

Núm. 42

Año XXI

Julio-Diciembre

2020

ISSN 2395-9274

Educación y libertad de pensamiento.

Análisis del ideal kantiano de *Ilustración*

ROBERTO CASALES GARCÍA

Ser finito y ser eterno / ser finito y ser mortal.

Stein lectora de Heidegger

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

## **DOSSIER: Estudios animales**

Introducción al *Dossier*

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

La relevancia de la bioética  
en la educación universitaria en ciencias biológicas

ANGELES CANCINO-RODEZNO

La imagen del animal en las *Elegías de Duino*

JOSÉ LASAGA MEDINA

Del humanismo antropocéntrico al cosmomorfismo

GLORIA CÁCERES CENTENO

## **MISCELÁNEA: Traducción/In memoriam/Nota**

Derechos animales y derechos indígenas

WILL KYMLICKA Y SUE DONALDSON

In memoriam: Michel Serres

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

Reología, ¿en qué está la novedad?

CARLOS SIERRA-LECHUGA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"

# DEL HUMANISMO ANTROPOCÉNTRICO AL COSMOMORFISMO

Gloria Cáceres Centeno  
Facultad de Filosofía, UMSNH  
Facultad de Historia del Arte, Universidad de Morelia  
**gloria.caceres@umich.mx**

## Resumen

El humanismo nacido de la mano con el antropocentrismo europeo se había constituido como una defensa de los valores humanos más elevados, prometiendo la construcción de un mundo mejor basado en el control de la naturaleza. Pero esa promesa de constante perfeccionamiento se ha visto opacada por el cataclismo moral que reflejan los interminables conflictos bélicos y la crisis ecológica. Esto hace que nos preguntemos si todos entendemos lo mismo por el concepto de humanismo, y perseguimos los mismos fines al evocarlo. El texto se enfoca en uno de los ejes centrales del humanismo –la concepción básica del ser humano como un complejo de cuerpo y alma– para excavar sus cimientos y analizar sus extravíos. El peso de dicha concepción se puso de manifiesto desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo: una de las primeras dudas que les asaltó fue si los nativos tenían alma. Así, vale preguntarse ¿qué otras formas de concebir el cuerpo y el alma se tenían en varios de los territorios conquistados? ¿Sólo los humanos tienen alma, o qué otros seres vivos las tienen? ¿Cómo serían esas otras configuraciones? Nos adentraremos en estos cuestionamientos, haciendo alusión a ejemplos de culturas en donde se integra una compleja intersubjetividad entre humanos, no-humanos y naturaleza, proponiendo una reflexión que pase del humanismo antropocéntrico a un cosmomorfismo.

**Palabras clave:** humanismo, antropocentrismo, eurocentrismo, cuerpo y alma, cosmomorfismo.

**Recepción:** 15-10-2019. **Revisión:** 22-05-2020. **Aceptación:** 09-06-2020.

# FROM ANTHROPOCENTRIC HUMANISM TO COSMOMORPHISM

Gloria Cáceres Centeno  
Facultad de Filosofía, UMSNH  
Facultad de Historia del Arte, Universidad de Morelia  
[gloria.caceres@umich.mx](mailto:gloria.caceres@umich.mx)

## *Abstract*

Humanism, born hand-in-hand with Eurocentric anthropocentrism, long constituted a defense of the highest human values, holding the promise of the construction of a better world based on control over nature. But that promise of constant improvement has been overshadowed by the moral failures reflected by endless war and environmental crisis. This puts in question whether we all understand the same by the concept of humanism, and whether all those who invoke it share common goals. The article focuses in one of the central axes of humanism – the basic conception of a human being as a body/soul complex –, in order to excavate its foundations and analyze its oversights. The weight of this conception became manifest as soon as the Spanish conquistadors arrived in the New World: one of the first doubts that assaulted them was whether natives had a soul. How were body and soul conceived by those who populated the conquered territories? According to those views, do only humans have a soul, or can other beings have one as well? Which configurations are possible? We pursue these questions, bringing in examples from cultures that integrate a complex intersubjectivity among humans, non-humans and the rest of nature, suggesting a transition in values from anthropocentric humanism towards cosmomorphism.

**Keywords:** Humanism, anthropocentrism, eurocentrism, body and soul, cosmomorphism.

**Received:** 15-10-2019. **Revised:** 22-05-2020. **Accepted:** 09-06-2020.

## **Introducción**

Por largo tiempo se ha apelado al humanismo como antídoto contra muchas de las tendencias eficientistas imperantes de la tecnocratización. Sin embargo, seguir acudiendo a este tipo de argumentos cada día parece más inocuo ante los problemas que actualmente confronta la humanidad. Hay muchas acepciones utilizadas para el concepto de humanismo y no siempre se reflexiona sobre cuáles son sus supuestos, si éstos aún son útiles o cómo los podríamos cambiar —más aún, si estos fundamentos forman parte de uno de los propios factores que nos han llevado a esta crisis civilizatoria—.

El artículo intenta reconstruir brevemente los principios tras los cuales se fundamenta el humanismo, haciendo énfasis en su carácter antropocentrista (coloca las personas por encima de las demás especies) y a su determinación eurocéntrica. El ser humano demarca su diferenciación y perfeccionamiento gracias a su separación de la naturaleza, al ubicarse como amo y señor del suelo que pisa, con dominio sobre otras formas de vida, condición que no se cuestiona y se acepta como si fuera una ley natural. Esta preponderancia humana es uno de los fundamentos develados hoy como factor importante de la violencia especista y la crisis ambiental global. Visión de mundo o cosmovisión que se pone en entredicho ante la devastación y deterioro cada vez más alarmantes de los ambientes naturales.

El desbrozar cuáles son los argumentos del humanismo nos conecta con su unidad básica: el ser humano. Por lo que se hace también una revisión breve de cómo se ha constituido éste a través de dos conceptos densos: cuerpo y alma. Para ello se acude a argumentos filosóficos y teológicos que se encuentran en la base de esta distinción.

Se expone una comparación de la forma en que se ha conformado históricamente el cuerpo y el alma en el contexto europeo y en algunas cosmovisiones de pueblos amerindios tanto antiguos como contemporáneos. De la primera se retoman dos vías argumentativas: la dualista y la monista, culminando con las ideas modernas de la Ilustración, en donde se identificó el alma (la *psyche*) con la razón (o mente). Dichas ideas fueron impuestas en América desde el pensamiento colonialista, excluyendo las cosmovisiones de muchos pueblos nativos, dejándolas fuera del engranaje histórico y provocando una injusticia epistemológica.

Pero, aunque muchas de estas visiones se hayan borrado de la historia escrita, no se han borrado de la realidad. Contextos y prácticas culturales indígenas existentes derivan en comportamientos que revelan reminiscencias de sus cosmovisiones, como núcleos duros de su pensamiento que aún operan en la actualidad.

Se retoman varios ejemplos para mostrar algunas perspectivas donde se invierte la concepción europea sobre el cuerpo y el alma. Mientras para la cosmovisión europea se considera una diversidad de almas y unicidad de cuerpos (llamado multiculturalismo), en algunas culturas amerindias se considera una unidad de almas y diversidad de cuerpos (llamado multinaturalismo). Mientras para los primeros hay un determinismo corporal, fuente de la individualidad, para varios contextos indígenas lo que se da es una metamorfosis del cuerpo. Cabe aclarar que, si bien los ejemplos son tomados principalmente de la antropología, el sentido de este artículo reviste fines más bien filosóficos.

Se finaliza con una reflexión de cómo el humanismo opone el ser humano a la naturaleza (como enemigo a dominar o a vencer) mientras que, en los ejemplos mostrados, se conecta al ser humano de forma intersubjetiva con la naturaleza. Esto nos lleva a promover el paso del humanismo antropocéntrico al cosmomorfismo.

## **I. El nacimiento de la certeza: el humanismo, creación de una nueva figura de mundo**

*Oh, suprema libertad de Dios Padre,  
oh suprema y admirable felicidad de ser hombre,  
al cual le ha sido concedido obtener lo que desee,  
ser lo que quiera.*

Pico della Mirandola (1463-1494)

Mucho se ha escrito sobre el humanismo, especialmente acerca de su origen histórico como movimiento surgido en el Renacimiento europeo entre los siglos xv y xvi, a su vez resultado de un vasto conjunto de influjos cuyo abordaje requiere distintos ángulos y disciplinas, por lo que podemos coincidir con L. Febvre cuando dice “no hay un Renacimiento, sino muchos renacimientos” (citado en Fraile, 2000, p. 10). No es la intención de esta sección hacer un recuento exhaustivo, sino más bien centrarnos en cómo el humanismo nacido en el Renacimiento se fue configurando, cómo se fue transformando con el paso del tiempo hasta convertirse en una defensa de los valores más encumbrados de la creación, y cómo codificó una concepción del ser humano como compuesto de alma y cuerpo. En tal sentido, se trazarán algunas coordenadas principales del devenir del humanismo, que le permitieron irse consolidando –en fin, se pretende situar las ideas más fuertes o las más elocuentes, aquellas que siguen manteniendo fuerza en la actualidad–.

