



Tabula Rasa
ISSN: 1794-2489
ISSN: 2011-2742
info@revistatabularasa.org
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Ontoepistemologías indígenas[1]

Cajigas-Rotundo, Juan Camilo

Ontoepistemologías indígenas[1]

Tabula Rasa, núm. 26, 2017

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39652540007>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25058/20112742.191>

Ontoepistemologías indígenas[1]

Indigenous Onto-epistemologies

Ontoepistemologias indígenas

Juan Camilo Cajigas-Rotundo jcajigas@ucdavis.edu

University of California, Estados Unidos

Resumen: Este artículo busca presentar un ejercicio de filosofía transcultural, tomando como punto de referencia la contribución del filósofo indígena Sioux Vine Deloria Jr. en diálogo con diversos autores que trabajan en el pensamiento crítico indígena. Denominaré esta exploración teórica bajo la categoría de ontoepistemologías indígenas. Dicho ejercicio se basará en una metodología de co-fertilización, la cual busca mantener vivas las diferencias y, al mismo tiempo, subrayar las conexiones entre diferentes geofilosofías. Entonces, en lo que sigue, entrelazaré diferentes fuentes de reflexión en tres áreas principales: 1. la metafísica de la tierra, 2. enfoques no dualistas frente a la naturaleza y la sociedad, y 3. la relación entre espiritualidad y cambio social.

Palabras clave: Vine Deloria Jr, pensamiento crítico indígena, geofilosofías, continuo espacio-tiempo, naturaleza-sociedad, espiritualidad, cambio social.

Abstract: This paper aims to present an exercise in cross-cultural philosophy, taking as a baseline the contribution of the Native American Sioux philosopher Vine Deloria Jr. in dialogue with a variety of authors working on indigenous critical thinking. I will sort this theoretical exploration under the rubric of indigenous onto-epistemologies. Such an exercise will be based on a cross-fertilization methodology that would maintain differences alive and, at the same time, would stress connections, among different geophilosophies. Then, in what follows, I will weave different sources of reflection in three main areas: 1. the metaphysics of land, 2. non-dualist approaches to nature and society, and 3. the relationship between spirituality, social change.

Keywords: Vine Deloria Jr, Indigenous critical thinking, geophilosophies, space-time continuum, nature-society, spirituality and social change.

Resumo: Este artigo busca apresentar um exercício de filosofia transcultural, tomando como ponto de referência a contribuição do filósofo nativo americano Sioux Vine Deloria Jr, em diálogo com diversos autores que trabalham com o pensamento crítico indígena. Denominarei a presente exploração teórica com a categoria ontoepistemologias indígenas. Esse exercício se fundamentará numa dinâmica de fertilização cruzada que manterá vivas as diferenças e, ao mesmo tempo, sublinhará as conexões, entre diferentes geofilosofias. Então, a seguir, entrelaçarei diferentes fontes de reflexão em três áreas principais: (1) a metafísica da terra, (2) enfoques não dualistas frente à natureza e às sociedades, e (3) a relação entre espiritualidade e mudança social.

Palavras-chave: Vine Deloria Jr, pensamento crítico indígena, geofilosofias, contínuo espaço-tempo, natureza-sociedade, espiritualidade, mudança social.

Tabula Rasa, núm. 26, 2017

Universidad Colegio Mayor de
Cundinamarca, Colombia

Recepción: 02 Octubre 2016

Aprobación: 10 Marzo 2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.25058/20112742.191>

Redalyc: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39652540007>



Paris - 2017

Johanna Orduz

A lo largo del continente americano, las realidades indígenas se han caracterizado por la presencia de un patrón colonial constitutivo de las relaciones de poder. Desde la expansión imperial europea, se ha representado a los «grupos indígenas» como seres en posición de inferioridad y subordinación. Algunos estudiosos han presentado este patrón de poder bajo la rúbrica de la modernidad/colonialidad: es decir, la compleja red de prácticas y representaciones del Otro que permiten su subordinación, en la forma de una variedad de metáforas y prácticas, como la evangelización, el progreso, el desarrollo y la democracia. Una de las áreas específicas en la que aparece este tipo de luchas es en la definición de lo que puede considerarse como conocimiento. De este modo, la negación y la subordinación de la diferencia, ejercida sobre las poblaciones indígenas, es posible mediante formas de violencia tanto física como epistémica (Castro-Gómez, 2005; Grosfoguel, 2013).

La noción de violencia cognitiva puede adquirir una inflexión diferente si se atiende a una perspectiva enactiva del conocer en la que, la ontología y

la epistemología se encuentran implicadas mutuamente. De esta manera, la epistemología es definida como el complejo de relaciones enactivas que constituyen mundos distintos. Así entonces, el mundo ya no se ve ni como realidad aparte ni como mera construcción representacional, sino como la danza entre participantes activos en un proceso de co-evolución: las mentes y las culturas están co-constituidas con mundos particulares. Por ello es útil el término «onto-epistemología» para resaltar el carácter participativo del conocimiento. Así, la violencia epistémica es al mismo tiempo violencia ontológica, porque no existe epistemología sin ontología, y cualquier violencia epistémica es ontológicamente disruptiva (Viveiros de Castro, 2010; De la Cadena, 2010; Ferrer y Sherman, 2008).

