

AMBIVALENCIAS ELEMENTALES.
REPRESENTACIONES AMERINDIAS.

Manuel Gutiérrez Estévez
Universidad Complutense, Madrid

Voy a referirme en las páginas que siguen a tres expresiones de ambivalencia: en la representación del tiempo, en la representación del cuerpo y en la constitución del ser moral. Terminaré con algunas sugerencias sobre la lógica de la ambivalencia y la lógica borrosa.

Pero antes, a modo de introducción, me van a permitir una breve reflexión sobre los problemas que plantea la expresión “ontologías indígenas”. La ontología se ocupa de la característica más común de todo cuanto existe, el ser, e intenta responder a la pregunta de qué es necesario para que algo sea o exista y si hay diversas maneras de existir o ser. Aristóteles, verdadero padre del concepto occidental de ser, identifica al ser con la sustancia, o entidad, que es su sentido fundamental y la primera de las categorías; las sustancias, además, están compuestas de forma y materia. La pareja forma-materia se corresponde con las de exterior-interior, perceptible-oculto, apariencia-realidad, falsedad-verdad. El conocimiento sería, así, el descorrimiento de las veladuras que ocultan la verdadera realidad de las cosas.

Pero, un rasgo estilístico que, una y otra vez, surge en las etnografías americanistas es el de la importancia de las cuestiones formales. La práctica social amerindia adjudica siempre mayor relevancia a “las maneras” que a “las intenciones”, a la “costumbre” – que es el término utilizado para referirse a lo que nosotros llamaríamos “religión” – más que a la convicción personal o a la creencia, a la figura más que al alma. Las cuestiones relevantes son cuestiones de forma y no de sustancia o contenido. Y la forma no sólo es materia estética sino verdadera sustancia ética. Podríamos decir que, al contrario de lo que sucede en Occidente, el valor del ser está en el exterior, en la apariencia, en la física y no en la metafísica. Esta contraposición alude a lo que es, y ha sido, la principal fuente de malentendidos en las relaciones que tienen, desde hace cinco siglos, las civilizaciones amerindia y occidental. Una y otra vez los occidentales que han mantenido estrecha

relación con los pueblos indios de América se han asombrado, escandalizado o irritado ante lo que han entendido como su falta de convicciones profundas, su propensión al engaño y la deslealtad, su falsedad e hipocresía. Lo que Viveiros de Castro ha llamado “la inconstancia del alma salvaje”.

Una y otra vez, misioneros o funcionarios, tanto coloniales como republicanos, (y con pudor —y solamente en privado—, también los antropólogos) han puesto de manifiesto la sorprendente facilidad de las poblaciones amerindias para acoger cualquier novedad, para adaptarla a sus gustos o desecharla más tarde. El concepto que se ha utilizado para evitar los juicios morales espontáneamente peyorativos y conceder un estatus epistemológico a esta conducta ha sido el concepto de “sincretismo” y, modernamente, en su versión secular y globalizada, el de “hibridismo”. Ambos términos remiten a los procesos de agregación de lo foráneo con indiferencia hacia la mayor o menor coherencia de los contenidos.

Muy pronto, ante la influencia cultural de Occidente, se reprodujeron los mismos fenómenos de aceptación, pasiva o entusiasta, de lo foráneo que habían caracterizado gran parte de la historia cultural prehispánica (como se manifiesta, por ejemplo, en la influencia tolteca sobre la cultura maya post-clásica). Muchas de las acciones bélicas de resistencia ante los españoles fueron respuesta a la intransigencia (“fundamentalista”, diríamos hoy) de los recién llegados que, poseedores de la verdad de las Escrituras, no estaban dispuestos a aceptar las componendas “sincréticas” habituales de pueblos politeístas y ágrafos. Un conocido párrafo de Fray Diego Durán inaugura la larga serie de afirmaciones occidentales de rechazo a las estrategias indígenas de negociación de las formas. Dice así Durán:

“Reprendiendo yo a un indio de ciertas cosas (...) y así riñéndole el mal que había hecho, me respondió: Padre, no te espantes pues todavía estamos nepantla. Y como entendiéndose lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora que quiere decir, estar en medio, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no están aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio. Y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros” (1967; I: 237)

Con semejante sentido se expresa, bastantes años después, Jacinto De La Serna cuando, en 1656, cuando escribe en su “Tratado de las supersticiones...”:

“Para mejor disimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y santas, juntando la luz con las tinieblas, a Christo con Belial, reverenciado a Christo Señor Nuestro, y a su santísima Madre, y a los santos (a quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus idolos.” (*Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, por Jacinto de la Serna, 1656; cap. 3 “Disimulación de ceremonias y ritos idolátricos”)

La última frase resulta significativa: a los antiguos ídolos se añaden los nuevos santos y figuras de poder para reverenciar juntamente a todos ellos. Como dice el mismo De La Serna al final del apartado que dedica a describir los conjuros contra nubes y tempestades: “mezclan las cosas divinas, y de nuestra sagrada Religión con los abusos, y torpezas de sus idolatrías, teniendo por cierto, que uno y otro se puede usar, y uno y otro es necesario.” Pero esta componenda pragmática no es legítima para un verdadero cristiano y De La Serna nos dice: “Desdichado de aquel que quiere entrar por dos caminos, y por dos caminos andar, que es obrar uno, y conocer otro: así estos miserables indios en el estado, que hoy están, quieren parecer Christianos siendo idólatras, pareciéndoles, que lo uno, y lo otro pueden estar juntos.” Es decir, desdichado aquél que es ambivalente.

Nosotros, aunque no sintamos la ofensa moral o religiosa que sintieron Durán o De la Serna, sí sentimos impugnada nuestra inteligencia lógica, y nuestras convenciones académicas, cuando escuchamos que pueden mantenerse, simultáneamente y de modo no provisional, creencias y prácticas contradictorias. Tampoco Acosta podía entenderlo, salvo que se “explicase” por su falsedad y mentira:

“Adoran a Cristo y dan culto a sus dioses; temen a Dios y no lo temen. (...) Le temen de palabra, (...) pero no le temen en su corazón, no le adoran de verdad, ni creen con su entendimiento como es necesario para la justicia.” (Predicación del Evangelio en las Indias, cap. XIV, “Cómo es el cristianismo de los indios”)

