solo es posible por el desplazamiento que opera en el significado de *estín*. Podríamos extraer de ello que, si bien Parménides usa el principio de no contradicción, lo aplica a los significantes, mas no a los significados, como más adelante, con gran esfuerzo Platón intentará comprender.

Empleando argumentos de la misma índole, la escuela de Elea usaba en sus argumentaciones conceptos distintos bajo signos unívocos en proposiciones contradictorias, para reducirlos así al absurdo. A partir del poema de Parménides se abrió un tipo de deducción que, si bien apegándose al principio de no contradicción, arribaba a conclusiones sorprendentes, como la imposibilidad del movimiento para Zenón de Elea o, paradójicamente, la inexistencia de todo según Gorgias de Leontinos.

No sabemos si el empleo de estos signos equívocos fuera deliberado. Lo cierto es que Platón se tomó muy en serio estas dificultades, sobre todo a partir de que emprendió la crítica a su propia *Teoría de las ideas*, la que le llevó a plantear la relación entre lógica y significado. Antes de esa crítica, la identidad del significante era tomada como una identidad de carácter ontológico, por lo que la aplicación del principio de no contradicción prescindía de la conciencia del significado, lo que conducía a las paradojas insolubles referidas.

Es por tal motivo que en su diálogo *El Sofista*, Platón quiso demostrar que se puede afirmar que algo es y no es, dando cabida a una relativa multiplicidad de los seres, así como responder a la cuestión relativa de la existencia de la falsedad³⁸. Resolvió con ello una cuestión fundamental: las cosas pueden ser y no ser, siempre y cuando estemos empleando significados distintos, así: *cuando decimos que (el cambio) es lo mismo y no lo mismo, no lo hablamos en el mismo sentido* (256a).

Al respecto Guthrie afirma:

La gran contribución del *Sofista* a la filosofía reside quizá en la afirmación de que una palabra se puede usar en más de un sentido. El desafío total de Parménides y muchos de los argumentos de la sofística se apoyaban en el supuesto de que el verbo «ser» tenía un solo y único significado. Una vez que se había demostrado que la misma palabra no se usaba siempre para expresar el mismo concepto —que, por ejemplo, la existencia, la identidad y la atribución no eran lo mismo, aunque se expresaran mediante la palabra «es»—, el pensamiento griego se liberó de una gran cantidad de problemas irrealistas (y desde nuestra perspectiva actual casi incomprensibles).³⁹

La necesidad de resolver las aporías eleáticas, reflejadas sobre todo a partir del *Parménides* de Platón es acaso el reflejo de una tarea derivada del nacimiento

38 El punto de partida del diálogo es la definición de Sofista, sobre el que se proponen siete definiciones, la última de las cuales es la de “hacedor de imágenes”, que equivale en el lenguaje platónico a decir que es un embustero, pero ello supone un problema, pues la falsedad que se le adjudica a la imagen supondría que esta afirma lo que no es (240b, ss.) (mentir significa decir lo que no es), lo que tomando el término “no ser” como si fuese unívoco supone negar el principio parmenideo de que el no ser es impensable e indecible. En otras palabras, el sofista podría afirmar que es imposible que se le adjudique falsedad, ya que esta es imposible, pues supone decir que lo que no es, es, argumento que emplea el equívoco que precisamente el diálogo resuelve descubriendo los diferentes sentidos de la fórmula “no ser”. Pues la falsedad no implica que se hable o se piense lo que no existe, sino solo de que a un objeto se le atribuyen propiedades que no posee y que, por consiguiente, *no son*.

39 W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. V, Gredos, Madrid, 1992, p. 166.

de la discursividad lógica. La *lógica* no es aplicable para Parménides al mundo sensible, pues en él no hay identidad. Así, el principio de no contradicción es en primer lugar tenido como un principio que no dicta la cifra del mundo empírico. Su verdad es superior a la apariencia de las cosas. Es un principio extraordinario, que no se preocupa por el aspecto mudable o plural de las cosas. La *lógica* era un tipo de conocimiento que o bien poseía un carácter divino y superior o era el punto de partida para desconfiar de la realidad misma del mundo fenoménico.

Tras la obra de Platón, y heredando sus postulados tardíos, Aristóteles fue el primero en formular explícitamente el principio de no contradicción, asumiéndolo justo como principio fundamental de toda la ciencia, al igual que aquél, lo hizo tomando en consideración la multiplicidad de significados que pueden concurrir en un mismo nombre. Siendo el principio más universal de todos, así como el más veraz de todos, sobre el que es imposible todo error, el principio de no contradicción exceptuaba el empleo de términos que tuvieran diferentes significados. En el libro IV de la *Metafísica*, el principio reza así: *Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido* (1005b, 18-20)⁴⁰, formula que precisamente exime de contradicción a silogismos que empleen términos homónimos con significados distintos, pues en ellos no hay contradicción, sino sentidos divergentes. A ese principio también obedece con toda seguridad el hábito aristotélico de comenzar cada tratado exponiendo los diferentes significados del concepto a tratar y especificando el uso desde el cual se abordará, de lo cual el comienzo del libro IV de la *Metafísica* sería el más célebre: *la expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos* (1003^a, 33). El libro V es enteramente un glosario que ofrece las diversas acepciones de los conceptos fundamentales de su sistema.

El descubrimiento de la no contradicción fue lo que condujo al descubrimiento de la polisemia y con ello a la necesidad de definir los significados. Lo que constituyó toda una revolución semiótica. La polisemia es precisamente uno de los más importantes legados de la filosofía griega para la racionalidad, que comprende una revolución del pensamiento sobre la que no se ha ahondado lo suficiente, pues entraña el descubrimiento de la diferencia entre signo y significado, restringiendo la identidad que, como hábito natural del lenguaje, introducen la metonimia y la metáfora, como sucede por ejemplo con la magia

40 Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, p. 173.

simpatética e incluso se mantiene en la *Teoría de las ideas* platónica⁴¹. Quizás, antes de Aristóteles, el signo no era tenido como signo, sino como la entidad misma. La difracción del signo, el desdoblamiento implicado en la necesidad de darle una definición solo aparece una vez que los principios lógicos han mostrado la barrera que los separa de los signos tomados como entidades. Para el hombre antiguo, los signos poseían un espesor metafísico, eran ellos mismos las cosas y participaban de cierta manera de ellas. No eran piezas intercambiables que pudieran servir ora para este o aquél significado, sino que eran entidades ligadas íntimamente con las cosas que referían. Así lo expresa Borges de manera magistral en su poema *El Golem*:

Si (como el griego afirma en el *Cratilo*)
El nombre es arquetipo de la cosa,
en las letras de *rosa* está la rosa
y todo el Nilo en la palabra *Nilo*⁴².

La pluralidad de significados no conduce a Aristóteles sin embargo a ningún relativismo lingüístico. Es más bien resultado de la exigencia del principio de no contradicción, que requiere un sustrato asentado sobre el cual pueda aplicarse el principio originado en la metafísica parmenídea, según el cual, nada puede ser y no ser. La polisemia nació por la necesidad de otorgar flexibilidad a ese principio, aplicándolo a la experiencia sensible, siempre y cuando pueda definirse un sentido en el que este principio se aplique. Por este motivo, Aristóteles se preocupa por establecer los diferentes sentidos de la palabra *ser* fijando uno, particularmente unívoco, con la noción de entidad (οὐσία) o aquello por lo que las cosas son. Así quedó asentado precisamente el principio de identidad⁴³ sobre

41 No es casual que el descubrimiento de la polisemia presente en *El Sofista* corresponda a un periodo de la obra platónica que asume una actitud crítica frente a la misma *Teoría de las ideas*, sobre todo contenida en el diálogo *Parménides*, que los expertos sitúan en concordancia con el diálogo del *Sofista*. En efecto, uno de los problemas principales del *Parménides* es el concerniente a la *autopredicación* de las formas, la cualidad por la cual una idea participaba del modo más perfecto de la cualidad que representaba (así, la idea de *belleza* es bella, la idea de *justicia* es justa y, como tema que abre las aporías centrales del diálogo, la idea de lo *Uno* es *una*, es decir, unidad absoluta sin posibilidad alguna de pluralidad o dualidad). Este rasgo de la *Teoría de las ideas*, le confiere por ello cierta proximidad con el pensamiento mítico.

42 Jorge Luis Borges, “El Golem”, en *El otro, el mismo*, Emecé, Buenos Aires, 1996, p. 263.

43 Si bien es cierto, como señala Giorgio Colli, que el principio de identidad solo es formulado hasta que Leibniz formula el “principio de los indiscernibles”, considera que, en la medida en que este principio consiste en la teoría de la definición (A=A), es precisamente Aristóteles quien por primera vez lo emplea, con precedentes en Sócrates y en la teoría de la διαίρησις (división) platónica, que es precisamente la que

el que podía operar el principio de no contradicción. La entidad se determina por aquello que no es mudable, intercambiable o accidental, aquel ámbito irreductible del ser, que si bien se “dice de muchas maneras” tiene una acepción absoluta en la entidad o en lo que constituye el objeto de la *Filosofía primera: el ser en tanto que ser*. Tras el descubrimiento de la polisemia en la obra tardía de Platón, Aristóteles sabe que para aplicar el principio de no contradicción hace falta explicar siempre y en cada momento el significado de los términos empleados, para fijar un sentido absoluto. Si el ser se dice de muchas maneras y entre todas ellas la mayoría son relativas y accidentales, debía proponer un concepto que fuera el átomo irreductible de la identidad, establecer las piezas del tablero metafísico a las que se les aplicara la regla de la no contradicción. Si el plumaje del pavorreal es y no es del mismo color, ello no implica contradicción porque el color solo atañe a las propiedades accidentales. Pero nada puede ser sí mismo y otro en cuanto a su propia identidad. La οὐσία aristotélica parece no responder a otra intención que a la de codificar los términos en que se fija la no contradicción, lo que precisamente implica la extinción de la *lógica de la participación* de Lévy-Bruhl, según la cual, los seres pueden ser ellos mismos y otros.

Así los esfuerzos de Platón y Aristóteles dan una clara muestra de la novedad que una discursividad sostenida en los principios lógicos que entrañaba. La lógica era una innovación del pensamiento, que podemos suponer resultaba inexistente antes de las paradojas a que esta misma discursividad conducía. Por lo tanto, pensar que la lógica discursiva está presente en el mito, es olvidar o bien que ésta se funda sobre un descubrimiento que al menos para la escuela ateniense resultó problemático, por lo que, cuando se identifica el mito con el pensamiento racional occidental, se piensa sólo (como hacen Durkheim o más tarde Lévi-Strauss) en que el pensamiento mítico presenta una estructura ordenada, lo cual hace de lado que la lógica es algo más que un mero sistema de clasificación u ordenamiento (al que tampoco es conveniente reducir el mito), algo que impone al menos tres condiciones: el principio de no contradicción, el descubrimiento del significado a partir de la polisemia, y, finalmente, la reducción de la identidad a una partícula unívoca: el ser en sí o *la entidad*.

Visto este desarrollo de la historia del pensamiento griego, cabe sugerir una característica del pensamiento que no se funda sobre esta tradición (es

desarrolla el *Sofista*, justo en relación a su teoría sobre la posibilidad del no-ser, que hemos esbozado. Cfr. Giorgio Colli, *Gorgias y Parménides*, Sexto Piso, México, 2012, pp. 235-236.

decir, todo el pensamiento primitivo) y que se asocia con el signo: antes de la revolución semiológica implicada por el descubrimiento del significado, el signo era tenido como realidad, como una entidad que de alguna manera guardaba una relación íntima, prácticamente de identidad, con aquello que refería o significaba.

Esta continuidad del significante y del significado nos resulta incluso patente en la primera teoría del concepto que ofrece Platón: *la Teoría de las ideas*, bajo la cual, estas eran entidades que tenían una existencia propia y separada, razón por la cual se nos presenta semejante a una *mitología de los conceptos*. Pero esa continuidad es aún mucho más sugerente para entender los principios de la magia simpatética, según la cual, las propiedades de un objeto, así como la acción sobre él, eran transitables a otro u otros. En el mito, la semejanza y la identidad no se distinguen necesariamente, pues el signo y no el significado es en donde recae la identidad, pero una identidad porosa que admite que la cosa nombrada sea ella misma y otra.

También las formas con las que el hombre se relaciona con la imagen parten de la misma asociación de identidades entre los diversos seres. Tal como la imagen nace bajo el régimen del ídolo, cuando era tenida por la cosa misma, cuando la piedra tallada era el dios y no su mera imitación⁴⁴, las palabras y los nombres también tenían una mayor identidad antes del descubrimiento del significado. Solo tardíamente se comprenderá a la imagen como mimesis y a la palabra como concepto, ambos introducidos por Aristóteles⁴⁵. Así, el fetiche y el ídolo, lo mismo que la palabra y el conjuro, son entidades que guardan identidad con las cosas que designan, o mejor, son idénticas y diferentes⁴⁶ y en esta consideración, paradójica a nuestro modo de pensar, aparecía todo el ilusorio campo de la magia, el ritual y los mitos, tan caro a autores como Nietzsche o Borges, pero despreciables para el racionalismo antiguo y moderno.

La crítica que Durkheim emprende de la noción de participación de Lévy-Bruhl, entonces es relativamente injusta. Ciertamente, tal como sucede con la participación, todo signo asocia cosas diferentes, en él lo diverso cae en la unidad. En ese sentido nuestro lenguaje no es menos arbitrario que el de los primitivos.

44 Cfr. Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, Gallimard, Paris, 1992, sobre todo el capítulo VII : *Les trois âges du regard*, pp. 283-328.

45 Cfr. Aristóteles, *Poética* (1447 a, ss.), Gredos, Madrid, 1988, pp. 126 ss.

46 Recordemos que, de hecho, toda la argumentación de Platón estriba en concebir, como es que se puede afirmar que una imagen represente aquello que no es.

Pero que la codificación de todas las formas de pensamiento esté normada por el principio de no contradicción y la conciencia del significado (que el nombre y la cosa no son lo mismo), es algo que claramente resulta insostenible. La racionalidad occidental, ciertamente *sintetiza*, pero para ella la identidad queda delimitada en un horizonte de significación definido. En eso estriba precisamente la naturaleza del concepto, en la definición de una entidad con límites fijos sea la *cosa en sí*, el *hecho social*, el *caso* o el *mitema*. Todos ellos, átomos de significación compacta.

Así entonces, el que el lenguaje se forma por asociación de ideas no implica que el elemento a destacar de la lógica de la participación no se mantenga incólume: el símbolo mítico es indefinido o más precisamente, ilimitado. Ciertamente podemos, cuando racionalmente lo interpretamos, ofrecer un campo estricto de su significado, cerrar la apertura de significación polivalente que ostenta. Es claro que ello no significa, *cualquier cosa*, ni que sea gratuito, sino simplemente que las identidades que pone en juego son permeables y esa permeabilidad no es la misma que Durkheim atribuye a los conceptos de la ciencia, que están fijados como unidades atómicas de significación. El mito es un pensamiento abierto. Luego entonces, la noción de participación encierra algo cierto: el pensamiento primitivo no se sostiene por el estrecho principio de identidad de la lógica occidental, que incluso aparece en un momento histórico preciso: el empleo de la definición en Aristóteles. Para el pensamiento primitivo, los seres trasvasan con mucha mayor flexibilidad sus identidades unos en otros, lo mismo que los signos, que por lo demás son tenidos también como seres.

