

¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una *philosophia prima**

JACQUES GALINIER**

Resumen

En este texto se propone una comparación de la cosmovisión otomí con las categorías del sistema aristotélico, abordando algunas de ellas, como las de sustancia, física y de causalidad. La intención general es mostrar el potencial analítico de los conceptos filosóficos en el trabajo etnográfico, lo cual constituye una vía para acceder a las especulaciones filosóficas vigentes de los pueblos mesoamericanos.

Palabras clave: cosmovisión otomí, etnografía, Mesoamérica, ontología

Abstract

The purpose of this work is to make a comparison between the Otomí cosmovision and the categories of the Aristotle system by approaching some of them such as substance: physical and causal. The general intention is to show the analytical potential concerning philosophical concepts within ethnographical works, which constitutes a way to enter into the existing philosophical speculations of the Mesoamerican peoples.

Key words: Otomi worldview, ethnography, Mesoamerica, ontology

Estas reflexiones surgen de una preocupación: considerar los sistemas de pensamiento vigentes entre las etnias que no pertenecen al campo de las “altas civilizaciones” mesoamericanas como dignos de entrar en el marco de una reflexión comparativa, a la altura de las obras mayores de la tradición intelectual occidental. Según el punto de vista que se adopte, esta proposición puede parecer una clase de *nonsense*, una afirmación “políticamente correcta”, un truismo.

No obstante, discutir en concreto esas supuestas convergencias implica una tarea muy ardua, ya que se trata de tradiciones intelectuales y de orientaciones cognoscitivas muy lejanas unas de otras. Además se corre el riesgo, con frecuencia atribuido a los antropólogos, de reconstruir ficciones metafísicas donde no las hay (Keesing, 1989: 459-479). Una condición *a priori* de este ejercicio es el conocimiento particularmente elaborado de las *categorías de fondo* de esas culturas indígenas, lo que pocos etnógrafos son capaces de llevar a cabo y entre los cuales no me incluyo. Por ello, estas proposiciones se presentan como una reflexión tentativa más que como una discusión gnoseológica bien argumentada. Sin embargo, la cuestión no se puede dejar de lado si queremos elaborar conceptos más precisos acerca de las premisas básicas del pensamiento indígena. Esto implica una interrogación

* Artículo recibido el 26/08/05 y aceptado el 4/11/05. Texto de una conferencia magistral presentada en el *II Congreso Internacional sobre Otopames* (1998). El concepto de ontología utilizado se refiere a la concepción clásica, como ramo de la metafísica, y no a la tradición de la filosofía analítica y de la informática.

** Director de Investigaciones del Centro Francés de Investigación Científica (CNRS), Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X/ Nanterre. jacques.galinier@mae.u-paris10.fr

sobre las lagunas del programa de la antropología, a las cuales considero como la consecuencia directa de una legítima desconfianza para con la filosofía.

En efecto, esta discusión se presenta como un desafío al sentido común por varias razones. El término *ontología* no pertenece, fuera de notables excepciones, al vocabulario etnográfico. Viveiros de Castro lo utiliza, hablando de *tríada ontológica* acerca del conjunto naturaleza-sociedad-sobrenaturaleza entre los pueblos tupi-guarani (Viveiros de Castro, 1992: 29) o de *teatro ontológico* acerca del trabajo de Crocker sobre los bororo, y de lo que éste llama “epistemología”, tratándose de la relación de los hombres con las entidades que rebasan la realidad empírica (Viveiros de Castro, 1988; Crocker, 1985: 121). Sabemos que la palabra *ontología* tiene su origen en la filosofía occidental: fue inventada por Goclenius (1613), pero aparece por primera vez como título de una obra filosófica en la *Ontologie* de C. Wolff (1719). En realidad, cubre una serie de conceptos que se originan en el pensamiento de Platón.