El humanismo surge “como el cultivo de la ‘letras antiguas’, griegas y latinas, llamadas también ‘letras humanas’, en contraste con las ‘letras divinas’ o teológicas” (González, 2003, p. 43), en cuyo estudio se concentraron amplios esfuerzos en el medioevo. Nace como una forma de contrapunto sobre el conocimiento basado en la explicación divina, pretendiendo recuperar de los clásicos griegos una manera de pensar las relaciones del ser humano con el mundo sin la cubierta del velo tras el cual se esconde el dogma religioso. Pero no se trató tanto de un simple retorno a las fuentes clásicas, sino de ver, en ese trasiego, cómo

se crea una nueva forma de enfrentarse a la realidad y no sólo de ver el mundo, sino de construir un mundo. Con el humanismo inicia una profunda transformación hacia ciertos valores y un estilo general de razonar, implícitos en varias doctrinas. Si bien esta ruptura surge en Italia, las ideas básicas que caracterizan al humanismo poco a poco se fueron extendiendo a gran parte del territorio europeo. Aunque el término “humanismo” tiene varios significados, podemos hacer una primera aproximación, referida “a las doctrinas según las cuales el hombre es el punto de partida y el punto de llegada de las acciones humanas. Se trata de doctrinas ‘antropocéntricas’” (Todorov, 1999, p. 20).

Recordemos que este primer periodo del Renacimiento europeo (siglos xv-xvi) fue una época de grandes revoluciones, una época convulsa, donde la visión de mundo dio un vuelco radical, pasando del geocentrismo al giro heliocéntrico con la publicación en 1543 de *Sobre los giros de los orbes celestes* (*De revolutionibus orbium coelestium*) de Copérnico. “A la concepción antigua del cosmos empieza a remplazarla, desde el siglo xvi, la figura de un mundo abierto, espacio que se extiende al infinito, uniforme y homogéneo, sin límites ni centro” (Villoro, 1992, p. 18). Más aún, a esta imagen del cosmos corresponde un cambio semejante en la geografía. Con la primera circunnavegación se tiene la “experiencia de que la superficie terrestre es una esfera en la que cualquier punto podría ser su centro” (*ibid.*, p. 19). Los viajes transatlánticos conducen a un Nuevo Mundo; por primera vez el viejo continente sale de su provincialismo, el orbe se amplía, la Tierra deja de tener en Europa su centro geográfico. Con todo esto podemos decir que el centro ya no es Dios, ni la Tierra, ahora el centro es el “hombre”,<sup>1</sup> pero no como un punto fijo en el cosmos, sino en la imagen del mundo, en un mundo abierto e infinito. El “centro” se mueve donde el hombre se mueva. El centro cobra un nuevo sentido, no en su relación con el espacio, sino en la potencialidad imaginativa de la creación humana.

---

<sup>1</sup> Me refiero al hombre no en un sentido genérico, sino como una figura de mundo trazada principalmente por el género masculino de la especie humana.

Con el humanismo “el centro de gravedad pasa, del *cosmos* al *anthropos*” (Todorov, 1999, p. 26). Las ideas que propician este paso condensan lo que se podría llamar una “figura del mundo”.<sup>2</sup> Y es en esta figura del mundo donde encontramos al “hombre” con toda su potencialidad. La nueva mentalidad tiene un punto de partida común: “recobrar la fe en la creatividad del hombre, en su capacidad de transformar al mundo y de construir su propio destino” (De la Fuente, 2003, p. 9). El destino del ser humano deja de ser obra de Dios, el futuro ahora está en sus manos, recobrando importancia la sentencia de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”. Del macrocosmos se pasa al microcosmos, con todo su orden jerárquico, y es en el hombre donde el universo se refleja en pequeño. Uno de los primeros filósofos renacentistas, Nicolás de Cusa (1401-1464), decía: “el hombre no es parte del todo, el hombre es un todo. ¿Por qué? Porque tiene en él la potencia de llegar a ser cualquier cosa” (citado en Villoro, 1992, p. 24).

En ese momento el ser humano se enfrenta a sí mismo, a la contingencia de sus actos, pierde el cobijo del mandato divino, sacrifica su antigua seguridad en donde todo tenía un lugar bien definido en el mundo y sus tareas eran muy claras, en donde sabía los límites de lo que se podía esperar y lo que no, como en un teatro donde lo que se espera del actor es aprenderse bien el libreto. Con el humanismo, se enfrenta a la libertad, donde él escribe su propio libreto. El destino ahora está en sus manos, un mundo abierto a las posibilidades de su inconmensurable creación, de su voluntad y de su razón.

Ya desde los primeros humanistas a mediados del siglo xv se expresa esta idea. Por ejemplo, Gian Francesco Poggio Bracciolini (1380-1459) nos dice que “el hombre nace opuesto a la naturaleza; inerme al princi-

---

<sup>2</sup> Villoro advierte que el cambio no fue abrupto sino paulatino: “La nueva figura del mundo no reemplaza abruptamente a la antigua. La mayoría de la gente sigue pensando en términos del Medioevo. Es apenas un grupo reducido de humanistas, de artistas, de hombres de empresa y renovada *virtù* los que le abren camino, no sin fuerte oposición del pensamiento antiguo” (1992, p. 10).



pio, crea sus propios instrumentos para protegerse de las inclemencias naturales, se opone al entorno hostil y lucha con él hasta vencerlo, para adecuarlo a sus necesidades. Con *virtus* y *studium* vence a la naturaleza” (*ibid.*, p. 36). El *studium* es definido como conocimiento racional de las leyes de la naturaleza para poder dominarla, mientras que *virtus* significa cualidad transformadora.<sup>3</sup> Así, según Poggio Bracciolini, con su virtud y su estudio, mediante la razón, el hombre supera sus debilidades para dominar su entorno. Entretanto, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ve la esencia y grandeza del hombre en su capacidad ilimitada de superación, pues la libertad de forjarse a sí mismo lo sitúa en el centro del mundo. En el *Oratio de Hominis Dignitate* de 1486 apunta:

El hombre es el intermediario entre las criaturas, el rey de los seres inferiores, el intérprete de la naturaleza por la agudeza de su sentido, por el discernimiento de su razón y por la luz de su inteligencia, el intervalo entre la eternidad inmóvil y el tiempo fluyente, el himno nupcial del mundo, y poco menos que los ángeles.

Gracias a la voluntad divina al hombre le fue concedido ser lo que él elije –ser lo que quiere ser, como dice Pico della Mirandola–, con lo que empieza a entreverse la importancia de la libertad de elección como acto individual consciente. Tiempo después, en el siglo XVII, el *cogito* cartesiano sirve para dar la estocada decisiva para la apropiación antropocéntrica del humanismo. Descartes concibe al ser humano como un compuesto de sustancia extensa y sustancia pensante. Bajo estos principios nacen las corrientes racionalistas y empiristas de los siglos XVII y XVIII, reflejadas en filósofos que teorizan sobre la relación cuerpo y alma o cuerpo y mente, como Hobbes, Spinoza, Leibniz y eventualmente Kant.

Posteriormente con la Ilustración (siglos XVIII y principios del XIX), y después de la Revolución francesa, se suscitaron profundos cambios sociales, distinguiéndose su declarada finalidad de disipar las tinieblas de

---

<sup>3</sup> “*Virtus* no tiene el sentido de virtud moral, guarda el significado originario de la palabra latina que, según los contextos, podría traducirse por ‘capacidad creadora’, ‘esfuerzo’, ‘valor’, ‘denuedo’” (*Ibid.*, p. 36).

la ignorancia de la humanidad mediante las luces del conocimiento y la razón. Este poder adjudicado al ser humano se magnifica con la creciente confianza en la infalibilidad de la razón. Aunado a las ideas científicas, positivistas (con Auguste Comte) y del progreso, el humano encabeza el protagonismo. La única verdad posible se funda en la ciencia, todo lo que no se pueda demostrar por un método racional científico es tachado de superstición, o de falso supuesto, mientras no se demuestre lo contrario con evidencias. Con ello, es la razón humana quien da cuenta de este mundo como exigencia de su propio destino, para forjarse un camino de perfeccionamiento en aras de construir una existencia cada vez mejor. A partir del racionalismo surge también la promesa de alcanzar con el progreso un nivel social siempre superior y ascendente, aspiración que debe querer alcanzar toda sociedad moderna. “La Ilustración nos heredó una visión individualista que busca la verdad más allá de las fronteras culturales y nacionales: es decir, sostiene una vocación universalista y científica que supone que todo problema tiene solución” (Bartra, 2003, p. 21).

