

La lógica del pensamiento amerindio a partir de la propuesta de Viveiros

Giovanni Algarra G.

2007

Resumen

Algunos trabajos en antropología han llevado a que nos aproximemos a una mayor comprensión del pensamiento indígena. En este texto se presentará una alternativa de interpretación radical que nos permita acceder a las estructuras formales del pensamiento aborigen de América. Primero, se explicaran las presuposiciones que están a la base de una propuesta interpretativa que nos acerque al pensamiento indígena. Luego, abordaremos el pensamiento amerindio como un esbozo de esta alternativa interpretativa. Para, luego, generar un sistema formal que nos permita ver la “lógica” del pensamiento amerindio. Finalmente esbozaremos una alternativa etnográfica en donde se tengan herramientas formales generales para interpretar el pensamiento de una comunidad como un sistema lógico específico a lo que llamaremos etno-lógica.

1. Interpretación

Lo que no podemos hacer es elevarnos por encima de todas las comunidades humanas, reales y posibles. No podemos encontrar un asidero celestial que nos eleve desde nuestra mera coherencia –mero consenso– a algo como “la correspondencia con la realidad tal cual es en sí misma”.

Una razón por la cual a muchas personas les suena “relativista” esta última idea es que niega la necesidad de que la indagación llegue a converger algún día en un único punto –que la verdad esté “ahí fuera”, frente a nosotros, esperándonos para abrazarla–.

Richard Rorty

Uno de los requisitos importantes para la comunicación es contar con herramientas interpretativas que nos permitan entender a los otros, aún cuando sus costumbres y lenguaje sean muy diferentes al nuestro. En este trabajo plantearemos una propuesta puntual de interpretación, la interpretación radical de Donald Davidson, y la pondremos a prueba con lo que creemos es una buena presentación del pensamiento amerindio, el que hace Viveiros en [V].

Para hacer una buena interpretación del pensamiento de una comunidad, es importante partir de la asunción de que sus preferencias son el fruto de un pensamiento racional. Este principio podemos llamarlo “caritativo” o de caridad.¹ La propuesta de Davidson tiene como objeto dar herramientas que permitan, a partir del principio de caridad, es decir, a partir de una idea de lo que es racional o sostener creencias de una manera racional, hacer una interpretación.

La tesis de Davidson “...liga la tesis kripkeana de que la causación debe tener algo que ver con la referencia a la tesis strawsoniana de que nos hacemos una idea de aquello sobre lo que alguien habla imaginándonos los objetos respecto a los cuales son verdaderas la mayoría de sus creencias” [R, pag. 183]. Así, para Davidson la referencia está determinada por un conjunto de enunciados sobre el mundo. Por ejemplo, la sentencia “los gatos son mamíferos” es satisfecha –si usamos la terminología de Tarski– si detectamos que la observación llana concuerda con la definición de lo que es un mamífero y lo que es un gato y tal observación se da en las condiciones adecuadas.

Ahora bien, en vez de decir que la referencia nos permite saber que “los gatos son mamíferos” es verdadero, diremos que es la causa de que tengamos tales creencias sobre los gatos. Además, toda la teoría –conformada por todos los enunciados que se consideran verdaderos sobre el mundo– sería la que tendría que ser verdadera para que sea verdadero que “los gatos son mamíferos”.

La referencia puede ser tomada como cualquier cosa que causa que creamos algo. Pero lo que hace que las creencias de una comunidad sean verdaderas depende de un mecanismo de acceso al significado, que puede ser registrado por una teoría para la lengua de esos hablantes [Da2, pag. 263]. Esa teoría tendría que ser de la verdad. Es decir, “...una teoría empírica acerca de las condiciones de verdad de todas las oraciones de algún corpus de oraciones” [Da4, pag. 182]. Según Davidson una teoría de la verdad que indique lo que hace verdaderas las oraciones-T, a partir de la información públicamente disponible, nos da elementos suficientes para llegar al significado literal de las oraciones proferidas por un hablante.

Las oraciones-T son propuestas por Tarski en [T], en donde se nos da una definición de la verdad para cualquier lengua determinada [Da2, cf. pag.247]. Brevemente, la propuesta de Tarski es que mientras existan oraciones en un lenguaje \mathcal{L} como:

“los gatos tienen pelo’ es verdadera en \mathcal{L} si, y sólo si, los gatos tienen pelo.”²

llamadas por Tarski oración-T, han de ser verdaderas siempre y cuando sean satisfechas las condiciones que ellas predicen que se deben satisfacer. Esto significa que si agrupamos todas las oraciones-T de un lenguaje \mathcal{L} en la definición de “es verdadera en \mathcal{L} ” tendremos todas las oraciones verdaderas de \mathcal{L} . La propuesta de Tarski depende de que tengamos una noción previa de la verdad, una noción de la trivialidad de las oraciones-T [Da2, cf. pag. 247]. Veamos,

¹En este texto no expondremos las razones que justifican usar este principio.

²La oración entre comillas es tomada como *mención* y la que está sin estas como el *uso*. Así, “...en el segundo miembro tenemos la oración misma y en el primero el nombre de la oración” [T, pag. 305]. La primera en el metalenguaje y la segunda en el lenguaje objeto.

Las oraciones-T son trivialmente verdaderas sólo si sabemos que la oración descrita es idéntica a, o es una traducción de, la oración que da sus condiciones de verdad; pero esto es suficiente para mostrar el sentido en que tenemos una comprensión firme del concepto general de verdad [Da2, pag. 248].