En este sentido, desde las prácticas indígenas, el proceso de decolonización (Subramaniam et al., 2016, Harding, 1991) de los ensamblajes conceptuales-materiales propone un lugar de autenticidad y madurez[3] que consolida una teoría distintiva sobre nuestro presente, generada desde las interpretaciones y prácticas de mundo respaldadas por la experiencia y la teoría indígenas en conversación con el pensamiento occidental. La filosofía y la teoría transcultural (Fornet-Betancourt, 2007; Jung, 2011; Ma y Van Brakel, 2016) entendidas como el proceso de contaminación y cofertilización entre distintas geofilosofías se convierte en un escenario interesante de producción intelectual políticamente comprometida. Esta apertura teórica hacia zonas limítrofes, donde es posible establecer síntesis disyuntivas, es uno de los principales objetivos de la obra de Vine Deloria Jr., como filósofo indígena estadounidense (y más específicamente Sioux-Oceti Sakowin). Su obra nos permite usar la noción de ontoepistemología en un sentido particular. Este es el horizonte de la descolonización. En este ensayo, quisiera explorar varias fuentes conceptuales con el fin de sugerir nuevas conexiones dentro de la teoría crítica contemporánea.

La metafísica de la existencia moderna (The Metaphysics of Modern Existence) de Deloria (2012) es, sin lugar a dudas, una de las obras filosóficas más relevantes de nuestra época. En este libro, Vine Deloria intenta recuperar en términos filosóficos un sentido más completo de la noción de metafísica. Si bien, en el mundo clásico griego la palabra metafísica hace referencia a cierto sentido de trascendencia más allá de los límites del mundo físico (según el modelo platónico), Deloria propone una aproximación diferente. En lugar de pensar en el marco del trascendentalismo occidental (lo que llamamos «extramundano»), él desarrolla un cuadro experiencial cohesivo y no dualista de lo que podría ser una noción totalmente nueva de la existencia moderna. Las nociones de Kosmos —mundo físico— y *Oikumene* —mundo social—, empleadas ambas de manera transcultural, funcionan como fuentes para generar una perspectiva histórica-biológica-material.

En las siguientes líneas, esbozo algunas de las observaciones más impactantes de Deloria en *The Metaphysics of Modern Existence* y las introduzco en una conversación activa con otros pensadores críticos indígenas de nuestra época (Christine Black, Taiaiake Alfred y Gloria Anzaldúa). De este modo, me ocupo de un ejercicio de filosofía

transcultural haciendo énfasis en tres nodos conceptuales: 1) la relevancia de la metafísica de la tierra basada en el continuo espacio-tiempo; 2) una exploración de los límites borrosos entre naturaleza y sociedad, y la relevancia de un diálogo científico inter y transcultural, y 3) la necesidad de entender la experiencia y la espiritualidad como fuentes de cambio social válidas.

Aunque Deloria, y muchos otros pensadores indígenas, emplea el término espiritualidad en su acepción inglesa, también hay una obra filosófica más novedosa sobre Estudios Indígenas (Native American Studies) que cuestiona la excesiva facilidad implicada en el uso de esta expresión. En efecto, éste término reduce la complejidad de las relaciones indígenas con otros seres que no son humanos, incluyendo tanto los que carecen de corporeidad (como los «espíritus») como los que se definen materialmente de manera más orgánica (como los animales, el agua, la tierra, las piedras y las estrellas). Por ejemplo, David Delgado Shorter y Kim TallBear plantean un concepto de relacionalidad indígena entendida como un acercamiento des-objetificado y alternativo a la noción de «espiritualidades» y «sexualidades» indígenas, términos en sí mismo cargados con una herencia metafísica judeo-cristiana. (TallBear 2016, 2017; Delgado Shorter 2015; y TallBear & Delgado Shorter 2016). En últimas, para estos autores las deficiencias conceptuales implicadas en el uso extendido de estos términos, no se superarán en un futuro próximo, mientras se trabaje en inglés y español en traducciones parciales de los sistemas de pensamiento indígena.

El continuo espacio-tiempo:

En contraposición con la cosmología hegemónica occidental (articulada a partir de la noción platónica del *topos uranus*, el cielo de las ideas), que sitúa el tiempo por encima del espacio y la historia sobre la naturaleza, Deloria propone una unidad de tiempo-espacio como precondition de la existencia. Esto es muy importante, si se tiene en cuenta las devastadoras implicaciones de una cosmología dualista que da forma a un sistema global que ha llevado a la actual crisis ecológica. El pensamiento hegemónico occidental asignó un valor absoluto a una noción trascendente de tiempo y de historia; en consecuencia, lo importante para la humanidad es su horizonte deontológico más que su situación ontológico-existencial. Eso es lo que Deloria llama «extramundano» ('otherworldly') en oposición a lo «intramundano» ('thisworldly'), en un intento por evocar una condición cosmológica diferente para la existencia: *el continuo espacio-tiempo*. Desde la perspectiva indígena, es decir, desde una experiencia cualitativa e intensiva, lo que hay en el centro de la realidad es el plano de inmanencia de espacio-tiempo.

Desde esta perspectiva, no se considera al espacio, como un ámbito diferente separado del tiempo. Muy al contrario, el espacio encapsula el tiempo, y el tiempo actualiza el espacio. En particular, el continuo espacio-tiempo pone en duda la noción kantiana de tiempo y espacio como condiciones objetivas del conocimiento humano (Kant, 2000).