Cierto, el mito tiene su propia coherencia, pero eso no significa que emplee la misma lógica. El mismo Lévi-Strauss afirma la estrechez del pensamiento lógico occidental. Sabe de las diferencias entre el pensamiento primitivo y el nuestro. Pero pretende limitar lo que nos separa, extendiendo la universalidad de la lógica occidental fuera de sus dominios.

CONCLUSIÓN

En lo que precede hemos querido destacar sobre todo una tesis: el señalamiento de las diferencias entre el pensamiento primitivo y el lógico-racional no son necesariamente un señalamiento de la insuficiencia del primero. A diferencia de las interpretaciones como las de Müller o Frazer, que encontraban en la irracionalidad de la magia y del mito un síntoma de una deficiencia que debería

explicarse, la tendencia de Lévy-Bruhl a subrayar las diferencias entre ambas formas de pensamiento tiene un sesgo que puede incluso servir para señalar una cuestión de índole filosófica relevante: el carácter histórico y cultural de los fundamentos de la racionalidad. Si bien Lévy-Bruhl se desinteresa en presentar tales diferencias como prueba de esta última tesis, el carácter particular que se infiere de la ausencia trans-histórica de principios como el de no-contradicción o el de identidad (cuya relación, supone, pero no relaciona), implica que dichos principios no tienen una presencia ubicua en la mentalidad humana. Lo que puede servir de principio para una *crítica histórica de la razón*, crítica que sería afín a la genealogía nietzscheana.

Por este motivo se vuelve necesaria la comunicación entre la filosofía y la antropología. Su diálogo revela la historicidad de sus conceptos y de sus presupuestos. Puede revelar a la primera la historicidad de su propia configuración. También permite a la segunda un examen crítico de sus propios conceptos, como el de racionalidad. Precisar cómo la ontología que subyace a la racionalidad occidental guarda en efecto diferencias con el pensamiento primitivo por intermediación del principio de identidad, es una tesis que no puede echarse por la borda, señalando como Durkheim hace, que todo lenguaje asocia cosas distintas, pues si bien esto es cierto, ello no significa que la razón occidental no se encuentre codificada bajo lo que considera relaciones fundadas bajo ciertos principios.

No hemos pretendido hacer una apología de las teorías de Lévy-Bruhl como conjunto. A menudo él mismo falla a sus propios fundamentos; por ejemplo, cuando considera que el primitivo es un pensamiento refractario a la experiencia o cuando describe con el atributo de *místico* relaciones invisibles, pues supone que lo visible es lo que responde a la configuración de la experiencia objetiva que demanda la racionalidad occidental. No hay una experiencia pura, desligada de la matriz de representaciones culturales bajo la que se configura. El primitivo probablemente escucha sensiblemente la voz del fuego, así como cree que los misioneros son magos facultados para escuchar voces secretas cuando leen en silencio la Biblia.

Lo que sí es importante considerar es que, su análisis se arriesga a declarar la indiferencia del pensamiento primitivo por el principio de no contradicción y la permeabilidad de las identidades. Faltaría también considerar si aquello que llamamos pensamiento primitivo, no sea en realidad un modo natural del pen-

samiento, que aún hoy día se manifiesta en nuestros hábitos mentales, pero constreñido por los códigos del pensamiento lógico.

A menudo sucede con la antropología, algo semejante a lo que opera regularmente en las demás ciencias: supone que su objeto de estudio posee una racionalidad inherente, que el mundo mismo es racional, siendo probable que la razón es introducida por la propia operación que la ciencia opera en él. No hay un *sí mismo* racional, sino sólo una razón introyectada en la visión que formamos de las cosas.

Lo que respalda nuestro punto de partida de que la racionalidad es, a fin de cuentas, un prejuicio.

Leobardo Villegas Mariscal

SUJETO/OBJETO
EPISTEMOLOGÍA OCCIDENTAL
Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LOS HUICHOLES

Dedicado a mis hermanos Tomás y Julián; por el agua de Ratontita y la mula de Coamostita.

Pensemos en la clausura de la humanidad: el fin del mundo. Pongamos una fecha tentativa: acaso cinco o diez mil años en el futuro. Los hombres han llegado a Marte e incluso a algún otro planeta de nuestra galaxia. En términos de distancias siderales, un logro ridículo. Un insecto que apenas ha podido pasar de una piedra a otra en un inconmensurable desierto. Pensemos ahora en un hipotético balance final en el que hay una pregunta, a saber: ¿en qué punto del tiempo están los más grandes hombres, los mayores genios? En mi opinión, los trogloditas que nos sacaron de la animalidad, que domesticaron el fuego, que descubrieron la agricultura, que inventaron la rueda, que utilizaron los primeros utensilios, etc., serán los merecedores de los más altos honores. Antes los brujos que los matemáticos. Antes los cazadores que los astronautas. Antes las flechas y los arcos que las computadoras. Primero el inicio y luego el fin.

1. EPISTEMOLOGÍA OCCIDENTAL O EL CONCEPTO Y SU RELACIÓN CON EL MUNDO

La sujeción de lo real

En la metafísica occidental (en su devenir histórico) se advierte un hábito propio de la epistemología que le es inherente, a saber, el hecho conforme al cual por un lado existe un sujeto que es la fuente del saber y por otro un objeto sometido al ejercicio del desciframiento. El objeto es, de este modo, un enigma; lo que caracteriza al sujeto es la intención de resolverlo. El enigma es la condición de posibilidad de lo que aquí llamaré una *estructura de lo sensible*. Luego entonces, el hábito aludido supone que la labor esencial del filósofo metafísico es asumir

que esa *estructura* no sólo es el mundo tal y como a él se le aparece sino que, estrictamente hablando, es el mundo en sí mismo, o el rastro, o la sombra, de ese mundo. El mundo es el objeto: el lugar del enigma; el sujeto es el filósofo: el lugar del desciframiento. Entre ambos media la *estructura de lo sensible* que, desde el punto de vista del perspectivismo de Nietzsche, no es otra cosa que una mera proyección del sujeto del conocimiento.

Pero Nietzsche pertenece a una época tardía de la filosofía; es, por así decirlo, el inicio de su ocaso. Más aún: Nietzsche representa una crisis al interior de la epistemología occidental en tanto que ha reducido el problema del conocimiento a una mera ficción.¹ Es así que el objeto se encuentra irremediablemente clavado en la región del secreto. Vistas así las cosas, es claro que Nietzsche está cerca de los postulados esenciales de la *Crítica de la razón pura* de Kant. En este sentido, el juicio de Heidegger conforme al cual es el pensador que consuma la historia de la metafísica, en tanto que aún permanece fiel a un concepto fuerte de verdad, es decir, a la afirmación de que lo real es en esencia *Voluntad de poder*,² debe verse como una patraña.

Regresemos al hábito antes aludido. Se trata, en breve, de una costumbre en cierto modo elemental. En un lado está el filósofo; frente a él, el mundo. ¿*Qué es el ser?* ¿*Qué es el mundo?* He aquí el inicio de este juego epistemológico en que cada filósofo metafísico asume que existe algo así como un léxico, una clave, una fórmula capaz de descifrar el enigma de lo real. En efecto, lo que caracteriza al filósofo metafísico es la búsqueda de la verdad: no de una verdad parcial, subjetiva. No. Lo suyo es la verdad total: la búsqueda del léxico definitivo, de la clave definitiva, de la fórmula definitiva. Al respecto, pensemos en Platón, en su filosofía de “lo doble”, según la interpretación de Clément Rosset.³ Platón entiende que en la *estructura de lo sensible* hay una trampa; ahí lo real no es del todo real. Hace falta salir fuera de esa estructura para encontrar lo real detrás de lo aparentemente real. Y lo real es lo otro: la forma, el arquetipo. Según lo manifestado anteriormente, lo propio de la filosofía metafísica es encontrar la verdad absoluta de lo real. En la metafísica platónica, lo otro, la forma, el arquetipo, es esa verdad. Ciertamente, algunas interpretaciones no asumen al platonismo como una filosofía de “lo doble”, en tanto que se afirma que en el mundo de

1 Vid. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1981, p. 302.

2 Vid. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 383-389.

3 Vid. Clément Rosset, *Lo real y su doble*, Tusquets, Barcelona, 1993, pp. 53-56.

las formas hay diferencias ontológicas. El significado de la idea del bien en la *República*, o la idea de lo uno absoluto en el *Parménides*, son prueba de ello. Si esto es así, la metafísica platónica, más que un espejo en el que entra en juego la imagen y el modelo de la imagen, debe ser concebida como una pirámide en que se asciende desde la *estructura de lo sensible* (el lugar de la trampa) hacia el otro mundo, el de los arquetipos, y de ahí a la cúspide, a la cual, finalmente, con el neoplatonismo de Plotino, se accederá por medio de la mística. Ahora bien, mi interés aquí no es abordar el problema de la interpretación del platonismo. Para los fines de esta investigación asumo, en el sentido de Nietzsche, que esa filosofía postula un mundo-verdad fuera de este mundo, que es a su vez el sentido de este mundo. (Una filosofía de “lo doble”).

En breve: Platón es el ejemplo perfecto de lo que es un filósofo metafísico. En términos epistemológicos, él se asume como el sujeto descifrador del enigma de lo real y, para ello, ejerce un salto fuera de la *estructura de lo sensible*. Aunque, como es sabido, para él esta estructura de algún modo tiene algo de real, en tanto que se encuentra vinculada a lo que hay detrás de ella: la forma, el arquetipo. ¿Cuál es el punto central de todo esto? La idea de que el mundo que está frente al sujeto, el mundo mediado por la *estructura de lo sensible*, puede ser sometido, a través de la exposición de su verdad, a la explicación definitiva. Llamaré a esta lógica: *la sujeción de lo real*.

Los cómplices del relativismo

Pudiera pensarse que esta lógica que he llamado *la sujeción de lo real* es una constante en el devenir del pensamiento filosófico. No es así. Dispuestos a propagar la confusión a partir de las evidencias equívocas subyacentes en la *estructura de lo sensible*, los cómplices del relativismo no vacilan en dictaminar el fracaso del dispositivo epistemológico propio de las filosofías metafísicas. Aquí, el filósofo sufre una mutación: ya no es el descifrador del enigma de lo real, más bien es un enunciador del no desciframiento de ese enigma. Acaso su mayor goce secreto consista en hacerse merecedor de esa acusación antigua que el epicúreo Colotes imputara a Demócrito conforme a la cual éste cometía el despropósito de sostener, en contra de todas las evidencias, incluidas las de la misma vida, que *todo es por convención*.⁴ Pero, ¿en qué consiste ese extraño goce secreto? En ver en

4 Vid. Plutarco, “Contra Colotes”, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. XII, Gredos, Madrid, 2004, p. 60.

la verdad una risible *momia conceptual*, según puede leerse en *El crepúsculo de los ídolos*, de Nietzsche.⁵ En este sentido, la búsqueda de un léxico definitivo, de una clave definitiva, de una fórmula definitiva, son resultado de una metafísica y una epistemología que, para utilizar una metáfora zoológica, son como dos lentas vacas obesas que no pueden hacer más que mugir sus despropósitos en las llanuras del absoluto.

Y es que lo que estos cómplices del relativismo han visto es que la *estructura de lo sensible* que media entre el sujeto y el objeto depende de la constitución biológica de los órganos perceptivos del propio sujeto. En efecto, cuando Sexto Empírico refiere que los ojos amarillos o sanguinolentos de ciertos animales perciben un mundo diferente al nuestro, que la realidad del saltamontes en nada se parece a la humana, ni en términos visuales, auditivos o táctiles, etc.,⁶ lo que está haciendo es desenmascarar la inclinación absolutista de la epistemología antropomórfica. Y no importa si en esta inclinación aparece esa lógica que caracteriza a ciertos sistemas metafísicos conforme a la cual la verdad de lo real implica una doble mirada: la de lo sensible y la de lo inteligible. En otras palabras, no importa si se desconfía o no de *la estructura de lo sensible*, lo cierto es que se asume, en estos sistemas, que esa estructura es la única, olvidando, con ello, el hecho evidente de que hay otras. Luego entonces, no hay un mundo: hay muchos. No hay una verdad: hay muchas. En consecuencia: todo es subjetivo. Es así que, en términos del sofista Protágoras, lo que hay que promulgar es la necesidad no de una lógica, sino de una anti-lógica, en tanto que de todo es posible postular cosas contradictorias.⁷ O, como sugeriré más adelante, lo que se precisa es asumir la posibilidad de otra epistemología no antropomórfica en la que la perspectiva del saltamontes no sea negada por el absolutismo antes mencionado.

El sistema de la ciencia

Según lo expuesto, la historia de la filosofía puede dividirse en dos bandos: los que participan de la inclinación metafísica, es decir, los que buscan la verdad de lo real en términos absolutos y los que asumen la necesidad de abandonar esa búsqueda. Entre ellos y al interior de cada uno de ellos, prevalece la crítica.

5 Vid. Friedrich Nietzsche, *Crepusculo de los ídolos*, Alianza editorial, Madrid, 1994, p. 45.

6 Vid. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 2002, pp. 19 y 20.

7 Vid. *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996, pp. 99-104.

Esta actitud crítica prolifera alrededor de los grandes problemas propios del pensamiento especulativo, a saber: lo uno y lo múltiple, la apariencia y la realidad, el movimiento, el espacio, el tiempo, etc. Su transcurrir es la historia de la filosofía. Ahora bien, pensar la historia de la filosofía nos lleva a dos miradas que se oponen entre sí. En una la sucesión de los distintos sistemas filosóficos aparece como una constante batalla en la que, por lo general, el desacuerdo es regla. En otra este desacuerdo es una simple ilusión tras la cual subyace la unidad del concepto en su devenir constante. Historia de las ideas filosóficas: un campo de batalla. Historia de las ideas filosóficas: el estado sólido de la razón tras su aparente multiplicidad. Hasta antes de Hegel, la primer mirada parecía imponerse. Pero Hegel, al proceder platónicamente al observar el despliegue del concepto, desconfió de la apariencia y fue tras ella. Es así que su mirada encontró la homogeneidad móvil de la idea y no su fragmentación. Esto queda claro ya desde *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, en donde se afirma, en contra de K. L. Reinhold, que la filosofía no es asunto de meras opiniones, de perspectivas subjetivas que se suceden unas a otras, sino que cada una de ellas es, por así decirlo, una obra acabada que manifiesta la totalidad en sí.⁸ No obstante, acaso la página más clara sobre esta cuestión sea aquella en que retóricamente Hegel alude a Don Quijote para afirmar que en el devenir del pensamiento filosófico no se trata de empresas de caballeros andantes que se baten en solitario, cada uno merced a sus propios intereses.⁹ No. Aquí no predomina el caos, como podría pensarse de manera superficial, sino que hay una cohesión, un hilo racional en el despliegue del concepto. Es así que las distintas filosofías son momentos en la vida del absoluto, hojas de un árbol, partes de una totalidad viviente en continuo movimiento: el espíritu.