Aquí vemos un cambio importante a destacar. En el Renacimiento cuando se habla del “hombre” se hace referencia a su forma genérica, como singular de un conjunto que, en sentido estricto, llamamos humanidad. Y en la Ilustración cuando se menciona al “hombre”, se refiere al individuo, a un sujeto particular, al modelo del hombre ideal, como aspiración de lo moderno, al civilizado que se puede distinguirse del primitivo, alejado de su “naturaleza salvaje”, para “cultivar su espíritu”. Adam Ferguson (1723-1816) –filósofo, historiador y sociólogo escocés– propuso una escala de la humanidad en tres estadios: salvajes, bárbaros y civilizados. Esta clasificación se hereda a los primeros estudios científicos de la antropología evolucionista británica del siglo XIX, clasificando así a las sociedades en inferiores y superiores, ocupando la europea, por supuesto, el lugar máximo en la escala de valor. Cuando se habla de ciencia, de progreso, de razonamiento, se hace referencia a este hombre, individual, moderno y europeo, o, más claramente, eurocéntrico. Si bien el primer humanismo renacentista desdibujó del centro a

Europa, tres siglos después el humanismo ilustrado recobra su centro colocando al europeo en la cima.

Así, el hombre moderno se asignó la tarea de crear un nuevo mundo, con su inmenso poder creador, cual aprendiz de Dios. Mediante su atinado razonamiento, es decir, su sustancia pensante y en lucha contra su naturaleza, pretendió alcanzar su apoteosis.

## II. La falacia de la certeza: antropocentrismo europeo

*Es a través de un poder misterioso  
que tenemos nuestro ser, y, por lo tanto,  
cedemos a nuestros vecinos,  
incluso a nuestros vecinos animales,  
el mismo derecho que tenemos  
para habitar esta vasta tierra.*

Sitting Bull (1831-1890)  
(Toro Sentado, jefe Siux de Dakota del Sur)

Pareciera que apelar al humanismo no representaría ningún conflicto si se es europeo, o más bien, se es heredero de los ideales occidentales, pues, en el largo recorrido de la historia, el humanismo pasó a convertirse en ideal universal. Pero adoptar tal postura es reconocer únicamente una acepción específica entre varias que pueden darse al concepto de humanismo.

Tzvetan Todorov, en su libro *El jardín imperfecto* (1999), distingue tres significados en el uso del concepto de humanismo. El más antiguo es su sentido histórico, empleado en el Renacimiento, que refiere a las personas dedicadas al estudio de las humanidades, es decir, la historia y las letras de la Antigüedad griega y latina. Un segundo significado es el utilizado como calificativo de orden moral, en referencia a ser un “humanista”: “quienes se comportan con humanidad en relación a los demás, o quienes nos dicen que hay que tratar a los hombres con benevolencia; son, en suma, ‘filántropos’” (p. 53). La tercera forma de entender al humanismo es como una doctrina que asigna al ser humano un papel

particular, consistente por un lado en encontrarse en el origen de sus propios actos y, por otro, en tener la plena libertad de llevarlos a cabo o no, y en consecuencia poder actuar a partir de la propia voluntad. Ello implica el poder de decisión del sujeto sobre su destino, deslindado de lo impuesto por la naturaleza o por Dios. “Implica además que uno sea el fin último de sus actos, que no apuntan hacia entidades suprahumanas (dios, el bien, la justicia) ni infrahumanas (los placeres, el dinero, el poder)” (*ibíd.*). Para designar las tres características principales de esta forma de ver al humanismo, se requiere verlas desde la siguiente fórmula, según Todorov: “Yo debo ser la fuente de mi acción, tú debes ser el objetivo, ellos pertenecen todos a la misma especie humana” (*ibíd.*, p. 54). Sólo la unión de estas tres conjuga un verdadero pensamiento humanista. Sobre esta última acepción de “humanismo” se pretende profundizar en este artículo.

Poner al ser humano en el centro, concebirlo como un ser en sí y para sí, igual que para otros humanos, presupone un mundo a merced de nuestros actos. En una visión puramente objetivista, el mundo le pertenece como cosa y, por tanto, como algo que puede moldear, transformar, plegar a su voluntad. En la visión judeocristiana se refuerza esta idea, pues desde el Génesis se ubica al “hombre” como creado a la imagen de Dios (como el ser más perfecto de su creación), y todas las demás criaturas están puestas a su servicio. Así el hombre está por encima de todas las “cosas”. Al ser el humano el único sujeto para sí, pierde de vista el horizonte, se enseguece, se vuelve un ser soberbio que sólo mira hacia su ombligo.

Salvo contadas excepciones,<sup>4</sup> se nos ha hecho pensar en nuestro contexto que tal ha sido la vía seguida por toda la humanidad, como un

---

<sup>4</sup> Desde el siglo XIX también surgen algunos filósofos que se oponen al principio humanista, el cual le atribuye al hombre características esenciales comunes y un núcleo moral universal. Entre estos antihumanistas –por mencionar sólo a algunos– encontramos a Nietzsche que consideraba al humanismo demasiado utopista, pues de él sólo se hablaba en el vacío. Marx ve la idea de humanidad como una forma de ocultar el conflicto entre clases antagónicas. Heidegger ve al humanismo como un subjetivismo que debe evitarse.

camino universal por el cual indefectiblemente se debe transitar. Esta es la creencia dominante en el mundo occidental, donde se borra de la memoria, o por lo menos no se incluyen a otras historias y otras visiones del mundo. En nuestro contexto esta creencia se inculca en los sistemas educativos, donde se le otorga mayor peso a la enseñanza de la historia europea en menoscabo de la enseñanza de la historia propia. En todo caso no se abunda sobre otras formas de concebir a la humanidad, en especial desde las distintas perspectivas de los pueblos originarios de América, como por ejemplo tenemos a los tojolabales de Chiapas, quienes mantienen una relación de intersubjetividad con otras especies (Lenkersdorf, 2005).

Una relación de supremacía de las personas sobre las demás especies fractura nuestras relaciones con ellas. Mientras que, en palabras de Margo Glantz (2003), “[e]l hombre no se ha vuelto humano rompiendo con el animal, al contrario, es su humanidad la que aumenta haciendo las paces con él” (p. 41). Bajo esta óptica, en contraste con lo que vimos en el apartado anterior, el ser humano no alcanza su plenitud alejándose de la naturaleza, sino que la naturaleza es parte de su configuración. Más adelante se tratará con mayor amplitud este tema. Por lo pronto, sólo se quiere dejar patente que podemos hallar muestras de la doctrina antropocéntrica en el origen del deterioro ecológico que se constata en el ahora llamado periodo antropoceno.

### III. Crisis del humanismo

*Toda la vida es sagrada y toda creación se relaciona.  
Lo que hacemos afecta a todo el universo.  
Así que caminemos en equilibrio  
con la Madre Tierra y toda su gente.*  
Smiling Bear  
(Oso Sonriente,  
jefe Hopi del Lago George, Nueva York)

El concepto de humanismo ha sido cuestionado desde fines del siglo XIX y entró en severa crisis a partir del siglo XX, apelar a él ya no parece ser un bastión al que se pueda acudir para pensar las problemáticas que actualmente confrontamos, como personas y como sociedades. Esa promesa de constante perfeccionamiento humano a través de la razón se ha visto opacada por acontecimientos como los campos de concentración en Auschwitz, los constantes conflictos bélicos, la creciente pobreza o el deterioro ambiental. Podemos llegar a pensar que “la idea de humanismo que ha definido a la cultura occidental está definitivamente en crisis. Pareciera como si el principio mismo de humanidad fuera en muchos aspectos obsoleto” (Glantz, 2003, p. 23). Como nos lo recuerda Juan Ramón de la Fuente (2003):

Los humanistas colocaban al hombre en el centro de la creación; pero es ahora la creación del propio ser humano, su formación y el modelo de su mente, lo que nos preocupa, pues en el mundo contemporáneo, el centro de esta mente es ocupado por valores impuestos desde los grandes polos del poder económico, los mercados y sus leyes. En nuestros días, al capital de la tierra y al capital de la moneda es necesario enfrentar el capital del espíritu. (p. 10).

Lo anterior nos hace pensar que ese ideal original del humanista, concebido como “sujeto actor y responsable, en su conciencia ético-religiosa, del mejoramiento de sí mismo, de lo humano y del mismo mundo” (Belda, 2010, p. 638) con el pasar de los siglos fue desgastándose. El sujeto ha ido perdiendo los lazos de solidaridad, sumido cada

vez más en la sociedad de consumo y del entretenimiento que fomentan valores irreflexivos. Las humanidades “no han contribuido de manera significativa a unificar las fuentes de la legitimidad ética y moral con la estructura ciega de las tendencias sociales y políticas que parecen dominar la historia moderna y que propician la miseria, la explotación y el autoritarismo” (Bartra, 2003, p. 17).

Con el racionalismo ilustrado, la pretensión del humanismo como superación espiritual del sujeto parece haber cedido el paso a la razón instrumental, basada en la eficacia, la cual mide la relación entre insumos y productos. En vez de perseguir la superación intrínseca del sujeto mediante su propia potencia creativa, más bien, ahora esa potencia es el insumo que tiene como fin el progreso tecno-científico. Hoy cuando se habla de humanismo se entremezclan ambas doctrinas. “El humanismo es la ideología subyacente a los Estados democráticos modernos; pero esa misma omnipresencia lo vuelve invisible o insulso” (Todorov, 1999, p. 21). Esta ideología nos es tan familiar que no la vemos ni cuestionamos, se nos presenta como un velo a través del cual vemos la realidad, cuyos contornos se desdibujan.