Es decir, se tiene que tener una lengua para que se pueda afirmar que las oraciones-T son verdaderas. Esto es, una teoría de la verdad no es para una lengua que no existe, es para toda lengua cuyos usuarios reconocen las condiciones que hacen verdadera una oración. La teoría no dice nada normativo sobre estas condiciones, pues se supone que cada hablante es competente en el uso adecuado de oraciones en el lugar y el momento justo. Por ejemplo, la oración “el café está caliente” es verdadera si se profiere cuando el café está caliente. La tarea de un interprete es tratar de reconocer aquello del medio que hace que se satisfaga una oración-T. Davidson supone que las condiciones de verdad pueden ser reconocidas fácilmente, pues aquello que las hace verdaderas debe ser de acceso público. Entonces podemos postular hipótesis analíticas sobre la conducta verbal de un hablante ante un medio determinado; digamos, reconocer todo aquello que puede causar que él diga una oración que considera verdadera. Si tenemos la oración-T y decimos en que condiciones es verdadera, diremos que siempre que ocurra que se profiera la oración bajo estas condiciones será verdadera. Veamos,

A parte de las condiciones verbales de éxito, no hay razón para no llamar a la preferencia de una oración, bajo las condiciones que hacen verdadera a la oración, una preferencia verdadera [Da4, pag. 183].

Una teoría de la verdad nos indicaría las condiciones de verdad de las oraciones-T para un lenguaje determinado. Tenemos entonces que la noción de lo verdadero o la verdad es común a todas las lenguas, esa es la hipótesis de fondo de Davidson, pero lo que cambia son las condiciones de satisfacción que hacen verdaderas las oraciones-T. Así, lo importante en la noción de verdad es el concepto de satisfacción de sentencias. Este concepto es una “...versión muy generalizada de la referencia” [Da2, pag. 248]. Como la noción de verdad depende del de satisfacción, diremos que la verdad es un concepto semántico. Veamos,

Como mostró Tarski, la verdad puede definirse sobre la base de la satisfacción; pero la satisfacción también puede considerarse como aquel concepto, sea el que fuere, que produzca una explicación correcta de la verdad [Da2, pag. 249].

Así, la relación de satisfacción es recursiva y la verdad es el concepto semántico básico. Por ejemplo, hay algo que causa que digamos que los gatos son cariñosos, es aquello precisamente que debe ser satisfecho para que la oración “los gatos son cariñosos” sea verdadera y también es lo que le da significado a la

oración. Nuestra creencia de que los gatos son cariñosos es causada por lo mismo que supuestamente la verifica. Así, la verdad, el significado y la creencia están interrelacionadas. Veamos,

Si una oración mía *s* significa que P, y yo creo que P, entonces yo creo que *s* es verdadera. Lo que le dota de contenido a mi creencia, y a la oración de su significado, es mi conocimiento de lo que se requiere para que la creencia o la oración sean verdaderas [Da2, pag. 261].

Lo anterior indica la manera en que las creencias y la verdad se relacionan; lo que demuestra que la creencia es la que “conecta” la verdad con el significado. Veamos,

Lo que consideramos verdadero –lo que creemos– determina lo que queremos decir o significamos, y, por tanto, indirectamente cuándo son verdaderas nuestras oraciones [Da2, pag. 262].

Digamos que la teoría de la verdad es la única manera de saber el significado a partir de la información disponible para el interprete. Así,

...la teoría proporciona la única manera de especificar la infinidad de cosas que el intérprete sabe acerca del hablante, a saber, las condiciones bajo las cuales cualquiera de entre un número indefinidamente amplio de oraciones del hablante sería verdadera si fuera proferida [Da4, pag. 186].

Tenemos entonces que la teoría de la verdad nos permitirá reconocer la estructura semántica del lenguaje [Da2, cf. pag. 250]. Esto gracias a que el significado es holista, como lo indica Quine en [Q].

El panorama que tenemos con respecto a la referencia y la verdad es que la noción primaria para cualquier noción semántica es la verdad, y la referencia es dependiente de la teoría. Veamos,

La perspectiva acerca del lenguaje y la verdad que hemos adquirido es la siguiente; lo que está más abierto a la observación son las oraciones y sus usos, y la verdad es el concepto semántico que entendemos mejor. La referencia y las nociones semánticas relacionadas, como la satisfacción, son teóricas en comparación con aquél (como lo son las nociones de palabra, predicado, conectiva oracional y demás); no se suscita cuestión alguna sobre su “corrección” que vaya más allá de si producen o no una explicación satisfactoria de las condiciones de verdad de las oraciones y de las relaciones entre oraciones [Da2, pag. 250].

Como vemos, la comprensión de una lengua gira entorno al papel que cumple el concepto de verdad para proferir oraciones que sean satisfechas y eso es socialmente reconocido por los usuarios de la lengua; es decir, son públicas las

condiciones de verdad. O sea, para que se de una teoría de la verdad de algún lenguaje se necesita que los hablantes sepan encontrar el significado de las oraciones que profieren los miembros de la comunidad. Por tanto, necesitamos que exista un lenguaje para corroborar una teoría de la verdad. Tenemos que ver cómo los hablantes de un lenguaje ya constituido relacionan oraciones para producir las oraciones-T. La verdad, por ser elemental a la semántica, sería el componente que persiste en las diferentes comunidades humanas que tienen un lenguaje. Por tanto, al tener una definición de la verdad a la Tarski y un modo de tener acceso a las relaciones de satisfacción a la Davidson, tendremos la promesa de interpretar el pensamiento de otros seres humanos que suele creerse que son absurdos o irracionales.