Gracias a largas pláticas con mis informantes otomíes, me han surgido dudas o intuiciones según las cuales sus inquietudes intelectuales hacían eco en numerosos temas de la filosofía occidental. Por ejemplo, podríamos imaginar a los otomíes con los presocráticos comentando la dialéctica agua-fuego de Heráclito, tal como Diógenes Laercio la explicita en sus testimonios (Dioegene Laërce, 1988: 131). También con la fenomenología heideggeriana y el regreso al concepto de *aletheia*; es decir, *Un-Verborgenheit*, el “desvelamiento” de la Verdad (Heidegger, 1943), que según los otomíes sanciona todo acto “sacrificial”, o la analítica del *Dasein* y el *bwui-kwa* indígena, el “vivir-aquí”. De igual manera se destacan asombrosas correspondencias entre el pensamiento otomí y la epistemología freudiana, acerca de la hipótesis del inconsciente, correspondencias que he relacionado con el concepto indígena de “Viejo Costal” (Galinier, 1997: 268-274).

No obstante, en vez de evaluar la consistencia filosófica del pensamiento otomí a partir de una serie de comparaciones descontroladas con una pléyade de pensadores notables de la historia de la filosofía occidental —lo que no tendría mucha validez—, prefiero imaginar la experiencia siguiente: demostrar las analogías entre los grandes temas de un solo sistema bien identificado, como el de Aristóteles, y la cosmovisión otomí, de tal modo que esta comparación pueda enriquecer nuestro entendimiento de una tradición mesoamericana. Es decir, poner a prueba pacientemente conceptos aristotélicos en el trabajo etnográfico para profundizar aspectos que hasta la fecha no han llamado la atención de los investigadores de campo. En otras palabras, se trata de instalar en contigüidad un pen-

samiento filosófico elaborado por un individuo oriundo del mundo griego antiguo y un supuesto saber compartido en una cultura mesoamericana a fines del siglo veinte, experiencia a primera vista absurda y poco convincente.

¿Cómo entablar entonces este imposible diálogo a través del espacio y el tiempo? Empezaremos con la noción de *substancia*. En realidad, el término griego *ousia* tiene una semántica sumamente compleja, y no corresponde sólo a la noción substancia en el sentido usual de la palabra. A partir del *corpus* aristotélico, Bailly propone las traducciones siguientes: *substancia primera*, pero también *esencia*, *ser*, *elemento de las cosas*, *existencia*, *vida*, *materia* (Bailly, 1950: 1425), mientras que Ricoeur prefiere el neologismo *étance* (Ricoeur, 1985: 510). Aristóteles hacía una distinción entre la *substancia primera*, que corresponde al sujeto individual, y la *substancia segunda*, que señala el género o la especie. Los otomíes no tienen un término adecuado para conservar tal analogía, pero identifican lo que llaman *bui*, “existencia”, característica de todos los seres vivientes del universo. Es decir que el substancialismo aristotélico tiene resonancias directas en la noción de *bui*. Como lo subraya Ricoeur, para Aristóteles lo fundamental no son las Ideas (a la manera de Platón), sino los individuos concretos. Así lo expresa el autor: “una ontología de lo concreto (cosa, ser vivo, persona), reemplaza una ontología de las entidades inteligibles” (Ricoeur, 1985: 510). El problema de Aristóteles era conservar la unicidad de una cosa bajo la diversidad de sus manifestaciones.



Los otomíes conciben una substancia a la vez corporal, que combina calidad, substancia, potencialidad y universalidad. Esta entidad se llama *simhoi*, “universo”, “envoltura de la Tierra”, o “diablo” en español; es decir, forma y substancia al mismo tiempo, lo que compete a una auténtica ontología.