Este “no creer con el entendimiento”, ¿qué quiere decir? ¿No se refiere acaso a lo que nosotros llamaríamos una falta de “profundidad”, a que sólo dan valor a la apariencia? Este creer y no creer, ¿es eclecticismo? ¿Se trata de una táctica de resistencia ante la evangelización forzosa o de la expresión de una pauta cognitiva de larga duración que podríamos llamar de “ambivalencia esencial”, “elemental”? Si fuera así, ¿debemos extender a los indígenas mesoamericanos y andinos, los más antiguamente evangelizados, las tesis de Viveiros de Castro sobre los tupinamba y otros pueblos amazónicos en el sentido de que su estilo cultural está marcado por la continua apropiación del afuera,

de la exterioridad? Viveiros (1993:387) sugiere algo de importancia para nuestro argumento: la no pertinencia de la categoría de creencia:

“Je suggère simplement que cette religion ne se formulait pas dans les termes de la catégorie de la croyance, que cet ordre culturel ne se fondait pas dans l'exclusion uniciste des ordres extérieurs et que cette société ne pouvait être pensée hors de sa relation intrinsèque avec l'altérité. Ce que je dis est que la philosophie tupinamba affirmait une incomplétude ontologique essentielle: incomplétude du socius, et, en général, de la condition humaine. Il s'agissait d'un ordre au sein duquel l'intérieur et l'identité étaient hiérarchiquement englobés par l'extériorité et par la différence, où le devenir et la relation prévalaient sur l'être et la substance. Pour ce type de cosmologie, les autres sont une solution avant d'être –comme le furent les envahisseurs européens– un problème.”

En sociedades indígenas que tienen como rasgo distintivo la relación “canibalística” con el otro y no la persistencia en el ser, donde la relación y la forma priman sobre la sustancia, las cuestiones ontológicas, los problemas de una identidad esencialista son ignorados.

Es este tipo de desinterés por las ideas, esta falta de pertinencia del concepto de creencia, lo que explica los diferentes modos de comportarse con respecto a los corpora constituidos y establecidos de nociones cosmológicas: un modo que se manifiesta como sincretismo, otro que se manifiesta como nomadismo o inconstancia, otro más que se expresa en la actitud de apropiación canibalística propia del politeísmo y los tres apareciendo a nuestros ojos como ambivalencia; o quizá mejor, como indiferencia ante nuestra jerarquía de lo importante y lo accesorio.

Pedro Pitarch (2006: 350-1) hablando de indígenas tzeltales de Chiapas escribe:

“En la tradición indígena no existe la noción del dogma; ni siquiera puede decirse que exista propiamente una "creencia". La creencia se basa en prestar asentimiento a algo considerándolo como una verdad indudable. Pero los indígenas parecen tener muy poco gusto por la verdad. No sólo las cuestiones doctrinarias no despiertan ningún interés, sino que la propia idea de la existencia de un Dios verdadero, de una religión verdadera, de unas palabras verdaderas (y por consiguiente, que existan dioses, religiones y palabras falsas) resulta una idea extravagante. (La idea europea de la "controversia" como un debate para establecer la verdad de algún punto es significativamente ajena al mundo indígena). Esta imposibilidad de comprometerse con la "verdad" es lo que produce eso que, desde un punto de vista no indígena, se entiende como "infidelidad", o, más bien, una fidelidad sólo transitoria, en este caso respecto de las adhesiones religiosas.”

Ante esta inestabilidad dogmática, ante esta profunda y radical ambivalencia, ¿es posible utilizar un concepto tan estructurante como el de “ontología”? ¿O será preferible el viejo e impreciso término de “representaciones”?

Después de esta introducción, quizá demasiado larga, entremos en las materias de la ambivalencia. Empezaré por referirme a la categoría de tiempo, como un a priori de la experiencia y como el fundamento de toda posibilidad narrativa (tal como mostró Ricoeur 1987).

Es un lugar común, aunque sin embargo quizá no sea una falsedad, el decir que la versión cristiana de la cultura occidental tiene como uno de sus más característicos rasgos el disponer de una muy estructurada y consistente concepción lineal del tiempo. La teodicea judeo-cristiana está basada en sucesos únicos e irrepetibles que cambian, de modo radical y permanente, la significación del cosmos y el sentido de la historia de la especie humana; la creación, el pecado original, el pacto entre Yahvé y el pueblo de Israel, la encarnación, crucifixión y resurrección de Jesús de Nazaret, son acontecimientos fundacionales, no solo de un determinado tiempo histórico, sino de la historia misma. Ante el poder de organización del sentido que tiene esta concepción lineal del tiempo, nada hace, sino permanecer como subordinada, la concepción cíclica del tiempo que se expresa en la reiteración del calendario litúrgico. El ritual cíclico de las iglesias cristianas o del judaísmo se limita a la actualización del mito lineal.

En cambio, para los pueblos de lengua nahuatl, como para los mayas y otros mesoamericanos en general, las ideas y categorizaciones sobre el tiempo eran muy diferentes. En el altiplano central de México, el mismo nombre de año se repetía cada xiuhmōlpilli o “ligadura de años”, lo que podríamos llamar el “siglo” de los mexicas, un periodo de 52 años. Un mismo año, esto es un año con un mismo nombre y significado para la vida social, retornaba cada 52 años. Por ejemplo, 1 acatl podía ser el año 1519, 1467, 1259 ó 999 (Graulich 1990) La forma de nombrar el año impedía saber de cuál de todas esas posibles fechas se estaba hablando. La concepción secuencial, o cíclica, del tiempo produce una percepción muy particular de la historia y, desde luego, una clase de narraciones históricas desconcertantes para los usuarios de la historia lineal. Por un lado, los acontecimientos no permanecen ordenados temporalmente en un ciclo único, no constituyen una historia en la que funcione el principio de *post hoc ergo propter hoc*, sino que constituyen una especie de repertorio ordenado temáticamente, donde los acontecimientos relativos a un año 39, digamos, por ejemplo, con nuestra forma de cronología, son acontecimientos que están mentalmente unidos entre sí sean del siglo

que sean (de 1839 o 1539) y, en cambio, separados de los acontecimientos referidos a un año 38 (aunque sea su año anterior). Esta forma de representación de la historia, dificulta, o imposibilita, el uso del concepto de “causa histórica”; los acontecimientos no son producidos por sus antecedentes, sino por el contexto cósmico que corresponde a su posición calendárica y está reflejado en su nombre. Por otro lado, en esta concepción, los acontecimientos históricos carecen de una singularidad exclusiva y siempre están remitiendo a otros semejantes, o mejor dicho a otros, semejantes o no, que en el pasado o en el futuro estén clasificados bajo un mismo rótulo calendárico. Es esta característica del tiempo mesoamericano la que hace posible la profecía y, sobre todo, la que asegura su éxito. Profetizar es conocer, no sólo un determinado tipo de lenguaje a la vez ambiguo y preciso, sino, sobre todo, es conocer el calendario: los nombres de los días o de los años contienen cifrados sus acontecimientos y ningún acontecimiento futuro es imprevisible; y ninguno, ni siquiera el que implique el final de una era o sol, puede desorganizar esta estructura mental que es, a la vez, tan flexible (o desordenada) y tan rígida (o preestablecida). Como señala Michel Graulich:

