

JAVIER MARTÍNEZ VILLAROYA

*Instituto Tecnológico Autónomo de México*

javier.martinez@itam.mx

¿COSMOVISIÓN O COSMOESCUCHA?

LA PREEMINENCIA DEL OJO EN LOS ESTUDIOS SOBRE MESOAMÉRICA

COSMOVISION OR COSMOLISTENING?

THE PREEMINENCE OF THE EYE IN THE STUDIES ON MESOAMERICA

PALABRAS CLAVE:

epistemología,  
retórica, chamanismo,  
estudios  
del imaginario,  
pragmática

El objetivo de este trabajo es reflexionar en torno a la pertinencia del concepto de cosmovisión. Una epistemología fundada en la metáfora inconsciente de la visión presupone que el conocimiento humano es “reflejo” de estructuras cósmicas dadas. Una epistemología fundada en la metáfora inconsciente de la escucha, por el contrario, presupone que el conocimiento humano es “diálogo” con las estructuras cósmicas y que, por tanto, las modifica. Recurriendo a los métodos de la pragmática estadounidense, en esta investigación se recorren algunos pasajes relevantes de la literatura mesoamericana en busca de indicios que justifiquen la propuesta.

KEYWORDS:

epistemology, rhetoric,  
shamanism, studies  
of the imaginary,  
pragmatics.

*The goal of this article is to reflect on the concept of cosmovision. An epistemology based on the unconscious metaphor of vision presupposes that human knowledge is a “reflection” of given cosmic structures. An epistemology based on the unconscious metaphor of listening, on the contrary, presupposes that human knowledge is a “dialogue” with the cosmic structures (and, therefore, the listener modifies the listened). Within the framework of American pragmatics, we examine some passages of Mesoamerican literature in search of indications that justify our proposal.*

## Introducción

La vista [...] tiene una relación puramente teórica con los objetos a través de la luz [...]. Para la mirada sin apetito todo lo que existe materialmente en el espa-

cio, estando lo uno fuera de lo otro, permanece intacto en su integridad, y sólo se manifiesta según su forma y color.

[...] Aquí aparece lo opuesto. El oído no se refiere a la forma, al color, etc., sino al tono, a las vibraciones del cuerpo, lo cual no requiere ningún proceso de disolución, a diferencia del olfato, sino que es un mero temblor del objeto, permaneciendo éste incólume. Ese movimiento ideal, en el que por el sonido se manifiesta la subjetividad simple, el alma de los cuerpos, es aprehendido teóricamente por el oído, lo mismo que los ojos captan la forma y el color, haciendo que el interior de los objetos llegue a ser también para el interior mismo.

Hegel, *Lecciones de estética*

**H**ay un término que ha sido capital para el desarrollo de los estudios sobre el pensamiento indígena precolombino y actual: el de “cosmovisión mesoamericana”. El concepto “Mesoamérica” ha sido habitualmente revisitado, redefinido y precisado. Sin embargo, no se puede decir lo mismo del término “cosmovisión” y, por tanto, repensarlo puede contribuir a fortalecerlo. López Austin, uno de los más brillantes investigadores mexicanos y maestro en mayor o menor medida de todos aquellos que nos interesamos en el pensamiento del México indígena, decía al respecto hace un lustro:

El término “cosmovisión” [...] no sólo tiene una respetable antigüedad, sino que históricamente ha marcado el desenvolvimiento de un debate teórico en el cual han participado con numerosas propuestas pensadores de muy diversas corrientes de pensamiento. Esto, por una parte, ubica con precisión la discusión científica dentro y fuera del mesoamericanismo; por otra, la diversidad de conceptos a los que se ha referido ha provocado tal laxitud en el término, que las críticas por su vinculación necesaria a una idea o a una posición teórica dadas carecen de fundamento. A mi juicio, “cosmovisión” es un término suficiente para seguir amparando la discusión científica desde posiciones diversas [...]. No han faltado objeciones filológicas; pero estimo que el término es adecuado si por “cosmos” se entiende la totalidad unitaria de lo existente y si se acepta el amplísimo sentido metonímico del término “visión” (2012: 12).

Este trabajo se centra precisamente en el sustrato metafórico que tiene la palabra “cosmovisión”. Para ello, en una especie de oxímoron metodológico, lo hacemos analizando algunos usos concretos de la lengua, en lugar del ojo, pues tales usos ponen de relieve estructuras de pensamiento que fácilmente podríamos no percibir. Partimos de la siguiente hipótesis: en la actualidad no reconocemos como antaño determinados usos performativos de la lengua, lo cual nos lleva a interpretar el pasado sin comprender suficientemente el poder de acciones tales como “hechizos”, “encantamientos”, “juramentos”, etc. En las culturas de otros tiempos, *las palabras hacían cosas* de formas más diversas que en la actualidad (Austin; Searle 1975; Toulmin). Para nosotros, algunos de esos usos son incomprensibles, pues hemos dejado de ver, por ejemplo, que “*las palabras tienen sustancia*”, que el lenguaje es “*por sí mismo*” y que el lenguaje no depende de nosotros:

En el siglo XVI, el lenguaje real no es un conjunto de signos independientes, uniforme y liso en el que las cosas vendrían a reflejarse como en un espejo a fin de enunciar, una a una, su verdad singular [...]. En su ser en bruto e histórico del siglo XVI, el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y forma, a la vez, parte de él, porque las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas que hay que descifrar (Foucault: 42-43).

Nuestro objetivo no es el estudio de los encantamientos y hechizos en Mesoamérica, sino más bien el estudio de cómo inconscientemente leemos nosotros esos encantamientos y hechizos. Si recurrimos a antiguos textos mesoamericanos de retórica y hechicería es con el objetivo de contribuir a la descolonización de nuestro propio imaginario, al mostrar modos de pensar inconscientes que proyectamos una y otra vez al mirar la otredad. Como dijo Viveiros de Castro en 2018 en la UNAM, “no se trata de estudiar al otro desde nuestros ojos, sino de ponernos en los ojos del otro para vernos de otro modo”.