Para poder vislumbrar, metafóricamente hablando, la plenitud del “árbol” que es la historia de la filosofía se precisa, según Hegel, el advenimiento del sistema de la ciencia, es decir, el saber lógico-racional consumado. Este saber es el resultado final del proceso del devenir del espíritu en que éste alcanza su más alto concepto: la autoconciencia. En este momento en que el saber logra, por así decirlo, su figura absoluta, se mira a la historia del pensamiento especulativo como un follaje y no como hojas separadas. Ello supone que la aparente contra-

8 Vid. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 17.

9 Vid. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, FCE, México, 1979, p. 24.

dicción subyacente en los sistemas filosóficos es algo necesario para que advenga el fin de la filosofía: la verdad en su forma científica, es decir, conceptual. Y Hegel asume que su sistema es precisamente eso: el final de la filosofía.

La imagen móvil de la metafísica

He dicho que en las filosofías metafísicas por un lado está el filósofo: el descifrador del enigma de lo real; por otro está el lugar del enigma: el mundo. Entre ambos media la *estructura de lo sensible*. Hegel atenta contra la epistemología implícita en este esquema. Como Platón, salta fuera de dicha estructura, pero en dirección inversa: no hacia lo otro; al sí mismo. No hacia la región de lo inteligible; al universo de la subjetividad. Este salto es expresado en su dictamen esencial conforme al cual hay que entender el *absoluto* no solamente como sustancia, sino también como sujeto.¹⁰ Con ello, el lugar del enigma se traslada del objeto al sujeto. Ahora el sujeto es el que se convierte en el objeto del desciframiento. Y la clave que lo descifra, aquella que revela su secreto, es decir, su verdad total, es la negatividad (*aufheben*). La negatividad (o la indeterminación) es lo propio del sujeto; el objeto es lo determinado. En otras palabras, ahora el sujeto no se está proyectado sobre aquello que está frente a él, sino sobre sí mismo, lo que supone que se convierta en objeto de su propia facultad crítica. Con ello el hábito filosófico señalado en el apartado inicial de esta investigación queda superado. Adiós a la metafísica de las verdades estáticas; ahora la metafísica de la verdad dinámica.

La maquinaria de la contradicción

En la epistemología clásica, derivada de la metafísica clásica, impera el principio de la no contradicción. Si algo es, entonces no puede no ser a la vez. Según Aristóteles, es el más firme de los razonamientos, el fundamento de todos los axiomas.¹¹ Ahora bien, en el pensamiento de Hegel este principio adolece de la plasticidad necesaria para regir el despliegue del concepto, el cual se caracteriza por la lógica de la oposición. Luego entonces, es una formalidad rígida que es necesario desechar, por ser la manifestación evidente de una limitación: la de asir la movilidad contradictoria de lo real. Esto supone, como ya se ha precisado, pensar el devenir de los sistemas filosóficos como figuras que se oponen entre

¹⁰ Vid. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 71.

¹¹ Vid. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, pp. 170-174.

sí, que se contradicen unas a otras en su desplazamiento hacia el sistema de la ciencia, es decir, la propia filosofía de Hegel. Aquí, cuando el espíritu descubre que es el espejo en que la realidad del mundo se refleja, quedan articulados a la manera de una arquitectura armónica que solamente es posible vislumbrar desde ese final del camino que es el reino de la autoconciencia.

El objeto muerto

Más que en Nietzsche, la historia de la metafísica occidental se consume en la filosofía del espíritu de Hegel. Una vez advenido el sistema de la ciencia, la filosofía llega a su final. No el saber relativo: el saber absoluto. Este saber absoluto disipa la dualidad *filósofo (descifrador del enigma de lo real) - objeto (lugar del enigma)*. De igual modo, penetra el secreto de *la estructura de lo sensible*. Con ello adviene la verdad, no como flor que explota en primavera (*aletheia*), más bien como razón que posibilita el discurso clarificador de lo real en el que éste aparece como un simple reflejo del hombre. Es el reino absoluto del sujeto. Lo otro, el objeto, es una simple existencia mecánica, circular, regida por la determinación. Más aún: al haber sido penetrado por el poder clarificador del saber absoluto, el secreto del objeto se ha disipado. Con ello, adquiere la condición de ser una entidad muerta, sometida a los preceptos de la ciencia y al demonio de la técnica.

Hegel en ruinas

Lo que se ha dicho hasta aquí de Hegel es producto de una interpretación que se ciñe a los supuestos en que es expresado su pensamiento y que, por lo demás, está en deuda con el curso que Alexandre Kojève impartiera sobre el filósofo alemán, en París, entre los años 1933-1939. Es así que, situados fuera de esta interpretación, instalados más acá de Hegel, podemos ver su filosofía desde la distancia que proporciona el paso del tiempo. ¿Qué aparece ante nuestra mirada? La ruina del sistema de la ciencia, el concepto hecho girones a la manera del mapa fantástico aludido por Borges. Como es sabido, ese mapa desmesurado, resultado de una manía cartográfica obsesiva, tenía el tamaño del imperio que representaba. No obstante, los cartógrafos finalmente lo consideraron inútil y lo abandonaron, descuartizado, a la soledad de los desiertos.¹² En su caso, el sistema

¹² Vid. Jorge Luis Borges, "Del rigor de la ciencia", en *Obras completas*, vol. II, Emecé, Buenos Aires, 2010, p. 265.

de la ciencia de Hegel, resultado de una manía metafísica obsesiva, pretendía ser el esquema móvil total de la realidad. De igual modo fue abandonado; sus girones se advierten (ondulantes) en los desiertos del pensamiento.

La anti-epistemología perversa

En las ruinas del pensamiento de Hegel, los objetos despiertan de su letargo milenario. Se pensaba que estaban muertos o, por lo menos, que no tenían voluntad. Fingían, solamente. Como esas fúnebres criaturas que se levantan de sus tumbas en las historias de terror, así los objetos han emergido de los sarcófagos en que yacían inertes. Y lo han hecho para vengarse de esa lógica que aquí he llamado *la sujeción de lo real*.

Objetos terroristas, suicidas, irónicos, impredecibles. Objetos que no se prestan más a las predicciones de las teorías científicas, que colapsan los dispositivos técnicos de la observación. Muerte de la epistemología clásica en la que se recorría un camino que va del sujeto al objeto; proliferación de una anti-epistemología perversa en la que los objetos destruyen las pobres estrategias cognitivas del sujeto.¹³ Los objetos no son más el lugar pasivo del enigma; el sujeto ha fracasado rotundamente en su papel de agente del desciframiento del secreto de lo real. Poco importa que *la estructura de lo sensible* sea o no una construcción antropomórfica: el resultado final es un pensamiento radical que se erige por encima del pensamiento metafísico.¹⁴ Este pensamiento, tal y como es expresado por Jean Baudrillard, asume que los objetos han pasado a formar parte de un sistema delirante en que adoptan la figura de la vaca loca.¹⁵ Los objetos, en efecto, se han vuelto intencionalmente locos en el ámbito del saber o, por lo menos, se han atrincherado, travestidos y difusos, en la geografía del caos. Al ser esto así, el pensamiento tiene que mutar, de su inclinación metafísica por buscar la verdad total de lo real, a su inclinación patafísica conforme a la cual lo real no existe, es una mera ilusión, tal y como lo hicieron los antiguos propagadores del relativismo.

13 Vid. "El genio maligno del objeto", en Leobardo Villegas Mariscal, *El pensamiento fragmentado y otros textos*, Taberna librería, México, 2017, pp. 75-80.

14 Vid. Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 133.

15 Vid. Jean Baudrillard, *Pantalla total*, Barcelona, 2000, pp. 197-201.

2. EPISTEMOLOGÍA INDÍGENA O LA TEORÍA CHAMÁNICA DEL CONOCIMIENTO DE LOS HUICHOLAS

Los huicholes (algunas cuestiones generales)

Los huicholes son un grupo indígena que habita un territorio montañoso de 4000 km² ubicado en la Sierra Madre Occidental de México, entre los Estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. Son un grupo patrilineal y virilocal. Hablan una lengua que se conoce como *wixarika*, perteneciente a la rama yuto-azteca, en su variante corachol. Según los últimos datos, su población consta de aproximadamente 45000 personas. En lo que respecta a su origen, no está claro cuál es su procedencia histórica. Algunos estudiosos (Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss) los relacionan con los pueblos prehispánicos de habla náhuatl asentados en el centro de México, otros (Peter T. Furst, Bárbara G. Myerhoff) con las naciones de indios nómadas conocidos genéricamente como chichimecas. Su subsistencia depende del cultivo del maíz así como de los recursos económicos obtenidos en la migración estacional a las ciudades cercanas a su territorio donde se contratan como peones asalariados, ejercen de músicos itinerantes o comercian sus producciones artesanales. Viven en una sociedad en la que predomina una gerontocracia con matices teocráticos. En este sentido, el poder político es detentado por los *kawiterutsixi* (ancianos que conocen el saber sagrado), los cuales son considerados ministros de los dioses. Son ellos, los *kawiterutsixi*, quienes eligen el gabinete de mandatarios que regirá la legalidad social durante el periodo de un año.¹⁶ Lo conforman: un gobernador o *Tatuwani*, un Juez, un Comisario, un Capitán de guardia y unos policías o *topiles*.

De su religión hay que precisar que adoran a gran diversidad de dioses, los cuales son concebidos como bisabuelos, abuelos, padres, madres y hermanos mayores. Representan a las fuerzas naturales: la tierra, la lluvia, el viento, el fuego, el sol, la vegetación y los animales. El mundo, tal y como lo conocemos, fue constituido por esos poderes sagrados en el principio del tiempo. Ahí, en ese pasado mítico, crearon los ríos y las montañas, enseñaron las maneras de realizar los ritos y los sacrificios, establecieron las costumbres matrimoniales, la forma de cultivar el maíz, de realizar una curación o de confeccionar una ofrenda ritual, etc. Los cultos en que se les rinde devoción, en que se les mata animales en sacrificio y se les ofrenda danzas chamánicas se realizan en el *tukipa* o centro ce-

16 Se cree que los dioses comunican a estos ancianos, mediante los sueños, el nombre de los elegidos para desenvolverse como dignatarios.

remonial. Está conformado por un gran templo o *tuki* y otros pequeños templos llamados *xirikite* que rodean un gran patio en que se realizan las fiestas sagradas. Entre ellas, dos sobresalen en importancia: la del peyote y la del tambor (o del toro). La primera se celebra al final de la época de sequía: entre mayo y junio; la segunda al final de la época de lluvias, cuando las milpas han crecido: en octubre. Las preside un *mará'akame* o chamán quien, con sus cantos, se comunica con los dioses para solicitarles buenas cosechas, ausencias de enfermedades, entre otras cosas necesarias para sobrellevar la vida.

La mitología (una geología profunda)

Claude Lévi-Strauss –según Octavio Paz– asume que, para comprender un mito, es necesario entender la estructura mitológica en la que se encuentra inserto. Sin el conocimiento de esa estructura, es imposible acceder a la correcta significación de una determinada narración mítica. Esto supone que los mitantes, es decir, los indígenas que están contando un mito, están incapacitados para penetrar su sentido. En realidad no son ellos los que hablan; es la propia mitología la que está hablando por medio de ellos. La mitología es un sedimento: una geología profunda. El mito contado por el informante indígena es apenas una partecita que acaece en la superficie de esa geología. Esto tiene algunas implicaciones. Una de ellas es que, para encontrar el sentido de los mitos hay que cavar en lo profundo, ser un arqueólogo del espíritu humano (tal es el oficio del antropólogo estructuralista). Otra es que lo singular solamente es comprensible desde la totalidad. Un mito es solamente un tono; la mitología es una música. Pero esa totalidad, esa música de los mitos, solamente puede apreciarse cuando se ha definido su estructura. Para ello se precisa la exposición general de la estructura de la mitología en una obra antropológica. En el caso de la mitología sudamericana, *Lo crudo y lo cocido* de Lévi-Strauss tiene el objetivo de revelar el mundo auditivo de esa música.¹⁷ Luego entonces, este libro es lo que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es a la filosofía, a saber, una gran síntesis. En un caso: sinfonía de los mitos; en otro: sinfonía de la razón.¹⁸ Situación extraña: los indígenas no saben que al contar sus mitos son tonos de una música que nunca escucharán; los filósofos

17 Vid. Octavio Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Seix Barral, Barcelona, 1993, pp. 38-40.

18 Vid. Leobardo Villegas Mariscal, "G. W. F. Hegel o la música de la razón", en María José Sánchez Usón y Mara Lioba Juan-Carbajal, Coords, *Metamúsica*, Plaza y Valdes, México, 2018, pp. 83-99.

ignoran que al exponer sus sistemas también son tonos de una música que por siempre les estará vedada. Pero, ¿en verdad es esto así?

Narrar los mitos

¿Cómo surgen los mitos? Es una cuestión difícil de resolver. Alfredo López Austin plantea un dilema: o hubo un mitopoeta original que cantó un mito por vez primera o bien todo inició de forma inesperada, a través de un impulso súbito en que el conjunto de los hombres inauguraron, de manera inconsciente, con su capacidad inventiva, una tradición mítica que se distingue por la reinvención constante a partir de la narración oral de los mitos.¹⁹ En efecto, cuando un indígena narra un mito a sus oyentes, en el inicio de la noche, frente al fuego recién encendido, lo que está haciendo es avivar otro fuego: el de la mitología. Contar un mito es recrearlo: fortalecerlo. El habla es el campo en que crecen los mitos como grandes árboles de amplio follaje. Opuestamente, cuando los mitos se deslizan, por situaciones extrañas, fuera del lenguaje, corren el peligro de caer en la desaparición. Es así que dejar de contar los mitos les supone un signo de muerte.

Según López Austin, la primera opción, aquella que conjetura un cantor original como fuente de la invención mítica es, ciertamente, una hipótesis fascinante. No obstante, los hechos apoyan, en gran medida, la segunda opción: la mitología es una invención compartida. Son los hombres, y no un determinado hombre, los que la hacen posible.

Escuchar los mitos

Salir de la metafísica para entrar en la etnografía es, según Lévi-Strauss, una huida saludable. A decir del antropólogo francés, se sale de ese espacio sofocante en que a veces se convierten las especulaciones filosóficas para acceder al espacio abierto: al diálogo con los otros hombres.²⁰ La etnografía: una filosofía al aire libre. Alejamiento del reino del concepto; acercamiento a la sociedad indígena.

Los huicholes me han brindado la posibilidad de esa huida. Tras incursionar en el problema de su origen histórico, su vida económica y política, sus cos-

19 Vid. Alfredo López Austin, *Los Mitos del Tlacuache*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2003, p. 274.