La fuerza demostrativa de la concepción otomí es la utilización del idioma corporal para afirmar la pluri-dimensionalidad del concepto de substancia gracias a la antropomorfización del cosmos. La vuelta epistemológica de Platón a Aristóteles, y el paso de las Ideas a los individuos concretos no tendrían sentido desde el punto de vista otomí ya que del microcosmos al macrocosmos la substancia es idéntica. No existe una verdadera frontera entre el hombre y el cosmos. En el pensamiento otomí, la adecuación entre “substancia primera” y “segunda” hace que no funcione la lógica aristotélica en términos de silogismo, porque puede transformarse en tautología. Por ejemplo:

El hombre es el diablo
El diablo es el universo
El hombre es el universo

En otros términos, los otomíes eliminan la contradicción al conferir a una cosa rasgos que se encuentran en su contrario. La discusión sobre el contraste frío-caliente sería una buena ilustración de este fenómeno (López Austin, 1980). Lo que para Aristóteles compete a lo “divino” podría ser el equivalente del saber del propio diablo, el ser que se piensa a sí mismo. Aquí, es de observar un rotundo eco de la tradición azteca con la figura de *Mo-yocuya-tzin*, “el Señor que él mismo se piensa o se inventa” (Léon Portilla, 1974: 169-170). En los dos casos estamos en presencia de la traducción en términos de entidades corporalizadas del principio de causalidad. Ésta es una cuestión que ocupa una posición central en el pensamiento mesoamericano. Pero de inmediato surge la duda acerca de la figura del diablo. ¿Cómo considerar esta figura, llegada a América a través del proceso de colonización?, ¿acaso como posible sustituto de una entidad prehispánica? Los datos históricos son insuficientes para entender cómo ha podido recuperar rasgos de un dios o de una pléyade de deidades prehispánicas que formaban un panteón politeísta. Pensamos en la figura enigmática de *Yoccipa* mencionada por Sahagún (1969, III: 198-199), o la de *Yoalli Ehécatl*, “que quiere decir noche y aire, o *opu*, invisible, y le eran devotos, y grandes adoradores” (Sahagún, 1969, III: 194). ¿No sería una tarea absurda e inalcanzable tratar de reconstruir un sistema filosófico “prehispánico” inalterado, depurado de las huellas del cristianismo?

Dejemos de lado esta clase de debate un tanto estéril y entremos en lo que podríamos llamar, desde un punto de vista aristotélico, la “física” otomí; es decir, como lo hacía el sabio griego al preguntarnos cómo se concibe la cuestión de lo único y lo múltiple, la pluralidad de las denominaciones para un mismo concepto, con términos opuestos, etcétera. También, cómo una teoría de la física permite concebir el cambio y la presencia de una fuerza primordial. Todas esas preguntas son básicas en el pensamiento otomí. El movimiento aristotélico procede de la materia que es el mundo, el cual es animado por un principio de cambio, una permanente vibración y una entropía irreversible (Brun, 1961: 54). El movimiento es la misma base de la física otomí. Es una física finalista que corresponde al deseo de *simhoi* de destruir y reconstruir permanentemente el mundo.

Ahora bien, la cuestión de lo uno y lo múltiple —o el hecho de que una cosa pueda recibir denominaciones múltiples u opuestas—, que rige la física aristotélica, aparece también como la marca primordial de la cosmovisión otomí. En su versión moderna, como hemos establecido, la figura de *simhoi* hace que en un solo ser se junten lo masculino y lo femenino, lo bello y lo feo, lo grande y lo pequeño. Además, este ser tiene una dimensión cósmica y se encuentra como parcela de cualquiera de nosotros. La física, en los dos casos, se confunde con una teogonía y una teología. La divergencia mayor en la versión otomí es que el motor primero se confunde con el *pequeño*, que anima al hombre y es parte del gran motor cósmico. No se puede separar del Ser del mundo. Sin embargo, una de las mayores correspondencias entre la física aristotélica y la otomí se relaciona con la noción de potencia y de acto. Es un punto que tal vez no ha sido comentado lo suficiente en los estudios sobre la cosmología otomí; es decir, la omnipresencia del *nzahki*, la “fuerza”, y sus capacidades de acción. No solamente se manifiesta en acto, como por ejemplo en los rituales, en las prácticas de brujería, sino también como potencialidad, “delicada”, es decir, capaz en cualquier momento de modificar el curso de los eventos. Regula las relaciones sociales, instituye una clase de control que involucra todo el equilibrio de la comunidad.