Es fácil intuir una de las principales consecuencias de otorgarle a la palabra una mayor potencia de la que actualmente le otorgamos: si el lenguaje es capaz de cambiar el estado de cosas del mundo, hablar tiene implicaciones ontológicas y éticas. Es decir, si las palabras cambian la realidad, hablar tiene una dimensión metafísica (al hablar redefino la realidad) y una dimensión ética (debo ir con cuidado con lo que digo, pues lo que digo afecta “físicamente” a lo que me rodea). Por ejemplo, cuando

un antiguo juraba hacía algo muy diferente a lo que nosotros hacemos al jurar (todavía hoy hallamos un poso de esa divergencia en la diferente recepción que tiene la mentira de los líderes políticos en países diferentes). En muchas culturas tradicionales, en el juramento el ser humano se pone a prueba a sí mismo, porque somete a ensayo el lazo que une *su decir y su hacer* (Agamben: 16). Precisamente al poner a prueba esa relación se juega la propia esencia, porque lo que nos define como humanos es la capacidad de *hablar verdaderamente* o, en otras palabras, nuestra capacidad para mantener conectados el mundo y el habla. Por eso en las culturas tradicionales es tan importante “el honor”, pues en ellas se trata de que el hablante “haga honor a su nombre” y honre su propia palabra. Y al mismo tiempo, en ellas el juramento aparece como una institución jurídica y religiosa que condensa nuestra esencia: porque *habla*, el hombre es el animal político (Agamben: 21).

En esos usos performativos para nosotros difícilmente concebibles (juramentos, hechizos, conjuros, encantos) también se pone a prueba la esencia de otros seres, precisamente la de los seres que son mencionados. Esta capacidad de interactuar con el mundo se diluye al concebir el conocimiento como visión, pues aunque “el que ve” siempre puede ser “visto”, no queda claro que su visión o su visibilidad puedan modificar el entorno. Sin embargo, si se concibe el saber como “escucha”, es más fácil vislumbrar que el que conoce modifica lo conocido al conocer, y que incluso puede modificar lo que percibe conscientemente, pues si el sabio “oye” la voz del mundo, también puede “hablarle” al mundo.

### *El peso de la palabra*

Para los nahuas, la palabra primigenia es “sustancial”. Un cuento de Perrault ilustra a la perfección este concepto. Érase una vez una viuda con dos hijas, la primogénita era idéntica a la madre, orgullosa y de mal carácter, y la pequeña, sin embargo, retrato por su dulzura y bondad del padre muerto, razón por la cual se pasaba el día haciendo las tareas más pesadas de la casa, entre las que estaba la de ir a la fuente dos veces al día. Una vez, en la fuente se le apareció una pobre mujer que le pidió agua. La joven se la ofreció amable, y con ello se ganó una mágica recompensa:

—Eres tan bella, tan buena y tan amable, que no puedo dejar de hacerte un don —pues era un hada que había tomado la forma de una pobre aldeana

para ver hasta dónde llegaría la gentileza de la joven—. Te concedo el don [...] de que por cada palabra que pronuncies saldrá de tu boca una flor o una piedra preciosa.

Cuando la hermosa joven llegó a casa, su madre la reprendió por regresar tan tarde de la fuente.

—Perdón, madre mía —dijo la pobre muchacha— por haberme demorado —y al decir estas palabras, le salieron de la boca dos rosas, dos perlas y dos grandes diamantes (Perrault).

Ante el milagro la madre envió a su otra hija a la fuente, pero los resultados fueron opuestos:

—¿Y bien, hija mía?

—¡Y bien, madre mía! —respondió la malvada, echando dos víboras y dos sapos (Perrault).

El cuento refleja una antigua concepción, a saber, que la palabra es sustancia, y que indudablemente tiene efectos en el entorno, efectos semejantes a los que puede producir un diamante, un sapo o una pedrada. En los discursos de la antigua sabiduría nahua encontramos pasajes muy parecidos a los de este cuento: “no arrojes por ahí el aliento, la palabra de tu señor, preciosa, admirable, porque como cosa preciosa brota el aliento, la palabra de nuestros señores, como jades y turquesas se aprecian, redondas y pulidas” (Huehuetlatolli 1995: 58). Decenas de mitos de culturas antiguas le otorgan a la palabra, si no una materialidad tan clara como la del cuento precedente, al menos “un peso”. Por ejemplo, entre los antiguos egipcios se relataban diversas cosmogonías: una decía que el demiurgo creó el mundo con su sudor; otra, con el aire de la nariz; otra, con su semen; otra, de un salivazo; otra, de una lágrima; otra, con la palabra (Mubabinge: 63-98). Para nosotros, habitantes del siglo XXI, todos los elementos del conjunto mencionado, excepto la palabra, tienen algo en común: un “cierto peso liviano”, “cierta materialidad”. La tarea hermenéutica consiste, pues, en darnos cuenta de que, si los antiguos egipcios clasificaban la palabra en el mismo conjunto que el semen, la saliva o las lágrimas era porque para ellos tenía también un liviano peso. O de otro modo: las palabras no se limitaban a reflejar la realidad, como dice Foucault, sino que eran parte de ella.

En Mesoamérica esta “textura” de la palabra es fácilmente observable: “Así fue en verdad como se hizo la tierra: ‘¡Tierra!', dijeron, y así al

instante fue hecha. Como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación” (*Popol Vuh*: 23-25).

La palabra maya tiene un peso análogo al de la neblina, las nubes o una polvareda. En el área nahua se da el mismo fenómeno: “así devuelvo tu aliento, tu palabra” (*Huhuehtlahtolli* 2011: 315); “Tortolita, hijita, nenita, muchachita mía, has tomado, has recibido el aliento de tu señor padre, has recibido lo precioso que no suele darse, lo que él tenía guardado, atesorado en su corazón, en su entraña” (*Huehuetlatolli* 1995: 57).