2. El pensamiento amerindio

Las mismas representaciones, distintos objetos; sentido único, referencias múltiples.
Eduardo Viveiros

2.1. En términos generales

En *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena* Viveiros presenta el pensamiento de los amerindios en lo que concierne a su “cualidad perspectiva”. Tal cualidad se puede definir como una concepción acerca de la naturaleza de las entidades del universo según la cual estas tienen en común un espíritu humano y diversidad de cuerpos (ropa). Si se desea saber de un tipo de animal o planta o tener trato con ellos de una manera mística se tiene que adquirir su perspectiva, que es en el fondo un punto de vista humano. Para contrastar esta concepción del entorno de los indígenas con respecto a la tradición occidental, Viveiros nos habla de un multinaturalismo en América que no es equiparable al multiculturalismo del pensamiento occidental.

En el pensamiento indígena americano, según Viveiros, se cree que el mundo es altamente transformacional. Esto significa que las diferentes entidades que pueblan el universo son propensas a sufrir una mutación que las lleve a ser otra entidad muy distinta de lo que eran. Así, seres humanos, animales, plantas, montañas, ríos, etc. pueden llegar a transformarse e intercambiar perspectivas. Lo que no puede cambiar en el mundo es el espíritu humano que todas las entidades tienen. Este espíritu, por un lado, demuestra que en un momento originario todas las cosas fueron seres humanos, y por otro lado, es lo que permite que entidades tan disímiles tengan una perspectiva conmensurable con la de los seres humanos.

El hecho de compartir con las entidades del universo un punto de vista conmensurable con el nuestro permite una intercomunicabilidad que crea vínculos estrechos con las cosas y los animales. Quien está encargado de generar y mantener estos vínculos es el Chaman. Este personaje es el que tiene la capacidad de tomar la perspectiva de otro ser del universo indígena y poder regresar a su condición humana.

La indiferenciación espiritual entre hombres y animales, para el pensamiento amerindio, dota de una valorización simbólica a la caza. La relación entre predador y presa se convierte en el fundamento relacional a partir del cual las especies tienen una perspectiva determinada.

La concepción perspectivista de los indígenas americanos se expresa en sus mitos, ya que:

El mito, punto de partida universal del perspectivismo, habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo. Medio cuyo fin, justamente, la mitología se propone contar [V, pág. 197].

El relato mítico amerindio muestra cómo algunos seres humanos se fueron transformando en el resto de entidades de la naturaleza. Para ser justos, en algunos casos sólo los grandes depredadores o los que se usan como alimento hacen parte de esta historia.

2.2. El chaman y la naturaleza como cultura de los otros

Según Viveiros el chaman es un ser transespecífico. Es decir, no puede ser comprendido como un animal o un ser humano. Pues, comparte con todos los seres del universo amerindio la condición humana, pero puede adoptar la perspectiva específica de cualquier entidad. El chaman logra esta capacidad al reconocer en el otro, animal o cosa, su intencionalidad para llegar a representar una perspectiva diferente a la de los seres humanos. Veamos:

...la buena interpretación chamánica es aquella que consigue ver que cada acontecimiento es, en realidad, una acción, una expresión de estados o atributos intencionales de algún agente [V, pág. 201].

A diferencia de la concepción científica, que incorpora la “navaja de Occam”³ como principio general, para el chaman “...el éxito interpretativo es directamente proporcional al orden de intencionalidad que se consigue atribuir al objeto o noema” [V, pág. 201].

Como ya lo he señalado, algunos animales no se encuentran en el relato mítico de cómo surgieron a partir de los hombres. En estos casos lo que ha ocurrido es que el chaman considera insignificante la relación social que se da entre el animal o la cosa con respecto al sujeto cognoscente. Así, la subjetivación de esos animales resulta poca clara.

Para Viveiros existe una diferencia profunda entre el naturalismo moderno y el perspectivismo indígena, pues para el primero “...un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención interpretativa amerindia sigue el principio inverso: un objeto es un sujeto incompletamente interpretado” [V, pág.

³Navaja de Occam (caso particular): Este principio postula que “...se debe atribuir a un organismo el mínimo de inteligencia, conciencia o racionalidad suficientes para dar cuenta de su comportamiento” [V, pág. 201].

202] . El buen trabajo del chaman resulta siendo saber personificar las entidades socialmente relevantes del universo indígena.

Un aspecto crucial de la cosmovisión perspectivista es que la naturaleza se convierte en el espacio artificial donde se da la cultura de los animales. Es decir, la naturaleza arropa la cultura animal. Tomando el término “ropa” como algo que encubre la realidad de otra cosa.⁴ El chaman nuevamente es el que puede pararse en la perspectiva específica de los animales para poder representarse sus espacios culturales. De esta manera para el amerindio la ontología del universo tiene un carácter diverso. El indígena sabe que sólo puede ver una cara de la realidad, la que le da su propia perspectiva como ser humano.

2.3. Una nueva postura sobre el pensamiento indígena

Viveiros señala un énfasis recurrente de la concepción lévi-straussiana sobre la manera en que entendemos el pensamiento “salvaje”. Lo que ha ocurrido es que se ha difundido la idea de que el pensamiento indígena, en general, es totémico [V, cf. pág. 204]. Esto ha llevado a ver las clasificaciones de la vida social indígena como metáforas de las relaciones naturales entre los animales. Sin embargo, el mismo Lévi-Strauss sugiere que en algunos casos el animismo entraría a proporcionar un modelo apropiado cuando el totemismo no es suficiente. Esto es, ‘las categorías elementales de la vida social’ se proyectarían sobre la naturaleza en general y el ser humano en particular. Así, los animales y la naturaleza tendrían la potencialidad de ser vistas como organizaciones humanas a las cuales se tiene acceso por medio de una “...continuidad de tipo sociomórfico entre naturaleza y cultura basada en la atribución de ‘disposiciones humanas y características sociales a los seres naturales”’[V, pág. 203].