En términos kantianos, el tiempo y el espacio se definen de acuerdo a estructuras *a priori* que crean las condiciones para integrar contenidos razonables de experiencia y conocimiento. Por el contrario, Deloria, pensando en términos de continuo espacio-tiempo, define la co-emergencia del acto de conocer, el tiempo y el espacio como nudos relacionales que surgen en un proceso de coproducción. En este caso, no hay un sujeto de conocimiento preestablecido; más bien el sujeto de conocimiento reside en espacios abiertos que encapsulaban a la vez la duración del tiempo. Deloria ejemplifica esta especulación particular con los casos del mundo de la vida, como los relojes biológicos de las plantas y los calendarios (Deloria, 2012, p. 100). El continuo espacio-tiempo realiza eventos, que cristalizan procesos de coemergencia entre los fenómenos, el tiempo y el espacio. Es por eso que para conocer algo es igualmente importante reconocer enseguida dónde sucedió y cuándo sucedió (lo que es propio de la mitopoética).

Además, esta unidad de espacio-tiempo también se expresa en el pensamiento topológico de los grupos indígenas para los cuales el espacio se vuelve el centro de su experiencia. Este pensamiento topológico se basa en una relación holística entre el conocimiento, el tiempo y el espacio. Quisiera explorar esta idea tomando como guía la obra de académicos indígenas, como C. F. Black (2011) y Alfred (1999).

Articulando una narrativa situada en el espacio, Black traza la posibilidad de un encuentro entre distintas tradiciones de jurisprudencia indígena. Siguiendo el rastro de varios recursos literarios y artísticos como la narración de cuentos, novelas y películas, pertenecientes a diferentes grupos indígenas como el pueblo Maorí y los Lakota, Black propone un horizonte legal respaldado por un cambio de perspectiva en relación a la definición de la gobernabilidad. El gobierno no es sólo referido al «gobierno de los humanos», sino también a un «equilibrio con las fuerzas de la tierra». En sus palabras: «(...) la jurisprudencia indígena tradicional puede traducirse de la siguiente forma: Una fórmula ritual/sagrada para producir buena salud en un sistema de conocimiento basado en ser dentro *-en-*, un sistema de dos *-di-*, basado en ser dentro de un sistema de relaciones complementarias productivas/creativas» (Black, 2011, p. 13).

Desde el siglo XVIII la jurisprudencia occidental ha centrado su atención en la noción del contrato civil, que estableció un acuerdo comunal entre actores racionales con el fin de aspirar a una noción de ciudadanía universal. Este contrato racional interactúa con una serie de técnicas de control que modelan el cuerpo-político social, como las fijadas en el sistema educativo, médico y punitivo. Este contrato se basa en la división entre tiempo y espacio; el primero se considera un horizonte abstracto detrás de las acciones humanas, y el último, una especie de escenario general que produce entornos con el objeto de encauzar la agencialidad humana.

En marcado contraste con este modelo, la jurisprudencia indígena no centra exclusivamente su sentipensamiento en actores humanos, ni tampoco se basa en la dicotomía tiempo-espacio. En lugar de eso, el

lugar, y por ende el espacio, se convierte en agente en sí mismo. En esta perspectiva, los humanos no son los únicos actores en el escenario histórico. La expresión «la Tierra es el origen de la Ley» significa que los humanos pertenecen a un modelo más amplio, que se replica, creando así innovación y flexibilidad y por consiguiente modelando lo que Deloria llama el continuo espacio-tiempo.

Pueblos ubicados en lugares disimiles del planeta comparten de manera diferencial este modelo de jurisprudencia.[4] Por ejemplo, el pueblo aborígen australiano (pueblos Kombumerri y Munaljahlai) llama *djang* a este modelo; su condición de pueblo está co-constituida con el lugar. *Djang* entonces, es una fuente que emana energía, que dio forma a modos de ser cristalizados en la tierra-cuerpo. De manera paralela, en el pensamiento de los Murui-Muina[5], la referencia a los puntos nodales de pensamiento por todo el territorio confirman esta doble fuente de materia/energía. Esta fuerza ha modelado a los humanos como seres terrenales y relacionales (Urbina, 1986; Echeverry & Candre-Kineraï, 1993).

En este sentido, el continuo espacio-tiempo de Deloria y la intervención intelectual de Black articulan una noción de cosmología y cosmopraxis que apunta a una esfera democrática vibrante en la que todos los seres están interconectados por la Ley de la Relación. Por un lado, esto evoca un conocimiento de nuestras costumbres de pertenencia social (familiar, social, etc.), y, por otro lado, hace referencia, en términos metafísicos, al balance de las fuerzas/energías de la Tierra (Black, 2011, p. 16). Este es un punto crucial, debido a la necesidad de alcanzar un equilibrio en el contexto del cambio climático y no solo de gobernar a los humanos como actores aislados en el proceso de toma de decisiones. Según Black, alcanzar el equilibrio significa extender nuestras capacidades entre las capacidades de otros seres para lograr relacionarnos con el mundo más que humano. (Black, 2011: 76) Al mismo tiempo, implica la capacidad de reconocer en sí mismo la inmensidad de los cuerpos de los otros, honrando y salvando las diferencias.

Lo que está en juego aquí es el proceso de establecer una ontología relacional que apunte a una forma de conocimiento rizomática, es decir, una comprensión provisional de esta interconexión — que visibiliza la emergencia permanente de ensamblajes dentro de ensamblajes a través de diferentes escalas y geografías (lo que C. F. Black llama «la telaraña»). Desde esta perspectiva, se entiende la responsabilidad humana como lo que el pueblo aborígen australiano llama *el cuidado de la Tierra/Corpus Australius*, lo cual apunta al hecho de que los humanos deben desarrollar en primer lugar su campo sensorial para escuchar/sentir la fuerza expresiva del *djang*, y entonces, cristalizar la voz autorizada de la Ley de la Tierra. Según Black, la responsabilidad es un llamado al respeto mutuo y a la conservación del equilibrio.