Lo fundamental de la palabra cosmogónica no es que signifique algo, sino que simplemente es. Obviamente, la palabra creadora no puede reflejar nada, pues antes de ella lo único que existe es la nada. Genera el mundo no por el hecho de ser inteligible o descifrable (con significado), sino porque es canto (que instaura y bautiza). Esta intuición es bellamente captada por Tolkien, como puede leerse en el *Silmarillion*, el libro en el que narra la creación del mundo de *El señor de los anillos*: los ainur cantan dirigidos por Ilúvatar, y sólo luego se dan cuenta de que su canto ha creado el mundo (Tolkien: 16).

Schneider, uno de los grandes especialistas del siglo XX en musicología, hablando precisamente de las figuras de los códices mexicanos interpretadas por Seler, dice:

dichas figuras forman un ritmo ideológico absolutamente claro; pero no representan una frase gramatical, aunque los diferentes símbolos correspondan a palabras bien precisas [...] Esto demuestra que en el lenguaje místico el son (el plano acústico) de una palabra importa más que su significado semántico, cuya precisión responde a un plano paralelo, pero inferior al puramente musical (Schneider: 152-153).

En el Códice Borgia, Quetzalcóatl sopla su caracola y, con ella, genera el mundo entero. También así insufla vida a los individuos que van a nacer. El soplo de Quetzalcóatl es la respiración sonora del cosmos, y el mundo se crea y destruye una y otra vez y eternamente al ritmo de la respiración de Dios (Menache 2017).

En el códice Borbónico también aparece Quetzalcóatl soplando en el caracol inmemorial. Johansson lo analiza así: “Según lo revela el mito de creación del hombre, el elemento anímico fue generado por Quetzalcóatl cuando éste sopló en su caracol y produjo un sonido que tomó la forma del conducto (femenino) que el aire (masculino) atravesó. La imagen que

refiere este hecho mitológico establece lo que será el signo visual de la palabra: la voluta” (45).<sup>1</sup> El pictograma para palabra es tremadamente parecido al que significa humo, dice el especialista, lo que evidencia ese “ligero peso” del que ya hemos hablado y su evidente corolario: los espíritus también tienen sustancia: “Es probable que la voluta que se formaliza pictográficamente dentro del caracol haya remitido al espíritu indígena (*ihíyotl*), más allá de su manifestación verbal o pictórica” (45).

En Ruiz de Alarcón encontramos: “Con esto remata la cura con hacer ayre al enfermo con el huipil [...] como quien le sopla para quitarle el poluo exterior, y para comunicarle buenos y saludables ayres” (1999: 300). Evidentemente, en este fragmento hallamos el sustrato de la hoy tan extendida práctica de los curanderos mexicanos, que limpian ahumando con copal y soplando (escupiendo agua bendita). La convergencia entre soplo, hechizo y bendición, por un lado, y enfermedad, mal aire y maldición, por otro, son claras. Macrocosmos y microcosmos se reflejan.

Vemos, pues, que efectivamente lo más relevante de la palabra que da origen a los seres (que genera o regenera a los seres) es su peso semejante al humo, que es percibido en la densidad del canto. En ese sentido, como el mundo de los hombres es reflejo del de los dioses y Quetzalcóatl ordena el cosmos mediante el soplo, el dirigente nahua, que rige la ciudad, es llamado *tlatoani*, es decir, “el que habla”, “el orador”, “el parlamentario”. Y del mismo modo, los seres humanos hacemos cosas en el mundo tanto con los dedos de las manos como con los órganos del habla. Sahagún habla de los *totlatecoaca*, ciertos órganos que “realizan la voluntad”: “Los órganos particularmente mencionados como realizadores son los labios, la lengua, la úvula, la cavidad de la voz y los dedos de las manos” (López Austin 2014: 191, nota 47), por lo que aiento y discurso son a menudo sinónimos. Entre los mayas, según Landa, “el título que se daba a la clase sacerdotal era *Chilam*, el que interpretaba los libros y la voluntad de los dioses. La palabra significa ‘el que es boca’” (Barrera Vásquez y Rendón: 10).

La sutil materialidad del discurso explica la existencia de encantamientos, embrujos y hechizos. Sirva como ejemplo un cuento apsároke: Apísh, Barbas de maíz, la mujer más bella del pueblo, no aceptaba a ninguno de sus pretendientes. Sin embargo, alguien pronunció “Ishbihéshétbishe”, un nombre, y por la fuerza de este nombre (por su *densidad*),

<sup>1</sup> Compárese esta afirmación con lo que le dice Cristo a su madre en la cuna: “Yo soy el Verbo, hijo de Dios, que tú has parido, como te lo había anunciado el ángel Gabriel, y mi Padre me ha enviado para salvar al mundo” (*El evangelio árabe de la infancia*, I, traducción tomada de *Evangelios*: 103).

Barbas de maíz se quedó prendada de su portador, aunque todavía no lo conocía. El drama consecuente fue importante, pues Ishbishihtebishe en realidad era un gusano que enamoraba a las más bellas de cada tribu para dárselas de comer a sus padres (Curtis: 20-39). La tonada, en forma de indescifrable nombre, había actuado.

### *La metáfora como reconocimiento de correspondencias ocultas*

Fuente privilegiada para el estudio del hechizo en Mesoamérica es, sin duda, Hernando Ruiz de Alarcón. En su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, describe algunas de las principales creencias nahuas y recopila hechizos, conjuros y sortilegios, que son utilizados para potenciar la eficiencia de ciertas acciones: la construcción de hornos de cal, la caza, la protección de las huertas de los animales, la pesca, el apaciguamiento del enojo, la lectura de manos, la siembra, etc.<sup>2</sup> Leemos, incluso, que Juan Vernal, natural vecino del pueblo de Yguala, comarca de las Minas de Tasco, “usaba de ciertas palabras y encanto para batallar”, puesto que “está asentado y arraygado entre esta miserable gente, que las palabras de sus invocaciones, conjuros y arredraciones y protestaciones, y todas las demás que el demonio enseñó a sus antepasados, surten infalible efecto” (Ruiz de Alarcón 1999: 168). Aparecen, también, muchas figuras retóricas y nombres en clave:

lo que entre los tales se halla escrito desta materia, es todo en lenguaje dificultoso, y casi ininteligible, assi porque el demonio su inventor con la dificultad del lenguaje que se halla en todos los conjuros invocaciones y encantos afecta su veneración y estima, como porque el lenguaje quanto más figuras y tropos tuviere tanto es más difícil de entender, y el que refiero no es otra cosa que vna continuación de metaphoras [...] vna continuada alegoría (3).