Para Viveiros el totemismo tiene que ver con la manera en que clasifican los indígenas y no con la ontología. En cambio, el animismo arroja luces sobre el perspectivismo y su diferencia con respecto al naturalismo occidental en las concepciones sobre la ontología. Así:

El animismo se puede definir como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no humana. El intervalo entre naturaleza y sociedad es en sí social. El naturalismo se basa en el axioma inverso: las relaciones entre naturaleza y cultura son en sí naturales [V, 205].

Para el animismo los animales y los seres humanos pertenecen al mismo espectro de lo social; en cambio, para el naturalismo la sociedad humana es un fenómeno natural entre otros. Según el naturalismo, los animales, por naturaleza, son diferentes de los seres humanos; para el animismo, los animales son diferentes de los seres humanos porque tienen perspectivas diferentes de lo social.

⁴Viveiros da ejemplos en los que el indígena cree que un barrizal es una casa ceremonial para los tapires o la sangre humana es cerveza para el jaguar.

Viveiros señala importantes problemas en el discurso naturalista. Según éste, afirmar que las relaciones sociales le pertenecen exclusivamente a los seres humanos pone al naturalista a explicar en qué sentido son artificiales. Lo que finalmente encontramos en la literatura que explica los aspectos sociales de las relaciones humanas es que apelan a mecanismos que son propios de los entornos animales. Es decir, la sociobiología, la psicología evolutiva y el culturalismo apelan a conceptos que surgen de la observación de los seres vivos en general para explicar las conductas sociales de los seres humanos en particular. Esto, significaría que no hay algo ‘no natural’ en la conducta humana.

La oferta del animismo no es proyectar las particularidades de las relaciones sociales humanas en la esfera de las relaciones animales para explicarlas; esto sería un sociocentrismo y decir que los animales son personas. Tampoco es señalar un cosmocentrismo en donde el otro es asimilado junto con su perspectiva para “...admitir la multiplicidad de puntos de vista sobre el mundo” [V, pág. 210]. Más bien, para poder comprender, debemos dejar de “sustantivar” las categorías naturaleza-cultura y ver el sentido con el cual los indígenas usan palabras como “gente” o “seres humanos”. Lo que podemos encontrar es que ellos no se autollaman “gente” o “los humanos”. No usan esos términos de manera autodescriptiva. Cuando un indígena dice ‘gente’, no habla de el conjunto específico de los seres humanos; habla de personas, de seres que están sometidos a las condiciones que todos compartimos, tanto animales como hombres, y a las cuales reaccionamos de manera intencional. Es palabras de Viveiros:

Decir entonces que los animales y espíritus son gente equivale a decir que son personas; es atribuir a los no humanos las capacidades de intencionalidad y de acción consciente [agency] gracias a las cuales pueden ocupar la posición enunciativa de sujeto [V, Pág. 212].

Para el amerindio quien tiene un punto de vista, tiene alma y por tanto puede considerarse como un sujeto.

Ahora bien, si un hombre dice “gente” se refiere a los seres humanos, pero si lo dice un pecarí, pues se refiere a los pecaríes. Es el punto de vista el que puede “accionar” esos términos y darles referencia [V, cf. Pág. 213]. No es porque los animales tengan un alma humana que son personas; son personas porque tienen una perspectiva. Como los seres humanos tenemos un punto de vista, pues gozamos de la característica que gozan los otros seres. Así que no hay un antropocentrismo en la concepción amerindia. Lo que ocurre es que la “...humanidad es el nombre de la forma general del sujeto” [V, Pág. 214]. Esta concepción indígena es mejor llamarla antropomórfica. Pues “...si una legión de seres diferentes a los humanos son ‘humanos’, entonces nosotros, los humanos no somos tan especiales” [V, Pág. 214].⁵ El interesante resultado de la idea indígena es que verse como un ser humano y a los iguales como gente es algo que todos los seres vivos tienen cuando se auto-observan. Entonces ¿quién es un ser humano real? Pues esto depende de la perspectiva y no de una realidad

⁵Viveiros señala al evolucionismo y al marxismo como fuertemente antropocéntricos. Ver [V, Pp. 214-215].

única objetiva. El punto de vista se autoafirma como humano y a sus iguales como personas, pero ni los que nos vemos como personas, los seres humanos, pueden inequívocamente decir que son humanos más allá de que para ellos mismos lo sean. Veamos el siguiente ejemplo que cita Viveiros de M. F. Guédon, que ilustra este punto:

Con todo, si nos transformásemos en un animal -en un salmón, por ejemplo-, descubriríamos que la gente salmón es, para sí misma, lo que los seres humanos son para nosotros y que, para los salmones los humanos aparecemos como *naxnoq* [espíritus], o tal vez como osos devoradores de salmones [V, Pág. 215].