Entrar en la problemática aristotélica del Ser implica, como hemos señalado, hacer la distinción entre el individuo concreto y el Ser como presencia-ausencia, como *ousia* separada (Brun, 1961: 102). Lo que hace falta al individuo es lo que determina el Ser como ser. Si traducimos esta idea al pensamiento otomí: lo que no cambia es *simhoi*, del cual los individuos poseen una parte de la “substancia”. La diferencia es que *simhoi* se queda idéntico a sí mismo, mientras que los individuos conocen una existencia efímera. El problema de la

ontología aristotélica parece más fácil de resolver en el contexto mesoamericano porque no se plantea la cuestión de lo *real*, que implicaría una desviación hacia el platonismo. Tampoco impone una discusión sobre lo particular y lo universal, ya que el isomorfismo cuerpo-mundo es una clase de categoría *a priori* (en el sentido de Kant) del entendimiento del mundo natural. Además, la forma aristotélica no necesita ser individualizada ya que el propio individuo no existe como tal. Es una ficción de sujeto, cuya vida psíquica es dependiente de la red de representaciones que circulan en el mundo y que se actualizan provisionalmente en un cuerpo definido, antes de circular de nuevo hacia otros rumbos, como lo comprueba la onirocrítica otomí. En otras palabras, ciertos elementos de la persona pueden abandonar la envoltura corporal para circular en el mundo: después de una operación de tipo sacrificial—se arranca la piedad— durante un viaje onírico, se deja un cuerpo “vacío”, una clase de cuerpo-cenótafo al cual regresa antes del amanecer. Los chamanes también poseen una capacidad de metamorfosis que les permite cambiar de identidad, sea hombre o animal, de tal modo que las fronteras intercorporales se borran para diluirse dentro de un espacio de transformación generalizada, dominado por el diablo.

La noción de *causa* merece una atención particular porque en la *Física* Aristóteles le ha dado una forma muy elaborada: mediante las nociones de *causas primeras*, divididas en cuatro sectores (causa material, motriz, formal y final), que se pueden reducir a dos, la materia y la forma, la cual realiza en sí misma todas esas determinaciones (Tricot, 1970: I, 22). Al mismo tiempo, Aristóteles critica a Tales por considerar como principio fundamental el agua; a Anaxímenes y Diógenes a propósito del aire, a Heráclito por el fuego, a Empédocles por los *cuatro cuerpos simples*, y a los pitagóricos acerca de la causa formal (Aristóteles, 1970: I, 28-41).

De todos esos autores, así como de Demócrito y de Platón, Aristóteles reconoce que han “presentido” sus propiedades pero considerando esencialmente la causa material, sin entender la noción de *quiddidad* y de *substancia formal* (Aristóteles, 1970: I, 66-67). De Platón, Aristóteles critica sobre todo que las Ideas, si admitimos su existencia, no pueden ser engendradas sin la intervención de una causa motriz. *Mutatis mutandis*, el pensamiento otomí aparece como una clase de compromiso entre todas las tesis mencionadas. De los presocráticos reconoce la existencia de una pluralidad de fuerzas—en una forma bastante similar al modelo de Empédocles, incluyendo la dialéctica amor-odio—pero, al igual que Aristóteles, insiste sobre la existencia de una fuerza motriz primordial que regula el curso del mundo, que hemos asimilado al diablo.

Sabemos que en todas las sociedades mesoamericanas el tratamiento del principio de causalidad es una cuestión central, no sólo en la cosmogonía sino también en la etiología de las manifestaciones patológicas, y de manera general en cualquier evento inesperado, aleatorio, que pueda suceder en el curso de la vida cotidiana. La noción de causa *natural*, por supuesto, no existe en el sentido occidental de la palabra, ya que interviene constantemente una pluralidad de agentes que habitan el territorio. El problema “aristotélico” que sugieren los otomíes es el de saber si esas causas actúan de manera separada (la envidia, la ofensa a los ancestros, la transgresión de las normas comunitarias) o si se pueden resumir en la acción de una causa única.