López Austin ha desgranado el significado de muchas de estas metáforas, que habitualmente aparecen junto con el difrasismo característico nahua (Montes de Oca Vega 1997): cuando se habla de aquel ser cuya “cabellera es la niebla, su cabellera es el humo”, se habla del fuego, cuyos

<sup>2</sup> Véase el Códice Mendoza folio 70r. Allí observamos diferentes representantes de oficios de cuyas bocas aparecen volutas, como si fuera imprescindible para, por ejemplo, el carpintero, conjurar cuando trabaja con la madera.

“hijos” son las llamas. “La de falda de jade” es la tierra; “La mujer verde oscura” es el agua; “La falda de estrellas”, el cielo; etc. (López Austin 1967).

Tras analizar estos textos, López Austin afirma que al menos existían tres tipos de jergas entre los nahuas: el *tecpillatolli*, forma elegante de hablar propia de la gente culta; el *macehuallatolli*, el lenguaje popular; y el *nahuallatolli*, el lenguaje de los brujos. Este último término se acostumbra traducir por lenguaje encubierto, lenguaje de los brujos o lenguaje mágico: “posiblemente la más acertada sea la tercera, en cuanto el lenguaje era el principal instrumento de que podía valerse el hombre para entrar en contacto con un sobremundo poderoso, regidor del sensible” (1967: 1).

Por la amplia extensión geográfica a la que pertenecieron los informantes de Alarcón, López Austin infiere que estamos hablando de una arraigada tradición mesoamericana: “La regla de los conjuros no varía. Hay una autopresentación del exorcista, que se coloca con un nombre que indica sus poderes ante las fuerzas que quiere dominar; depreca a los seres favorables mencionando varios títulos, e impreca a los hostiles...” (1967: 4). Se personifica a seres inanimados; hay identificación metafórica entre un mito y el procedimiento mágico; se usan nombres calendáricos, que no sólo tenían los hombres por el día de su nacimiento, sino también los dioses, animales, vegetales y minerales; aparecen vocablos que mágicamente otorgan, aumentan, disminuyen o niegan poderes sobrenaturales o la efectividad de la acción; hay trato de parentesco con la entera familia del mundo y del sobremundo (López Austin 1967). Hallamos difrasismos, prosopopeyas, perífrasis, elipsis, antonomasias, metáforas. Sin embargo, no podemos considerar estas figuras como meros recursos literarios. En el lenguaje de los tiempos primordiales no hay símiles, y las metáforas, en lugar de comparar de forma ficticia, reconocen parentescos reales y místicos visibles para el iniciado. Del mismo modo que los antiguos griegos veían que el león y el sol estaban íntimamente conectados, y Alejandro Magno emparentado con ambos, en la Europa medieval se consideraba que el ritmo de la cólera era el mismo tanto entre los hombres como entre los animales o en la tempestad (Schneider: 37). De otro modo: “Nosotros expresamos esta participación en términos de metáfora; el hombre medieval la llamaba simpatía” (Harpur: 118). Esta “simpatía” entre objetos para nosotros inconexos la hallamos ricamente documentada en Mesoamérica.

Era necesario pedir perdón a un árbol cuando se cortaba, y hacerle un rito funerario [...]. Hay una conexión íntima entre las partes del cuerpo de los hombres, de los dioses y el mundo que nos rodea. Las ramas de los árboles

son manos, la copa es cabellera, la corteza es piel, la madera carne, etc. Hay algo más que tropo. Hay hombres que dominan lo invisible. La lámina LXXIII del Códice Vaticano Latino 3738 vincula a cada uno de los veinte signos de los días con una parte del cuerpo humano (como en la edad media los cuadros de hombre y signos astrológicos). El *tonalli* está emparentado con el cielo superior y con el padre; el *teyolá* con la superficie terrestre y los hijos; el *ihíyotl* con el mundo inferior, la tierra y la madre (López Austin 2014: 396-398).

En la tradición alquímica occidental, “poseer el ritmo esencial de un individuo es captarlo y dominarlo por conocer su ‘nombre’, esto es la ley íntima de este individuo” (Schneider: 30). Del mismo modo que “existen cazadores que con unas palabras logran asustar a los animales hasta reducirlos a la inmovilidad o a la paralización temporal de todas sus fuerzas” (30),<sup>3</sup> existen poderosos hechiceros capaces de controlar a otras personas porque saben su “ley interior”, su “ritmo esencial”. Por la misma ley de correspondencia, estos hechiceros son capaces de convertirse en determinados animales: “cuando el ser humano habla cantando, llega a ser en este momento la esencia del objeto que menciona. Por eso también en la tradición primitiva el mago-médico sólo puede transformarse en un animal cuyo lenguaje comprenda” (45). Se entiende entonces que Dios crea el mundo con la palabra porque conoce el nombre secreto de todos y cada uno de los seres del universo, y que los chamanes pueden llegar a “controlar” a los seres porque su canto imitativo es la vibración fundamental del objeto imitado.