Este punto puede desarrollarlo mejor el académico indígena Taiiaki Alfred (perteneciente a la comunidad de Kahnawake, en Estados Unidos), en particular cuando habla de los vocabularios y marcos indígenas descolonizados. Alfred hace una crítica a la *mentalidad colonial*,

es decir, el sutil enmarañamiento de marcos coloniales presente en los sujetos políticos indígenas. En otras palabras, afirma que el poder colonial no terminó en el contexto de la dinámica del reconocimiento del estado-nación, y puede resurgir en nuevas formas, controlando el vocabulario y los marcos cognitivos de los líderes indígenas.

Para Alfred, el pueblo indígena debe repensar los conceptos subyacentes a la filosofía política; por ejemplo, el poder y la justicia. Teniendo en cuenta el trasfondo metafísico del continuo espacio-tiempo, junto con el giro cosmopolítico[6], de *equilibrar las fuerzas de la tierra*, se hace relevante redefinir las nociones de poder y la justicia. Según Alfred, en el pensamiento indígena Kahnawake puede encontrarse algo semejante a la noción de justicia, diferente a la que el encuentra en el pensamiento colonial: «La justicia se considera un proceso perpetuo de mantenimiento de ese equilibrio crucial y la demostración de verdadero respeto por el poder y la dignidad de cada parte del círculo de la interdependencia» (Alfred, 1999, p. 66). En este sentido, la responsabilidad significa capacidad de respuesta (Haraway, 2008), la capacidad de realizar mediante comportamientos y rutinas una respuesta personificada en el contexto de una conversación entre actores/presencias/intensidades humanas y otras diferentes a lo humano. Equilibrar la energía es una distribución topográfica de las intensidades, no solo extensiones del mundo (la distribución de las cosas en el mundo mecanicista).

De igual modo, el poder hace referencia al reino material-espiritual y a su activación mediante técnicas rituales, que hacen posible que algunos humanos se conviertan en canales de este tipo de poder. Como resultado, el poder no es ni un problema de distribución ni de igualdad, lo que replicaría la noción griega de democracia basada en la noción del *demos* y el *logos*. Esto último se entiende como la medida de lo que es o podría ser común. Es decir, la noción de Logos remite a las condiciones racionales que nos llevan a un posible acuerdo. Geométricamente hablando, el logos tiene que ver con la distribución equitativa de una serie dada de partes; y, políticamente hablando, tiene que ver con la cuenta de las partes en la esfera pública del demos (Rancière, 1999). Ninguna de esas opciones ofrece suficiente justicia al *mundo más que humano*, y su consideración ético-política. Es por ello que «el poder» en el argumento de Alfred apunta a la dimensión pragmática del poder, que significa que el poder no es la distribución equitativa de las partes, sino que tiene relación con la manera como se usa el poder, con la calidad de los actos que expresan la intensidad del *djangy*, al mismo tiempo, en la manera en que puede afectar a todos los círculos de la realidad: cosmológica, biológica, social, personal.

Como consecuencia, deben transformarse los marcos jurisprudenciales actuales mediante el contraste con estas prácticas indígenas. Por un lado, situaciones socioecológicas concretas, como, por ejemplo, la promulgación de los derechos de la naturaleza en la constitución ecuatoriana, proveen una fuente de pensamiento crítico sobre esta cuestión; sin embargo, el hecho de trabajar dentro de marcos legales occidentales está aún en juego. Por otro lado, el pensamiento especulativo

intentaría describir un escenario político en el que multiplicidades de acuerdos legales interactúen entre sí, desestabilizando los aparatos modernos del estado-nación. Para Alfred nos encontramos frente a la encrucijada de trabajar dentro del marco del Estado-nación, si bien siendo conscientes de la necesidad de cristalizar encuentros posibles que vayan más allá del estado-nación.

Naturaleza, historia y ciencia transcultural:

Una de las consecuencias de la actual sociedad hiperinterconectada es la posibilidad de la fertilización mutua entre conocimientos y mundos (Jung, 2011). Para Deloria lo más importante es la aparición de un nuevo patrón de conocimiento, es decir, la aparición de la novedad. Él se esfuerza por producir una especie de conocimiento planetario, que no dependa de ninguna tradición particular: «La búsqueda debe ser una vez más una de búsqueda de la verdad en un sentido supracultural, analizando las perspectivas de muchas tradiciones, recogiendo lo que parezcan ser datos razonables y confiables de todas las áreas del conocimiento, y provocando un entendimiento sistemático de la imagen total que surge de dicha búsqueda» (Deloria, 2012, p. 28). Aunque la expresión «búsqueda de la verdad en un sentido supracultural» puede traer consigo supuestos metafísicos criticables como, por ejemplo, una noción de verdad homogeneizante, este proyecto de carácter transcultural puede llegar a cuestionar nuestra capacidad de establecer vínculos entre diferentes prácticas de mundo y campos de conocimiento.