Ante este escenario, cabe preguntarse: si el humanismo perdió su horizonte, si ya no nos es útil para perfilar un futuro mejor, ¿qué doctrina o sistema nos puede abrir nuevas perspectivas? Roger Bartra plantea un nuevo humanismo “neorrenacentista”, que acude a las fuentes clásicas pero busca su nueva formulación. Nos recuerda que fue precisamente en el Renacimiento donde se abrieron nuevos horizontes al oponerse a las ideas prevalecientes. “El aparente retorno al pasado antiguo permitió descubrir lo nuevo. Pero ¿qué y a quién tenemos que rescatar hoy y dónde está lo nuevo?” (2003, p. 19). No se pretende retornar al pasado –también advierte– pero tampoco “que la vía de salida sea la tecnocratización de las prácticas académicas y el reinado del eficientismo” (*ibíd.*, p. 20).

Comparto con Bartra la idea de hacer una reformulación del pasado, pero no remitirnos al Renacimiento europeo, sino al pasado propio, y en el sentido que Gadamer (1999) plantea cuando afirma que “en toda

comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual” (p. 16): es decir, que la historia no nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella. Tomar conciencia de nuestro suelo hermenéutico permite hacer una fusión de horizontes con el pasado. La conciencia histórico-efectual se caracteriza porque uno no se encuentra frente a la historia y por lo tanto no puede tener un saber objetivo ni acabado de ella, lo que no constituye un defecto sino que es la esencia misma del ser histórico. Cuando se revisa el pasado, se hace desde el presente; el pasado cobra sentido para quien está revisándolo desde su propia situación histórica. “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saber” (*ibíd.*, p. 372).

De ahí la necesidad de reinterpretar nuestra historia colonizada desde una visión no eurocéntrica. En su texto “El humanismo en entredicho” Glantz comenta cómo la crisis en la educación en México está ligada estrechamente a la crisis de la tradición, es decir, a la crisis de nuestra relación con todo lo que tiene que ver con el pasado (2003, p. 28). Ello implica un ejercicio filosófico, una revisión de nuestra historia para descubrir otras epistemologías, otras formas de producir conocimiento y de relacionarnos con el mundo. Comparto el sentimiento de Luis Villoro, cuando afirma en su texto sobre *El pensamiento moderno*:

No perderemos pues de vista, en ningún momento, la perspectiva actual, buscaremos en el pasado lo que pueda iluminar el presente [...] Nuestro viaje tratará de precisar las ideas centrales que engendraron ese mundo. Por contraste con esas ideas, esperamos que se dibuje con mayor nitidez el perfil de nuestro pensamiento actual y del que podría sucederle en el futuro (1992, p. 11).

Entender cómo es que se fue configurando el antropocentrismo eurocéntrico nos lleva de la mano a revisar cuáles son los límites de ese *anthropos*, que no puede permanecer aislado del mundo que lo rodea. Esta crisis ecológica que azota al mundo nos impulsa a replantear la relación entre humanos y otros seres vivientes de los que depende su existencia. Preguntarnos: ¿qué supuestos socavan esta relación? Es ne-



cesario entender que el contexto, la temporalidad y la cultura a la que se pertenece dan un sentido y proporción específica de autocomprensión, desde diversas interioridades. Para ello se advierte que un punto de partida para esta exploración es revisar la concepción misma del ser humano presupuesta en el humanismo, esto es, la configuración del ser humano como poseedor de cuerpo y alma. Con ello empezaremos a entender por qué el pensamiento occidental ha hecho del antropocentrismo una apología del hombre.

#### IV. Metafísica del cuerpo y alma

Cuando llegaron los españoles al Nuevo Mundo (fines del siglo xv y principios del xvi), se preguntaron si los nativos eran humanos o animales. Baste recordar la postura de Juan Ginés de Sepúlveda ante esta disyuntiva:

Si los nativos de América son hombres deben ser asimilados a la fe cristiana por medio de la conversión voluntaria o forzosa y con ello anular una tradición cultural: o bien, si su humanidad es dudosa declarar simplemente que su servidumbre está plenamente justificada, pues por derecho natural –como sostenía Ginés de Sepúlveda– las *bestias* les deben obediencia a los hombres (citado en Pineda, 1995, p. 229. *Cursivas añadidas*).

Tal postura quedó debidamente documentada en la Junta de Valladolid, celebrada entre 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, España, con la llamada polémica de los nativos, sostenida entre dos “humanistas” con posturas opuestas: la del jurista Sepúlveda y la del fraile dominico Bartolomé de las Casas. La discusión ponía en tela de juicio la dignidad humana de los habitantes del Nuevo Mundo. Sepúlveda comenta “¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes que con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres,

en humanos y civilizados en cuanto puedan serlo?” (citado en Álvarez-Cienfuegos, 2004,103). Aunque en la Junta de Valladolid se afirmó su humanidad, la pregunta se transformó en si su alma podría ser semejante a la del europeo. Esta duda ontológica dio inicio a todo un proceso civilizatorio en el que, si bien se aceptaba su igualdad como parte de la humanidad, no por ello se aceptaban sus diferencias. Por sus creencias, por su cultura y por su religión, se impuso (según su criterio inapelado), la superioridad del blanco sobre el indio. Este criterio se implantó en el contexto latinoamericano, y por siglos fue aceptado como verdad apofántica. Cabe preguntarnos si una idea similar de humanidad pudo encontrarse entre algunos pueblos americanos originarios. En particular, es posible que encontremos coincidencias metafísicas en las concepciones europeas y amerindias de lo humano a través de dos grandes categorías constitutivas: el alma y el cuerpo.

#### **IV.1 Cuerpo y alma en el contexto europeo**

*La filosofía es la que nos distingue  
de los salvajes y bárbaros;  
las naciones son tanto más civilizadas y cultas  
cuanto mejor filosofan sus hombres.  
René Descartes (1596-1650)*

A lo largo de la historia caudales de tinta han recorrido por diferentes veneros la integración del ser humano como amalgama de alma y cuerpo. A pesar de los diversos matices se distinguen dos grandes corrientes: la dualista y la unitarista o monista, cuyo origen en Occidente está situado en las ideas de Platón y Aristóteles. Se exponen estas corrientes de forma somera pero suficiente para los propósitos del argumento.

La corriente dualista está representada por Platón, quien define al cuerpo como la parte material y mortal de la persona, mientras que el alma (*psyche*) es una sustancia espiritual que hace uso de un cuerpo. No

considera al alma como unitaria, la distingue en forma tripartita: el alma nutritiva, concupiscible y cognoscitiva, éstas constituyen el principio último de su actividad. Piensa al cuerpo como la cárcel del alma, como la causante del mal, debido a las necesidades que crea al alma (violencia, deseos, temores, pasiones) y le impide al humano buscar la verdad. Dice en *Fedón* o *Del alma*: “¿Cuándo encuentra entonces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que este cuerpo la engaña y la induce a error” (Platón, 2005, p. 180). El alma todo lo conoce, es inmortal y su unión con el cuerpo es meramente accidental: “De manera que el hombre no es el compuesto de su cuerpo y su alma, sino tan sólo su alma, que se vale de un cuerpo [...] el alma humana está ‘encerrada’ en un cuerpo del que debe liberarse” (García, 2010, p. 133). Platón entiende al cuerpo y al alma como dos sustancias completas integradas de modo accidental en el individuo. Sin embargo, sólo el alma puede conocer la verdad, ésta se encuentra en el mundo de las ideas y no en el de la experiencia sensible, la cual puede inducir al error, dada la experiencia variable de las apariencias de los objetos del mundo. El alma es lo que se asemeja a la naturaleza divina y por ello asciende a la verdad.

Por otro lado, la corriente unitarista o monista está representada por Aristóteles, quien entiende al alma como la forma del cuerpo, es un ejemplo de la relación más general entre la forma y la materia: un cuerpo vivo es un tipo particular de materia informada, por lo que cuerpo y alma no están separados. El alma de un organismo animado no es sino su sistema de capacidades activas para realizar las funciones vitales que los organismos de su tipo realizan naturalmente (caminar, comer, pensar), es decir las realizan gracias al sistema de habilidades de su alma. El alma es aquello que da vida al cuerpo, es decir, *anima* la vida. Aristóteles retoma la idea tripartita del alma de Platón, pero le da otra clasificación. Para él hay tres tipos de alma: la vegetativa (las de las plantas), la sensitiva (la de los animales, pues sienten placer y dolor, deseo y apetito) y la racional (la humana, es razón pura).