La idea que surgiría de este pensamiento indígena es que es relativista, pues considera válidos muchos puntos de vista sobre el mundo. Pero esto también es falso. Cada punto de vista es verdadero, pero nadie puede considerar que si encontramos un ser humano hablando que los gusanos de la carroña son succulentos como ocurriría en la perspectiva de un buitre, podamos decir que está en lo correcto. Creerían los indígenas que el personaje está enfermo. Pues para el punto de vista de “nuestra gente”, los seres humanos, es falso considerar a los gusanos de los cadáveres como carne succulenta. Así, cada perspectiva de los seres vivos tiene categorías iguales para hablar del mundo, pero las han estructurado diferente, ha cambiado su referencia en cada caso; “...diferentes tipos de seres ven cosas diferentes del mismo modo” [V, Pág. 218]. Y cada estructura es verdadera para cada especie y no puede ser adoptada la perspectiva de otra especie como válida. En otras palabras, los seres humanos tienen una única perspectiva verdadera y no hay discusión. Quien puede moverse entre perspectivas diferentes es el chaman, pero lo hace bajo condiciones controladas y especiales. Así, “...el perspectivismo no es un relativismo, sino un multinaturalismo” [V, Pág. 218].

Además las perspectivas no son representaciones. Viveiros señala que para los amerindios existen diferentes ontologías prenominales y no representaciones distintas. Las perspectivas son anteriores a los seres que ven el mundo por medio de ellas y son diferenciadoras de cada especie.

En suma, usando la metáfora de Viveiros, para el amerindio el pie del compás filosófico o cósmico es la cultura y por tanto, la naturaleza es altamente transformacional. Para los occidentales el pie del compás es la naturaleza [V, cf. Pág. 234].

2.4. En específico

Cuerpo El cuerpo del ser vivo es indisociable de la perspectiva, así, por ejemplo, quien tiene el cuerpo del puma, tendrá la perspectiva de los pumas. Pero hay que aclarar la noción de cuerpo, Viveiros dice:

Lo que estoy llamando cuerpo, por lo tanto, no es sinónimo de fisiología distintiva o de anatomía característica, sino un con-

junto de maneras o modos de ser que constituyen un habitus [V, Pág. 219].

El cuerpo juega un importante rol en el pensamiento amerindio. Para presentar esta idea veámosla por medio de un contraste: para el occidental el alma es la marca diferenciadora entre animales y hombres, pues eleva a los segundos de la condición animal y de la simple materialidad.⁶ En cambio, el indígena ve en el cuerpo la diferencia sustantiva entre las diversas entidades del universo, pues el espíritu es uniforme en todas las cosas. El cuerpo se convierte en una perspectiva; debe haber un mundo para cada especie de cuerpo.

El cuerpo se convierte en un espacio semiótico donde adornos rituales y diferentes dietas y gimnasias configuran una identidad social. Así, los indígenas explotaran al máximo las posibilidades de enriquecer el cuerpo de tal manera que esto genere diferencias notables entre los mismos grupos humanos. Esto ocurre, como ya lo hemos dicho, porque el cuerpo es el factor diferenciador entre perspectivas. Es posible decir, que con tantos abalorios y usos diferentes de las comidas, se pueda generar una nueva perspectiva [V, cf. Pág. 226]. Veamos:

No olvidemos que en esas sociedades se inscriben en la piel significados eficaces y se utilizan máscaras animales (o por lo menos se conoce su principio) dotadas del poder de transformar metafísicamente la identidad de sus portadores si se usan en el contexto apropiado [V, Pág.230].

Una de las costumbres de los indígenas al trabajar su cuerpo, es usar plumas o pieles. La idea aquí, según Viveiros, no es salir de la animalidad o marcar una diferencia con ella. Lo que pasa es que el indígena viste el más primario de los cuerpos, el del ser humano. El cuerpo más desnudo es el humano, pues es el cuerpo del alma. Así que vestirse como un ave es mostrar que el modelo de cuerpo es el animal. Además plumas y abalorios que recuerdan las aves no es primordialmente para ocultar algo. Esa “ropa” sirve para moverse en el mundo de las aves como un buzo con su escafandra le permite moverse como un pez. Así que contrario a lo que se piensa comúnmente sobre estos “disfraces”, la ropa no encubre ni es para el carnaval, es un mecanismo para adquirir poderes animales.⁷

Viveiros nos recuerda que los españoles querían saber si los indígenas tenían alma para poder trasformarla. Los indígenas, por el contrario, conciben los cambios espirituales si al mismo tiempo se transforma el cuerpo.

⁶Los conquistadores españoles en América buscaban saber si los indígenas tenían alma, los indígenas querían saber si los españoles tenían un cuerpo perecedero.

⁷Viveiros cuenta una historia en la que el suegro-jaguar le regala al yerno-hombre una ropa de caza. Cada una de esas prendas hace que el jaguar adquiera un comportamiento a tono con el animal que piensa cazar.

Conceptos funcionales Cada perspectiva es el resultado de un mundo y no es porque existan diferentes perspectivas sobre el mundo. Veamos:

La cuestión aquí, por lo tanto, no es saber “como ven el mundo los monos”, sino qué mundo se expresa a través de los monos, de qué mundo son ellos el punto de vista [V, Pp. 222-223].

Así, cada cosa en el mundo es potencialmente un punto de vista, es algo para alguien, para la montaña, el pez o el hombre. Esto resulta un poco esotérico, para entender este punto pensemos en las relaciones familiares, como lo sugiere Viveiros. Ser padre de alguien depende de que exista un hijo, así se puede ser padre e hijo, nieto, tío al mismo tiempo. Sin querer decir que es subjetiva la relación que existe con cada miembro de la familia. Del mismo modo, en el perspectivismo las cosas son puntos de vista y no por ello son subjetivas. Así, las entidades que pueblan el cosmos indígena están allí en función de los diferentes puntos de vista.