Además, que el chamán “comprenda” a determinado animal significa aquí que “simpatiza” con él, que lo “compadece”. El corolario de esto es obvio, y nos obliga a retomar uno de los puntos clave anteriormente mencionado: la capacidad metafísica para cambiar el mundo actuando en la esencia de los seres debe ir de la mano de una capacidad moral. Por ello, en la Atenas clásica, Platón sólo aceptaba como discípulos a aquellos que demostrarían ser virtuosos y apegados a la moralidad, pues como deja claro en *El sofista*, los grandes oradores son capaces de cambiar el curso de los corazones. Una razón parecida subyace en ciertas prácticas del

<sup>3</sup> Reminiscencia de ello la hallamos en el video viral de la niña china que hipnotiza a animales, emitido por primera vez en el programa *Al filo de lo imposible*, de CCTV <[https://www.youtube.com/watch?v=sadH\\_mGJ1d8](https://www.youtube.com/watch?v=sadH_mGJ1d8)>. No obstante, un amigo de infancia me asegura haber conocido desde hace veinte años a un joven con las mismas capacidades en la Escuela Agraria de Mas Bové, en la provincia de Tarragona, España.

Méjico antiguo en las que los poderosos debían pasar un examen en el que demostraran que conocían la armonía y correspondencia oculta de las cosas. En el *Chilam Balam de Chumayel* nos encontramos con estas pruebas: “Estos son los acertijos y adivinanzas que tenía el katún que hoy termina y llega hoy el tiempo en que sean interrogados con acertijos los Batabes, Los-del-hacha, de los poblados, para ver si saben cómo es que merecen el Señorío” (*El Libro de los Libros de Chilam Balam*: 131-132). Las preguntas que se les hacía a estos nobles iban destinadas a probarlos en el arte de reconocer la cadena invisible que une a todos los seres, es decir, aquello que posibilita la metáfora entre dos términos:

Este es el primer acertijo que se les hace: se les pedirá la comida. “Traedme el Sol”, dirá el Halach Uinic, Jefe, a los Batabes, Los-del-hacha. “Traedme el Sol, hijos míos, para tenerlo en mi plato. Hincada ha de tener la lanza de la alta cruz en el centro de su corazón en donde tiene asentado a Yax Bolom [...]. Esto es lo que se les pide: el Sol es un gran huevo frito y la lanza con la alta cruz hincada en su corazón a que se refiere es la bendición...” (*El Libro...*: 132).

El segundo acertijo del *Chilam Balam de Chumayel* es que vayan en busca de los “sesos del cielo”, que son el copal. El quinto acertijo es pedirles que busquen el corazón de Ku Citbil ti Caan, Señor-deidad-del-cielo, que es la piedra Kan, el maíz. En total son siete acertijos, siete pruebas. En el área nahua sucede lo mismo:

Chicomózoc es el término secreto, usado en los conjuros mágicos, para designar el cuerpo. El llamar al cuerpo con el nombre del mítico origen de los pueblos nahuas obedece a que la imagen de esta montaña madre, “El lugar de las siete cuevas”, era comparada con el cuerpo y con sus siete oquedades: dos cuencas oculares, dos fosas nasales, la boca, el ano y el ombligo (López Austin 2014: 173).

El alquimista medieval o el curandero mesoamericano reconoce identidades ocultas entre seres. El célebre Arcimboldo muestra esos vínculos secretos en sus pinturas, entre el cocinero y los seres que cocina, entre el verdulero y las verduras que vende, entre el invierno y los efectos que causa...

Ciertas etimologías parecen apuntar hacia esta necesidad de reconocer los parentescos ocultos de las cosas: “Aompáyotl significa —en ná-

huatl— ‘desgracia’; literalmente es ‘calidad de lo que está fuera de sitio’. Sólo el ubicado en el lugar que le corresponde puede alcanzar la felicidad” (2014: 397). Es decir, feliz es el que reconoce la armonía secreta del cosmos (los parentescos místicos de los seres), pues eso implica “saber estar en el sitio que nos corresponde”, estar “alineado” con el resto de seres del cosmos.

### *La metáfora productiva y el concepto de cosmoescucha*

Es habitual pensar que los humanos primero razonamos y, luego, imaginamos; que primero estructuramos una construcción y, luego, la ornamentamos; que primero argumentamos lógicamente y, luego, embellecemos tales razonamientos. Steiner (34-35) sugiere lo contrario: fue la capacidad para imaginar conexiones no evidentes lo que disparó el pensamiento racional, y no a la inversa. En la misma línea, estudiando el pensamiento griego arcaico, Kingsley retoma cierta interpretación del nacimiento de la lógica ampliamente extendida en la India: la formulación de paradojas, que es el origen de la lógica, nace con la función primordial de evidenciar los límites del pensamiento racional, pues éste no permite reconocer los parentescos ocultos entre las cosas, parentescos que sí son visibles bajo otro tipo de mirada (la de místicos, artistas, nigromantes, poetas... ).

En “La esfera de Pascal”, Borges sugiere que la historia de la humanidad es la historia de unas cuantas metáforas, o incluso que “quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas” (636). Estudios posteriores se han dedicado a estudiar esas “entonaciones metafóricas” que determinan nuestra forma de percibir el mundo, pues, aunque no nos percatemos, vivimos reconociendo parecidos entre las cosas.

Lakoff y Johnson dan grandes ejemplos al respecto en su célebre *Metáforas de la vida cotidiana*: pensamos el tiempo como dinero (lo “desperdiciamos”, lo “ahorramos”, lo “invertimos”); la felicidad como algo elevado (me “levantó” el ánimo; estoy “deprimido”); tiene la moral “por los suelos”;<sup>4</sup> la mente como una máquina (“ pierdo el control”; mi cerebro “no funciona”; te “patinan” las neuronas); la discusión como una batalla (lo que dices es “indefendible”; “atacó” los puntos débiles de tu argumentación; “venció” en el debate), etc. Al seguir esa línea de pensamiento nos

<sup>4</sup> Esta metáfora inconsciente también la hallamos entre los nahuas: “la buena palabra [es] aquella que eleva” (Huhuehtlahtolli 2011: 287).

percatamos de otras dos metáforas recurrentes e inconscientes que aparecen en diversidad de culturas: por un lado, “la palabra es un objeto” (“te doy” mi palabra, “te tomo” la palabra, lo que evidentemente está íntimamente relacionado con la “sutil materialidad” de la palabra de la que ya hablamos); por otro lado, “conocer es escuchar” (en francés, entendre significa escuchar) y “sólo es posible escuchar sintiendo” (en catalán sentir significa sentir y escuchar), lo que implica que el verdadero conocimiento siempre tiene un componente patético o emocional. Tales metáforas podrían pasar desapercibidas bajo el paraguas del concepto de cosmovisión.