“La persona es una *substancia*, es decir, aquello que es ‘substrato’ de los accidentes (el peso, el color, la medida, la figura, etc.). La substancia existe en sí misma (posee en sí misma al ser)” (García, 2010, p. 126). El hecho de ser substancia lo vuelve intransferible, es *individual*, lo que le distingue de otros individuos de la misma especie, posee una naturaleza que lo hace ser lo que es, y a la vez le permite conocer el mundo, lo hace ser racional, con voluntad y libertad para elegir. El humano contiene dos entidades conformadas en una unidad esencial. En este sentido se diferencia de la idea dualista de Platón:

En definitiva, *el alma no es un elemento inmaterial preexistente que haya de unirse a un cuerpo preexistente, aunque inerte, sino que el cuerpo sin el alma no es tal cuerpo, porque no llega a constituirse y estar formalmente organizado como tal*. Por eso se ha de combatir la tendencia imaginativa al dualismo, que induce a combinar un cuerpo preexistente con un espíritu que se introduce “dentro” de él y lo vivifica, como si fuera un “duende” (*ibid.*, p. 137).

A esta concepción aristotélica se le conoce como *hilemorfismo*, según la cual el hombre es un ente susceptible de cambios. “Todo ente móvil consta de materia prima y forma sustancial [...] algo que no existe aisladamente, sino que está esencialmente unido con el otro ‘coprincipio’ sustancial. Es la substancia entera lo que en rigor existe” (*ibid.*). De esta unión resulta el cuerpo vivo. El monismo consiste en pensar a la persona como una unidad completa y perfecta.

De estas dos corrientes, la dualista y la unitarista, se desprenden muchas de las discusiones sobre la metafísica del ser humano en la antigüedad tardía, la Edad Media, el Renacimiento y la modernidad temprana. Como ejemplo de ello, tenemos que “Neoplatónicos, tomistas, averroístas y alejandrinos discuten acaloradamente si el alma es una substancia dependiente o independiente del cuerpo, si es individual o universal, una o dividida en ‘partes’” (Villoro, 1992, p. 61). Autores como Plotino ven esta relación de forma inversa, en la cual el alma adquiere una cierta autonomía y supremacía. “Ya no se concibe el alma desde el todo del ente

que la contiene, sino el todo del ente desde el alma que lo contempla. El alma es ahora un sujeto del cual todo puede ser correlato” (*ibid.*). De esta manera el alma pasa de ser una sustancia a ser un sujeto.

Ahora bien, según Villoro,

Para la fe cristiana era importante mantener la creencia en la inmortalidad del alma individual. Concebirla como una sustancia separada, a la manera de los platónicos, podrá servir de base a una demostración racional de esa doctrina. En cambio, las interpretaciones fieles al pensamiento original de Aristóteles ponen en cuestión la posibilidad de probar racionalmente la inmortalidad (*ibid.*, p. 52).

Desde este dogma, habría que salvar el alma después de la muerte, pues “[e]l alma trascendente asciende al cielo, y por eso quizás no importa tanto lo que le pase al cuerpo desechable” (Arocha, 1994, p. 14). Es decir, un cuerpo constituido por su naturaleza material cambia y se descompone, mientras el alma es inmortal e inmutable. Esta visión pareciera derivarse de la concepción platónica, “sostenida además por cierta literatura ascética. Sin embargo, en la raíz se encuentra más bien una antropología espiritualista de corte idealista” (García, 2011, p. 242).

No obstante, la visión monista de corte aristotélico fue retomada en la Edad Media en la filosofía tomista, dándole un nuevo sentido. Tomás de Aquino considera que el hombre concreto “*en la muerte no muere, en sentido estricto, ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo, es decir la persona*” (*ibid.*, p. 242). La separación del principio vital con el cuerpo material al momento de su muerte lo convierte en cadáver, es decir, si el cuerpo deja de estar informado por el alma, se corrompe. Pero si se considera que la persona no es escindible, entonces ¿cómo explicar la integración del alma cuya esencia es inmutable, atemporal e infinita con su contraparte, el cuerpo material, finito, sujeto a cambios y al desgaste natural del tiempo? El tomismo “se inclina a aceptar la unión sustancial propuesta por Aristóteles pero salvando la espiritualidad del alma, superando el rígido esquema hilemórfico” (García, 2011, p. 250). Así, lo otorgado al ser humano gracias a su creación

divina le pertenece como una propiedad no enajenable, pues la separación significaría su aniquilación, lo cual iría en contra de “la sabiduría divina porque destruiría un ser que Él mismo ha creado indestructible” (*ibid.*). Lo anterior lleva a Tomás de Aquino a considerar la muerte como el mayor de todos los males, pues destruye a la persona. Bajo estas premisas, a diferencia del platonismo, la muerte se asume no como una liberación del alma, sino como un castigo de Dios, por la desobediencia a la ley divina a partir del pecado original.

La discusión sobre la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo suscitó gran interés y discusión entre varios pensadores renacentistas. Marsilio Ficino (1433-1499) propone desprenderse del escolasticismo y retomar la línea platónica sobre el problema de la inmortalidad. Considera el alma y el cuerpo constituidos como “dos sustancias distintas y separables, la destrucción de la segunda no causa, por lo tanto, la desaparición de la primera” (Villoro, 1992, p. 53). Pero Ficino agrega un elemento importante a los argumentos clásicos: el conocimiento está relacionado con el alma —como el mismo Platón decía, es el alma la que puede conocer la verdad—; la búsqueda del conocimiento se relaciona con el ejercicio de la razón y del juicio (y por ende del entendimiento, como facultad superior del intelecto). Conocer el mundo es hacerlo inteligible y el movimiento del intelecto es infinito, como lo es el todo. “De la infinitud de la actividad del intelecto deduce Ficino la inmortalidad del alma. El alma es inmortal porque es una actividad tendida hacia el todo, vínculo universal que trasciende cualquier objeto limitado” (*ibid.*, p. 54).

Siguiendo la línea dualista, la introducción del intelecto en su relación con el alma revela la “primacía del sujeto pensante, cuyo acto fundamental es la capacidad de autorreflexión” (*ibid.*, p. 58). Esto representa un antecedente importante que será desarrollado posteriormente por Descartes, quien separó cuerpo y alma por completo, en el marco de la escisión general entre materia y pensamiento, y atribuyó un determinismo mecánico a lo primero y la voluntad libre a lo segundo. Según su

teoría, el cuerpo está determinado por las leyes mecánicas, que a su vez son determinadas por la naturaleza. En cambio, el alma (reconstituida como la mente) tiene la capacidad de discernir, de distinguir entre lo bueno y lo malo. Dicho de otra forma, el cuerpo está determinado por propiedades fijas, sujetas a las leyes naturales y a las condiciones ambientales, y la mente permite al sujeto discernir, le da la capacidad de conocimiento, así su intelecto le permite escapar del engaño. Esto le da la supremacía a la humanidad sobre otros seres vivos carentes de razón y de juicio. Descartes coincide con Platón en la idea de que la experiencia sensible lleva al error y es el alma, ahora transformada en intelecto y razonamiento, lo que hace de la persona “un ser supremo”.

Así, desde el siglo XVII con Descartes y hasta la Ilustración, el pensamiento y la razón se convierten en el baluarte supremo de la metafísica del ser humano implícita en toda postura humanista como doctrina. Este giro del alma al pensamiento, de la *psyche* a la mente, permea un antropocentrismo que, basado en la confianza en la razón, no sólo se apoderó de Europa sino que también fue exportado a otros continentes, convirtiéndose en una forma de pensamiento hegemónico.

## IV.2 Cuerpo, alma y naturaleza

*Si hablas con un animal, hablarán contigo,  
y se conocen entre sí.  
Si no hablas con ellos, no los conocerás  
y lo que no sabes, temerás.  
Lo que uno teme lo destruye.  
Dan George (1889-1981)  
(Jefe Salish del Norte de Vancouver,  
Columbia Británica)*

Un rasgo sobresaliente del mundo moderno que ha impactado desde hace quinientos años al contexto americano es sin duda el colonialismo. Este hecho se constata en que, si bien todos compartimos este mundo,

“no se ha convertido [...] en el mundo de todos los seres humanos. El colonialismo ha negado a muchas personas participar en la configuración del mundo y, de esa manera, les ha negado su condición de humanos” (Kozlarek, 2014, p. 27). Al ser excluidos los colonizados de esta configuración, se borró del mapa histórico su concepción de mundo, mas no por ello desapareció en la realidad. El eurocentrismo ha hecho creer que su perspectiva es la correcta, o que la mejor manera de conocer la realidad es a través de la ciencia natural, lo que nos lleva a una imagen limitada del mundo, con lo que se ha cometido una injusticia epistémica al no pensar que hay otras maneras de relacionarse y de conocer el mundo. Así pues, la propuesta es abrir el horizonte de interpretación para entender otras visiones de mundo.

Apelamos entonces a tratar de entender cuáles son esas otras visiones de mundo que podemos llamar cosmovisiones, por lo que se retoma la definición de *cosmovisión* propuesta por el historiador y antropólogo Alfredo López Austin (2012):

Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos 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. (p. 9).