En realidad, la lógica otomí combina las dos posiciones teóricas: los acontecimientos pueden interpretarse a la vez como pluralidad de causas, que podríamos llamar “accidentales” y como expresión de una causa única. Trascienden las oposiciones insuperables en la lógica cartesiana entre aquí y allá, lo uno y lo múltiple, lo animado y lo inanimado, etcétera, a través de esta clave intelectual que remite a la visión especular cuerpo-cosmos. Al igual que el pensamiento aristotélico, la filosofía otomí no separa las realidades sensibles del mundo de las Ideas. En los dos casos encontramos una misma noción del porvenir, es decir, de las fuerzas en marcha que controlan el universo. El juego de las cualidades es inseparable del flujo de las energías que circulan en el mundo. Un principio único, *simhoi*, sirve de paradigma, de explicación global de los acontecimientos que suceden en el mundo.

Cuando Aristóteles afirma que el universal, de por sí, no es nada, sino cuando se aplica a sustancias, encontramos también una equivalencia con el “Viejo Costal” otomí; es decir algo que se define mediante sus accidentes, en la sustancia de los seres que ocupan el mundo. La diferencia mayor reside en el hecho de que Aristóteles no lo considera como sujeto. Los otomíes, al contrario, conforme a su visión antropomórfica del mundo, identifican *simhoi* como persona, con todos los atributos de un sujeto. En primer lugar, hemos notado que es un cuerpo que habla y que piensa. Así, aportan una solución a la aporía del Estagirita cuando opone la sustancia única de un individuo que no puede ser de otro, y el universal que no puede ser la sustancia de todos los individuos. Por eso, el universal existe como esencia y no como sustancia. La sustancia aristotélica es siempre sujeto, y los universales siempre son atributos.

Esta dificultad permite resaltar el hecho de que los otomíes utilizan otras herramientas lógicas combinando características aparentemente antitéticas, es decir,

manejando una lógica que rebasa el principio de no contradicción. Cuando Aristóteles conceptualiza la realidad en términos de compatibilidad, los otomíes proceden por aglutinación de propiedades opuestas. Por eso llegan a la “confusión” entre lo que Aristóteles decía de las categorías, cuando oponía los “predicables” (el modo de pensar las cosas) y los “predicamentos” (las propiedades realmente comunes a los individuos, sin ninguna conexión con las formas *a priori* del entendimiento).

La concepción aristotélica de la potencia presenta sorprendentes semejanzas con la de *nzahki*, ya que considera que la materia contiene potencialmente la forma. Es lo que permite una metamorfosis, la transformación de las cosas. Se trata de una *materia primera* que no se confunde con el aire, el fuego, el agua, la tierra (Brun, 1961: 59). Es potencia pura. Aquí, coinciden perfectamente las dos tesis con sus consecuencias lógicas sobre la noción de movimiento, como cantidad (crecimiento y disminución), calidad o alteración, y según el lugar, o traslación. La cuestión del primer motor permite el paso de la física a la metafísica, en particular para resolver el desplazamiento de las almas (Brun, 1961: 69). Nos encontramos ahora con un obstáculo lógico cuando Aristóteles afirma que, si cualquier cosa se mueve por la acción de otra cosa, debe existir al principio algo que no se mueve. En cuanto a *simhoi*, es cierto que se puede considerar como primer motor invisible, sin poder asegurar si se mueve por sí solo o si es algo inmóvil. Las glosas más esotéricas que he podido recopilar —esencialmente durante el Carnaval— hablan de un ser que efectúa “siete vueltas alrededor del mundo”. Es decir que se manifiesta como el dueño de un acto sexual a nivel cósmico, que obedece a una periodicidad variable. Puede mostrarse como un ser aparentemente inmóvil, pero potencialmente activo, capaz a cada momento de desgastar energía en el territorio de los humanos.