“Igual que algunos signos eran nefastos para el recién nacido, ciertos nombres de años eran apenas favorables para el ‘nacimiento’ de un pueblo, su salida de un lugar de origen o su asentamiento en una localidad. Inversamente, algunos años estaban particularmente indicados para la entronización de un soberano, las campañas bélicas, etc. Los años 1 conejo eran siempre, al parecer, años de hambre, y 1 pedernal era siempre propicio a un comienzo o una salida. Doce fuentes sitúan el inicio del reinado del primer soberano de México-Tenochtitlan, Acamapichtli, en siete años diferentes, pero, según otros once documentos, tuvo lugar en el año 1 pedernal. Esta fecha es evidentemente puramente ritual. De la misma forma que todos los textos afirman que Cortés llegó a México en 1 caña, y ello a despecho de que las ciudades de donde proceden esos documentos tengan cronologías diferentes; y es que 1 caña era el año en el que era esperado el regreso de Quetzalcoatl, o el que marcaba el fin de una era; y siendo Cortés Quetzalcóatl, el año 1519 no podía ser más que 1 caña.” (Graulich 1990: 59)

Lo que me parece más relevante es sugerir algo sobre el diferente valor del acontecimiento, de cualquier acontecimiento, en las dos concepciones del tiempo que estamos contrastando. Para una concepción lineal del tiempo, un acontecimiento es único, irrepetible y de una singularidad tal que puede servir como hito para marcar periodos temporales; su posición epistémica es central y todo el esfuerzo intelectual de la historiografía europea está dirigido a su comprensión, teniendo como resultado una clase particular, y variable, de relato que se llama “historia”. Para una concepción cíclica

o secuencial del tiempo, un acontecimiento es, en cambio, algo previsto, repetido periódicamente y para cuya comprensión se utiliza un arte verbal de la ambivalencia incrustado en un juego combinatorio lógico-temporal que llamamos "profecía".

El sistema de pensamiento maya, por ejemplo, estaba basado en una distinción entre dos categorías diferentes de temporalidad: el tiempo cósmico y el tiempo histórico. El primero estaba subordinado a los ritmos cíclicos o secuenciales que la profecía se encargaba de determinar; el tiempo histórico, a la llegada de los españoles, en el período postclásico, tuvo también, un carácter cíclico (*cf.* Farris 1983); porque habían desaparecido ya las estelas conmemorativas que caracterizaron a la época clásica que usaban "la cuenta larga", con un punto de origen o año cero, el 4 ahau 8 cumku (aproximadamente el 13 de agosto del año 3113 a. C.).

El acto de la creación tuvo lugar varias veces sucesivas y los dioses, a diferencia del Yahvé ausente, periódicamente han de intervenir para renovar y mantener el orden cósmico y social, es decir, el orden del tiempo. En el período posclásico había bastantes y considerables diferencias conceptuales y simbólicas entre los cultos paralelos a Kukulcán, Itzam Na y Chac, por ejemplo; pero estas diferencias podían coexistir sin amenazar la coherencia general del sistema mítico-ritual del conjunto. Solamente las diferencias que afectaban al calendario se convertían en disyuntivas y sectarias (Edmonson 1993). La piedra de toque de la ortodoxia estaba en la ordenación y el sentido del tiempo cósmico; el sentido de las fechas cardinales no era negociable, aunque, para desconcierto de la cronología al modo occidental, las fechas mismas no son tan importantes y un mismo acontecimiento puede situarse, con aparente despreocupación, en fechas distintas, siempre que todas ellas tengan un mismo sentido y confieran al acontecimiento en cuestión sus caracteres distintivos.

El principio temporal de mayor relevancia en la tradición religiosa de los mayas era el que resultaba de la medida precisa de los movimientos planetarios y estelares; la periodicidad de dichos movimientos fue utilizada para determinar y nombrar unidades temporales de diversa duración, a cada una de las cuales se les atribuía un definido y único significado. La acción de los hombres, su historia individual y colectiva, estaba marcada por su referencia a los ciclos temporales inferidos de la observación astronómica. Astronomía y calendario ejercían su dominio sobre la historia. La condición cíclica del calendario hacía que la historia fuera, también, pensada, e incluso realizada, de forma cíclica.

La profecía era el mecanismo mediante el que se ponía en relación la historia con el calendario y sus dioses. La profecía mediaba entre los dioses del tiempo y la acción histórica de los hombres, para que ésta se ajustara al destino encarnado por aquéllos. El profeta (*ah bobat*) "escribe" la historia dando a los acontecimientos un lugar en la

rueda de los *katunes*, y también, en cierto modo, "hace" la historia al dirigir y exhortar a los hombres a que compartan con los dioses la "carga" (*cuch*) correspondiente a su tiempo. Ello hace que la palabra profética ocupe una posición estratégica privilegiada en el mantenimiento del sistema maya de creencias; las acciones humanas -descritas, interpretadas o anunciadas en términos proféticos- reiteran el orden cósmico cuyos elementos componentes son, de modo emblemático, representados por los dioses. La palabra profética es, simultáneamente, una palabra "científica" (derivada de un complejo conocimiento calendárico y validada empíricamente) y una palabra "ética" (estimuladora de la conducta adecuada en situaciones muy diversas). Para cumplir estos requisitos, la palabra profética ha de reunir características aparentemente contradictorias. Tiene que ser ambivalente. Por un lado, ha de ser precisa, como corresponde a su filiación numerológica, pero ha de ser, a la vez, maleable para salvaguardar su capacidad predictiva y evocadora para servir de orientación moral a los hombres y señalar su propia relación con el lenguaje de los dioses. Una acertada combinación de expresiones calendáricas, enunciados generales y términos esotéricos, permitía que la palabra profética maya pudiera ser objeto de continuadas exégesis y de mínimas variantes que, unidas a la referencia selectiva hacia determinados acontecimientos, y no hacia otros, la hacía aparecer como periódicamente realizada y exitosa. Aunque sólo mediante una cuidadosa elaboración formal y un exigente entrenamiento podría lograrse un lenguaje especial con tales capacidades, los mayas consiguieron tan gran maestría en la expresión profética que los frailes cristianos, sin poder aceptar su lógica calendárica y sin poder entender la razón de su capacidad predictiva, quedaron asombrados ante las profecías mayas y utilizaron algunas de ellas como medio de evangelización.