En la mentalidad occidental, el concepto de conocimiento se ha ido acercando progresivamente a la visión, y alejando simétricamente de la escucha (Jay). Las etimologías de “teoría” (del griego θεωρία) o “especular” (del latín *speculari*) así lo demuestran, pues θέα significa “ver”, y *speculari*, “mirar desde arriba”, “desde una atalaya”. Por esa carga histórico-lingüística, hablamos de cosmovisión, y no, por ejemplo, de *cosmoescucha*. El peligro de esa metáfora rectora es que consideremos nuestro pensamiento (como nuestra palabra) reflejo de la realidad, y no parte integrante de la misma (piénsese en la cita de Foucault reproducida al principio de este texto). Al respecto es inevitable añadir un ejemplo más: cuando reconocemos parentesco entre dos elementos decimos “que tienen que ver” (es decir, que reconocemos vínculos entre las cosas, pero, al mismo tiempo, nos reconocemos espectadores de ellas, lo que es mucho suponer).

Lakoff opone dos formas diferentes de comprender la realidad:

En la visión tradicional, las categorías se caracterizan exclusivamente por las propiedades compartidas por sus miembros. Es decir, que ellas son caracterizadas (a) independientemente de la naturaleza corporal de los seres que hacen la categorización y (b), literalmente, sin mecanismos imaginativos (metáfora, metonimia e imagen) involucrados en la naturaleza de las categorías. En la nueva visión, nuestra experiencia corporal y el modo en que utilizamos los mecanismos imaginativos son centrales en la construcción de categorías que doten de sentido a la experiencia (xi-xii).

Lakoff llama *objetivismo* a la visión tradicional que defiende que los símbolos abstractos toman su significado por correspondencia con el mundo (y cuya construcción es objetiva e independiente del organismo que lo entiende). Para tratar de superar este paradigma que considera que el pensamiento es abstracto e incorpóreo, que la mente es espejo de la naturaleza, que los símbolos son representaciones internas de realidades

externas, propone el *realismo experiencial*. En el nuevo paradigma, el pensamiento es carne (depende del cuerpo del pensante y crece a partir de él) y emplea la metáfora y la metonimia para categorizar (es decir, el pensamiento no es reflejo, y la abstracción depende de la imaginación).

Para comprender el pensamiento de culturas diferentes a la nuestra, debemos partir de propuestas cercanas al *realismo experiencial* y deshacernos del *objetivismo naïve*. Barthes dice de las pinturas de Arcimboldo, de rostros formados por frutas, carnes, flores y animales:

¿Cómo puede representarse la frente de un hombre con una rata? [...] podríamos decir que, en esas metáforas extremas, los dos términos de la metábola no están en relación de equivalencia (de ser), sino verdaderamente de *hacer*: la carne del cuerpecillo desnudo hace (fabrica, produce) la oreja del tirano. Arcimboldo, de este modo, llama la atención sobre el carácter productivo, transitivo, de las metáforas; en todo caso, las suyas [...] desmembran objetos familiares para producir otros, nuevos, extraños, gracias a una auténtica imposición (otra más), que es el *trabajo* del visionario (y no solamente su aptitud para captar similitudes) (163-164).

El concepto de metáfora como *poiesis*, creación, y no como mero reconocimiento, es clave para la comprensión del pensamiento mesoamericano: las *maravillas* o *monstruosidades* que hacen artistas, chamanes y *outsiders* (propiamente, sus excesos) son las que los llevan a modificar las medidas originales de las cosas y, en consecuencia, a la *metamorfosis* e incluso a la *transmigración*: parten del principio de que

la Naturaleza no se detiene jamás [...]. El ejercicio de semejante imaginación no sólo tiene que ver con el arte, sino con el saber: sorprender a las metamorfosis (cosa que hizo varias veces Leonardo da Vinci) es un acto de conocimiento; todo saber está ligado a un orden clasificatorio; aumentar, o simplemente modificar el saber, es experimentar, a través de atrevidas operaciones, lo que subvierte las clasificaciones a las que estamos acostumbrados: ésa es la noble función de la magia, “suma de la sabiduría natural” (Pico de la Mirandola) (Barthes: 174).

El riesgo del uso del término “cosmovisión” es, fundamentalmente, que contribuya a la idea de que “el visionario” simplemente percibe, cuando en realidad “el visionario” contribuye siempre a la creación de su “visión”. Sin embargo, el término cosmoescucha, propuesto aquí para repensar el de cosmovisión, y no para sustituirlo, contribuye a la discusión

epistemológica añadiendo cierto matiz: el que escucha lo hace para dialogar. Así, el sabio que oye los principios de la naturaleza indudablemente contribuye a cambiarlos, porque no es un ser pasivo que sólo oye, sino un ser que oye hablando y, en consecuencia, percibe al mismo tiempo que modifica lo percibido.