La anterior definición no requiere que todos los miembros de una entidad social tengan pensamientos y creencias uniformes, más bien que compartan principios básicos de entendimiento y reglas suficientes para la comunicación y el trato. Sobre la pretensión de aprehender el universo de forma holística López Austin nos dice que “[d]ebe ser contemplado como un proceso en constante transformación, nunca como un producto acabado. Se caracteriza tanto por su fuerte permanencia como por su constante adecuación al devenir histórico. Sus componentes se encuentran en perpetuo reacomodo” (*Ibíd.*, p. 5). Se distingue de la palabra cosmología que se limita a los actos mentales de carácter



cognoscitivo, reflexivos, producidos en una entidad social. Por último, la parte medular de la manera en que desarrolla el concepto de ‘cosmovisión’ se refiere al *núcleo duro* como matriz de actos mentales, cuyos orígenes se pierden en los confines de la historia, no obstante, “La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos” (*Ibid.*, p. 6). En tal sentido, tomamos como uno de esos núcleos duros, que perduran en varios de los pueblos amerindios (a los que haremos mención), la atribución de que los animales, plantas y seres no vivientes o espíritus tienen alma al igual que los humanos y su cuerpo puede ser un disfraz que engaña a la vista.

Dicho lo anterior advertimos sobre las fuentes que tomaremos en adelante, las que relatan los hechos observados, no son narraciones que deban tomarse como un mero vehículo de transmisión de información, sino como una construcción de sentido y de significado.

### ***a) La perspectiva invertida***

Los europeos manifestaron su sorpresa al encontrar entre los nativos americanos la creencia de que los animales y las plantas también tienen alma. Mientras ellos se debatían si los nativos eran animales o tenían alma, la perspectiva de estos indígenas se debatía acerca de si los blancos recién llegados eran hombres o dioses. Una anécdota relatada por Lévi-Strauss en *Raza e historia* (1952) y posteriormente en *Tristes trópicos* (1955) lo muestra:

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no (Citado en Viveiros, 2010, p. 27).

Cuando los españoles se preguntaban por las almas, su método de constatación era la lógica cristiana: si no son “animales”, son humanos y, puesto que todos los humanos son creados por Dios, tienen alma. En tanto, estos nativos se preguntaban por los cuerpos: si los cuerpos no son humanos sino de dioses, entonces no entran en proceso de descomposición como todos los mortales, “pues desde su perspectiva, no todo espectro lo tiene, ni toda apariencia visual es necesariamente lo que parece ser”. (Silla, 2012, p. 218).

Colón describe el encuentro con el “rey” indio caribe como en estado de éxtasis ante su presencia (aun sin entender bien la lengua), cree saber que estos indios se hayan preguntado si esos eran seres de origen divino. “[Son] crédulos y cognoscedores que hay Dios en el cielo, e firmes que nosotros habemos venido del cielo” (*Diario*, 12.11.1492). Notemos “que el Océano podía parecerles a los indios caribes tan abstracto como el espacio que separa el cielo de la tierra” (Cfr. Todorov, 1995, pp. 49-50).

Estas perspectivas inversas en ambas visiones marcan el punto nodal del debate sobre la concepción humana. Al respecto Viveiros de Castro (2010) nos dice:

Los europeos nunca dudaron de que los indios tuvieran cuerpos (también los animales los tienen); los indios nunca dudaron de que los europeos tuvieran almas (también los animales y los espectros de los muertos las tienen): el etnocentrismo de los europeos consistía en dudar de que los cuerpos de los otros contuvieran un alma formalmente similar a las que habitaban sus propios cuerpos; el etnocentrismo indio, por el contrario, consistía en dudar de que otras almas o espíritus pudieran estar dotadas de un cuerpo materialmente similar a los cuerpos indígenas (p. 29).

Así, la praxis española –nos dice Viveiros– consistía en “hacer almas” y diferenciar culturas (lo que hoy llamamos multiculturalismo), bajo un fondo corporal-material dado por la naturaleza; la praxis indígena consistía en “hacer cuerpos” y en diferenciar las especies, a partir de un continuo socioespiritual dado, al que Viveiros llama “multinaturalismo”, en oposi-

ción al “muticulturalismo” occidental moderno. Este último se caracteriza, por un lado, en la unicidad de la naturaleza, garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos, y, por otro lado, en la multiplicidad de las culturas, por la particularidad subjetiva de los espíritus y de los significados. Por el contrario, la concepción del “multinaturalismo” se caracteriza por la unicidad del espíritu y una diversidad de cuerpos. “La ‘cultura’ o el sujeto representaría la forma de lo universal, y la ‘naturaleza’ o el objeto la forma de lo particular” (*Ibid.*, pp. 30-34). Así pues, las perspectivas se invierten como se puede ver en el siguiente cuadro:

MULTICULTURALISMO	MULTINATURALISMO
Universalidad objetiva de la naturaleza: los cuerpos	Universalidad objetiva de los espíritus: las almas
Multiplicidad mostrada por la particularidad subjetiva de las almas	Diversidad subjetiva de la naturaleza: los cuerpos

Para esclarecer este esquema es preciso considerar que para estos indios caribes y otros grupos actuales del Amazonas como los achuares, los yudjá, las tribus del conjunto jíbaro ubicados entre Ecuador y Perú, los cachinahua y los matsiguenga del Perú (por mencionar sólo algunos), su universo está poblado por una serie de actuantes o sujetos en interacción, ya sea visibles, como los humanos, no-humanos como animales, o bien con seres invisibles, como son los dioses, los muertos o los espíritus guardianes, todos ellos dotados de almas semejantes y son percibidos como personas, “es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales”, colectivas y recíprocas (*Ibid.*, p. 35). Aunque las almas se conciben como semejantes, “La forma como los humanos ven a los animales, a los espíritus y a otros actuantes cósmicos es profundamente diferente de la forma como esos seres *los ven y se ven*” (*Ibid.*) En condiciones normales los humanos se ven como humanos y a los animales como tales, sin embargo, tratándose de los espíritus, la percepción de éstos no se da en condiciones

“normales”, Viveiros se refiere con esto a otros estados de conciencia como el trance o la enfermedad y durante los sueños. En este sentido las relaciones se establecen entre predadores y presas. Por ejemplo “los animales predadores y los espíritus, por su parte, ven a los humanos como presas, mientras que las presas ven a los humanos como espíritus o como predadores” (*Ibid.*). Aquí podemos ver un giro reversible en la perspectiva de ambos: los humanos (predadores) ven a los animales como presas, pero a su vez los animales (predadores) ven a los humanos como sus presas.<sup>5</sup> Esta cosmología niega a los humanos el único punto de vista sobre los otros, al afirmar las múltiples experiencias del mundo coexistiendo, proporcionando así diferentes maneras de aprehenderse unos a otros.<sup>6</sup>

Se pueden observar características similares en las cosmologías de varios pueblos de la Amazonía (mencionados arriba), al no efectuar distinciones ontológicas tajantes entre los humanos, por un lado, y un buen número de especies animales y vegetales, por el otro. Existe una clara elasticidad en las fronteras taxonómicas, pues sus características no dependen tanto de una definición previa de su esencia, como sí de las posiciones que guardan en la red de relaciones establecidas. Las identidades están sometidas a mutaciones o metamorfosis según el punto de vista adoptado. Así las identidades se vinculan entre sí como un vasto continuum animado por principios unitarios y gobernados por un

---

<sup>5</sup> Esta idea rara vez se aplica a todos los animales (aunque casi siempre incluye a otros seres, por lo menos los muertos); se refiere principalmente a los grandes predadores y carroñeros, por ejemplo, el jaguar, la anaconda, el buitre o el águila arpía, así como a las presas típicas de los humanos como los cerdos salvajes, los monos, los peces, los cérvidos o el tapir. Revisar Eduardo Viveiros, 2010, p. 36.