Cuando el Chilam Balam termina de profetizar la llegada del cristianismo, anuncia, también, el ocaso de su propia palabra profética y la entrada en escena de otra palabra, la palabra de Dios:

"Y ya entra en la noche mi palabra. Yo, que soy Chilam Balam, he explicado la palabra de Dios sobre el mundo, para que la oiga toda la gran comarca de esta tierra, Padre. Es la palabra de Dios, Señor del cielo y de la tierra". (Chilam Balam de Chumayel 1979: 187).

La nueva palabra traída por los misioneros no era una palabra profética, sino una palabra histórica o, al menos, así se pretendía. La palabra de Cristo llevada por los misioneros a Yucatán descansaba total y absolutamente en la propia autoridad de Cristo y en el hecho histórico de su existencia y de su resurrección de entre los muertos. Por ello, los cristianos se consideran a sí mismos "testigos" de Cristo; es decir, son quienes dan fe de su existencia y extienden mediante su palabra, la buena nueva, la buena

noticia de un acontecimiento histórico. "Id por el mundo entero, pregonando la buena noticia a toda la humanidad" (S. Marcos 16, 14). Era éste el lema de la acción misionera y el mandato que los frailes seguían. Si su mensaje consiste esencialmente en el anuncio de algo que ha ocurrido y que ha subvertido radicalmente la historia humana, su palabra es, ante todo, una palabra testifical y no profética. Cronistas frente a exegetas, cada uno con una clase distinta de discurso; en un caso, el discurso del historicismo cristiano; en el otro, el discurso ambivalente del profetismo maya. Cada uno productor de una diferente clase de experiencia.

El cuerpo amerindio es polivalente; ambivalente es poco decir. En los mitos, los cuerpos, o mejor dicho sus partes, remiten a múltiples ámbitos del mundo natural. En la enfermedad, los cuerpos, a través de sus síntomas patológicos, remiten a múltiples ámbitos del mundo social.

La retórica mítica nos presenta cuerpos descuartizados, cenizas de una hoguera encendida con sus pedazos, avatares celestes de sus órganos, huesos molidos y amasados, orificios obstruidos, sangre que tiñe el arco iris, penes extensos, vulvas voraces, vísceras flotantes en el agua de los ríos. Los mitos amerindios dramatizan una espiral de muerte y vida que nos succiona y traslada a los tiempos fundacionales del mundo, cuando el universo se formó de fragmentos del cuerpo humano y cada una de las partes del cuerpo remitía a una montaña, o a una constelación, o a un árbol, o a un pájaro. En aquéllos tiempos, que hoy son los de cada día para el chamán, todo era cuerpo y el cuerpo no era nada.

Los mitos son una manera de hablar, pero ¿de hablar sobre qué? ¿Estos mitos hablan del cuerpo o del mundo? Podemos, quizá, decir que hablan simultáneamente de los dos y que no es posible hablar del cuerpo sin hablar del cosmos y viceversa. Pero en estos recorridos de dos direcciones entre cuerpo y cosmos, en esta ambivalencia, se van dejando caer imágenes, analogías, figuras retóricas que construyen una representación singular del cuerpo mismo. Un cuerpo que se imagina, y quizá se piensa, como acceso a todo lo demás que le rodea.

Por ejemplo, un mito toba cuenta lo que sigue:

Dos niños perdidos en la floresta encuentran un pájaro mágico que les advierte contra la ogresa, la vieja mujer caníbal. Cuando la encuentran, la matan. De los pechos de su cadáver emergen dos perros mágicos que vencen al monstruo de arco iris y luego ascienden al cielo en busca del ñandú. Los niños siguen a los perros y allí están todos formando una constelación (Wilbert y Simoneau 1989: 17-21).

Ante este breve resumen podríamos dirigir nuestras pesquisas al pájaro sabio, a la mujer caníbal, al arco iris, a la constelación del ñandú y, sin duda, como nos enseñaron las *Mythologiques*, a muchos otros temas y a muchos otros mitos de otros pueblos amerindios. Pero, ahora, podemos retener una sola imagen corporal, imprevista en las ficciones de nuestra cultura: de los pechos de la mujer caníbal emergen dos perros; los pechos femeninos como perros. ¿De qué matriz figurativa puede provenir tal imagen? De este primer ejemplo, deducimos algo que se reitera por todas partes. En los mitos amerindios no parece haber referencias claras a una imagen individual del cuerpo. Más bien el cuerpo aparece como un conjunto precario, inestable, de miembros, órganos, vísceras y humores. Las partes de este conjunto efímero parecen estar dotadas de autonomía o, al menos, se independizan retóricamente para interpretar cada una sus propias contingencias. No hay mitos en los que se hable del cuerpo, sino mitos en los que actúa el hígado, o los intestinos, o el corazón, o la pierna.

Se puede empezar por cualquier punto o parte del cuerpo. Por ejemplo, en conformidad con nuestras propias pautas cognitivas sobre lo más principal y valioso, podríamos empezar por la cabeza.

Los espíritus protectores de la caza habían cortado la cabeza a un cazador poco considerado y depredador. La cabeza cortada exige, de forma impertinente, ser transportada por quien fue uno de sus compañeros de caza, quien ata la cabeza con un bejuco para llevarla a rastras. Cuando le puede el miedo y quiere abandonar la cabeza, ésta rueda hasta él implorándole. El hombre, entonces, pone como pretexto una necesidad urgente de defecar para aislarse; se retira y excava un hoyo que cubre de hojas. Cuando la cabeza se impacienta por la tardanza, los excrementos del cazador le contestan en su lugar que no había terminado todavía. Y la cabeza dice: “Cuando era yo de los humanos, los excrementos no hablaban”. Pero, al decir esto, se movió y se cayó al hoyo. El hombre se apresuró a cubrirla de tierra y volvió al pueblo. Durante la noche se oyó aullar a la cabeza, que mientras ya había conseguido liberarse. Se había convertido en una enorme ave de presa que devoró al primer hombre que encontró. Es éste un fragmento de un mito tembé o tenetehara citado por Lévi-Strauss (1968: 73-74).

Al margen de cualquier otra relación de sentido, más o menos fundada, de este segmento mítico podemos retener dos rasgos: una cabeza habladora y autónoma y su transformación en un ave caníbal.

En un relato mundurucú (Lévi-Strauss 1966: 173), las cabezas cortadas no sólo hablan sino que también ascienden a los cielos y se convierten en diferentes tipos de sol, según sea de verano o de invierno, más o menos resplandeciente.