20 Vid. Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, p. 47.

tumbres funerarias, su arte y su religión,²¹ me surge, aquí, un problema de gran relevancia, a saber, la posibilidad de una epistemología huichol alterna, extraña al pensamiento lógico-racional occidental. Esta cuestión empezó a inquietarme al oír las historias míticas del nacimiento del fuego y del sol, del origen del cultivo del maíz, del diluvio original, de los animales-gente que hicieron la primera peregrinación al desierto de *Wirikuta*, de la primigenia cacería del venado, de la relación entre la planta *kieri* y el peyote, etc. Con atención escuché a mis amigos huicholes narrar el saber sagrado. En estas ocasiones, frente al fuego, o en una vereda de la sierra, o en un plantío de maíz, sentí lo que López Austin experimentó cuando en el mes de agosto del año 1972 escuchó, en San Andrés Cohamiata, la narración del tlacuache y el robo del fuego por parte del indígena huichol Jesús Rentería, a saber, que las personas extrañas, al escuchar la narración mítica, también forman parte de la reinvencción constante que caracteriza a la mitología.²² Porque, como se dijo, el mito sin un narrador y sin un público que lo escuche está condenado a la desaparición, es decir, a salir fuera del ámbito del lenguaje.

Repito: fue en estas ocasiones en que se me reveló la posibilidad de una epistemología *wixarika*.²³ Y es que las narraciones míticas que estaba escuchando constituían un esquema de interpretación de la realidad absolutamente válido que necesariamente debía implicar una teorización epistemológica que muy poco tenía que ver con esa dialéctica mutante existente entre el sujeto y el objeto propia del pensamiento filosófico occidental. Es así que surgió la necesidad de plantear sus fundamentos. En los apartados siguientes procedo a su exposición.

*Los principios (la mente indígena)*²⁴

En las sociedades indígenas de México (los huicholes entre ellas) existe una racionalidad que tiene sus propios parámetros: su particular forma de entender y sentir el mundo. Esto queda claro si se profundiza en algunos aspectos de

21 Vid. Leobardo Villegas Mariscal, *Historia y Etnografía. Un análisis de la cultura de los huicholes*, Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde, Secretaría de Cultura, México, 2018.

22 Vid. Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 280 y 281.

23 Los huicholes se llaman a sí mismos *wixarika* o *wixaritari* (en plural). El término "huichol" es un apelativo externo adjudicado a esta etnia.

24 Este apartado y el siguiente han sido redactados en colaboración con la Dra. María José Sánchez Usón. Al respecto, ver: Leobardo Villegas Mariscal, María José Sánchez Usón, "La otra racionalidad: el pensamiento amerindio", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Investigación Academia Journals, Chetumal, Quintana Roo, 22-24 de mayo de 2019, s./ed.

su cultura, por ejemplo su vida económica y política, su arte y su religión. Al hacerlo, al vivir esa experiencia etnográfica, se hace evidente que esta racionalidad alterna a la occidental se distingue por estar fundamentada en algunos principios singulares. Algunos de ellos son: 1) Todo está animado. Hay una proliferación de subjetividad en el universo, desde los muertos hasta los astros. Todo es humano. 2) Una cosa puede ser muchas cosas. 3) Un ser puede estar en un lugar y en muchos lugares a la vez. 4) El conjunto de todas las cosas puede reducirse a una. El todo equivale a la parte. 5) Algo puede ser y no ser al mismo tiempo. 6) Las cosas nunca tienen un solo sentido. 7) La sexualidad de los dioses es ambigua. Con frecuencia suelen aparecer como mujeres y luego como hombres. Son ambas cosas. 8) Hay un estado de transposición de situaciones: en los cultos de los huicholes, que es el caso que aquí especialmente interesa, el chamán o *mara'akame* funge como un intérprete de los dioses pero a la vez es un dios. Esto mismo pasa con las ofrendas rituales: son medios de oración y a la vez son dioses. 9) Todo se está reinventando continuamente. 10) El mundo real con frecuencia se encuentra a merced de ciertos poderes invisibles que es necesario controlar por medio de los ritos y los sacrificios.²⁵

Estos principios valen para el común de los mundos indígenas: para los que son y para los que fueron. En lo que respecta a estos últimos (detengámonos un poco en la arqueología), un ejemplo representativo es ese recinto prehispánico, La Quemada, ubicado en territorio zacatecano, entre Malpaso y Villanueva. En una ocasión, en la parte alta de este lugar, en donde hay una pirámide que se sospecha tuvo relación con el culto al dios Tezcatlipoca, un grupo de arqueólogos discutía sobre el sentido de la muralla que rodea la ciudad. En esa discusión había un punto a debatir, a saber: ¿la muralla fue construida con fines militares, es decir, como resguardo ante posibles invasiones? Unos afirmaban que, en efecto, así era (no podía ser de otra manera), si no ¿para qué erigir una construcción de tan gran magnitud? Esto probaría, además, que en el tiempo de su construcción (siglos VII-IX d. C.), el lugar se encontraba inmerso en confrontaciones bélicas de las cuales nada se sabe. Por su parte, otros arqueólogos asumían que, mientras no se encontrara ningún vestigio de armas, de algún instrumento bélico en el recinto, las hipótesis de sus oponentes no tendrían fundamento.

Cabe señalar que la hipótesis que mayores seguidores tenía era la primera, es decir, la que afirmaba la construcción de la muralla como una defensa ante los

25 Vid. Leobardo Villegas Mariscal, *Etnografía e Historia: un análisis de la cultura de los huicholes...*, p. 381.

peligros de la guerra. No obstante, es necesario pensar que todos esos arqueólogos estaban obviando algo: el hecho de que los hombres que habitaron aquel lugar tenían una racionalidad y una forma de sentir y de interpretar el mundo que no era del todo idéntica a la nuestra. Esto puede aclararse si se acude a una observación realizada por Mircea Eliade. Según refiere el historiador de las religiones rumano, en las sociedades que él llama “arcaicas” el mundo de los hombres está repleto de fuerzas o espíritus oscuros y temibles, los cuales representan peligros absolutamente reales. Se cree que muchos de esos espíritus son como demonios que hay que mantener alejados haciendo conjuros propicios conforme a las prescripciones de los ancestros míticos.²⁶ Si ello es así, la construcción de la muralla en cuestión bien pudo obedecer a una necesidad de protección ante este tipo de peligros, lo cual explicaría, a su vez, la ausencia de vestigios relacionados con la actividad bélica.

Lo anterior podría resultar fantástico, desde la perspectiva propia de una racionalidad positivista. Pero el error común de los positivistas es creer que el mundo necesariamente tiene que estar estructurado con nuestras categorías lógicas, lo cual evidentemente no es así. En este sentido, algo que a nosotros nos puede parecer fuera de la realidad, para otros es algo perfectamente normal y lógico.

Ciertamente, el caso que se acaba de nombrar implica solamente el último principio de los diez precitados anteriormente. Pero si nuestro conocimiento de las civilizaciones prehispánicas fuera más amplio, es muy probable que los otros nueve aparecerían, en el contexto de esas culturas ahora muertas, con el status de leyes axiomáticas. Aun así, el estudio de los códices, de las crónicas históricas y de los restos arqueológicos, arroja evidencias conforme a las cuales esta afirmación anterior dista mucho de ser un juicio sin fundamento. Por el contrario, buscar comprender, por ejemplo, el significado de la arquitectura maya (pensemos en la monumentalidad de los templos piramidales del estilo Petén, en las construcciones palaciegas flanqueadas con torres con escalinatas impracticables que conducen a templos falsos con puertas falsas del estilo Río Bec, en la simetría geométrica del estilo Puuc, en las fachadas con boca de serpiente del estilo Chenes) con las categorías de la lógica occidental es el equivalente a una locura.

²⁶ “Es muy probable que las defensas de los lugares habitados y de las ciudades fueran en su origen defensas mágicas; estas defensas –fosos, laberintos, murallas, etc.– estaban destinadas más bien para impedir la invasión de los demonios y de las almas de los muertos que para rechazar el ataque de los humanos”. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2012, p. 41.

Y es que, lo sabemos, un templo maya es una imagen del mundo: una metafísica de piedra. Luego entonces, querer entender esa metafísica con las categorías de la racionalidad occidental es absurdo. Lo mismo aplica para el conocimiento de todo el mundo prehispánico y de las sociedades indígenas actuales.

El conocimiento del México antiguo

Lo expuesto en el apartado anterior supone un cambio en la mirada. No se trata de ver solamente los vestigios culturales que han llegado hasta nosotros y analizarlos con nuestra propia lógica. Ruinas arqueológicas, códices, vasijas, dioses esculpidos en piedra, estelas, incensarios, inscripciones, calendarios, ídolos, joyas, ajuares, ofrendas votivas, bajorrelieves, máscaras y, en general, todo tipo de rastros que tenemos del mundo prehispánico deben ser analizados siguiendo una estrategia epistemológica que consiste en dirigir la atención no solamente a la cosa misma, sino al pensamiento que la hizo posible. Esto implica, en principio, asumir que hay otra mente: otra racionalidad.²⁷ ¿Cómo penetrar en ella, como descifrar su estructura? Ciertamente es una tarea difícil. No obstante, el primer paso, para el investigador, es desconfiar de sus propias conceptualizaciones: de su propia mirada. Y es que la trampa está en la propia perspectiva, pues de inicio no es más que un dispositivo de análisis tergiversador de aquello que se analiza.

Se trata, aquí, en otras palabras, de dar un giro análogo al que dio la filosofía del espíritu de Hegel en la historia de la metafísica. En esa filosofía, recordemos, se pone especial énfasis no en el mundo que es objeto del pensamiento, sino en el pensamiento que piensa al mundo. Ese pensamiento es la clave de lo real. Ahora bien, una vez sembrada la duda en la propia perspectiva, una vez realizado el giro aludido, se tiene ante sí el enigma de la otra mente, la otra racionalidad prehispánica que hizo posible el cúmulo de civilizaciones ahora muertas de las cuales tenemos, tan sólo, los rastros señalados. Esos rastros nos inquietan, despiertan nuestra curiosidad, son secretos que nos gustaría resolver. Las teorías de los americanistas alemanes Eduard Seler y Konrad Theodor Preuss son de gran utilidad en esa ardua tarea. Como sabemos, ellos pensaban que, en el conocimiento del México antiguo, el estudio de los códices, las lenguas, las crónicas,

²⁷ De otro modo: El mundo percibido desde la racionalidad occidental y desde la racionalidad indígena es el mismo. Ahí están los árboles, los pájaros, los fenómenos meteorológicos, las piedras, los ríos, los astros... los otros hombres. Su forma de entenderlo y de sentirlo es diferente. Esa diferencia debe ser defendida, pues nos revela el hecho esclarecedor de que hay formas totalmente válidas de interpretar la realidad que no siempre son las nuestras. Leobardo Villegas Mariscal, María José Sánchez Usón, *op. cit.*, pp.

los restos arqueológicos, son esenciales. Pero también, añadían, tenemos a las sociedades indígenas actuales, como los coras y los huicholes. Estas sociedades deben verse como palimpsestos vivos, escrituras vivientes debajo de las cuales hay otras escrituras que se pretendió borrar, pero que, para suerte nuestra, aún pueden ser rescatadas y descifradas. Todo es cuestión, entonces, de asumir a los grupos indígenas de hoy como territorios culturales en los cuales se puede “cavar” hacia lo profundo, es decir, hacia el pasado. Gracias a ello es posible acrecentar nuestro conocimiento de lo que fue. En síntesis, queda la experiencia etnográfica como fundamento de la historia y la arqueología. Y la experiencia etnográfica nos muestra que en las sociedades indígenas contemporáneas rige otra racionalidad, la cual está, sin duda, íntimamente vinculada con la racionalidad prehispánica. He aquí una manera de poder comprender, aunque sea un poco, ese pensamiento que hizo posible los juegos de pelota, las pirámides y las piedras solares.

El mara'akame (el portador del saber)

Ahora los huicholes. En su sociedad, el *mara'akame* es lo que el oráculo del *benge* para los azande africanos: un guía, un consejero.²⁸ Según sus creencias, puede comunicarse con los dioses, volar, curar enfermedades y regresar el alma de los muertos a la vida en forma de cristal de roca. Como *kawiteru* (como ministro de los dioses) es un político: un artífice del orden social. Sus sueños son un oráculo; por medio de ellos se sabe la fecha en que debe realizarse una peregrinación sagrada, el nombre de los niños recién nacidos, el lugar de la sierra en que puede cazarse un venado, la manera en que debe confeccionarse una jícara o una flecha votiva e incluso el lenguaje de los animales. Conserva el saber (los mitos) en su memoria. Preside, con sus cantos, las fiestas rituales en el *tukipa*. Sin él, la reciprocidad entre los dioses encarnados en las fuerzas de la naturaleza y los hombres se interrumpiría, propiciando, con ello, el advenimiento del caos.

El mara'akame (la adquisición del saber)

Entre los huicholes, el conocimiento implica lo siguiente: no dormir en las desveladas que caracterizan a las fiestas rituales, no comer sal durante largos periodos de tiempo, abstenerse de relaciones sexuales, acudir a los lugares sagra-

²⁸ Vid. Edward Evan Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona, 1997, pp. 250 y 251.

dos para dejar ofrendas (flechas y jícaras votivas), matar animales en sacrificio, comer peyote en el desierto, realizar cacerías de venado, aislarse en la noche en alguna cueva, vagar por los montes durante días, etc. ¿Qué se consigue con todo esto? El saber chamánico. Dicho saber es un don: una revelación. Un dios lo concede en forma de una cesta de palma llamada *takwatsi*. El acto de entrega acontece, en ocasiones, en una noche lluviosa, en parajes solitarios de la sierra, entre relámpagos y barrancos resbaladizos. No queda claro si esto sucede en la realidad o en los sueños. No obstante, ello no tiene importancia, pues para los huicholes los sueños son parte de la realidad. Lo cierto, a fin de cuentas, es que el que se hace acreedor del saber posee esta cesta de palma. Mis informantes huicholes se refieren a ella como un ser vivo que tiene gran poder. A veces la nombran como “el científico”, es decir, el saber materializado en un objeto. Añaden que es el equivalente de un título, como el que se entrega en las escuelas, cuando alguien se recibe de médico o de profesor.

Es importante añadir que en el interior de esta cesta hay diversos objetos: pequeños espejos circulares que son concebidos como *nierika*, una especie de ventana a través de la cual es posible el cruce de miradas entre los dioses y los hombres. Estos espejos (se piensa) son medios de comunicación entre el mundo de los poderes sagrados y la realidad humana. De igual modo, la cesta contiene atados de varas emplumadas llamadas *muwierite*; están hechas de carrizo: tienen la longitud de las flechas rituales. Se les adhieren plumas de águila. Los huicholes asumen que estas plumas permiten al *mara'akame* tener una vista aérea de la realidad, verlo todo desde arriba, como las mismas águilas lo hacen.²⁹ También se advierte la figurita de un venado, emblema del dios *Tamatsi Kawyumari*, numen solar, divinidad asociada al peyote y al desierto de *Wirikuta*. Gracias a su poder intermediador, el *mara'akame* se comunica con los dioses, en las fiestas del ciclo anual ceremonial celebradas en el *tukipa*, para solicitarles lluvias y buenas cosechas. Por último, se observan (en ocasiones) envoltorios de telas que guardan piedras pequeñas; a decir de los huicholes, estas piedras son muertos que han regresado a la vida en forma de cristal de roca.