López Austin definía cosmovisión del siguiente modo: “Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en recursos de muy larga duración, cuyo objeto es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende *aprehender* el universo en forma holística” (2012). El concepto de cosmoescucha sirve, por un lado, para enfatizar que percibimos en *red*: es imposible que dos personas vean lo mismo al mismo tiempo, porque para ello deberían estar en el mismo lugar, tener la misma perspectiva, ser la misma persona; sin embargo, sí que es posible que dos personas escuchen lo mismo, porque aunque también su posición determina lo oído, lo determina en un grado mucho menor. Así, el concepto de cosmoescucha pone de relieve que la *aprehensión* del universo es colectiva y, en cierto modo, salva la “*objetividad*” de la quema a la que el pensamiento posmoderno la tiene sometida. La distinción entre cosmovisión y cosmoescucha puede simplificarse así: el que ve, ve individualmente, y además puede ver sin ser visto; sin embargo, el que oye, oye con otros y, además, contribuye a lo que oye, ya sea con su canto o con su silencio. El concepto de cosmoescucha parece responder, en cierto modo, a algunas de las inquietudes expuestas por el perspectivismo amerindio, la antropología en general o incluso la física cuántica: el observador determina lo observado. Marcel Detienne insiste en que las figuras del maestro, adivino, chamán, rey y poeta convergían en la antigua Grecia, y dice: “la palabra cantada, pronunciada por un poeta dotado con un don de *videncia*, es una palabra eficaz; instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo” (24). En el universo mental tradicional, la verdad no se explica, se proclama (Grassi: 96). Así, el adivino-poeta ve lo que debe ser instaurado y lo instaura al cantarlo (y no, como se podría pensar sin el necesario trabajo hermenéutico, canta lo que, estando ya dado, ve). La profecía sirve como ejemplo para reconocer la distancia paradigmática entre nuestra forma de relacionarnos con el mundo y otras formas de hacerlo. Nosotros recurrimos a “mapas mentales” que explican el universo. En otras culturas, sin embargo, los mapas mentales no dicen mucho sobre la verdad, porque la verdad última no es la que describe cómo está dispuesto el ecúmeno, sino aquella que, emanando del

anecúmeno, nos prescribe cómo actuar en el ecúmeno, nos encarga una misión: “el carácter indicativo es el rasgo esencial del lenguaje profético. Se da una orden, se encomienda una tarea. En lugar de las conexiones que explican lógicamente (las cuales no son adecuadas a lo originario) aparece no sólo la imagen, la visión, sino también la indicación” (Grassi: 97).

En resumen, el concepto de cosmovisión se amolda perfectamente a nuestra propia cosmovisión, que es aquella que privilegia una “epistemología de la correspondencia”, en donde el sabio reconoce lo que hay. El concepto de cosmoescucha, sin embargo, recoge un aspecto esencial de modos de pensar diferentes al nuestro, porque deja abierta la posibilidad a una “epistemología del diálogo”. Quizás, y por lo dicho, para explicar la red mental con la que percibían los antiguos indígenas y con la que perciben los actuales indígenas de Mesoamérica no es suficiente con una metáfora. Es necesario utilizar dos al mismo tiempo. No debería extrañarnos, ya que precisamente el difrasismo es la figura retórica por excelencia en Mesoamérica. Así, obtenemos un término tremadamente cacofónico, pero quizás más completo: *cosmoescuchavisión*. El objetivo es, sin lugar a dudas, poner de relieve que el proceso de “aprehensión” no es pasivo, sino activo, colectivo y dinámico, y no sólo dialogante con el resto de seres que perciben, sino dialogante también con lo percibido. Escuchamos para responder, para contribuir a la creación percibida. Si bien bajo el paradigma de la visión sólo es posible mirar hacia un lugar, ver una imagen al mismo tiempo, bajo el paradigma de la escucha es posible oír diversidad de voces al mismo tiempo. Ya no se trata, pues, de alcanzar la visión verdadera del cosmos, sino que se trata de construir la armonía cósmica, de oír y cantar en el coro del Señor.

Sirvan unos pocos ejemplos de los *Huehuetlatolli* para legitimar nuestro empeño en unir visión y escucha: “mi muchacho, ya no eres un pajarito, ya ves, ya oyes por ti mismo” (1995: 127); “aunque hayas nacido de tu madre y de tu padre, es más madre tuya aún el que instruye, el que educa, el que te abre los ojos y los oídos” (1995: 125); “Esta palabra, muchachita, tortolita, chiquita, guárdala dentro de tu corazón, no la olvides, ella será tu antorcha, tu luz por cuanto tiempo vivas” (1995: 61).

### Conclusiones

El hombre es “el viviente en cuya lengua está en juego su vida”, porque “el juramento expresa la exigencia, decisiva en todo sentido para el animal

hablante, de poner en juego su naturaleza en el lenguaje y de conectar las palabras, las cosas y las acciones en un nexo ético y político” (Agamben: 106-107). Ese nexo entre lo ético y lo político es, además, ontológico: “El corazón puede ser alcanzado, captado, leído, visto; puede conversarse con él; se le puede dirigir hacia las cosas [...] era concebido como un órgano alterable, para bien o para mal: del exterior lo modificaban el tiempo, las ofensas, los hechizos, la esclavitud; del interior, el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados” (López Austin 2014: 207- 208).

Los corazones de los hombres son modificados por la palabra, y también los de los otros seres, visibles e invisibles, que nos rodean y oyen nuestro aliento. Hablar es participar en la eterna poesis del mundo y, en consecuencia, no hay habla exenta de implicaciones éticas. Aún más: el verdadero orador no es el que mejor habla, sino el que sabe que todo hablar es conversar y, por lo tanto, escucha la esencia de los seres. Por eso al noble nahua se le decía: “le sirves de sandalia [a Dios] [...] tú lo representas, tú eres su imagen, sus ojos, su mandíbula; tú su rostro, su oído te haces, porque sirves de intérprete, haces que broten sus palabras [...]. En tu interior, en tus entrañas, en tu seno, en tu garganta escondió, puso su libro, la palabra” (Huhuehtlahtolli 2011: 381).

Así pues, la palabra antigua no refleja las cosas, sino que forma parte de ellas y, por tal razón, si bien proponer la sustitución de la metáfora rectora de “la visión” por la de “la escucha” para hablar del pensamiento de un pueblo sería difícil e incluso pretencioso y efectista, sí nos atrevemos a alertar sobre la necesidad de complementar el concepto de cosmovisión con el de *cosmoescucha*, en una suerte de difrasismo metafórico y rector como el que explicamos, y rescatar de tal modo el dinamismo inherente al modo de pensar de un pueblo.<sup>5</sup> Así, no sólo seríamos congruentes con ese tropos único que tanto utilizan los nahuas, dos términos unidos para generar un nuevo significado metafórico, sino que también podríamos reducir algo la distancia hermenéutica que nos separa de ellos.