En un relato de los Huitoto (Lévi-Strauss 1968: 42), la cabeza de una mujer se adhiere a la espalda de su esposo mientras devora todo lo que él quiere comer y le

ensucia con sus deyecciones. Al fin, el hombre consigue librarse de la cabeza pegajosa que se convierte en un loro, de los que cantan en la noche.

En un mito Warao, del delta del Orinoco, la cabeza voraz se transforma en un pulular de hormigas. Y en un relato de los Shipaia, recogido por Nimuendajú, la cabeza separada del cuerpo de una mujer se pega al hombro de su esposo y desde ahí engulle todo el alimento que el hombre consigue. Un día, el marido le dice que le pesa demasiado esta cabeza ajena para poder subir a un árbol cuyos frutos le estaba reclamando. Así la cabeza se soltó momentáneamente, y el hombre aprovechó para huir. La cabeza intentó fijarse a otros portadores, hasta que es agarrada por un buitre que la suelta desde arriba y se hace pedazos; los pedazos de cabeza se transforman en sortijas que devoran los dedos de quienes pretenden ponérselas (Lévi-Strauss 1968: 43).

No solamente la cabeza puede disponer de autonomía y de lenguaje independiente, también el corazón, la otra parte principal de nuestra simbología corporal. En un mito toba, recogido por Métraux, las gentes enfurecidas porque Zorro ha incendiado sus casas cuando habían salido a buscar miel, matan a Zorro y despedazan su cuerpo. Carancho, el demiurgo, se apropia del corazón de Zorro, el corazón protesta y declara que se ha convertido en maraca ritual, el instrumento chamánico por excelencia en las tierras del sur.

Podríamos seguir indefinidamente, pero esto es suficiente para ilustrar algo: el cuerpo se representa como un conjunto de elementos polivalentes que mantienen relaciones analógicas, metafóricas o metonímicas, con la totalidad del cosmos.

Esta capacidad o potencia multirreferencial del cuerpo es lo que permite el tratamiento de las aflicciones. Tomemos como ejemplo el de Daniel Akeh, que es un *h-men*, un chamán maya-yucateco. Para adivinar las causas de la aflicción de su cliente, el *h-men* invoca a los vientos y consulta el *sastún*, un pequeño cristal o piedra de cuarzo que el *h-men* encuentra en las proximidades de las ruinas o de los cerros arqueológicos; es "como un juguete" de los antiguos mayas que son, en realidad, quienes, bajo su actual forma de enanos encantados, se lo entregan al *h-men*. Una vez bendecido el *sastún*, el *h-men* lo toma con sus manos y lo contempla largamente a la luz de una vela. Así ve cuál es la verdadera aflicción del paciente, su causa y las posibilidades que existen para lograr su cura.

Daniel Akeh describe la adquisición de su poder adivinatorio con estas palabras:

"Cuando nombras éso (los nombres de los vientos) te da el poder de verlo; en esa cosa así (el *sastún*), lo vas a ver. Si está enfermo, si está hechizado, si tiene mal aire. Así con esa cosa lo vas a ver. Entonces tú le dices tal cosa: tienes dolor de cabeza, tú no estás bien. Lo que le pasa a esa persona. ¿Qué más quieres que diga? Qué es lo que ha pasado, qué es lo que ha sucedido: si te han regañado, si tienes algún contrario, si tienes alguna persona que no

te puede ver. Entonces yo le digo: una persona te hizo maldad, una persona que te hizo un daño por tal motivo, lo robaste, o lo insultaste, o lo pegaste, o lo tiraste un animal". (Manuel Gutiérrez Estévez, *Diarios de Campo en Yucatán*, 1985)

Una simbólica del mal está implícita en la nosología que, tácitamente, utiliza el *h-men*. El mal es entendido, en última instancia, como el resultado de una desarmonía. Un desequilibrio en la armonía de las relaciones del individuo con la naturaleza, consigo mismo, con otros, y con los poderes sobrehumanos. El cuerpo maya yucateco es un escenario en el que interactúan el sujeto y el mundo. Esa interacción está sometida a reglas imperativas pero ambiguas, incluso contradictorias. Unas proceden del pasado maya y exigen lealtad a sus vestigios, a las ruinas en que siguen viviendo, de forma latente, los antepasados. Otras corresponden al presente cristiano y también exigen lealtad, en este caso excluyente de cualquier otra, hacia los símbolos sagrados del Mediterráneo. El maya yucateco, colonizado y afectado, como tantos otros de su condición, por una especie de esquizofrenia cultural (el "nepantlismo"), tiene que manejar con inteligencia y respeto esas dos lealtades. De ello depende la salvación de su cuerpo; su "malestar en la cultura" será la fuente de todas sus aflicciones y el signo indicativo de la instalación del otro en su conciencia, es decir, en su cuerpo. El escenario de su radical ambivalencia.

La ambivalencia impugna la separación generada por los sistemas clasificatorios y no hay en nuestro universo simbólico, probablemente, una separación mayor, como nos enseñó Durkheim (1968: 42-45), que la que distingue lo sagrado de lo profano, lo puro de lo impuro. La expresión más enfática de estas distinciones son las que recoge el Levítico. En los pueblos amerindios, como si se tratara de una venganza por su atribuida ascendencia en las tribus perdidas de Israel, no se hacen separaciones, sino mezclas equilibradas de lo que es, en cierto sentido, pensado como antitético.

En su ya clásico estudio sobre las abominaciones del Levítico, Mary Douglas (1973) considera que la lógica implícita en tales abominaciones es una lógica de la santificación derivada de la lógica de las clasificaciones. Las especies animales calificadas como inmundas e incomedibles son aquellas que constituyen anomalías en su respectivo reino natural por poseer algún atributo o rasgo que correspondería a un reino o especie distinta; esto, en lugar de ser visto como una deficiencia de la clasificación, es contemplado como un defecto de la especie animal en cuestión que, de esta manera, es considerada como algo mezclado, no puro, y, por tanto, algo que aleja de Dios, aquél que al ser el que es ("soy el que soy"), representa la unicidad esencial, la pureza máxima que pueda

concebirse. Mary Douglas concluye afirmando: "las leyes dietéticas serían entonces semejantes a signos que a cada instante inspiraban la meditación acerca de la unidad, la pureza y perfección en Dios. Gracias a las reglas sobre lo que hay que evitar se daba a la santidad una expresión física en cada encuentro con el reino animal y en cada comida".