Los dos pensamientos coinciden y al mismo tiempo se separan porque la noción aristotélica del Ser no se confunde con la de género, como una “forma” capaz de integrar todas las entidades que conforman el mundo. Así lo es también *simhoi*, que rebasa tanto las categorías como los géneros, para ser a la vez una persona y su *alter ego*, hombre y mujer, joven y viejo, en fin, capaz de combinar todos los predicados. La discrepancia mayor interviene en cuanto a la representación del Ser, que en un caso es puro concepto y en el otro está necesariamente vivo en su encarnación física, durante los actos rituales: *simhoi* es figura del Carnaval, lo mismo que el “Viejo Costal”, que representa una aproximación del *inconsciente*, en una versión no freudiana, y que también circula como actor en los carnavales de tierra caliente.



En conclusión, las evidencias etnográficas —que apenas hemos señalado aquí— conducen a afirmar que, a través de su historia, los otomíes se han interrogado (y lo siguen haciendo) acerca de la idea de un Ser como ser. Estas reflexiones implican de parte del antropólogo un acercamiento metodológico específico, respetando los criterios básicos de una etnografía sólida y la capacidad de manejar otras herramientas intelectuales que las que acostumbra utilizar. Hemos entendido que la cosmovisión otomí coincide con un segmento de la considerada *Metafísica* de Aristóteles, aunque el término “metafísica” fue aplicado *post mortem* a los escritos “acroamáticos”, en la edición del peripatético Andrónico de Rhodos (Tricot, 1970, I: V). No obstante, tenemos la certeza de que se trata en realidad de una “metafísica” en el sentido occidental de la palabra. Es cierto que existe un enorme potencial especulativo, con el cual antropólogos y chamanes pueden divertirse, y que hace eco a las disputas que reportan nuestros colegas que trabajan en el África subsahariana, en la Cuenca Amazónica o en Nueva Guinea. Hasta ahora, faltan datos comparativos para conseguir una percepción más fina sobre las especulaciones filosóficas vigentes en las sociedades indígenas en la Mesoamérica actual. No obstante, sin duda sería un error metodológico y una falta de ética considerar que ya pertenecen a un pasado sumido en el olvido, o que no competen a las inquietudes esenciales de poblaciones marginadas.

Bibliografía

- ARISTÓTELES
1970 *La Métaphysique*, ts. 1 y 2, introducción, notas e índices de J. Tricot, Vrin, París.
- BAILLY, A.
1950 *Dictionnaire grec-français*, Hachette, París.
- BRUN, JEAN
1961 *Aristote et le Lycée*, Presses Universitaires de France, París.
- CROCKER, JOHN CHRISTOPHER
1985 *Vital Souls - Bororo Cosmology, Natural symbolism and shamanism*, The University of Arizona Press, Tucson.
- DIOEGENE LAËRCE
1988 "Témoignages sur Héraclite (Vie)", en *Les Présocratiques*, Gallimard, París, pp. 129-133.
- GALINIER, JACQUES
1997 *La Moitié du Monde - Le corps et le monde dans le rituel otomí*, PUF, París.
- GOCCLENIUS, R.
1613 *Lexikon Philosophicum*, Frankfurt.
- HEIDEGGER, MARTIN
1943 *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt del Meno.
- KEESING, ROGER
1989 "Exotic reading of cultural texts", en *Current Anthropology*, vol. 30, núm. 4, pp. 459-479.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL
1974 *La filosofía náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 vols.
- RICOEUR, PAUL
1985 "Ontologie", en *Encyclopedia Universalis*, vol. 13, pp. 508-516, París.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE
1969 *Historia de las cosas de la Nueva España*, Porrúa (Sepan Cuantos), México.
- TRICOT, J.
1970 "Introducción", en Aristóteles, *La Métaphysique*, t. 1, Vrin, París.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
1988 "O teatro ontológico bororo", en *Anuario Antropológico*, pp. 227-245.
1992 *From the Enemy's Point of View - Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago University Press, Chicago.
- WOLFF, CHRISTIAN
1719 *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch von allen Dingen überhaupt*, Frankfurt/Leipzig.