Hipersubjetivación, desubjetivación y muerte Viveiros señala uno de los factores de inquietud cultural más sobresalientes del mundo amerindio, el canibalismo. En algunas comunidades el chaman trata de desubjetivizar al animal que servirá como alimento. Este es un ritual en el que se trata de despojar al animal de su espíritu humano. El temor es que se mantenga el espíritu y éste regrese con una venganza terrible para la comunidad. En síntesis el temor es que “...la semejanza de los espíritus pueda prevalecer sobre la diferencia real de los cuerpos, y que todo animal que se come siga siendo, pese a los esfuerzos chamánicos para su desubjetivación, humano” [V, Pág. 228].

En caso del canibalismo lo que ocurre es que la comunidad pone énfasis en una sobresubjetivación del enemigo. Se trata de convertirse en devoradores de espíritus que si no se controlan resultarían nocivos para la comunidad.

Para el amerindio la muerte es un episodio catastrófico del cuerpo, pues éste pierde su espíritu. Lo que ocurre, según el mito, es que el espíritu adquiere en la mayoría de los casos una forma animal. El indígena reconoce una discontinuidad social objetiva entre vivos y muertos.

3. Un sistema formal

Quizá lleguemos a descubrir un día, que, tanto en el pensamiento mítico como en el pensamiento científico, opera la misma lógica y que el hombre siempre ha pensado bien. El progreso –si es que podemos aplicar el término en ese caso– no tendrá entonces la conciencia por teatro, sino el mundo, donde una humanidad dotada de facultades constantes se encontraría, en el decurso de su larga historia, continuamente confrontada con nuevos objetos.

Levi Strauss

Ahora tenemos unos criterios de interpretación formulados por Donald Davidson y una reseña del pensamiento indígena americano dado por Viveiros. Es claro que ya en Viveiros se encuentra la introducción de una estrategia de interpretación donde se usa el principio de caridad. Vemos que para Viveiros el pensamiento amerindio es racional. Además, él alega que este pensamiento no cae en los pecados intelectuales; no ve en él ni relativismo, ni sociocentrismo, ni antropocentrismo. Luego de leer a Viveiros queda la impresión de que el pensamiento indígena es altamente sofisticado y completo. ¿Qué queda por hacer?

La propuesta que tenemos es la de mostrar la estructura del pensamiento amerindio que reconstruye Viveiros. Simplemente dotaremos las ideas indígenas de una coherencia lógica. Un paso más en la labor de interpretación. Realmente daremos un esbozo de la lógica del pensamiento amerindio a partir de Viveiros.

Para iniciar nuestra labor es prioritario generar un esquema general de los elementos más significativos del pensamiento de los indígenas americanos, para luego introducir los elementos adyacentes.

El perspectivismo tiene como piedra angular la relación predador–presa. A partir de ella el chaman puede reconstruir la subjetividad propia de cada animal. Además, tenemos que cada perspectiva animal tiene las mismas categorías que las perspectiva humana. Así, a partir de estos dos elementos edificaremos nuestro edificio.

La relación entre predador–presa depende de la manera en que se relacionan los animales, dando por descontado que el hombre es un animal.⁸ Este es un concepto funcional.

En el pensamiento amerindio las entidades animales del mundo siempre son o predadores o presas con respecto a otra entidad animal.⁹ En este sentido tenemos elementos semánticos que vamos a traducir a un lenguaje formal.¹⁰ Veamos la siguiente fórmula:

$$\forall x(P_x \vee Q_x) \tag{1}$$

Clave: P_x : x es predador; Q_x : x es presa
Dominio: animales

La fórmula (1) nos dice que de suyo los animales son presas o predadores. Esto significaría que para los amerindios el jaguar es por naturaleza un predador y el pecarí una presa. Pero esto es contrario al pensamiento perspectivista amerindio. Ser una presa depende de con quien se está comparando el animal que estamos valorando. Así, como dice Viveiros, el ser una presa o un predador está en función de la relación que se tiene con otro animal o clase natural. Por esto, tendremos que cambiar nuestra fórmula, a saber:

$$\forall xy((P_{xy} \vee P_{yx}) \wedge (\neg P_{xy} = P_{yx} = Q_{xy})) \tag{2}$$

⁸En el perspectivismo parece ser claro que el hombre no tiene un lugar preponderante en la estructura general de la naturaleza. De hecho, por no tener “ropa” para cubrir el cuerpo normal del espíritu, su estatus es precario.

⁹Tomaremos a los fantasmas o espíritus como otra clase de animales

¹⁰Ver [G]

En este caso los símbolos del lenguaje formal tienen las mismas interpretaciones que en la fórmula (1). Lo que estamos diciendo en (2) es que: Todo animal con respecto a otro, o es presa de ese otro o él es su presa y no ser presa de alguien es decir que el otro es su presa, que es lo mismo que ser el depredador de él.

Podemos decir que (2) es una formalización de la ley general del pensamiento indígena de que todas las especies animales son presas o predadores en relación con otra especie animal. Pero, aún nos falta señalar el particular caso de los espíritus, pues son ellos quienes no pueden ser presas de ningún otro ser vivo y además son predadores de cualquiera. Así, formularemos esta singularidad de la siguiente manera:

$$\exists x \forall y (P_{yx} \wedge \neg Q_{yx}) \quad (3)$$

Ya que hemos dado estos pequeños pasos en la formulación lógica del pensamiento amerindio que propone Viveiros, vamos a definir uno de los conceptos centrales del perspectivismo, la condición humana. Este concepto puede ser entendido como dependiente de las dos reglas que hemos traducido como (2) y (3), además estas nos muestran el carácter relacional de los conceptos perspectivistas del cual no se escapa la condición humana.