Combinar, aunque sea experimentalmente y por un momento, el término cosmovisión con el de *cosmoescucha*, quizás sirva para interrumpir las interferencias de nuestro marco conceptual predominante: “Oíd; este es vuestro trabajo: encargaos del tambor y de la sonaja, despertaréis a la ciudad y alegraréis a Tloque Nahuaque; con esto buscaréis su palabra, os lanzaréis una y otra vez en su interior, así como se suplica, como se busca

<sup>5</sup> Martínez Marzoa (2000), uno de los filósofos vivos más importantes del mundo, utiliza la expresión “andar con las cosas” para referirse al pensamiento colectivo de un pueblo.

la palabra de Nuestro Señor” (*Huehuetlatolli* 1995: 28). Y quizás algún día seamos capaces de oír lo que algunos indios de las montañas Mackenzie decían haber encontrado: “la melodía que hace añicos las estructuras. La melodía que deshace el caos” (Schultes y Hofmann: 85). La melodía capaz de regenerar el cosmos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *El sacramento del lenguaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2010.
- AUSTIN, JOHN L. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1982.
- BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO Y SILVIA RENDÓN. “Introducción”, en *Libro de los libros del Chilam*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BARTHES, ROLAND. “Arcimboldo o el retórico y el mago”, en *Lo obvio y lo obtuso*. Barcelona: Paidós, 2009. 153-174.
- BILOLO, MUBABINGE. *Les cosmo-theologies philosophiques d'Heliopolis et d'Hermopolis*. Kinshasa-Libreville-Munich, 1986.
- BORGES, JORGE L. “La esfera de Pacal”, en *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974. 636-638.
- CURTIS, EDWARDS S. *Barbas de maíz y las siete estrellas y otros relatos de los indios cuervos e hidatsas*. José de Olañeta: Palma de Mallorca, 1996.
- DETIENNE, MARCEL. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.
- El Libro de los Libros de Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Evangelios apócrifos I*. Buenos Aires: Hypsamérica, 1985.
- FOUCAULT, MICHEL. *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo xxi, 1968.
- GARCÍA QUINTANA, MARÍA JOSÉ. “Exhortación de un padre a su hijo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, v. xi, 1974. 137-182.

- GARCÍA QUINTANA, MARÍA JOSÉ. “El huehuetlahtolli, antigua palabra, como fuente para la historia sociocultural de los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. xii, 1976. 61-70.
- GRASSI, ERNESTO. *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*. Barcelona: Anthropos, 2015.
- HARPUR, PATRICK. *El fuego secreto de los filósofos*. Girona: Atalanta, 2013.
- HEGEL, GEORG H. F. “¿Hegemonía de la visión?”, en *Lecciones de estética, Volumen II*. Barcelona: Península, 1991. 185-192.
- Huehuetlatolli. Libro VI del Códice Florentino*. Paleografía, versión, notas e índice de Salvador Díaz Cíntora. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Huhuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra. Recogidos por fray Andrés de Olmos hacia 153*. Traducción de Librado Silva Galeana. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- JAY, MARTIN. *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo xx*. Madrid: Akal, 2007.
- JOHANSSON, PATRICK. “La relación palabra/imagen en los códices nahuas”, en *Arqueología mexicana, Lenguas y escrituras de Mesoamérica*, vol XII, núm. 70. México: noviembre-diciembre de 2004. 44-49.
- KINGSLEY, PETER. *A Story Waiting to Pierce You: Mongolia, Tibet and the Destiny of the Western World*. Point Reyes: Golden Sufi Center Publishing, 2010.
- LAKOFF, GEROGE. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- LAKOFF, GEROGE Y MICHAEL JOHNSON. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 2005.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. “Términos del nahualatlolli”, en *Historia mexicana*, volumen 22 (65), 1967: 1-36.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. “Cosmovisión y pensamiento indígena”, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 2012.

- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE. *Historia de la Filosofía*, v. I. Madrid: Istmo, 2000.
- MENACHE, EDUARDO. *Aproximación a los elementos ontológicos del Códice Borgia desde la Tradición hermenéutica del Círculo de Éranos. Tesis que para obtener el grado de Doctor en Filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- MONTES DE OCA VEGA, MERCEDES. “Los disfrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización”, en *Amérindia: Revue d’Ethnolinguistique Amerindienne*. Paris: Société d’Études Linguistiques et Anthropologiques de France, 22, 1997: 31–44.
- MUBABINGE, BILOLO. *Les cosmo-theologies de l’Egypte Antique*. Munich: Me naibuc, 2003.
- PERRAULT, CHARLES. “Las hadas”, 2018, disponible en <[http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/fran/perrault/las\\_hadas.htm](http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/fran/perrault/las_hadas.htm)> [23 de febrero de 2018].
- Popol Vuh. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. México: Secretaría de Educación Pública, 1988.
- RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* (con estudio de Francisco del Paso y Troncoso). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.
- SCHNEIDER, MARIUS. *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas*. Madrid: Siruela, 1998.
- SCHULTES, RICHARD E. Y HOFMANN, ALBERT. *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- SEARLE, JOHN. “What is a Speech Act”, en *Philosophy in America*. Londres: Allen & Unwin, 1965: 221-239.

- SEARLE, JOHN. “A Taxonomy of Illocutionary Acts”, en Güderson, K. (ed.), *Language, Mind & Knowledge, Minnesota studies in the Philosophy of Science*, 7, University of Minnesota, 1975: 344-369.
- STEINER, GEORGE. *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. México: Siruela-Fondo de Cultura Económica, 2012.
- TOLKIEN, JOHN R. R. *El Silmarillion*. Minotauro: Barcelona, 2004.
- TOULMIN, STEPHEN. *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1992.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

Profesor de Tiempo Completo en el Departamento Académico de Lenguas del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, donde previamente se graduó en las licenciaturas de Filosofía e Historia; además, gozó de una beca de intercambio en el posgrado Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. En su trayectoria ha ganado diversas becas de investigación y de promoción cultural, que lo han llevado a vivir en España, Grecia, Hong Kong y México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores mexicano desde 2016.