Una precisión: la concesión del saber chamánico materializada en esta cesta de palma es arbitraria, cabría decir, misteriosa. Quiero decir que un aspirante a ese saber puede cumplir con todos los requerimientos que su religión le exige y

²⁹ Al estar extinguiéndose las águilas en la sierra huichol, estas plumas son suplantadas con las de guajolotes salvajes.

aun así no ver ni escuchar nada o, lo que es lo mismo, no ser digno de recibir la mencionada cesta. Esto evidencia que los dioses son caprichosos. Ellos deciden a quien dan las cosas: los títulos. Sólo ellos saben, a fin de cuentas, a quién se le concede el saber.

Las plantas sagradas

En los mundos amerindios las plantas sagradas son fuente de revelación del saber. Entre los huicholes hay dos: la datura, conocida como *kieri* o árbol del viento, y el peyote. La primera está asociada a los poderes oscuros; la segunda a los poderes solares. Una es concebida como la inspiradora de los brujos, especialistas en mandar enfermedades a distancia por medio de flechas invisibles; otra está relacionada con la salud, la facultad de poder curar. La primera concede el don de la música (de ser un buen músico), pero también suscita el peligro de provocar la locura de creer que se puede volar en los precipicios; la segunda lleva al mundo anterior a la existencia del sol, a la oscuridad primigenia en que plantas, animales y seres humanos no se distinguían: hablaban el mismo lenguaje.

En la epistemología de los huicholes estas plantas conceden el saber: la facultad chamánica. Sin ese saber, la realidad colapsaría. Es por ello que se tiene que cumplir con ellas en lo que respecta a sacrificios de animales y ofrendas rituales. De no ser así, se molestan: potencian el caos en el mundo. No es todo: el *marakame*, el portador del saber, lo es gracias a estas plantas. ¿Es el mismo caso del brujo? El peyote es adversario de la brujería; el *kieri* es su propagador. En este sentido, el *kieri* tiene una doble máscara, porque, como refieren mis informantes huicholes, *te puede hacer brujo y te puede hacer marakame*, es decir: anti-brujo.

Los mitos (el saber)

En la mitología de los huicholes hay tres grupos de mitos: 1) Los relacionados con un viaje hecho por los dioses, a pie, en el principio del tiempo, de *Haramatsie*, el mar de Nayarit, donde se encuentra el inframundo, a *Wirikuta*, desierto de Real de Catorce, donde advino el primer amanecer, crece el peyote y habita el dios venado *Tamatsi Kauyumari*. Estos mitos se centran en las descripciones del origen del fuego y el nacimiento del sol. 2) Los relacionados con otro viaje, efectuado en canoa por *Watakame*, primer cultivador de maíz, de *Hauxamanaka*, el Cerro Gordo, en la sierra de Durango, lugar donde la diosa de la vegetación

Takutsi Nakawé desencadenó el diluvio original, a *Xapawiyemeta*, el lago de Chapala, donde las aguas de ese diluvio descendieron y comenzó el mundo tal y como lo conocemos. Estos mitos tratan del origen del hombre en el mundo así como del origen del cultivo del maíz. Los primeros están relacionados con la época de sequía; los segundos con la de lluvia. 3) Finalmente, el tercer grupo de mitos aluden a Cristo, la Virgen de Guadalupe y la datura *kieri*; están relacionados con el origen del dinero y del ganado. Se celebran en Semana Santa.³⁰

Estos mitos son el saber. La vida religiosa de los huicholes orbita en torno de ellos, como un planeta lo hace con el sol. Son recreados en la cacería del venado, en la elaboración de las jícaras y las flechas votivas, en el sacrificio de animales, en el cultivo del maíz, en la edificación de los templos, en las fiestas rituales celebradas en el patio del *tukipa*, etc. En estas fiestas, frente al fuego, en ocasiones acompañado por el sonido de un tambor, con el *takwatsi* y el peyote a sus pies, ante la víctima del sacrificio (un toro, una oveja, una gallina), dirigiendo sus varas emplumadas o *muwierite* a los cuatro rumbos del mundo, auxiliado por *Tamatsi Kauyumari*, el *marakame* canta los mitos. Por ello también se le conoce como *cantador*. En sus cantos se comunica con los dioses, les pide que acudan a su fiesta, que concedan el don de la lluvia, el crecimiento de las plantas de maíz, la ausencia de enfermedades, la proliferación del ganado. En su caso, los dioses habitan en el espacio ritual: en los cerros, los arroyos, el desierto, los valles, el mar. Este espacio sagrado tiene por coordenadas los lugares de importancia religiosa antes señalados.

A los dioses les gusta comer la sangre de los animales sacrificados aún agonizantes, les agrada el tejuino y las danzas chamánicas celebradas en el patio del centro ceremonial. Todo ello les pone contentos. Ciertamente, acuden desde fuera, desde los sitios sagrados, pero también están desde siempre en el *tukipa*, encarnados en las figuras de los jicareros: los que cuidan las jícaras en los pequeños templos *xirikite*. Esto es contradictorio, no obstante, es perfectamente lógico según los principios que rigen la mente indígena expuestos con anterioridad.³¹

30 Vid. Johannes Neurath, "El chánaka: espacio itinerante", en Alicia M. Barabas, Coord., *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, INAH, México, 2004, pp. 45 y 46.

31 Vid. Leobardo Villegas Mariscal, "Dioses, Mitos, Templos, Símbolos. El mundo religioso de los huicholes", en *Americana. Revista de estudios latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*, n.º. 3, Sevilla, 2016, pp. 12-15.

El lenguaje de los dioses

El *mara'akame* es el sujeto del saber. Al obtenerlo, lo propaga en su sociedad, lo comunica por medio de sus palabras, de sus cantos chamánicos, a los otros hombres: los no iniciados. En este sentido, es un pedagogo. Gracias a la sangre de sus víctimas sacrificiales, a sus jícaras y sus flechas votivas, a sus danzas alrededor del fuego en la oscuridad de la noche, a sus peregrinajes a los lugares sagrados, a las revelaciones que le proporcionan sus plantas enteogénicas, puede escuchar a sus dioses, los cuales le hablan en colores, en figuras geométricas, en visiones coloridas de serpientes, de venados, de arañas, de soles luminosos, de venados, etc. Luego él puede traducir esas visiones (ese lenguaje divino) en los mitos cantados en las fiestas rituales de las que depende la lluvia y la prosperidad en los campos de cultivo, así como el éxito económico en la migración estacional. Ese poder está objetivado, como se ha dicho, en sus implementos chamánicos: en su *takwatsi*.

El sujeto y el objeto

La dialéctica existente entre el sujeto y el objeto propia de la epistemología occidental, como se ha visto, es cambiante. En ella, en su versión clásica, el sujeto es el agente del desciframiento del enigma de lo real y, en su caso, el objeto es el enigma. Con Hegel esto cambia: el sujeto es a la vez el enigma y su descifrador; por su parte, el objeto (lo otro de sí) es un mero reflejo del sujeto. Pero, como se ha señalado, parece que con posterioridad a Hegel, según es posible constatar en la teoría del genio maligno del objeto de Jean Baudrillard, el sujeto aparece como una entidad burlada por un objeto que se caracteriza por la simulación y el engaño. Vistas así las cosas, es claro que el sujeto y el objeto tienen una historia. En el caso del sujeto, su inicio se remonta al momento en que es concebido como el artífice del saber; se extiende hasta aparecer en la situación de una entidad burlada. Inversamente, la historia del objeto va de ser una entidad sometida al ejercicio del desciframiento (lo cual implica su posterior explotación técnica), a ser un agente devastador de ese ejercicio encaminado a disolver su enigma, todo ello gracias a su impostura radical. En este contexto, ¿qué decir de la epistemología indígena, en este caso la de los huicholes, tal y como acaba de ser expuesta? En ella el objeto parece no existir o, por lo menos, no es lo que principalmente importa; aquí esencialmente todo es sujeto, luego entonces, el problema capital es definir

qué tipo de relación existe no entre un sujeto de conocimiento y unos objetos por conocer, sino entre un sujeto y otros sujetos.

El sujeto (su proliferación)

Entre los huicholes hay una inclinación a conceder el atributo de la humanidad a todo aquello que, desde la perspectiva del pensamiento lógico-racional, no es humano. En este sentido, las piedras, los animales, los astros, son como los humanos, es decir, tienen voluntad. Esto implica que todo está vivo, todo tiene alma, incluso los muertos. Al ser esto así, es posible afirmar que en su mundo predomina la analogía, en el sentido en que es entendida por Maurice Godelier, es decir, como la convicción conforme a la cual el universo es un reflejo del hombre.³² Ello supone que, en la cosmovisión de estos indígenas, como en la de los jíbaros achuar, y en general en el común de las sociedades amazónicas, según refiere Philippe Descola, no hay una línea precisa entre la naturaleza y la cultura.³³ O si la hay, esta separación es absolutamente diferente de la predominante en la tradición occidental. En efecto, los huicholes se relacionan con las piedras, las plantas, los animales, los astros, los utensilios y los fenómenos meteorológicos como si fueran personas. De hecho pueden hablar con ellas. Lo hacen por medio de los ritos, los sacrificios, las ofrendas rituales. Estas personas responden con lluvias y buenas cosechas, entre muchas otras cosas propicias para la subsistencia. De no ser así, hay una tensión crítica en la que existen reclamos, los cuales son expresados por el *mara'akame* en las fiestas del ciclo anual ceremonial, en los que se señala, con molestia, no atender la ley de la reciprocidad. Afortunadamente, una vez que la lluvia regresa, que los frutos crecen en los campos, las cosas se normalizan dejando atrás el estado de tensión aludido dando paso, con ello, a un ambiente de normalidad.

Cabe subrayar que la capacidad de poder hablar con esas otras personas implica la facultad chamánica. Sin ella el diálogo no sería posible. En este sentido, la epistemología huichol es una interrelación de subjetividades. Todo va de un sujeto a otros sujetos. En su caso, el reino del objeto es ciertamente difuso: un orbe fuera del conocimiento.

³² Vid. Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, México, 1980, p. 371.

³³ Vid. Philippe Descola, *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta amazonia*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 395.

3. LAS PALABRAS (EL SABER)

Habla el mara'akame

En la región de Tuxpan de Bolaños, en la sierra de Jalisco, se ubica Corrales, el pequeño rancho familiar del *mara'akame* Benito Carrillo de la Cruz. Fue en este lugar en que un individuo desconocido lo mató a balazos el día 17 de mayo del año 2009. Pesaba sobre él una grave acusación de brujería. Como parte del trabajo etnográfico, fungí como su abogado en una de las múltiples audiencias del juicio que había en su contra en el que se le acusaba de ejercer hechicería en perjuicio de una familia de Mesa del Tirador. En ese entonces yo estaba inmerso en la redacción de mi tesis doctoral; él era el principal informante de mi investigación. Le recuerdo sonriente, irónico.



Benito Carrillo de la Cruz, rancho Corrales, sierra de Jalisco.

Fotografía: Leobardo Villegas Mariscal.

Sentados durante horas frente al fuego, o bajo la sombra de un árbol, dialogamos largamente sobre su proceso de iniciación como *mara'akame*. En esas circunstancias pude registrar las narraciones que transcribo a continuación. Al proferirlas, lo hizo desde la posición de aquel que expone un conocimiento sagrado, un saber que se adquiere a costa de muchas privaciones y sacrificios, es decir, *estudiando mucho*, como él mismo decía.

Estos estudios implican, como se ha señalado, el peregrinaje a los lugares de importancia religiosa, hacer sacrificios de animales, abstenerse de sal y de relaciones sexuales por periodos prolongados de tiempo, realizar cacerías de venado, elaborar ofrendas votivas, cuidar los templos, no dormir en las fiestas ceremoniales, vagar por el monte en la oscuridad de la noche (entre relámpagos, bajo la lluvia), dormir en cuevas oscuras bajo los efectos del peyote, etc. Cuando estos estudios llegan a buen término se adquieren los títulos: el *takwatsi*, es decir, *el científico*, el que sabe.

Lo que viene, pues, a continuación, es la exposición del saber. He aquí la epistemología no occidental de los huicholes expuesta en las palabras del *mara'akame* Benito Carrillo de la Cruz.

Para ser mara'akame (I)

En la noche te vas en una laguna, en una cueva, sentado, una velita, o hincado, lo que fuera, entonces, pos ya ahí, pasan las diez, las once de la noche. Tú no sabes el animal que te va a llegar, si es un tigre, si es un león, si es un toro, animales, un oso, un animal, como lobos, no sabes qué animal te va a llegar. Luego te puede llegar un tigre, pos te asustas, pero no arrancas, no sales corriendo, te pierdes, ves como que estás soñando... haz de cuenta que estás dormido. Luego ya miras mejor todo, miras el animal que te va a dar las cosas, anda en el monte, por la sierra, por los cerros, los ojos de agua, los llanos, en todos lados, se hace persona. Te dice muchas cosas, te platica mucho. Las doce de la noche, viene una gente, una señora, dibujada, te lleva las plumas, te lleva el espejo. Se llama *Takutsi Nakawé*. Tú estás perdido, ella te dice: "Esto es tuyo. Hazlo bien. Atiende a la gente, cura a la gente". Esas gentes, esos animales, viene el tigre, pos te va a hacer un desmadre. Gritas, rasguñas, no lo esperas, sales corriendo, dejas tus útiles, tus plumas, tu científico. Dejas ahí galletas con agüita, una velita. Pos no esperas ese animal, sales corriendo.

Si corres, ya perdiste. Te haces hablador, mitotero, chismoso. No puedes curar. Ya no alcanzaste lo bueno.

Te quitas la sal, desabrida la comida, un mes. Luego te regresas a la cueva, a la laguna. Hay un tapanco, encima del tapanco hay un palo alto, grueso, para agarrarte bien. Te cuelgas de ahí, del palo. No está alto, nomás poquito. Tú estás perdido. Entonces, el otro te dice, el animal te dice: “*Aviéntate, cuélgate del palo*”. Arrancas, brincas, te agarras del palo, te cuelgas. Ya bien agarrado del palo, que te asegures, volteas para abajo, ya no está el tapanco, hay un barranco como de aquí a Escobas (rancho cercano), un barranco muy alto. Tú colgado, ni modo que te sueltes. Te agarras con todas las fuerzas. Te columpias, para que te subas arriba del palo, como un pájaro. Ya cuando te agarras, cuando estás arriba, miras para abajo un barranco. Pos hora sí, ahí arriba puedes gritar lo que quieras, puedes decir lo que quieras. “*Hora sí, usted ya alcanzó*”, te dice el animal. Porque empezando no puedes decir nada, no eres nada. Solamente así, subiendo arriba, ya eres algo, ya eres *mara’akame*. Ya estando arriba, ahí hay todo. Hay cantadores, te dan un abrazo, son tus compañeros. Te dan todo. Luego ya despiertas. En la cueva, al despertar, están tus útiles, están todos los cantadores. Así ves. Es muy difícil.