Sea el concepto “condición humana” aquel que se aplica para definir el sistema conceptual de cualquier ser vivo. Este sistema conceptual es igual para todos los seres vivos pero tiene como condiciones de aplicabilidad o satisfacción criterios diferentes en relación con las reglas (2) y (3). Es decir, todo sistema conceptual es igual estructuralmente pero sus diferentes conceptos se aplican a objetos diferentes. O sea, las condiciones de aplicación de un concepto dependen de la relación predador – presa. Esto significa que tanto los salmones como, los gusanos o las aves, tienen para el amerindio conceptos iguales. Por ejemplo, seguramente para el gusano hay osos, pecaríes, espíritus, jaguares, etc., como los hay para cualquier otro animal. Además, deben tener relacionado el miedo a los osos, y la tranquilidad si hay gusanos. Pero lo que es un oso para un salmón es un pecarí para un jaguar (Así nos debe ver el salmón y el jaguar a nosotros, seguramente). Aquí llegamos a la sentencia de Viveiros: “Las mismas representaciones, distintos objetos; sentido único, referencias múltiples.” Podemos entender esta idea sobre el pensamiento indígena, como si lo que ve el animal y cree depende de su rol con respecto a los otros animales. Existe para la epistemología específica de cada especie una dependencia estructural a las relaciones de predador – presa que hay objetivamente en el mundo.

Entonces diremos formalmente que:

$$\forall x \exists C(Cx) \quad (4)$$

Clave: C_x : x tiene una condición de humano
Dominio: animales

Con esta regla diremos que todo animal comparte el hecho de estar en una condición de ser humano. Ahora bien, todos los animales tienen los mismos conceptos y la misma taxonomía conceptual, pero las condiciones de satisfacción son diferentes dependiendo de qué animal estamos hablando. Esto significa que tenemos que echar mano de la verdad. Como lo hemos indicado en la reconstrucción del argumento de Davidson, cuando estamos hablando de las condiciones de satisfacción de una proposición nos tenemos que referir también a lo que los individuos de una comunidad creen que la hace verdadera. Así, lo que significa una sentencia del lenguaje está en relación con las condiciones que la hacen verdadera. En el caso indígena, suponiendo que también creen que los animales tienen lenguaje, algo que está de manera tácita en el texto de Viveiros, podemos afirmar que las condiciones que hacen verdadera una sentencia son diferentes dependiendo de quien la profiere. Si un jaguar, para nosotros, dice “hay un jaguar en el bosque” sus condiciones de satisfacción serán muy diferentes que cuando un “pecarí” afirma lo mismo. En el caso del que vemos como jaguar, la proposición es verdadera si en el bosque hay un espíritu, que es como un jaguar para los jaguares, pero falsa si en el bosque hay un jaguar, que es una “persona” para los jaguares. En este sentido existe una ley general que no expresaremos en el lenguaje formal por que implica una lógica de tercer orden que no es necesaria para esta modesta aproximación. Así, diremos:

La verdad de una sentencia depende de la clasificación animal a la que llegue el individuo que la profiere, estando determinada por las reglas (2) y (3).

A esta ley la llamaremos *Ley general de la verdad perspectivista*. Hay que aclarar que las reglas (2) y (3) no nos dicen cuando alguien adquiere un rol respecto a otro animal, por ejemplo, no nos dice si tales dos individuos están en la relación predador – presa y además jaguar – pecarí. Sin embargo, son un buen inicio para, apartir del las creencias de los amerindios sobre este tema crear las reglas que definen el “estar en una relación objetiva de ser un pecarí frente a tal animal”, etc.

En este punto encontramos otra regla del pensamiento indígena, a saber: Todo animal se ve a sí mismo como un ser humano. Esta regla tiene que ver con el concepto de “ropa”. Cada animal cuando está desnudo se ve como un ser humano. Veamos una tentativa formulación:

$$\forall x(D_x \rightarrow H_x) \tag{5}$$

Clave: D_x : x está desnudo; H_x : x se ve como un ser humano
Dominio: animales

Es decir, si un animal se encuentra desnudo, entonces se verá como un ser humano. Esta regla le quita al ser humano su estatus de privilegiado, más bien le da un estatus mas débil, el de aquel que no tiene ropa. Sugiero que esta regla debe estar al nivel de (4). Una regla de la cual parte el perspectivismo. Esto es, el perspectivismo surge del hecho de que el estatus de “humanidad” es algo

que compartimos con todos los seres humanos y los esquemas conceptuales son iguales. Además, junto con las reglas (2) y (2) llegamos a ver que ser un humano es simplemente tener una perspectiva, poder tener un punto de vista. Pero no significa que como se ven las cosas desde el punto de vista humano sea la única manera de ver el mundo. La verdad de una proposición depende de qué especie la profiere y en qué momento, es relativa a la especie y objetiva en ella.

Toda las relaciones que ven los amerindios entre los animales y ellos, están subdeterminadas por los elementos que podemos llamar teóricos que se encuentran formalizados como las reglas (2), (3), (4) y (5).

Baste por ahora la formalización.