Criticando la visión dualista de la realidad, la cual separa el ámbito de los asuntos humanos (lo social) del mundo físico (lo natural), Deloria reivindica una perspectiva y praxis intramundana. Dicha perspectiva involucraría a las diferentes especies biológicas como manifestaciones y complejidades concretas del mismo proceso de transformación de la materia-energía y de la unidad de tiempo-espacio, lo cual abre la historia humana al mundo material/natural. En este sentido, Deloria aborda la noción tradicional de evolución basada en la identificación de un proceso de continuidad entre formas de vida distintas. Pensando con Teilhard de Chardin, apela al sentido de pertenencia de la especie humana al mundo biológico, pero hace énfasis contundente en el tipo de facetas que nos permiten diferenciar las relaciones entre especies: pertenecemos al mundo biológico y diferimos de éste en grado más no en esencia.

Adicionalmente, Deloria defiende una perspectiva particular sobre la evolución, que hace énfasis en la presencia de alteraciones y discontinuidades. Los procesos evolutivos no son homogéneos; antes bien, sufrieron alteraciones radicales en una especie de saltos cuánticos. En este sentido, la ciencia moderna ha creado una versión cósmica uniformista, y ha heredado del cristianismo una visión escatológica del tiempo, la cual ha afectado la noción de evolución. La idea dominante del tiempo en el mundo occidental ha sido creada en relación a vectores definidos a partir de un comienzo y de un fin específico, sobrevalorando a la vez, las transiciones homogéneas. Sin embargo, una mejor explicación

de nuestro drama cósmico podría incluir tradiciones y narrativas orales —en ocasiones llamadas mitologías, que en realidad son noticias de alteraciones y discontinuidades cósmicas, las cuales tren consigo nociones de tiempo distintas. Por ejemplo, eventos planetarios de gran magnitud, como extinciones de especies y grandes transformaciones geológicas pueden entenderse mejor si tomamos las tradiciones orales indígenas como fuentes útiles para encontrar explicaciones (Deloria, 2012, p. 227).

Aparte de las teorías evolutivas, las ideas científicas sobre los orígenes de la humanidad y la ocupación de los paisajes americanos también podrían contrastarse considerando las tradiciones teóricas indígenas de la migración prehistórica, las cuales han cuestionado teorías bien establecidas del imaginario científico como la teoría del Estrecho de Bering. En este sentido, relatos indígenas alternativos, como el Registro Rojo de los Lenape, hablan de una larga migración desde el norte a su tierra tradicional antes de la existencia de dicho puente de tierra (Deloria, 1995, p. 81). De esta manera, están surgiendo nuevos campos de estudio que incluyen la geomitología (el vínculo entre la etnociencia, la mitología y la geología) y la arqueoastronomía (el vínculo entre la mitología, geología y la astronomía) como praxis científica intercultural basada en nuestra memoria planetaria colectiva.

Experiencia, espiritualidad y cambio social:

Para Deloria, la construcción de conocimiento en la sociedad moderna carece de la perspectiva de la experiencia directa, entendida como la unidad de la experiencia en el continuo espaciotemporal. Varios pensadores han subrayado el carácter dicotómico de la producción de conocimiento en la cultura científica occidental: el ámbito de los hechos y el ámbito de los valores son dos dimensiones diferentes (Lasey, 2006). De ahí que las explicaciones científicas hegemónicas no satisfagan nuestras necesidades existenciales.

Por el contrario, la cosmopraxis indígena emplea un proceso cognitivo multidimensional, que incorpora las perspectivas afectiva e intuitiva. «Los pueblos indígenas preservan en su acervo cognitivo bloques de experiencia, no segmentos secuenciales e interpretativos de experiencia» (Deloria, 2012, p. 210). Estos «bloques de experiencia» están basados en una noción no dualista de la relación entre mente y cuerpo. El cuerpo aparece aquí más como una especie de interfaz que nos permite experimentar y participar de manera activa y empática en el mundo (Cajete, 2004, p. 50). Así, puede hacerse énfasis en la relevancia de la experiencia participativa en oposición a una mente incorpórea. En este sentido, las observaciones de Deloria sobre la intuición y el afecto como funciones complementarias del proceso cognitivo ofrecen evidencia para una noción más precisa de la mente, noción a la que referí al comienzo como un proceso cognitivo multidimensional. Percibimos el mundo, en tanto participamos activamente en este a través de nuestro aparato sensorio-motor.

Desde esta perspectiva, también puede resaltarse el exceso inherente de lo real, que significa que lo real es lo que es, no lo que nuestra mente le permite ser. La realidad tiene un valor intrínseco más allá de las interpretaciones humanas. La ciencia y el saber indígenas no limitan de antemano bajo marcos intelectuales lo que la realidad puede ser; en lugar de eso, siguiendo la práctica de la participación personificada (propia del multinaturalismo) conservan una apertura a la realidad: la experiencia directa del cuerpo permite a los (in)dividuos entender de manera progresiva las cualidades manifiestas de dicho proceso realista y mundano de coproducción.

Con todo, ¿cuál es el lugar de estos tipos de reflexiones en el contexto de los problemas sociales actuales? En este sentido, Deloria afirma que, en la era de la información, necesitamos mejorar nuestro *razonamiento sintético*, el cual nos permite percibir patrones, y no sólo confiar en nuestra razón analítica, la que empleamos como medio para diseccionar la información. Desde esta perspectiva, debemos desarrollar una capacidad holística que permita identificar nuevos patrones de significado y prácticas de materialización. Por el contrario, la especialización extrema puede producir una práctica engañosa de producción de conocimiento. Una nueva comprensión de nuestra experiencia en el mundo social y fenoménico se corresponde con la emergencia de una racionalidad sintética y holística.