Para ser mara’akame (II)

El que se enseña a ser cantador tiene que sentarse en un cerro, o en una cueva, cinco días cada año, durante diez años, o quince años, hasta veinte años. Ya que pasaron los veinte años está un palo grueso, para poder agarrarse, el palo que ya te platiqué.

En San Blas se creó *Takutsi Nakawé*, la vara de *Takutsi Nakawé*, se creó también el científico que cargamos nosotros (*muwieri*). Todos son muy antigüeños. Allá en San Blas hay formadas sillas, sillas de los dioses; ahí nació todo.

En Mesa del Tirador hay una piedra frente al *callihuey*, hay también una horqueta: es *Takutsi Nakawé*, el mero rey del mundo.

Entonces, se creó *Kuka-iaa*, el aura; es *mara’akame*: es cantador.

Takutsi Nakawé y la facultad chamánica (I)

Yo anduve estudiando todo, anduve cinco noches bajo la lluvia, entre los rayos, muchos rayos, entre relámpagos de color verde, amarillo, rojo, azul, anaranjado, como focos de colores. Estaba un anciano sentado en un barranco, en la noche, con el cabello largo, hasta el hombro. Le dije: “*Véngase, pa que me platiques, pa*

que me des un científico, porque te ando buscando”. Él dijo: “*No, yo no puedo bajar. Mira, a los cinco días te espero en esa otra sierra, por los barrancos*”. Entonces, me fui para la casa. Otro día, en la mañana, como a las diez de la mañana, almorcé, desabrida la comida, pues no comía sal. Luego me fui por los cerros, me fui a donde me había dicho el anciano, por los barrancos. Pasó un rato y luego ya miré al anciano en una barranca muy grande por la que caía agua. Había muchas piedras resbalosas, mucha neblina. El anciano se fue hasta donde caía el agua, hasta arriba de la barranca. Ahí le dije: “*Oye, quedamos que aquí platicamos*”. Él contestó: “*Mira, los útiles de mara’akame ahí están: el espejito, una pluma, bendícela*”; el anciano se llamaba *Naariwame*, el Cristo del agua. Era *Takutsi Nakawé*, el rey del agua: son el mismo. Luego el anciano se fue, se perdió por los cerros; yo recogí mis cosas, mis útiles de *mara’akame* y me fui a mi casa. Otro día ya comí sal, muy a gusto. A los diez años seguí trabajando, ya tenía todo, las cosas que me dio *Naariwame*.

El mero rey, *Takutsi Nakawé*, hizo todo. Los animales, guacamayas, pericos, escarbaron por los arroyos, los barrancos, los cerros, las sierras, por la sierra de aquí y la sierra de *Wirikuta*, la del Cerro Quemado. Ellos hicieron todas esas sierras, todos los arroyos... dijeron por dónde pasarían los cerros y los arroyos.

Takutsi Nakawé y la facultad chamánica (II)

Yo para aliviar enfermos, que están muy malos, anduve cuatro noches, en las aguas, buscando al mejor curandero, andando por la sierra, todas las noches; en el día dormía. Anduve por el Cerro Prieto, por la Sierra de Huajimic. A las cinco noches, cuando andaba buscando al mejor curandero, un aguacero, mucha agua, no poquita, que casi te tumba... el agua me llegaba a la cintura; en los arroyos, yo caminaba, entre muchos rayos, por todos lados, cerquita. Yo andaba rezando. Yo decía: “*Te ando buscando, ando buscando a Takutsi Nakawé, ando buscando al rey, para aliviar la gente que está agonizando, la gente que quiere morirse, para curarlos en la noche*”.

Takutsi Nakawé y el principio del mundo I

*Takutsi Nakawé*³⁴ es el que creó el mundo. Cuando toda la tierra se llenó de agua, *Takutsi Nakawé* mandó que se acabara el mundo. Luego se secó el agua.

34 Otros términos usados por *el mara’akame* Benito Carrillo de la Cruz para nombrar a esta divinidad hui-chol son: *Iguayam, Iguakame, Yiuakame, Tourame*.

Takutsi Nakawé es el que nombró todo. Primero dijo *maye, tuhue, uraue, kaapuuri*, los animales más importantes, tigres, leones, lobos, gatos monteses. *Takutsi Nakawé* creó el río Lerma; se llama *Hatuxame*. Creó *Hauxamanaka*, el Cerro Gordo, en Durango. También creó el río de Puente de Camotlán, *Kayaurika*, el que viene por La Yesca. Las personas, los animales, eran gente, eran un puño de semillas, eran pericos. *Takutsi Nakawé* los formó.

Takutsi Nakawé hizo a *Kayaurika*, el río de Puente de Camotlán. Lo mandó por el lado izquierdo del mundo; junto con *Hatuxame*, el río Lerma, los dos ríos eran personas, eran gentes, en el inicio del mundo. *Hatuxame*, el río Lerma, salió en *Hauxamanaka*, el Cerro Gordo, en Durango. *Kayaurika* le quiso ganar a *Hatuxame*: traía semillas de copal, *cocoixtle*... el que saliera primero por *Hauxamanaka* ganaría. El que venía por el lado izquierdo del mundo, *Kayaurika*, se quedó atrás. *Hatuxame* salió pronto en *Kayaurika*: es una señora, el río Lerma es una señora. *Kayaurika* pegó en el río Lerma, fue así que hubo dificultades entre ambos ríos. *Kayaurika*, el río de Puente de Camotlán, no tiene nada. Tiene guamuchiles, guayabos, no más. El río Lerma venía tirando todo: semillas, frutas, bananas, copal. Por ganar, el río que viene de Jesús María dio vuelta por el río de Uastita. Pensaba salir este río, no sé hasta dónde... por el lado izquierdo del mundo. Ganó el río que viene de Jesús María; el otro río se fue a un pozo, dentro de una cueva. Ese ya no siguió caminando, ya se detuvo. Le ganó el otro río. *Kayaurika* pega en el río Lerma.

El río que viene de *Wirikuta* pasó a este lado de la sierra, por el río de Bolaños. Pasó por San Martín de Bolaños, por Chimaltitán. Venía tirando pitahayas, muchas frutas, muchos guamuchiles, copal, bananas. Iba borracho cuando pasó por ahí.

Las guacamayas hicieron todos los cerros de la sierra, en ellos se crearon lobos, leones, gato montés; los tigres se crearon en el río Lerma. Esas guacamayas iban creando animales. Por el río Lerma venían creando conejos, iguanas, armadillos.

Si tú te enfermas, si se enferma tu hijo, tu hija, el *marakame* te dice: “*Vas a matar una iguana, un armadillo, vas a sangrar la vara de Takutsi Nakawé, porque ese es el rey*”. Los huicholes antiguos lo sabían cuando hacían la fiesta de Carnaval, cuando cantaban en esa fiesta. Todo lo sabían ellos.

Takutsi Nakawé y el principio del mundo II

El rey *Takutsi Nakawé* caminó todo el río, era el río. Tiró semillas, sorgo, maíz, cañas dulces, tiró todo. Todo empezó a nacer: la mota, la amapola. A la amapola le sacan la goma. Todo lo que hay en la tierra lo empezó a tirar el rey *Takutsi Nakawé*, porque estaba todavía húmeda la tierra.

Las guacamayas, los pericos, esos animales hicieron los arroyos Y un animal que anda volando, que tiene la cola grande, también ese hizo los arroyos.

Cuando inició la temporada de lluvias se juntaron todos los animales. Ahí en las cuevas, la gente que trae la lluvia se juntó para que lloviera. Se llegó junio, se creó la lluvia. Se llama *Naariuame* la temporada de lluvia, también se llama *Xapuiyeme*. *Naariuame* es como el secretario de *Takutsi Nakawé*.

Se creó el mundo; todo lo hizo el rey *Takutsi Nakawé*. Él también es el agua, el temporal de lluvia. Por eso llevamos las mandas a *Wirikuta*.

El marakame (el peyote y la obtención del poder chamánico)

El *marakame* tiene sus plumas, su científico. Cuando come peyote mira un animal, lo mira porque no ha comido sal. Cuando está borracho con peyote, las nueve, las diez, las once, las doce, la una, cinco horas, cada hora corre el animal, viene del Cerro Quemado: es un venado. Da la vuelta. Cuando pasa, temblamos. Lo vemos, estamos dormidos, pero lo vemos estando borrachos, con peyote. Ya a las cuatro o cinco de la mañana nos despertamos. Ya no estamos muy empeyotados. La lumbre nos quita todo, nos alivia. Y ahí, al cantador le dan todo: su científico, sus espejos... lo aconsejan, que no haga cosas malas a los animales, a la gente, al maíz, a las reses. Porque la Virgen, el Cristo, el sol, la lumbre y la tierra, esos le dan todo, lo apoyan.

El marakame (sus cantos, su takwatsi)

Cuando el *marakame* está cantando en las fiestas está hablando con las gentes antiguas que eran animales, eran como nosotros. El *marakame* les dice: “*Estamos bien, no nos manden enfermedades. Queremos una buena milpa, por eso les vamos a dar galletas de animalitos, jícaras, peyotes, velas, flechas*”.

El *marakame*, cuando canta, tiene su *takwatsi*, su *takwatsi* es venado. El *marakame* habla con el venado, le hace preguntas. El *takwatsi* habla, canta un cuento, les dice a los antepasados que paren las enfermedades. Les dice lo que el *marakame* quiere decir. El *takwatsi* es *marakame*, habla. Todos los cantado-

res huicholes tienen un *takwatsi*, se los dio el rey *Takutsi Nakawé*. Ahí guardan sus plumas, sus espejitos, su venado... un venado chiquito, de madera. Con el *takwatsi* el cantador puede hablar con los poderosos. Es muy sagrado.

El mara'akame (la cacería de venado y la curación chamánica)

¿Por qué se enflacan los niños? Hay un ojo de agua en la sierra. Tienes que llevar ahí las ofrendas. Si no las llevas entonces se enflaca el niño. Igualmente, rezas en las cuevas. Vuelves a hacer lo mismo. Traes a tu curandero, el que te cura al niño. Ahí le hace todo, todo le quita, en la lumbre. Otro día la lumbre te va a platicar, a ver lo que vas a hacer. Al otro día te dice: “*Mira, vas a hacer un lazo matrero, una soguita, vas a cazar un venado, para que lo lleves, con los perros, a una cueva lejos*”.

Ya se alivia el niño, bien aliviado. Haces el lazo matrero. Ya que está aliviado el niño entonces haces la corrida del venado. Invitas más gente. Van las gentes, ponen por los caminos donde corren los venados el lazo matrero. Haces una flechita. Pones el lazo matrero. Porque la lumbre, el científico, está pidiendo eso, que mates un venado, que hagas una flechita.

Se va la gente por los barrancos, con los perros. Porque ahora no andamos bien, ahora matamos al venado con rifle, a tiros. Ya no nos vale eso. Antiguamente sólo con lazo matrero se mataba al venado, porque cuando lo matas a balazos, le vas a dar a la lumbre, eso ya está cocido, eso ya no te vale.

Los venados arrancan, agarran su vereda. Se agarran con la sogá matrera. Te lo traes. Le llevas la colita a la cueva, la sangrita, los pelos, los llevas en una jícara. Le tallas al niño, con la cola del venado, con la flecha, para que se le quite lo malo. Así consiste la enfermedad. Solamente el curandero, el cantador, sabe eso. Solamente yo sé eso.

El mara'akame y la brujería I

Brujo es cuando haces mal. Agarras una piedrita, una flecha, le cantas, le rezas, eso es brujería. Le cantas todo. A los cuatro rumbos del cielo, al centro del cielo. Le cantas muchas cosas. Luego se lo mandas al que le tengas coraje.

El señor, ya en la noche, le empieza a pegar calentura, porque ese mal ya le entró, junto con el diablo, a media noche. Levanta el diablo la piedrita, la flecha, el veneno ese, y se lo lleva. Ya como a las cuatro de la mañana, si el veneno atacó mucho a quien se le mandó, lo llevan con otro cantador. Lo cura este cantador,

con sus cosas, sus útiles de *mara'akame*. Le canta al maíz, a las velas, a la lumbre, a las cenizas. Le quita todo, le quita la brujería.

Vas a enhechizar un amigo, como un balazo, de aquí hasta el otro cerro. Le echas un flechazo, hasta el otro cerro. Ahí se cae.

El mara'akame y la brujería II

Hay en la sierra una laguna, se llama *Taukie*; es la casa del sol. Esa laguna es un brujo, cura enfermos. Ahí les quitan la enfermedad. Tienes que estar toda la noche ahí de pie en el agua, para que se muera el que está haciendo brujería. Para llevar a curar a alguien ahí uno debe dejar de comer sal cuarenta días y no arrimarse con la esposa hasta que se acaben todos los brujos.

El mara'akame (la deuda con los dioses)

Esos bulitos que cargamos los peyoteros les dicen *yaqüei*. Les canta el *mara'akame*, luego les pone dentro bolitas de macuche (tabaco sagrado). El macuche lo creó *Takutsi Nakawé*. El interior del bulito es muy sagrado. Cuando va un peyotero a *Wirikuta*, ya cuando regresa, ya que pasaron veinte días, el peyotero tiene que hacer una fiesta. En esa fiesta se quema el macuche que se guarda en los bulitos. Si te estás enseñando para ser *mara'akame* quemas el macuche que llevaste a *Wirikuta*. Muchos cantadores no alcanzan a hacer eso. Yo me estudié así.

Ese Rufino qué puede saber; ve puros brujos.³⁵ No sabe. El *mara'akame* que le aconseja no le dice la verdad. Le debería decir: “*Mira, tú le pediste a la tierra, le pediste a los cuatro rumbos del mundo, les pediste para vivir, para vestir. La tierra te da todo. Siembras dos o tres medidas de maíz, llenas un gran carretón de maíz. Pero no te acuerdas lo que le debes a la lumbre, al sol, a los cuatro rumbos del mundo, a los poderosos*”.