4. Sobre la verdad, el significado y la referencia

Existen en esta parte del pensamiento indígena importantes diferencias con respecto a nuestro pensamiento de a lo que refieren los términos de clase natural como, por ejemplo, “pecarí” o “jaguar”. Para nosotros el término “pecarí” refiere unívocamente a un individuo bien diferenciado de otra clase natural llamada “mamíferos”. La referencia en este caso es rígida a lo Kripke. Es decir, “pecarí” es aquella cosa que en cualquier mundo posible tiene las condiciones esenciales para ser un pecarí, y estas condiciones están definidas por la ciencia de la biología. Así, si decimos que ser un pecarí es tener las características X, Y y Z, de manera suficiente y necesaria, entonces saber cuando estamos ante un pecarí, es reconocer X, Y y Z en ese individuo. Por ejemplo X, Y y Z pueden hacer referencia a características del ADN de los seres vivos. En este sentido un individuo que tenga X, Y y Z será un pecarí en cualquier mundo posible.¹¹

En el caso indígena ser un pecarí o un jaguar, como lo hemos visto, es estar en una cierta relación con respecto a una específica clase de entidades animales del mundo. Un animal es de cierta clase con respecto a otro, pero de una diferente frente a la mirada de uno distinto. Además, las clases naturales o artificiales del mundo pueden cambiar dependiendo de quien las mire, “un charcal para nosotros es un templo para los pecarís.”

Esta diferencia fundamental en la manera en que ven los “occidentales” con respecto a los amerindios, nos pone frente a una dificultad con respecto a la manera en que la experiencia sensible es ordenada por criterios teóricos tan disímiles unos de otros.

El indígena que reseña Viveiros, y en especial el chaman, pone las grandes clases de la naturaleza bajo el criterio de ¿qué nivel de importancia tienen en

¹¹Diremos que un designador rígido es: aquel (s) que en un enunciado P(s) (siendo (s) un nombre propio) es verdadero si (s) es algo en el mundo a lo cual llamamos (s), tal que de hecho “P(s)” sea verdadero sii P(s). Además, lo mismo se aplica a las condiciones de verdad de P(s) cuando estamos analizándolo en condiciones contrafácticas. Es decir, P(s) describe correctamente una situación contrafáctica sii a (s) de hecho le ocurrió o le ocurre que P(s). Si entendemos esto nos daremos cuenta que la verificación de P(s) depende de todas las situaciones contrafácticas, por el hecho de que exista o haya existido un (s) que P(s). Así, nos podemos preguntar si lo que dice P(s) es verdadero en una condición contrafáctica específica sii existe un (s) singular que cumple con P(s)[Kr, cf. pag. 12, 14].

nuestra vida y en la vida de los otros, los que tienen ropa? A partir de ese momento los objetos de la experiencia son interpretados y, como los animales, adquieren una perspectiva con los mismos esquemas conceptuales que los nuestros, se subjetivizan.

Así, la referencia es dependiente de un criterio teórico de estatus frente a los otros seres del universo. Podríamos decir que las cosas están allí en el mundo para que los seres vivos las interpreten bajo la mirada de su condición frente a los otros animales. Existiría, llevando un poco más lejos estas reflexiones, la ciencia de los pecaríes, de los jaguares, de las serpientes, de los monos, etc. Cada una de ellas totalmente equiparable a la de otro animal cualquiera, pero solo a un nivel teórico. Es decir, los sistemas de conceptos y las reglas de formación de ellos serán las mismas para cualquier animal de cualquier especie. Pero, los criterios de aplicabilidad estarán determinados por coordenadas de referencia muy diferentes en relación con los otros seres.

Las conclusiones de este análisis nos llevan a pensar que aunque la estrategia de Davidson nos muestra que el principio de caridad nos permite iniciar un camino de aproximación al pensamiento de una comunidad, esto no significa que no lleguemos a encontrar que sus presupuestos teóricos nos alejan de ella de manera que es aún más contundente que cuando ni siquiera sabíamos de su pensamiento. Esto es, el principio de caridad puede llevarnos a descubrir la magnitud de la brecha entre nuestro pensamiento y el pensamiento de otros.

Además, aunque la referencia sea la causa de las creencias de los hablantes de una comunidad y sea precisamente el camino para determinar el significado y las condiciones de satisfacción de una proposición, como lo señala Davidson, esto no quiere decir que no encontremos que una comunidad no tenga a un nivel teórico reglas que redefinan el papel de la referencia la verdad y el significado. Los amerindios son un buen ejemplo de la manera en que la semántica está subdeterminada por reglas relacionales, en función de un esquema del orden de las entidades en la cosmovisión indígena.

Quedará por posteriores trabajos las implicaciones de estas conclusiones y mayores refinamientos a la estructura lógica del pensamiento amerindio.

Bibliografía

- [Da1] Davidson, Donald. *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- [Da2] Davidson, Donald. “Epistemología y verdad”, en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Traducido por Olga Fernández Prat. Madrid: Editorial Cátedra, 2003.
- [Da3] Davidson, Donald. “La externización de la epistemología”, en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Traducido por Olga Fernández Prat. Madrid: Editorial Cátedra, 2003.

- [Da4] Davidson, Donald. “Estructura y contenido de la verdad”, en *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Traducido por M. J. Frápolli. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.
- [Kr] Kripke, Saul. *El nombrar y la necesidad*. Traducido por Margarita M. Valdés. Segunda edición revisada.
- [G] Gamut, L. T. F. *Logic, language and meaning*. University of Chicago Press, 1991.
- [Q] Quine, Willard v. “Dos dogmas del empirismo”, en Luis M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*. Traducción por Luis M. Valdés Villanueva. Tercera edición. Madrid: Tecnos, 1999.
- [R] Rorty, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*. Traducido por Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1996.
- [T] Tarski, Alfred. “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, en Luis M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*. Traducción por Luis M. Valdés Villanueva. Tercera edición. Madrid: Tecnos, 1999.
- [V] Viveiros, Eduardo. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá, D.C.: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2003.