<sup>6</sup> Se retoma la postura de Viveiros porque resulta muy fecundo su análisis de la relación humano/animal y posibilita adoptar valores posthumanistas que transformen nuestra relación con el entorno. Sin embargo, no se asume en este artículo su concepción filosófica sobre la ontología perspectivista, dado que ha recibido críticas por sus debilidades metodológicas-antropológicas, al pensar en una ontología universal sin considerar temporalidad y contexto. Las recientes críticas desarrolladas en la literatura antropológica se dejan para otro trabajo.

régimen de sociabilidad. Por tanto, su identidad no es fija, sino ante todo relacional (ver Descola, 2012, pp. 33-35). El término “humano” no designa una sustancia, como veíamos en la visión occidental, sino una relación, “es humano todo ser que ocupa la posición de un sujeto cosmológico” (Silla, 2012, p. 220). Sin embargo, para que ese sujeto cosmológico funcione, se tiene que admitir que hay otro mundo, un mundo de entes espirituales; y ese otro mundo nos habla de formas simbólicas o alegóricas.<sup>7</sup>

Otros grupos del Amazonas como los achuares y las tribus del conjunto jíbaro ubicados entre Ecuador y Perú comparten una idea común al considerar que la mayoría de las plantas y los animales poseen un alma (*wakan*) similar a la de los humanos, lo que les permite ser considerados como “personas” (*aents*). El *wakan* está dotado de conciencia reflexiva e intencionalidad, expresa emociones, pero, sobre todo, puede intercambiar mensajes con los miembros de otras especies. Esta comunicación se establece de forma extralingüística, por la aptitud que se le reconoce al *wakan*, pues permite vehiculizar, sin mediación sonora, pensamientos y deseos hacia el alma de un destinatario (Descola, 2012, p. 27). La comunicación posibilita establecer reglas de sociabilidad permitiendo mantener el equilibrio tanto entre predadores y presas, como entre los espíritus guardianes de los cultivos y sus necesidades alimenticias. Quienes están en mejores condiciones para entablar esta comunicación son los chamanes, pues ellos tienen la habilidad de atravesar las barreras corporales y de adoptar la perspectiva de subjetividades como intérprete en el diálogo entre especies. El chamán es quien conoce, y conocer es “personificar”, tomar el punto de vista de *quien* es preciso conocer (Viveiros, 2010, pp. 40-41).

Sin embargo, aunque las almas son consideradas similares entre especies, existe una compleja jerarquía en la comunicación, con variaciones en cada contexto. Para ilustrar esto se mencionarán algunos ejemplos. Entre los achuares la jerarquía de los seres animados e inanimados no

---

<sup>7</sup> Reflexión sugerida por Adán Pando.

se funda en el grado de desarrollo del ser, o de propiedades intrínsecas, sino en una escala de orden según los niveles de intercambio de información considerados factibles, en especial los seres que siguen patrones sociales similares a los humanos, como las reglas matrimoniales, o ciertas formas de sociabilidad, observadas entre los monos lanudos o los tucanes, así como entre los espíritus del agua o de ciertas plantas que son simbólicamente importantes para su sustento como la mandioca (Descola, 2012, pp. 29-30).

Se puede pensar que este aspecto animista de las cosmovisiones es privativo de varios pueblos amazónicos, por sus condiciones de vida y su dependencia con la naturaleza para satisfacer sus necesidades básicas, como son cazar, recolectar y sembrar, sin embargo, no es exclusivo de esta región. Se encuentran referentes similares en otros pueblos indígenas de América que, a pesar de habitar en condiciones ambientales muy diversas, conciben en principio que las plantas y animales comparten almas similares a la de los humanos, bajo distintos “trajes” corporales, pues todos los seres vivos interactúan en el mismo territorio bajo estrictas reglas de sociabilidad, aunque muy particulares en cada contexto. Descola menciona (2012, p. 41) cómo los inuit en Canadá piensan que, si los animales difieren de los hombres, es sólo en apariencia, una mera ilusión de los sentidos, pues la envoltura corporal distintiva exhibida no es sino un disfraz destinado a engañar a los indios. Los animales se revelan como son, es decir, en su forma humana, cuando visitan a éstos en sueños o a través de ciertos rituales.

Esta idea se puede rastrear desde tiempos muy remotos, en los orígenes de la civilización mesoamericana. Dentro de la cultura olmeca se encuentran algunas figurillas talladas en piedras que muestran la antropomorfización del jaguar, mostrando la interacción que guardaban con la fiera; también se han encontrado figurillas humanas con aspectos de jaguar, es decir, como una representación de zoomorfización humana. Por los vestigios encontrados, se sabe que entre los olmecas existía el culto al jaguar, un claro ejemplo lo podemos encontrar en una figurilla

de barro hueca, de un sacerdote (o chamán) que viste una piel de jaguar, mostrando su linaje sagrado.<sup>8</sup>

Estas figurillas podrían ser el origen arcaico de los diferentes ejemplos ofrecidos por los pueblos de Mesoamérica a las concepciones denominadas convencionalmente como nahualismo y tonalismo, que hoy en día se encuentra ampliamente difundidas en varias poblaciones indígenas de México y Guatemala (zoques en Chiapas, zapotecas en Oaxaca, mayas por mencionar sólo algunos) (Lupo, 1993, pp. 18-23.)

Lupo comenta que el nahualismo se refiere a la “creencia de que determinados individuos (los cuales a menudo ocupan puestos sociales importantes) están investidos de poderes espirituales particulares que les permiten transformarse asumiendo a su gusto semblanzas de animales [...] y realizar bajo tales ‘disfraces’ acciones prodigiosas” (*Ibid.*, p. 19). En cuanto al tonalismo se refiere a la “idea de que cada individuo, desde su nacimiento, mantiene una relación de coesencia espiritual con un alter ego o ‘doble’ animal” (*Ibid.*), quien funge como su protector o su aliado. Esto le permite al sujeto convertirse en su tonal para pasar desapercibido o cuando requiera protegerse de algún peligro, así la gente común sólo verá al animal y no a la persona.

Así, pensar en una clasificación que distinga a los humanos de las demás especies, desde estas cosmologías, es prácticamente imposible, pues nunca se tiene la certeza de la identidad de las personas, dado a que bajo la forma de su apariencia, es decir, de su “vestimenta”, se oculta otro ser. El carácter más extendido reside en concebir ciertos elementos del medioambiente como personas, dotadas de subjetividad, de cualidades cognitivas, morales y sociales análogas a las de los humanos, interactuando y comunicándose de forma extralingüística, entre clases de seres que a primera vista son muy diferentes (Descola, 2012, p. 64). De esta forma, todos los habitantes que comparten el mismo espacio natural se reconocen como interdependientes y complementarios, con

---

<sup>8</sup> Figurilla de influencia olmeca, perteneciente al preclásico temprano, procedente de Atilhuayán, Morelos.

reglas de sociabilidad establecidas en cada localidad, con el fin de procurar un equilibrio.

***b) Del humanismo antropomórfico al cosmomorfismo***

Uno de los rasgos característicos de la historia occidental es quizás la idea de que la verdad se puede alcanzar a través de la razón, viendo al humano como esa sustancia individual intransferible llamada alma, a través de la cual le permite conocer el mundo circundante, es decir, lo hace ser racional, con voluntad y libertad para elegir (como razonamiento empírico). Bajo este supuesto descansa su pretendida superioridad, dado que el cuerpo humano, gracias a su unión sustancial con el alma espiritual, adquiere unos caracteres únicos que lo hacen irreducible al cuerpo meramente animal; el cuerpo humano es *humano* precisamente porque está animado por el espíritu (García, 2010, p. 139).

Paradójicamente, el escepticismo metodológico (especialmente a partir de Descartes) como componente necesario de la confianza en la razón es el que ha conducido a su propio descalabro y a socavar la certidumbre racionalista en la historia moderna reciente. (Giner, “Introducción” en Winch, 1994, pp. 9-10).

El antropocentrismo del humanismo europeo, al poner en la cúspide de la creación al humano, olvidó el suelo que lo sostiene, pues la naturaleza ha sido olvidada, invisibilizada, ocultada bajo el dictado de la superioridad racional del sujeto moderno, imponiendo sobre la naturaleza sus designios, viendo a la naturaleza sólo como una fuente inagotable de recursos (Paredes, 2016, p. 20). Los demás seres vivientes se han cosificado, no son sino insumos en espera de ser explotados para el provecho de las personas. Al considerar a la especie humana separada de la naturaleza olvida también su pertenencia a la misma, de esta forma también olvida que, si algo afecta a la naturaleza, les afecta igual a todos sus habitantes, incluyendo a los humanos, este es uno de los fundamentos que ha provocado la crisis ecológica que hoy nos amenaza. Con



el progreso de la modernidad se consideró a la “naturaleza como un enemigo a vencer, porque el hombre se realiza más cuanto más se ‘independice’ de la naturaleza; la mayor producción y el mayor consumo de bienes son valores absolutos, inmanentes, que no requieren justificación alguna” (Bonfil, 1989, p. 230).

Como se muestra en párrafos anteriores, en otros contextos no occidentales muy específicos se considera que todos los seres vivos que habitan en la naturaleza tienen alma y se ligan en un gran continuum cósmico, donde “la identidad de los seres y la textura del mundo son fluidas y contingentes, reacias a cualquier clasificación que pretenda estereotipar lo real en virtud exclusiva de las apariencias” (Descola, 2012, p. 53). Así, la noción de persona no se define por una identidad singular y estable. Como lo demuestra Descola esta idea se comparte en grandes extensiones del mundo, no sólo en América, sin embargo, no es tan difundida dada la aceptación del paradigma hegemónico dominante, prevaleciente desde hace siglos en las culturas occidentalizadas.

No se trata de recuperar el pensamiento mágico y determinar si es o no comprobable la metamorfosis de los cuerpos y la unidad de las almas. Más que corroborar si existe un espíritu protector de la naturaleza, lo que se debe recuperar es su *sentido* como una propuesta ética, en el sentido de promover una relación con mayor responsabilidad y respeto con todos los seres vivos, llámense plantas, animales, fuentes de agua, que habitan y comparten un mismo territorio, poniendo límites a su aprovechamiento. Esa relación de respeto tiende a mantener un equilibrio que resulta imperativo en el actual antropoceno.