Los poderosos te escriben, te apuntan, saben si te acuerdas lo que les pediste. Si no les cumples, entonces, con el tiempo, te enfermas. Pero ese curandero no le dijo nada a Rufino de lo que te estoy diciendo. El curandero le debió decir: “*Mira, el señor mar, el dios, Cristo, la Virgen, todos los patrones, tú les pediste que tuvieras dinero, que tuvieras con qué vivir, unos buenos toros sementales, unas buenas*

35 Como se ha señalado al inicio de este apartado, el *mara'akame* Benito Carrillo de la Cruz fue objeto de una acusación de brujería, la cual desembocó en su muerte, cuando un desconocido lo mató en su rancho Corrales, en la Sierra de Jalisco. Rufino Valdez Carrillo, la persona que aquí se menciona, es originario de Mesa del Tirador y fue uno de sus principales acusadores. Vid. Leobardo Villegas Mariscal, *Historia y Etnografía: un análisis de la cultura de los huicholes...*, pp. 173-245.

reses, ya tienes todo. Si no les cumples por eso te enfermas, por eso se enferma tu gente". Ese curandero no te dice que tú le debes al rey Takutsi Nakawé, a tu madre Takutsi Nakawé. Te dieron todo, y él no te dice que tienes que pagar por ello. En lugar de eso el curandero le dijo a Rufino: "Mira, ese hombre, Benito Carrillo, te está haciendo mal, te está brujeando, te está enhechizando porque tienes dinero, tienes todo, tienes tus buenos animales. Te tiene envidia". Pues entonces Rufino ya lo cree, porque no se acuerda lo que pasó de veras, que no cumplió con el rey Takutsi Nakawé.

Si soñaste o no soñaste, es cierto. Es como viento... es un sueño.

El mara'akame (la enfermedad)

Si te enfermas por un castigo del sol tienes que matar un guajolote, en la fiesta del esquite. El día de los elotes tienes que traer una sarta de pescados, pues te los pide el maíz, los elotes. Si no lo haces, si no lo crees, se te muere un niño. Entonces, después de muerto el niño, canta otro cantador. Te va a decir que otro te está enhechizando, porque es corriente el cantador. Ya es un enredo, son malas amistades, es envidia, es porque el cantador no sabe cuál es la enfermedad, no sabe por qué se enferma uno, no sabe por qué se enferma el maíz, por qué se pica, o no da elotes, pura milpa. Se enferma porque uno no hace su camino bien, porque uno anda mal, como venado de dios, haciendo corridas por el monte.

El cantador te dice: "A lo que dice tu maíz, a lo que dice la lumbre, a lo que dice la tierra, usted anda mal, no estás bien, no prendes una velita, por eso los poderosos te piden que mates un toro, para que las cosas se solucionen, para que esté bien la familia, el maíz".

El mara'akame (la siembra del maíz)

Te vas al coamil con tu hacha, tu cuchillo, tus gentes. Le hablas a los poderosos del mundo, de los cuatros rumbos del mundo: la tierra, el sol, la lumbre, todos los científicos, todos los poderosos. Les dices: "Voy a sembrar. Señores, empezaré el desmonte, señores poderosos, andamos trabajando". Cargamos los palos (coa), los machetes. Toda la familia le rezamos a estos palos, le rezamos a la milpa. Nuestra madre la tierra nos oye, porque todos la pisamos, todos le pedimos.

A finales de abril quemamos el coamil. Un día antes de quemarlo, a medio-día, hay que llevarles a los poderosos, dentro del *callihuey*, un manojo de ocote. Las jícaras, las flechas, los útiles de *mara'akame*, el científico, todos están ahí, en el *callihuey*. Ahí también ponemos una caja de cerillos. Ya en la noche, como a la una de la mañana, le digo a la señora (su esposa Teresa Hernández): "Vaya,

prenda una velita, ya es hora". Va y prende la velita. Le ponemos a los poderosos su café, luego nos vamos a dormir. Ya en la mañana, muy temprano, nos vamos al coamil. No almorzamos, no tomamos agua.

Las mujeres hacen atole, se lo llevan en jicaritas. El mero dueño, el casero, reza en el coamil. Y dice: "Ahora sí vamos a trabajar". Empezamos a quemar el coamil, quemamos todas las hierbas secas. Luego nos regresamos a la casa, como a la una de la tarde. Arrimamos leña junto a la lumbre. Arrimamos sillas y nos sentamos junto a la lumbre. Ponemos velas prendidas. Ahora sí, a comer: frijoles, atole, chiles bien bravos, tortillas. A almorzar.

Pasó abril y se llegó mayo, luego junio, ya que pasó el desmonte. A finales de junio, ya cuando empezaron las lluvias, cuando la tierra ya está mojada, empezamos a sembrar. Antes de sembrar tenemos que hacer la fiesta del atole. Sacamos el maíz que vamos a sembrar, lo ponemos alrededor de la lumbre. Ahí le damos su comida. Y ahora sí, vámonos a sembrar.

Aquí vamos a sembrar el maíz, en el sembradío. Vamos a poner en el coamil una piedra, alrededor de la piedra sembramos un pedazo de tierra, rezando, con velas. Luego ahora sí, hasta arriba de la ladera, a pura estaca (coa), a sembrar. Llevamos los granos en un morral. Si somos muchos, sembramos dos medidas. Dos, tres colores de maíz.

En este año, a los tres años, nos equivocamos. Se enferma una niña, o la señora se enferma, porque le fallamos al maíz. A los dos años íbamos a matar un pollo, o un borrego. Si el delito es grande matamos un borrego, para sangrar las ofrendas. Si no matamos un pollo o un borrego entonces a los tres años se enferma la gente.

El maíz que sembramos, dice la tierra, habla; si no lo oyes, si no te acuerdas lo que le dijiste, entonces ya te equivocaste. El curandero cura al maíz, le saca la enfermedad, le chupa lo malo. Le pregunta: "¿A ver, usted, cuál es su plática?... mi gente quiere saber su plática". El maíz contesta: "A lo que yo les decía no lo cumplieron, no lo hicieron". Por eso el *mara'akame* le dice a sus gentes: "Pos ahora estos días vamos a matar un animal, vamos a hacer una fiesta, la fiesta del elote o la de la limpia, vamos a matar un becerro". Eso te dice el cantador, el curandero. También te dice: "Mira, el maíz dice estas cosas, la tierra, los dioses de los cuatro rumbos del mundo dicen estas cosas, te piden que les mates un becerro, que traigas agua bendita de los lugares sagrados". Luego, reunidos, hacemos una fiesta. Si no la hacemos no se alivian la niña o la señora. Hay que rezar. El *mara'akame* se para frente a la lumbre, y

reza, y reza, y reza. Le dice a su científico (*muwieri*): “Esta rezada, entréguela, yo cumplo lo que prometo, que se alivie mi gente”. Así como me dijeron el otro día: “Tú lo estás enhechizando, cúralo al hijo de la chingada, tú sabes, que se alivie”. Pos así le voy a decir al científico: “Alívalo”. Al científico que yo cargo le voy a decir eso, porque le voy a pedir que mi gente se alivie a cambio de la rezada.

Se alivió la señora, también la niña. Pero si un amigo o un compañero llega y dice que su familia está enferma, entonces tenemos que hacer ofrendas, porque eso es lo que está pidiendo la tierra. Traemos agua bendita, agarramos un becerro o una vaca vieja para que les convenga a los que van a mascar la carne ya dura, los que van a hacer la fiesta.

Se necesita mucha voluntad, porque va a haber mucha gente que le tienes que dar un pedazo de carne del becerro, un caldo. Porque todo se va a regalar, a todos los santos, a los amigos, a los parientes. El fiestero nomás se queda con la sangre. Con ella va a sangrar a todos los poderosos, con sangre de borrego, de pescado, de venado, de vaca. Luego ya comemos todos. Yo, como científico, como *mara'akame* que soy, nomás me toca un pollo bien muerto. Es todo. Luego el científico (el *muwieri*) se pone enfrente, te alivia.

Ya en la noche nos ponemos a cantar. El *mara'akame* canta, canta todo lo que pasó: la rezada, lo que pidió. Luego llega la hora, y dice: “Traigan el becerro, la vaca que vamos a matar”. Estando todas las cosas ahí reunidas, los asistentes presentes, ahí donde se va a matar al animal, va el *mara'akame* ahí con sus plumas, donde tumban al animal. Ahora sí –dice– a comer carne, a comer carne todos los patrones, también los que no son patrones. Todos los dioses de los cuatro rumbos del mundo. De eso se encarga el *mara'akame*. Luego sacan el agua bendita, la que traen del ojo de agua, por allá lejos. Se la dan, el agua bendita, al maíz, a las jicaritas, a las flechas, a la lumbre y al sol. Luego el *mara'akame* arregla todo, bendice el tejuino, y a cantar toda la noche. A las cinco, a las seis de la mañana, ya termina el *mara'akame* de cantar. Ahora sí, a servir tejuino... mucho tejuino.

El mara'akame (los muertos)

Cinco días después de que alguien muere celebramos una fiesta. El *mara'akame* canta, habla con el muerto. El muerto aparece como una persona, o aparece como sombra. El *mara'akame* le pregunta: “¿Por qué te has muerto?” Él cuenta que alguien le hizo un mal, lo golpeo o lo embrujó. Entonces el *mara'akame* le dice a los topiles que el muerto le ha dicho quién lo mató. Los topiles buscan al cul-

pable, lo llevan preso, le preguntan: “¿Por qué mataste a aquella persona? ¿Por qué la hiciste sufrir? Ahora tendrás que pagar lo que has hecho”. Luego lo llevan al cepo.

Cuando el muerto ya ha dicho lo que tenía que decir se convierte en mosca, luego se va allá a dónde están los muertos: al cielo o al infierno, eso dicen. Ya cuando la mosca se va entonces se le mata un toro, se le hace una fiesta. El toro se le mata al muerto para agradecerle.

El muwieri y la virgen científico

Aquí en el rancho tenemos una virgen científico. Cuando se te pierde una vaca, cuando se te pierde un animal, te hincas con la virgen científico. Le preguntas: “¿Quién se llevó la vaca? ¿Quién se robó ese animal?” La virgen científico te dice qué fue lo que les pasó a los animales, si se perdieron o se los robaron o se robaron a un barranco. Este cristo, está virgen científico sabe todo. Por eso me critican, porque dicen que si yo tengo ese cristo, esa virgen científico, entonces yo sé dónde están las vacas que se perdieron.

*La peregrinación a Wirikuta y el zopilote despreciado I*³⁶

Tatewarí nació en *Te'akata*; el sol salió en el Cerro Quemado a donde acostumbramos llevar las ofrendas. En *Te'akata* se crearon todos los animales; eran gente. Tigrillos, el zopilote, pericos, todos esos animales eran gente. El maíz era gente. El cantador era gente. El venado era gente. Entonces, ahí, el zopilote cargó a *Takutsi Nakawé*, hizo todo. Esa gente, esos animales, le tuvieron envidia, así como me están tratando³⁷ así lo trataron ellos. Ya que se creó todo, maíz, sorgo, cañas, ya que se creó todo, nombró a todas las cosas. Ese es el que andaba haciendo todo, el zopilote. Los más corrientes lo trincaron. El peyote eran jicaritas. Entonces lo putasearon, lo agarraron a patadas y le dijeron: “Eres un hablador, un mentiroso”. Entonces, él, el mero rey, levantó las jicaritas, la flecha de la lumbre, la flecha del sol, la flecha del maíz, hizo su tercio y se fue, se hizo un aura. Se fue a *Wirikuta*, lejísimos. Y dijo: “A ver quién se chinga”.

Porque los antigüeños así trataron al aura, por eso nosotros, ya que salimos de semillas, así nos tratamos. Porque los antigüeños, los que fueron nuestros padres, madres, lo trataron mal, por eso así somos, puros cantadores corrientes

36 La siguiente narración, según el *mara'akame* Benito Carrillo de la Cruz, nada más puede ser contada en la noche. Si se cuenta en el día se corre el peligro de ser víctima de alguna enfermedad.

37 Se refiere a la acusación de brujería que existía en su contra.

que no decimos cosas ciertas. Y allá, en *Wirikuta*, el aura plantó las jicaritas; fue peyote. De ahí amarraron a los animales chismosos. Les dijeron a cada uno: “*Usted tiene la culpa, usted también, usted también*”. Se agarraron unos con otros: el lagartijo, el asquel, la hormiga. El lagartijo de encino dijo a los otros: “*¿Qué se puede hacer? Ya se llevaron el peyote... ustedes tuvieron la culpa*”. Los otros contestaron: “*Es fácil. Nosotros vamos a recoger eso, vamos a recoger el peyote*”. Se fueron diez animales, entre ellos el lagartijo, de esos que andan por los encinos, que no son muy negros. En huichol le dicen: *átacuai*; son lagartijillos chiquitos. Los otros, los más grandes que andan en los encinos se llaman *riniqüi*. Todos los animales caminaron un día, dos días, tres días...: los lagartijos, la hormiga, el asquel. Duraron un mes caminando, sin beber agua, sin comer.

Los animales se fueron por Zacatecas, por todos los pueblos. Ahí en Jerez los animales le nombraron *La Arena*. En huichol: *Hauxumayaka*. Los animales iban nombrando. Por eso los pueblos se llaman, por eso tienen un nombre. El asquel, las hormigas, las que se llaman *chirikai*... cinco gentes llegaron a *Wirikuta*. Los demás se quedaron aquí en Villa Guerrero, allí donde ponemos la lumbre. Era gente, la aguililla, la aguililla real, son grandes, son negros, como guajolotes. La aguililla real se llama, en huichol, *werika mukame*. Esa aguililla llegó a *Wirikuta*, acompañó al aura.

El aire era persona. El *Cerro Aire*, le dicen, está en Temastián. Ahí está ese cerro. El cantador que está tocando la tambora se va por ahí, por Cartagenas, por Trapiches, todo eso. Al llegar a Zacatecas, ahí donde está la terminal de camiones, junto al cerro, ahí llegaron esas gentes, los animales, con sus jicaritas. Ese cerro se llama *Cerro de la Flecha*; en huichol se llama *Urúmutu*. Ahí los peyoteros ponen la lumbre. Algunos se bajan ahí. Ponen la lumbre, se sientan alrededor y se confiesan, para quitarte todos los pecados. Si no dices tus pecados al fuego, si los niegas, si no dices todo, no encuentras peyote en *Wirikuta*.

Luego ya te vas, ya se van los peyoteros a *Wirikuta*, allá por San Margaritas, más para arriba, para sacar el peyote. Ahí se llama, donde sacamos el peyote, San Luis Potosí; en huichol se llama *Uirumanakatusa*, el pie del Cerro Quemado, donde nació el sol. Al Cerro Quemado también le dicen *Sierra Rayada*.

Abajo, en San Margaritas, al pueblo le dicen *Sinourita*. El *mara'akame* va con los peyoteros a San Margaritas, van a *Sinourita*... ahí llevan las ofrendas, el *mara'akame* y los segunderos, llevan las ofrendas. Y dicen a los animales, a los meros reyes que viven ahí: “*Nosotros venimos, éste, y éste, y éste, a decirles a ustedes, a traer*

estas cosas, estas ofrendas”. Ya de ahí nos regresamos. Tantito para allá arriba, más allá de San Margaritas, le dicen *Las Flechas*. De ahí nos regresamos.