Pero hay culturas amerindias en que las valoraciones de los alimentos responden a categorías muy diferentes a las de santidad y pureza. Aunque, como es obvio, no pueda hacerse una generalización para culturas tan diferentes entre sí, son muy numerosas aquéllas para las cuales la distinción básica es la de "calor" y "frío". No son, "calor" y "frío", cualidades térmicas de los alimentos, sino términos "simbólicos", más bien metafóricos, en los que se condensan una gran cantidad de atributos: su condición más o menos grasienta, el que se consuman crudos o cocinados, el que modifiquen más o menos intensamente el estado de quien los come, su color, su connotación étnica, su relación con enfermedades que también están clasificadas como "frías" o "calientes", su semejanza formal o su relación funcional con los órganos internos del cuerpo, y cualesquiera otros que, de modo flexible y pragmático, se puedan considerar, en un momento dado, como aptos para justificar el consumo o la abstención. La variabilidad es muy grande en la aplicación de estos términos "clasificatorios" y, no sólo en una misma cultura los individuos muestran grandes desacuerdos en la aplicación del "sistema", sino que un mismo individuo, en función de circunstancias contextuales casi ilimitadas, varía su calificación. Esta extrema labilidad indica que los alimentos rara vez son "fríos" o "calientes" de por sí, sino por su relación mutua y, sobre todo, con respecto a la alimentación del sujeto y sus circunstancias contextuales. Respecto al sujeto, lo más importante es que lo "frío" y lo "caliente" se compensen entre sí para producir un estado de equilibrio, "templado", que se considera el más deseable y la expresión de un bienestar físico y emocional, resultado, a su vez, del cumplimiento de las prescripciones rituales, y especialmente, entre muchos pueblos amerindios, las relativas al control del habla y de la compostura; en definitiva, el estado "templado" es un estado moral, un estado al que, reduciendo su connotación "sagrada", podríamos llamar de santidad. Pero una "santidad" muy diferente de la exigida por Yahvé y, para la cual, en todo caso, no hay que evitar ni los alimentos "fríos" ni los "calientes", sino que ambos han de ser combinados, excluyéndose tan sólo aquéllos que se utilicen para construir las diferencias con otros seres de dudosa humanidad (extranjeros o seres "sobrenaturales"), o para marcar situaciones especiales de la vida (por ejemplo, cuando para la ejecución de determinados rituales se exige abstención de sal y picante, además de abstinencia sexual, o cuando estados de enfermedad o debilidad hacen necesaria una "dieta"). Veamos, muy brevemente, algún material etnográfico.

Edita Vokral (1991) ha trabajado en pueblos de lengua quechua de la cuenca del lago Titicaca, en Perú. Aquí diferencian plantas, animales, fenómenos naturales,

colores, enfermedades y alimentos según sean "calientes" o "fríos" y, como muestra limitada a los alimentos, puede citarse que la papa dulce es "caliente", mientras que es "fría" la papa amarga; el camote amarillo es, también, "caliente", al contrario que el camote blanco; son "calientes" las cebollas y es "frío" el maíz, la cebada y el arroz; son "calientes" las carnes de borrego, de res y de pollo, pero son "frías" las de alpaca y llama, la de cerdo, de pato y la del cuy o conejillo de Indias; son "calientes" el vino, el aguardiente y la Coca-Cola, pero "fríos" el agua mineral, la chicha y la cerveza. Los intentos de encontrar razones nutricionales a esta categorización fracasan en medida semejante a como fracasan los que, en tantas ocasiones, se han intentado respecto a las distinciones del Levítico; pero igualmente fracasan las pretensiones de "sacralizar" estas diferenciaciones alimenticias y, como veremos, los seres poderosos, los señores de los cerros o la pachamama, reciben como ofrendas tanto alimentos "calientes" como "fríos". Tanto el equilibrio personal como el orden natural del mundo dependen de la presencia o el uso de las dos categorías, sin exclusión de ninguna de ellas; de modo semejante a como son imprescindibles lo masculino y lo femenino, o lo alto y lo bajo (que permite la integración vertical de los productos de diferentes pisos ecológicos y la organización jerárquica de los seres tutelares), resulta necesario lo "caliente" y lo "frío".

Recordemos las exigencias de Yahvé: "Si es un sacrificio de ganado mayor, ofrecerás al Señor un macho o una hembra sin defecto..., si haces una ofrenda cocida al horno, ésta será de roscas ázimas de flor de harina amasadas con aceite..., " Pero, si las ofrendas a Yahvé han de remitir simbólicamente a su pureza y a su perfección, entendidas como ausencia de mezcla y carencia de defecto alguno, en cambio, las ofrendas aymaras, las "mesas" preparadas y quemadas por los yatiris de Bolivia, representan los valores contrarios: impureza y mezcla, como procedimientos para lograr platos policromos y "sabrosos" con los que alimentar a los cerros, a la Pachamama y a otros seres benignos y malévolos al tiempo. Las "mesas", que terminan tomando la apariencia de un paquete envuelto en papel, tienen una composición heteróclita en la que se mezclan productos vegetales, animales, repostería, figuritas de plomo, recortes de papel brillante..., todo bien especificado y con diferencias según los gustos del ser que va a recibir la ofrenda.

A la pachamama se le ofrecen "mesas" que contienen *wira q'uwa* (una planta aromática), *titi* (que son pelos del cuero reseco y curtido de una variedad de gato silvestre), *mullu* (una piedra grisácea, del tipo del alabastro, que se raspa sobre la "mesa" representando la sal del plato) y *llampu* (sebo del pecho de la llama), que son complementos "bravíos" para contrastar con el azúcar y los dulces de colores que, también, están presentes. El color es uno de los atributos de las "mesas" para la *pachamama* y con las lanas se forma una serie cromática como un arco iris, una *k'isa*; cuando se le ofrece un feto seco de llama hay que presentárselo bien embadurnado de grasa y ricamente decorado. Los

chullpas comen vegetales crudos y sin condimento, sin fragancias específicas y todo con un colorido natural; diríase que su alimentación es la de gente bárbara, sin civilizar. A los malévolos saxras, les gustan los sabores amargos y picantes; su bebida favorita es el alcohol "puro" e, incluso, algunos yatiris les ofrendan gasolina en sus platos. Los animales que se les ofrecen, perros negros o conejos sangrantes, están podridos o sin preparar; el color negro es el que identifica sus "mesas" (Fernández Juárez 1995).