Más aún, Deloria recalca la necesidad de identificar el conocimiento con la sabiduría y la espiritualidad: «deben reemplazarse doctrinas y teorías con el surgimiento de personas sabias con carisma religioso que traigan estabilidad a sus comunidades» (Deloria, 2012, p. 274). Quisiera hacer énfasis en este punto porque, en mi opinión, lo que designamos actualmente con la palabra «espiritualidad» puede llegar a tener un carácter contra-hegemónico. No estoy hablando aquí de lo religioso en el sentido común del término, que apunta a la instauración de una estructura institucional, sino a cierto tipo de experiencia colectiva que viene de la alteración y la difusión de prácticas locales. Aunque, de nuevo, la noción de «espiritualidad» en inglés y español oscurece la materialidad cotidiana de las relaciones indígenas, y mantiene polaridades como mente/cuerpo y materia/espíritu. Sin embargo, Deloria afirma la posibilidad de asociar la espiritualidad y el cambio social.

Esto es especialmente evidente cuando estudiamos escenarios como las identidades neomayas. En este caso, la espiritualidad y la sanación surgen como dimensiones sociopolíticas activas que atraviesan las fronteras del estado-nación, como lo expone Little (2012, p. 135) al trazar las redes inmateriales/espirituales que dan forma a las identidades neomayas en el contexto del proceso de migración transnacional entre Centroamérica y Norteamérica. Entre estas comunidades transnacionales y afectivas, la espiritualidad opera como una herramienta pragmática que promulga mundos donde las prácticas de sanación hacen parte de las estrategias políticas.

De igual modo, podría hacerse referencia a la obra de Gloria Anzaldúa, la cual representa un caso del surgimiento de la espiritualidad

como categoría de resistencia y como proyecto reflexivo. La obra de Anzaldúa reconfigura ciertos regímenes establecidos de indentidad en el marco estadounidense, y produce una nueva noción de relaciones étnicas y nacionales. De esta forma, la indigeneidad chicana se basa en una capacidad de superar la epistemología colonial dualista, a la par que representa un proceso decolonial micropolítico híbrido/holístico/chamánico (llamado «Nepantla») que da forma a la subjetividad: «los restos de las impresiones históricas en su mismo ser como ser de las tierras limítrofes» (Hartley, 2012, p. 63). Quisiera citar aquí el escrito de Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera*:

En la etnopoética y el performance del chamán, mi pueblo, los indígenas, no separaron lo artístico de lo funcional, lo sagrado de lo secular, el arte de la vida cotidiana. Los propósitos religiosos, sociales y estéticos del arte estaban todos entrelazados. Antes de la Conquista, los poetas se reunían a tocar música, a bailar, cantar y leer poesía en lugares al aire libre alrededor del *Xochicuahuítl*, el *Árbol florido* (El *Coaxihuítl* o gloria de la mañana es llamada la planta serpiente y sus semillas, conocidas como *ololiuhqui*, son enteógenas). La capacidad de la historia (prosa y poesía) de transformar al narrador de historias y al escuchar en algo o alguien más es chamánico. El escritor, en tanto transformador de formas, es un *nahual*, un chamán. (Anzaldúa, 2007, p. 88)

Anzaldúa presenta una reflexión filosófica escrita en un estilo de prosa poética. Parece desplegar una especie de atmósfera onírica que nos permite entrar en un estado de ánimo propio de la etnopoética chamánica. Esta invocación particular también se refuerza con el uso de palabras del nahuatl, como *Nahual* o *Xochicuahuítl*, pero también con palabras en español, como *Árbol florido*. Anzaldúa usa estas palabras como referencia histórica de lo que sucedía en tiempos precolombinos, pero también como palabras chamánicas, que pueden lograr el objetivo de producir una transformación en el lector. En este sentido, no es apropiado buscar un significado histórico contextual en estas palabras, ni tampoco realizar un análisis semántico. La autora no está explicando algo desde el exterior; está usando el poder secreto de las palabras en una especie de ecología de la magia motivada por un estilo de escritura transformador. En este sentido, un análisis puramente formal minimizaría la eficacia de tales palabras, es decir, su carácter soteriológico.

«En la etnopoética y el performance del chamán, mi pueblo, los indígenas». «Mi pueblo, los indígenas». Aunque ella no es indígena ni mexicana ni estadounidense; Anzaldúa es una interfaz entre mundos diferentes. Esa es la razón por la que estos signos-imágenes particulares son producidos por todos aquellos que habitan estas formas de vida-lenguas: inglés, español y nahuatl. Esta coexistencia apoya la presencia real de los ancestros, si bien no como un momento que preexiste en el tiempo, sino como poder presente, que le permite producir un efecto, promulgar una realidad que comunica a quien escribe y a quien escucha. El efecto soteriológico de las palabras: el «yo» de Anzaldúa es colectivo, está habitado por múltiples cuerpos: los poetas toltecas que se congregaban y el árbol florido, el lector y también quien escribe estas líneas.

Por otro lado, Anzaldúa apuntala la crítica a la permanencia de la visión dualista de la realidad en las sociedades colonizadoras, la cual

reproduce diferentes formas del pensamiento binario, y mantiene hábitos académicos seculares, ascéticos. En este sentido, el arte aparece como una dimensión en la que se puede superar dicho dualismo mediante una comunicación con las potencias afectivas que informan la escritura chamánica. Anzaldúa escribe con el objeto de «extirpar masivamente el pensamiento dualista» (Anzaldúa, 2007, p. 102). La co-presencia del pasado, en una perspectiva no lineal, es decir, como presencia real, quizás diríamos, como virtual no actualizado, invoca cuerpos extraños o seres no humanos. La continuidad transtemporal de las potencias afectivas y de las imágenes permiten que la *conciencia mestiza* interactúe con los ancestros, como quienes participan en el proceso de transformación chamánica. Entonces aquí lo que se excluye son quienes encarnaron en su cuerpo una separación radical de las esferas de «lo sagrado y lo secular, del arte y la vida cotidiana» (Anzaldúa, 2007, p. 103).