Entonces, esos animaleros, los que no alcanzaron a llegar, todos perdieron. Llegó el asquel, la hormiga, el lagartijo, tomaron agua, comieron, no alcanzaron a llegar. Pero esos animales, cuando llegaron, ya no hallaron nada, ni flechas, ni jicaritas... las jicaritas eran peyote. Porque allá le dicen, en *Wirikuta*, *El aire grande*; en el cerro de Temastián le dicen *El viento tercero*. Pero el mero viento grande, donde el cantador canta, donde el cantador dice “Aquí andamos los peyoteros”, se llama *Eacatl Muyeyeika*, en *Wirikuta*. Ahí le dicen también *Parietzie*. Anda el diablo ahí.

Pos esos animales no se llevaron nada, no hallaron ni jicaras ni nada. El aura se salió burlando; les dijo a los animales que lo despreciaron: “*A ver quién se chinga*”.

La peregrinación a Wirikuta y el zopilote despreciado II

El aura es el mejor cantador, hizo todo, creó todo. Porque si no se hubiera dado esa envidia con el aura entonces aquí en la sierra habría peyote. Los que hubieran batallado serían las personas que viven allá, en *Wirikuta*. Entonces, a ellos se les habría castigado y tendrían que haber traído las ofrendas aquí, a San Blas.

Sufrimos mucho para llevar las jicaritas a *Wirikuta*. Gastamos mucho dinero, pasamos un mes sin comer sal para ir y venir. Los que iban a pie duraban un mes caminando, con burros y todo, porque no había carro, no había nada. Se iban un mes. Llegaban a *Wirikuta* y dejaban las cosas, las ofrendas, y se regresaban con el peyote, otro mes. En total eran dos meses.

Para enseñarse de *mara'akame*, de cantador, se necesita estudiar así, un mes caminando sin comer sal para ser buen cantador. Y otro mes de regreso, en total dos meses hasta llegar hasta aquí. Así en el sueño vienes para atrás, para atrás, hasta llegar a tu lugar... hasta aquí. Si llegas a los dos meses eres buen cantador.

La peregrinación a Wirikuta y el zopilote despreciado III

Nosotros los huicholes acostumbramos venir al mar a traer ofrendas. De aquí salieron las vírgenes y los cristos, salieron las gentes antiguéñas. De aquí es el científico *Kayumari*. Aquí debemos venir a pedir permiso para ir a *Wirikuta*. Antes aquí estaba todo. Tenemos que ir a *Wirikuta* por un castigo, porque los antiguéños putasearon al aura. Por eso hay que hacer ofrendas, hay que hacer

mandas. El aura encaminó a los animales antigüños a San Luis Potosí para que batallaran. Se llevó todas las jícaras hasta el desierto de San Luis Potosí. Esas jícaras fueron luego peyotes; el aura se las llevó porque lo despreciaron.

Aquí, en el mar, es muy antiguo. Pero el lugar más antiguo es *Te'akata*. De ahí salieron todos los animales antigüños: los asqueles, los armadillos, las víboras. Los dioses de *Te'akata* salieron del mar y se quedaron en *Te'akata*, cuando iban a *Wirikuta*. En el mar se adivinó cómo y cuándo saldría el sol. El guajolote le puso nombre al sol: *tau, tau... Tauexika*. Todos los dioses de *Te'akata* iban a *Wirikuta*, pero se cansaron, se pararon en el camino y se convirtieron en piedras, en *kakauyarixi*. Por eso muchos cerros son dioses, son *kakauyarixi*. La piedra blanca de San Blas es un *kakauyarixi*; ella es la que manda, la que dice si llueve o no llueve.

Si quieres ser *mara'akame* tienes que visitar cinco veces la piedra que está en medio del mar, cinco noches; se llama *Tatei Haramatsie*.

El robo del fuego y el nacimiento del sol

Antes de que hubiera los cerros, los arroyos, las sierras, en San Blas todo estaba oscuro, no había lumbre, no había sol. Se llegó el tiempo de que hubiera lumbre; la lumbre era gente. El tlacuache se robó la lumbre. Muchos animales no se pudieron robar la lumbre, pero el tlacuache, que le dicen *yauxu*, sí pudo. Los que cuidaban la lumbre no se dieron cuenta en el momento en que el tlacuache se llevó una brasita; había muchos guardias que no dejaban que se llevaran ni siquiera una brasita. Todo estaba oscuro, todo se comía crudo.

Los guardias no vieron al tlacuache cuando agarró una brasa y se la llevó en la bolsita que tiene en la pancita; cuando se dieron cuenta de lo que había hecho los guardianes lo persiguieron, lo alcanzaron, lo putasearon, lo agarraron a machetazos hasta cortarlo en pedacitos. Luego tiraron las patitas, las manos, las tripas. Pero no vieron lo que traía en la bolsa de la pancita. Ahí estaba escondida la brasa, igual que nosotros escondemos el macuche, el tabaco sagrado.

Entonces, los guardias de la lumbre se fueron. Ya que se retiraron el tlacuache empezó a juntarse, empezó a recoger sus pedazos, su cabecita, sus manitas, sus pies, todo. Se formó como estaba. Ya llevaba su lumbrita. Se fue. Ya qué llegó al río Lerma, por ahí en el río Lerma está el *Cerro de la Lumbre*. Le dicen así porque ahí se paró el tlacuache. También le dicen *Cerro Quemado*.

El *Cerro Quemado* que está en *Wirikuta*, ese es del sol. El sol nació cuando echaron un señor a la lumbre, cuando se fundió en la lumbre, en San Blas. El sol

se iba a llamar *Tau*. Cuando echaron al señor a la lumbre caminó hasta llegar a *Wirikuta*; por allá salió el sol.

Se hizo el sol. Los antigüños no sabían cómo se iba a llamar. Los animales que vuelan, eran gentes. Empezaron a volar. Y cuando iba a salir el sol, ahí donde salió todos los animales eran gentes. Se preguntaron unos a otros: “¿Cómo se va a llamar?” Nadie sabía. Hasta que ese animal, uno que parece tecolote, es chiquito, anda en la sierra... ese animal voló y dijo: tau, tau, tau. Por eso le pusieron *Tau* al sol.

En mestizo le pusieron diferente; le llamaron “Sol”. Estaban unos animales guitarreros cuando iba a nacer el sol; empezaron por afinar las cuerdas. Decían: “Esta cuerda es prima, esta es segunda, esta es tercera, esta es cuarta... esta cuerda es sol”. Por eso le pusieron “Sol”. Esos animales eran ya mestizos, por eso le pusieron “Sol”, por la cuerda sol. Por eso se llama así, porque ahí estaban esos animales guitarreros. Por eso el sol se llama como la cuerda más gruesa de la guitarra: “Sol”.

En huichol el tecolote le puso *Tau*.

El sentido del sacrificio

Nuestros dioses comen sangre, nuestra madre tierra pide sangre, pide ofrendas, pide venado, res, borrego, para que llueva, para que no haya enfermedades. Matamos animales a los dioses, pollos, venados, borregos, para tener una buena cosecha, para que no se enfermen los niños, para que no se pierdan las vacas en el monte o se rueden a los barrancos. Si no les matamos animales a los poderosos, si no les hacemos su fiesta, entonces ellos se molestan con nosotros, nos castigan.

4. PERSPECTIVISMO Y EPISTEMOLOGÍA CHAMÁNICA INDÍGENA

Según Eduardo Viveiros de Castro, una de las principales características de la epistemología chamánica es ser un arte político y una diplomacia en tanto que posibilita el diálogo entre las especies. Y es que, refiere este antropólogo, en el contexto de las sociedades indígenas amazónicas los animales no son como los vemos, tampoco nosotros somos como ellos nos ven. Perciben nuestro alimento como no humano y el de ellos como humano. La forma visible de una especie animal oculta una forma interna humana. Los animales, desde su perspectiva,

asumen que ellos viven en la cultura y nosotros en la naturaleza.³⁸ Perspectivismo total. Las especies tienen sus mundos, y todos son humanos. Cuando nosotros miramos una garra en un animal, ellos la miran como una mano. Cuando observo mi mano, otro animal que se mira como humano percibe en ella, por ejemplo, la garra de un pájaro.

Notable diferencia con el perspectivismo de Sexto Empírico y con el de Nietzsche. Para el antiguo escéptico, la diversidad de las estructuras corporales de las distintas especies animales implica que a ninguna de ellas, ni a nosotros, los humanos, se nos ofrezcan las cosas externas de manera idéntica. Según refiere, peces, leones, hombres y saltamontes miran, sienten, escuchan y olfatean mundos distintos.³⁹ Es el mismo caso de Nietzsche. La mosca que se siente el centro volante del mundo, aludida en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*,⁴⁰ o la araña que teje su mundo (y asume que ese mundo es el mundo) mencionada en el fragmento 117 de *Aurora*,⁴¹ son prueba de ello. En cualquier caso, para los amerindios, incluidos los huicholes, existe la posibilidad de vencer las barreras entre las especies animales.⁴² ¿Cómo es ello posible? Precisamente con una epistemología chamánica.

POST SCRIPTUM

Extraviados en el desierto de la proliferación de las máquinas, miramos el desfile de los ocasos sucesivos con espanto. La tiranía de lo virtual, el imperio de las imágenes, la hipercomunicación, nos desconciertan. Reducidos al status de espantapájaros en las intemperies de la información, a simples cifras que circulan en los espacios caóticos de una estadística siniestra, nos queda solamente vegetar en el flujo perverso de los acontecimientos. Es entonces que somos presa de la nostalgia de las albas humanas, del tiempo del mito y del sacrificio, del pensamiento mágico, de las cacerías rituales, del poder de las plantas enteogénicas, de la economía ostentatoria del potlach, de la epistemología chamánica, de las danzas rituales en la oscuridad de la noche y de las deidades del fuego y del sol.

38 Vid. Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropologías postestructural*, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 25-58.

39 Vid. Sexto Empírico, *op. cit.*, p. 20.

40 Vid. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 17.

41 Vid. Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Edaf, Madrid, 1996, pp. 168 y 169.

42 De hecho, entre los huicholes, como se ha precisado, es posible tender puentes de comunicación no sólo con los animales sino también con los muertos, las piedras, las plantas y los astros.

BIBLIOGRAFÍA

Capítulo 1

BRISSON, Luc, *Platón, las palabras y los mitos*, Abada, Madrid, 2004.

CAMUS, Albert, *La peste*, Sudamericana, Madrid, 1979.

CAZENEUVE, Jean, *La mentalidad arcaica*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967.

CLASTRES, Pierre, *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*, Santiago de Chile, 2010.

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1988.

DUVIGNAUD, Jean, *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, Siglo XXI, México, 1977.

GIQUEAUX, Eduardo J., *El mito y la cultura*, Castañeda, Buenos Aires, 1979.

JESI, Furio, *Mito*, Labor, Barcelona, 1976.

LÉVY-BRUHL, Lucien, *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1974.

—, *La mentalidad primitiva*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

—, *Las funciones mentales de las sociedades inferiores*, Lautaro, Buenos Aires, 1947.

SERRES, Michel, *El contrato natural*, Pretextos, Valencia, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1987.

—, *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1985.

Capítulo 2

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

—, *Poética*, Gredos, Madrid, 1988.

BATAILLE, Georges, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998.

BORGES, Jorge Luis, *Obras Completas, Vol. II*, Emecé, Buenos Aires.

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

COLLI, Giorgio, *Gorgias y Parménides*, Sexto Piso, México, 2012.

DEBRAY, Régis, *Vie et mort de l'image*, Gallimard, Paris, 1992.

DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987.

DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2003.

EVANS-PRITCHARD, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, México, 2016.

FRAZER, James George, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega, vol. V*, Gredos, Madrid, 1992.

HALLPIKE, C. R., *Fundamentos del pensamiento primitivo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Universidad Autónoma de Madrid/Abada, Madrid, 2013.

HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

HORTON, Robin, *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Anagrama, Barcelona, 1980.

JAKOBSON, Roman, *Fundamentos del lenguaje*, Ciencia Nueva, Madrid, 1967.

KIRK, G. S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Labor, Barcelona, 1992.

KIRK, G. S. y RAVEN, J. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1987.

—, *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1979.

—, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.

LÉVY-BRUHL, Lucien, *La mentalidad primitiva*, La pléyade, Argentina, s/a, pp. 34-35.

—, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, version numérique par Diane Brunet et Jean Marie Tremblay, Université de Québec, Canada, édition réalisée à partir de l'édition de Les Presses universitaires de France, 1959.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Gredos, Madrid, 2015.

MÜLLER, Max, *Chips from a german workshop*, Vol. 4, New York, 1881.

—, *Lectures on the Science of Language*, Vol. I, New York, 1862.

—, *Lectures on the Science of Language*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

—, *Natural religion*, Longmans Green & Co., London, 1893.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.

PLATÓN, *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid, 1988.

VVAA, *Los filósofos presocráticos*, Vol. I, Gredos, Madrid, 2001.

ZAVATTA, Benedetta, „Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noire“, en *Nietzsche Studien, Internationalen Hahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, No. 38, Berlín, 2009, pp. 269-298.

Capítulo 3

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

BAUDRILLARD, Jean, *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1996.

—, *Pantalla total*, Barcelona, 2000.

BARABAS, Alicia M., Coord., *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, INAH, México, 2004.

BORGES, Jorge Luis, *Obras completas*, vol. II, Emecé, Buenos Aires, 2010.

DESCOLA, Philippe, *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta amazonia*, FCE, Buenos Aires, 2005.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2012.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona, 1997.

GODELIER, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, México, 1980.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, FCE, México, 1979.

—, *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.

—, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000.

KOJÈVE, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2016.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los Mitos del Tlacuache*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes trópicos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1981.

—, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza editorial, Madrid, 1994.

—, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996.

—, *Aurora*, Edaf, Madrid, 1996.

PAZ, Octavio, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Seix Barral, Barcelona, 1993.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. XII, Gredos, Madrid, 2004.

ROSSET, Clément, *Lo real y su doble*, Tusquets, Barcelona, 1993.

SÁNCHEZ USÓN, María José y Mara Lioba Juan-Carbajal, Coords, *Metamúsica*, Plaza y Valdes, México, 2018.

SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 2002.

SOFISTAS, *Testimonios y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996.

VILLEGAS MARISCAL, Leobardo, “Dioses, Mitos, Templos, Símbolos. El mundo religioso de los huicholes”, en *Americania. Revista de estudios latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*, n.º. 3, Sevilla, 2016.

—, *El pensamiento fragmentado y otros textos*, Taberna librería, México, 2017.

—, *Historia y Etnografía. Un análisis de la cultura de los huicholes*, Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde, Secretaría de Cultura, México, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropologías postestructural*, Katz, Buenos Aires, 2010.



Caberna Libreria
Editores

IMAGO CIVITATIS
UNA CARTOGRAFÍA HISTÓRICA
EN EL CENTRO GEOGRÁFICO DE MÉXICO
de José Arturo Burciaga Campos
se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2019,
en los talleres gráficos de Signo Imagen.
Email: simagendigital@hotmail.com
Cuidado de edición a cargo de los autores.
500 ejemplares