La diferencia fundamental entre las ofrendas levíticas y las aymaras no está tanto en el carácter "puro" de unas frente a los atributos "mestizos" de las otras, ni en el efecto derivado del control ejercido por un sacerdocio endogámico en un caso frente a la indeterminación de las actuaciones de unos especialistas vocacionales en el otro, como en los modos opuestos en que, desde unas y otras, se construye y se piensa el significado. Aunque en las ofrendas levíticas, Yahvé y los sacerdotes coman del mismo animal que ha sido sacrificado, incluso aunque los productos ofrecidos a Yahvé sean los mismos que cotidianamente come también el común de las gentes (cordero, cabrito, palomas, pan, aceite...), no hay indicación alguna de que las ofrendas alimenten, en sentido literal, a Yahvé; todos esos productos alimenticios se le ofrecen por su valor simbólico, por lo que representan y no por lo que son, por lo que representan como signo de privación y sumisión de los hombres, además de que lo ofrecido en holocausto pueda ser interpretado como encarnación sensible de un valor abstracto de pureza. Lo que sucede en las ofrendas aymaras, y en otras muchas de diferentes pueblos amerindios, es muy distinto. Lo que se ofrece en las "mesas" son cosas que, en su mayoría, no son comestibles para los hombres (fetos, figuritas de plomo, papelillos y lanas de colores...), pero, sin embargo, constituyen verdaderos alimentos para los comensales sobrenaturales que necesitan de esas comidas para subsistir y que las valoran con los mismos criterios de gusto con que los hombres valoran su propia comida. Esto quiere decir que tenemos, por un lado, unas ofrendas que parecen comida pero que son un símbolo y, por otro, unas ofrendas que parecen símbolos pero que son comida. En las ofrendas levíticas el acento está puesto sobre el eje paradigmático, mientras que en las aymaras está sobre el eje sintagmático; o mejor dicho, el significado de las ofrendas levíticas se construye mediante una exégesis ajena a la sensorialidad gustativa, mientras que en las ofrendas aymaras son los sentidos los que construyen su significado; y los sentidos se expresan siempre en un continuo, en el que los cortes son convenciones lingüísticas aproximadas. No hay dicotomías, como en el mundo conceptual del Levítico, sino la ambivalencia característica del universo sensorial.

¿Qué nos muestran los materiales etnográficos citados? Hemos hablado, en primer lugar, de una concepción del tiempo en la que los acontecimientos no están situados cronológicamente, sino significativamente y cuya significación es establecida por un discurso de la ambivalencia, como es el discurso profético o adivinatorio. En segundo lugar, nos hemos referido a una retórica de la representación del cuerpo en la que éste se constituye como un repertorio asistemático e inarticulado de elementos y órganos en relación metafórica o metonímica con el mundo natural y el mundo social. En tercer lugar, hemos considerado la poca pertinencia para los pueblos amerindios citados de las dicotomías excluyentes que son propias de la construcción de lo puro o lo sagrado; en su lugar, encontramos continuos que, como el espectro cromático del arco iris, dificultan, o impiden, el uso de categorías clasificatorias cerradas.

Es indudable que es difícil hacer de esto que hemos hablado una generalización con fundamento etnográfico. Pero creo que sí es posible apoyarse en las observaciones hechas para formular una hipótesis acerca de la peculiar lógica que les subyace. Podemos decir que si el postulado inicial de la lógica aristotélica es el principio de identidad y no contradicción¹, el de esta otra lógica podría denominarse, para contrastar, como “principio de alteridad y ambivalencia”. Como “alteridad” fundamenta y estipula el proceso tanto de la apropiación sincrética y el hibridismo, como sirve de legitimación al “eclecticismo” amerindio². Es la “alteridentidad” que permite esta lógica, lo que hace posible su persistente y paradójica combinación de autonomía y heteronomía. Lo que se nos muestra es que, uno es, a la vez, uno y su contrario. Y esto no es la misma cosa que “el sí mismo como otro” (Ricoeur 1990). No es un sí mismo extrañado en la alteridad (una alteridad siempre presente aquí y allí en la mirada hacia sí), sino de una “identidad”

1 “Hay un principio en los seres, relativamente al cual no se puede incurrir en error, precisamente ha de suceder lo contrario, esto es, que se está siempre en lo cierto. Este principio es el siguiente: no es posible que una misma cosa sea y no sea a un mismo tiempo; y lo mismo sucede en todas las demás oposiciones absolutas. No cabe demostración de este principio; y, sin embargo, se puede refutar al que lo niegue.(....)

En cuanto al que dice que tal cosa es y no es, niega lo mismo que afirma, y por consiguiente afirma que la palabra no significa lo que significa. Pero esto es imposible; es imposible, si la expresión tal cosa tiene un sentido, que la negación de la misma cosa sea verdadera. Si la palabra designa la existencia de un objeto, y esta existencia es una realidad, necesariamente es una realidad; pero lo que existe necesariamente no puede al mismo tiempo no existir. Es, por tanto, imposible que las afirmaciones opuestas sean verdaderas al mismo tiempo respecto del mismo ser.” (Aristóteles 1988: 279-280)

2 Debe verse al respecto el excelente y sugeridor artículo de Viveiros de Castro (1993). Ahí reproduce unos párrafos de un sermón de Vieira en el que el obispo compara los pueblos que se resisten tenazmente a aceptar una nueva religión, como estatuas de mármol cuya dureza los hace difícilmente moldeables pero que, una vez esculpidas, persisten con la forma dada por el escultor. Y otros pueblos, -los amerindios- que son como estatuas de mirto, que fácilmente adoptan la forma dada por el jardinero, pero que, también, fácilmente la pierden cuando éste se descuida y deja de usar continuamente las tijeras de podar con las que darles su forma.

alter, podría decirse. Por otra parte, como “ambivalencia” destruye cualquier posible pretensión de expresarse como entidad (tampoco por medio de la supuesta y soñada unicidad “mestiza”) y se asocia, en cambio, a la esquizofrenia³. Y es, en este sentido, en el que se modifica radicalmente el significado del concepto de identidad.

Estas identidades ambivalentes han de ser encaradas desde una lógica diferente a la lógica de la bivalencia que descansa sobre los principios del tercio excluso (toda proposición es verdadera o falsa y no cabe otra posibilidad) y de no contradicción (ninguna proposición es verdadera y falsa simultáneamente). A mi parecer, debemos hacer un esfuerzo por incorporar a nuestro aparato epistemológico los conceptos e instrumentos de la lógica borrosa o difusa, cuyo principio es que todo es cuestión de grado. La lógica borrosa es un tipo de lógica que realiza el tratamiento de predicados vagos o también denominados borrosos. Un predicado vago o borroso es aquél que se le aplica a los elementos de un conjunto, en un cierto grado. Es decir, no tiene por qué verificarse o no verificarse, sino que se verificará en un cierto grado. Un predicado de este tipo, en general, no clasifica el universo en dos categorías, es decir, no produce una distinción en dos clases diferenciadas. Estos conjuntos difusos o borrosos, son conjuntos que no tienen bien definida su frontera, a diferencia de los conjuntos clásicos, usados en la lógica clásica, en los que la frontera está definida nítidamente.