El propósito de esta sección es destacar la importancia de la espiritualidad y la experiencia en el contexto de las ontoepistemologías indígenas; el acto de pensar con Deloria y Anzaldúa puede ser asumido en términos de una «ecología de la magia» (Abram, 1996; Stengers, 2012), la cual remite a la capacidad transformadora de habitar en los intersticios de mundos heterogéneos, conectando territorios –corporales, semióticos, conceptuales, y geográficos. En este sentido, Anzaldúa crea la noción de «nepantla» y de «nepantleras»: «Las nepantleras son las cruzadoras de fronteras supremas. Actúan como intermediarias entre culturas y sus diferentes versiones de la realidad. [...] Sirven como agentes del despertar, inspiran y retan a otros a despertar la conciencia, un conocimiento superior, sirven como aviso de la búsqueda de la plenitud del ser en cada quien» (Keating, 2006).

Además, Deloria mientras hace un diagnóstico del futuro reclama una comprensión no reduccionista del conocimiento: «Generalistas y sintetizadores se verán forzados a confrontar los modos de pensamiento no occidentales y reunir para estas tradiciones formas más sofisticadas de estudio de los materiales y nuevas formas de clasificación de los fenómenos. El aspecto emocional e intuitivo del conocimiento parecerán más valiosos que el conocimiento objetivo que hoy tenemos en tan alta valía» (Deloria, 2012, p. 278).

En este punto, lo que está en juego es la apertura de nuestra ontología incluyendo las diferentes formas de entender lo que es real y lo que no, lo objetivo y lo subjetivo, lo que es naturaleza y lo que es cultura. Más allá de las políticas del «reconocimiento» nuestra época podría tener necesidad de «cruzar fronteras», ampliando las habilidades y capacidades humanas para ahondar en la totalidad del ser. La capacidad transformadora de las nepantleras resuena con la razón sintética de Deloria aunque va más allá de estereotipos obsoletos de conocimiento y también activa un pensamiento no dualista que podría intervenir en redes socioecológicas radicales. En este aspecto, debería seguirse lo que Stengers llama la «confusa multiplicidad de los intersticios» (Stengers, 2012, p.4), es decir, las fisuras de nuestros hábitos de pensamiento y certidumbres,

mientras conectamos medios con el fin de resaltar las potencialidades que cristalizan los encuentros entre mundos.

Coda: mambear

Mambear coca[7] es un ritual diario entre las gentes del medio (Murui-Muina), que habitan el río Caquetá en la cuenca del Amazonas colombiano. Ellos practican este ritual cada noche para refrescar el pensamiento, es decir, para encontrar el camino de la «acción correcta»; la gente del medio come coca después de establecer las condiciones técnicas que les permita dialogar con el espíritu de la planta. *Mambear* también está presente en el plano social cuando se pretende crear condiciones para un diálogo entre «ese en ti» que soy yo mismo, y de manera recíproca, «este en mí» que eres tú. Este diálogo produce una especie de ser colectivo [- (in)dividuo-] que reemplaza al ser individual. Más aún, «mambear» como habla performativa implica la conexión con mundos más que humanos.

Este artículo busca fijar algunos conceptos y experiencias claves que permitan al conocimiento y las prácticas indígenas brindar estructuras cognitivas útiles en el contexto de los actuales tiempos turbulentos. En general, dicho ejercicio podría contribuir al proceso de pensamiento decolonial mediante el cual el vocabulario amerindio interviene la filosofía y la teoría crítica. Este proyecto no tiene interés en la creación de filosofías mundiales bajo la rúbrica multiculturalista que resalta la diferencia para aislar la alteridad; al contrario, la práctica de la filosofía crítica intercultural y transcultural se podría basar en un proceso de creolización y co-fertilización que busca una posibilidad de diálogo a partir de equivocaciones fructíferas –síntesis disyuntivas-. Así, pues, mi pregunta final es ¿podemos mambear coca sentados en los bancos-de-pensamiento, permitiendo la presencia de nuestras (in)corporalidades virtuales? Debería comenzar de nuevo este escrito, en un movimiento fractal, caminando y mambeando.

Referencias

- Abram, D. (1996). *The spell of the sensuous: perception and language in a more than human world*. New York: Vintage.
- Alfred, T. (1999). *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*. New York: Oxford University Press.
- Anzaldúa, G. (2007). *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt lute Books.
- Black, C.F. (2011). *The Land is the Source of the Law. A Dialogic Encounter with Indigenous Jurisprudence*. London and New York: Routledge.
- Cajete, G. (2004). Philosophy of Native Science. In Water A. (Ed.) *American Indian thought*. pp. 45-57. Massachusetts. Blackwell.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana,