El padre del término "borroso" fue Lofti Asier Zadeh cuando en 1965 publicó "Fuzzy Sets" (conjuntos difusos). Es interesante recordar que fue el año siguiente a la publicación de "El pensamiento salvaje" de Lévi-Strauss, con su énfasis en el lenguaje binario. Las tesis que propone Zadeh surgen del estudio de pensadores de distintas disciplinas que como él, tenían una visión de los problemas diferente de la lógica tradicional. La paradoja del conjunto de Bertrand Russell, el principio de incertidumbre de la física cuántica de Werner Heisenberg, la teoría de los conjuntos vagos de Max Black y la aportación de Jan Lukasiewicz, influyeron para que Zadeh publicase el ensayo "Fuzzy Sets" en la revista "Information and Control" y tres años después en 1968, "Fuzzy Algorithm". Es en 1971, cuando realiza la publicación de "Quantitative Fuzzy

3 Canetti (1977: 318-319) escribe sobre negativismo y esquizofrenia unas palabras que podrían, sin grave incorrección, aplicarse a numerosas culturas amerindias:

"En los esquizofrénicos lo que más llama la atención es una carencia de *contacto*. Están mucho más aislados que otros hombres. Con frecuencia dan la impresión de estar rigidizados en sí mismos; como si no existiera relación entre ellos y los demás; como si nada entendieran; como si nada quisieran entender. Su obstinación es como la de las estatuas de piedra. No hay posición en la que no podrían rigidizarse. Pero esas mismas personas... se comportan de pronto de manera diametralmente opuesta. Se muestran de una *sugestionabilidad* que asume proporciones fantásticas. Hacen lo que uno les enseña o lo que se les pide de ellos con tal rapidez, con tal perfección que es como si uno mismo estuviese metido dentro de ellos y lo hiciera por ellos. Son ataques de servilismo, en que caen súbitamente. 'Esclavitud de la sugestión' lo llamó uno de ellos mismos".

Semantics" en donde aparecen los elementos formales que dan lugar a la metodología de la Lógica Borrosa y de sus aplicaciones tal y como se conocen en la actualidad.

A partir de 1973, con la teoría básica de los controladores borrosos de Zadeh, otros investigadores comenzaron a aplicar la Lógica Borrosa a diversos procesos. Se establecen varios grupos de investigación en lógica difusa en algunas universidades japonesas; los profesores Terano y Shibata en Tokio y los profesores Tanaka y Asai en Osaka hacen grandes aportaciones tanto al desarrollo de la teoría de la Lógica Borrosa como al estudio de sus aplicaciones (Olmo Castillo 2008). En los últimos años la Lógica Borrosa se ha utilizado en distintos tipos de instrumentos, máquinas y en diversos ámbitos de la vida cotidiana. Algunos casos por ejemplo son los estabilizadores de imágenes en grabadoras de vídeo, controladores de ascensores e ingeniería de terremotos. También se ha usado esta técnica en la industria, obteniéndose excelentes resultados como en el caso del metro de Sendai en Japón. Actualmente se trabaja en la semejanza entre las redes neuronales y los sistemas fuzzy. Lejos quedan ya los modelos de la lingüística estructural y las oposiciones binarias. Tan lejos como las identidades claras, definidas y univalentes que se relacionan mediante oposiciones o disyunciones.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1988) *Metafísica*, Madrid: Espasa Calpe.
- CANETTI, E. (1977) *Masa y Poder*, Barcelona: Muchnik Editores
- DOUGLAS, M. (1973) *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
- DURÁN, D. de (1967 [1570]) *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., México: Editorial Porrúa.
- DURKHEIM, E. (1968) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Editorial Schapire.
- EDMONSON, M. (1993) "The Mayan Faith", en *South and Meso-american Native Spirituality*, G.H.Gossen (ed.), New York: Crossroad.
- FARRIS, N. (1992) *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Madrid: Alianza América.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (1995) *El Banquete Aymara. Mesas y Yatiris*. La Paz: HISBOL
- GRAULICH, M. (1990) *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid: Ediciones Itsmo.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968) *L'origine des Manières de Table*, Paris : Plon.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1966) *Du Miel aux Cendres*, Paris : Plon.
- OLMO CASTILLO, M.A., *Tutorial de Introducción de Lógica Borrosa*, en <http://www.dma.fi.upm.es/java/fuzzy/tutfuzzy/home.html> (consultada en diciembre de 2008)
- PITARCH, P. (2006) "La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones indígenas" en *Cuerpo y Medicina. Textos y contextos culturales*. B. Muñoz y J. López (eds.), Cáceres, Cicon Ediciones.
- RICOEUR, P. (1987) *Tiempo y Narración. I. Configuración del tiempo en el relato histórico. II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- RICOEUR, P. (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.
- SERNA, J. de la (1953 [1656]) *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural de la Librería Navarro, Tomo I (pgs. 39-368).
- VIVEIROS DE CASTRO, E (1993) "Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage" en *Mémoire de la Tradition*, A. Becquelin y A. Molinié (eds.), Nanterre, Société d'ethnologie..
- VOKRAL, E. (1991) *Qoñi-Chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el Altiplano del Perú*, Quito: Editorial Abya-Yala.
- WILBERT, J. y K. SIMONEAU (1989) *Folk Literature of the Toba Indians*. Vol. II. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- ZADEH, L.A. (1965) "Fuzzy Sets", *Information and Control*, nº8: 338-353.

Resumen

Se comienza por una discusión sobre la no pertinencia de utilizar el concepto de ontología en relación a las culturas amerindias. Que carecen de interés por la metafísica, tal como ésta ha sido creada en el pensamiento griego. Se sigue, después, por una exposición sobre las representaciones amerindias del tiempo, del cuerpo y la constitución del ser moral. En los tres casos, se muestra el rasgo dominante de su ambivalencia. Por último, se sugiere que una mejor comprensión de los aspectos ideológicos de las culturas amerindias ha de hacerse evitando la lógica binaria y procurando trasladar a los estudios culturales algunos de los principios y procedimientos de la lógica difusa.

Abstract

This article takes as its point of departure the question of whether it is appropriate to use the concept of ontology in relation to the native cultures of the Americas, which lack an interest in metaphysics as this is defined in classical Greek thought. An analysis of Amerindian representations of time, the body, and the constitution of moral being shows that these three categories are strongly marked by ambivalence. In conclusion, it is suggested that the ideological aspects of Amerindian cultures are better understood by avoiding binary logic and incorporating into cultural studies some of the principles and procedures of fuzzy logic.