- Delgado Shorter, D. (2015). Sexuality. In R. Warrior (ed.). *The World of Indigenous North America*. Pp. 487-505. New York and London: Routledge.
- Delgado Shorter, D. (2016). Spirituality. In F.E. Hoxie (ed.) *The Oxford Handbook of American Indian History*. Pp. 1-24. New York Oxford University Press.
- De La Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics as Usual. *Cultural Anthropology*, 25 (2), 334-370.
- Deloria, V.Jr. (2012). *The Metaphysics of Modern Existence*. Golden CO.: Fulcrum Publishing.
- Deloria, V. Jr. (1999). *Spirit and Reason. The Vine Deloria Jr. Reader*. Golden CO.: Fulcrum. Publishing.
- Deloria, V. Jr. (1995). *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*. Golden CO.: Fulcrum Publishing.
- Echeverri, J.A., Candre-Kineraï, H. (1993). *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar*, 3(3), 23-40.
- Ferrer, J. & Sherman, J. (Ed.). (2008). *The Participatory Turn. Spirituality, Mysticism, Religious Studies*. New York: State University of New York Press.
- Grosfoguel, R. (2013). The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, XI (1), 73-90.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Harding, S. (1995). 'Strong Objectivity': A Response to the New Objectivity Question. *Synthese*, 104, 331-349.
- Hartley, G. (2012). Chican@ indigeneity, the Nation-State and Colonialist Identity Formations. In Castellanos, B; Gutierrez Najera L; Aldama J. A. (Editors). *Comparative indigeneities of the Americas. Toward a hemispheric approach*. Phoenix: The University of Arizona Press.
- Jung, H. (2011). *Transversal Rationality and Intercultural Texts*. Athens: Ohio University Press.
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. New York: Cambridge University Press.
- Keating, A.L. (2006). From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras: Anzaldúan Theories for Social Change. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 4(3), 5-16.
- Lacey, H. (2006). *Controvérsia sobre Transgênicas: Questões científicas e éticas*. São Paulo: Editora Ideias e Letras.
- Little, W. (2012). Aiqija, Transnational migrants, telephones and Nimab al. Castellanos, Bianet; Gutierrez Najera Lourdes; Aldama J. Arturo (Editors). *Comparative indigeneities of the Americas. Toward a hemispheric approach*. Phoneix: The University of Arizona.
- Ma L., Van Brakel, J. (2016). *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*. Albany: State University of New York.

- Rancière, J. (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Subramaniam, B., Foster, L., Harding, S. Roy, D. & TallBear, K. (2016). Feminism, postcolonialism, technoscience. In U. Felt, R. Fouché, C.A. Miller, & L. Smith-Doerr, *Handbook of Science and Technology Studies*, pp. 407-434 Cambridge, MA.: MIT Press.
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Stengers, I. (2012). The challenge of animism. Unpublished Manuscript. John E. Sawyer Seminar: Indigenous comopolitics. Dialogues about the reconstitution of worlds (Marisol de la Cadena; Mario Blaser) University of California, Davis.
- TallBear, K. (2016) Badass (Indigenous) Women Caretake Relations: #NoDAPL, #IdleNoMore #BlackLivesMatter. *Cultural Anthropology Hot Spots Series*, Retrieved from: <https://culanth.org/conversations/4-hot-spots>.
- TallBear, K. Delgado Shorter, D. (2016). American Anthropological Association 115th annual meeting. Panel: *Beyond Ontology: Indigenous (Im)Materiality and Relatedness*. Minneapolis, Minnesota, USA, November 19, 2016. Organized and chaired by Kim TallBear and David Delgado Shorter.
- TallBear, K. (2017). Beyond the Life/Not Life Binary: A Feminist-Indigenous Reading of Cryopreservation, Interspecies Thinking and the New Materialisms. In J. Radin & E. Kowal (eds.), *Cryopolitics: Frozen Life in a Melting World*. pp. 179-200 Cambridge: MIT Press.
- Urbina, F. (1986). *Amazonia, naturaleza y cultura*. Bogotá: Banco de Occidente.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Notas

- [1] Este artículo es resultado de la investigación sobre ontologías, relacionalidad y pensamiento indígena, realizada en el Departamento de Estudios Indígenas en la Universidad de California, Davis.
- 2 Filósofo, Ph.D. (c) Estudios Culturales, Universidad de California, Davis. Becario Colciencias-Fulbright. Agradezco a la profesora Kim Tallbear, de la Universidad de Alberta por su importante retroalimentación y comentarios.
- 3 La noción de «madurez» se entiende aquí como la define Deloria. En marcado contraste con el «conocimiento científico especial» que por lo general se identifica en el pensamiento crítico indígena como «conocimiento reduccionista», «Madurez, en el contexto indígena estadounidense, es la capacidad de reflexionar sobre las cosas ordinarias de la vida y descubrir tanto su significado real como la manera correcta de entenderlas cuando aparecen en nuestras vidas (...) Madurez es una situación de reflexión que indica una vida de experiencias que, mediante una capacidad creciente de reflexionar sobre la experiencia, ha producido una jerarquía personal de relaciones. Esta jerarquía tiene tres componentes principales que, dada la naturaleza personal intensa de la experiencia, están correctamente relacionadas con las experiencias del individuo y, a nivel tribal, del grupo» (Deloria, 1999, p. 14).
- 4 Es posible encontrar equivalencias funcionales entre concepciones que emergen de manera paralela en diferentes lugares, y operan como operadores comunes entre diferentes geofilosofías (Fornet-Betancourt, 2007).

- 5 Grupos indígenas que habitan en el río Caquetá, región de la amazonía colombiana.
- 6 Uso aquí el término «cosmopolítico» como la relación provisional entre mundos con sus compromisos y protocolos. Lo cosmopolítico busca la composición de un mundo común (véase Stengers, 2011).
- 7 *Erythroxylum coca*.