Tampoco se trata de definir una esencia individualizada, anclada en la conciencia racional de su alma y su unidad corporal como en Occidente, pues lo importante es entender la interacción establecida entre las “personas” como seres relacionales con otros seres, con almas similares, traspasando el especismo. Lo que se pretende recuperar de estas visiones es su relación intersubjetiva, es decir como lo muestra Lenkersdorf (2005) entre los tojolabales actuales de Chiapas, las relaciones no

se dan entre sujeto y objeto, sino de sujeto a sujeto, entendiendo como sujetos no sólo a los humanos sino también a plantas y animales. Siendo así, la interacción pasa de ser una relación vertical, considerando al sujeto como un ser superior, que define y cosifica a un objeto inerte, pasivo y por ende inferior, a convertirse en una relación horizontal donde se establece una comunicación (metafórica o extralingüística) entre iguales, entre seres con almas similares aunque los cuerpos adquieran diferentes apariencias.

Cabe aclarar que con todo lo anterior no se está pensando que estos territorios se encuentren en una isla alejada de cualquier relación o “contaminación” exógena. Por el contrario, la constante amenaza de tala de los bosques y las selvas, el cambio del uso del suelo, las transformaciones en la producción de las vocaciones locales y los conflictos bélicos, conforman la lucha diaria por la defensa de su territorio en muchas regiones de América. Precisamente estos núcleos duros que subsisten en muchos de los pueblos indígenas constituyen la relación que sus miembros guardan con la tierra, lo que mantiene su resistencia, hasta donde la justicia y la fuerza de sus organizaciones lo permiten.

Viendo la crisis que estamos viviendo (en todos los ámbitos) y reconociendo lo que la trayectoria del humanismo antropocéntrico ha lastrado, fracturando nuestra relación con la naturaleza, llegamos a un punto en el que no se puede sostener este camino que nos lanza al precipicio en el que estamos, si seguimos por esta vía, estaremos en cada paso cavando la tumba de nuestra propia extinción. Ya es tiempo de cambiar el rumbo, de perfilarnos hacia un futuro menos devastador.

Retomando el ejemplo de Bartra sobre lo que sucedió en el Renacimiento europeo (volver al origen clásico para encontrar lo nuevo), habría que estudiar y reinterpretar nuestro pasado (desde el presente), para entender mejor a nuestros ancestros americanos. Buscar en ese reencuentro ampliar nuestro horizonte de comprensión para entender cómo conciben al ser humano en su relación con los no humanos, de tal forma que permita integrar paulatinamente en nuestros valores, cos-

tumbres y modos de vida, relaciones constructivas desde otra visión con los seres vivos de la Tierra. Aunque nos pueda llevar mucho tiempo lograrlo, ante la imponente dinámica económica, hay que intentar virar el rumbo.

Difícilmente hay una postura que satisfaga a todas las mentes, pero por algún lado hay que empezar. Para ello propongo retomar un concepto que utilizó M. Leenhardt, en *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947).<sup>9</sup> Al estudiar sus mitos y la concepción relativa del ser humano, utilizó para describir la experiencia del mundo de los isleños la expresión *cosmomorfismo*, esto implica que el cuerpo humano no está claramente diferenciado del entorno que lo rodea, haciendo del macrocosmos un reflejo en su ser como microcosmos: su carne es la misma que el ñame que proviene de la tierra donde los antepasados se disuelven, su piel es la corteza de un árbol, sus pulmones follaje. En la experiencia cosmomórfica el hombre percibe su propio ser como una serie de hechos naturales, “experimenta en su interior la sustancia de la naturaleza: la vida fluye indistintamente a través de cuerpos, humanos, animales o minerales” (Leenhardt, 1997, p. 19). La noción de cosmomorfismo cancela la distancia entre humanos y no humanos, “lleva al hombre a sentir el mundo dentro de él, a sentirse formado por el mundo mucho antes de proyectarse sobre él” (*Ibid.*, p. 83). Lo que llamamos medio ambiente no es para ellos sino una relación de intersubjetividad dinámica. El discurso sobre el cosmomorfismo también cuestiona la universalidad de la concepción unitaria del cuerpo humano, según la cual el componente material del ser humano es único y representa su individualidad, para los melanesios la forma del cuerpo no garantiza la identidad (Mattalucci, 1999).

Apelo a este concepto para empezar a reflexionar si con ello podemos ir construyendo un paradigma menos vertical y más interdependiente con las otras especies y con la naturaleza. Cambiar hacia un paradigma más *cosmomorfista* es reconocer que la naturaleza no nos pertenece, sino somos nosotros los que pertenecemos a ella, hoy más que nunca nuestra

---

<sup>9</sup> Trabajó durante 20 años en Nueva Caledonia con el pueblo Kanak en la Melanesia.

supervivencia depende de ella, con cada especie extinta estamos predes- tinando la nuestra. Es momento de empezar a reflexionar en otras vías, reconocer otras cosmovisiones donde podamos aprender a convivir de forma más respetuosa, o perfilar, al menos, un rumbo diferente al occi- dental. Hace falta mucha humildad para aceptar que los otros vivientes son seres que merecen ser tratados con igualdad, sólo entre iguales se puede establecer un verdadero cambio, lo cual conduce a una dimen- sión ética, donde todos los habitantes de esta Tierra podamos compartir el derecho a vivir en una relación de respeto intersubjetivo.<sup>10</sup>

## Referencias

- ÁLVAREZ-CIENFUEGOS Fidalgo, J. (2004). La justificación de la guerra contra los in- dios en Juan Ginés de Sepúlveda. *Devenires* 5 (9), 88-110. Obtenido de [https:// devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/624](https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/624)
- AROCHA Rodríguez, J. (Septiembre de 1994). Gregory Bateson, reunificador de men- te y naturaleza. *Nómadas* (Núm. 1), 1-15.
- BARTRA, R. (2003). La universidad y el nuevo renacimiento. En R. Bartra, *Universi- dad y humanismo* (pp. 15-22). México: UNAM.
- BELDA Beneyto, J. (. (2011). La teoría universal del Humanismo. *Dianlet*, 34, N° 2 (ISSN 0211-934X), 635-657. Obtenido de Dialnet-La TeoriaUniversal Del Hu- manismo-4112343
- BONFIL Batalla, G. (1989). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Gri- jalbo-CONACULTA.
- D'ANS, A.-M. (2017). *La verdadera biblia de los Cashinahua. Mitos, leyendas y tradi- ciones de la selva peruana*. Región Ucayali, Perú: Lluvia Editores.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buena Aires-Madrid: Amo- rrtu editores.

---

<sup>10</sup> Agradezco las observaciones de los dictaminadores que se hicieron al presente texto, pues permitieron presentar un escrito mejor acabado. También agradezco los comentarios de Federico Marulanda y de Adán Pando, que ayudaron a fortalecer los argumentos con sus valiosas observaciones. Asimismo, asumo responsabilidad por todas las faltas que pu- dieran presentarse en este artículo.

- FRAILE, G. (2000). *Historia de la filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)* (4° ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- FUENTE, J. R. (2003). Prólogo. En R. B. (comp.), *Universidad y humanismo*, (pp. 7-13). México: UNAM.
- GADAMER, H. G. (1999). *Verdad y método* (8ª ed. ed.). (Agud&Agapito, Trad.) Salamanca, España: Sígueme.
- GARCÍA Cuadrado, J. Á. (2010). *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (5° ed.). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A. EUNSA.
- GLANTZ, M. (2003). El humanismo en entredicho. En R. Bartra, *Universidad y humanismo* (pp. 23-41). México: UNAM.
- GONZÁLEZ, J. (2003). El humanismo, raíz común de las humanidades y las ciencias. En R. Bartra (comp.), *Universidad y humanismo* (pp. 43-52). México: UNAM.
- KOZLAREK, O. (2014). *Modernidad como conciencia de mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*. México: Siglo XXI-UMSNH.
- LEENHARDT, M. (1997). *Do Kamo, La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona, España: Paidós.
- LENKERSDORF, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- LÓPEZ Austin, A. (2012). *Cosmovisión y Pensamiento Indígena*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- LUPO, A. (enero-febrero de 1999). Nahualismo y tonalismo. *Arqueología Mexicana* (35), 18-23.
- MATTALUCCI, C. (1999). *Esperienza*. Recuperado el 05 de 06 de 2020, de Universo del corpo: [http://www.treccani.it/enciclopedia/esperienza\\_%28Universo-del-Corpo%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/esperienza_%28Universo-del-Corpo%29/)
- PEREDES Castellanos, A. (2016). “*Las piernas abiertas del cuerpo de América Latina. América Latina exótica: hermenéutica ecoestética de la naturaleza y el cuerpo. Una aproximación al tema*”. Morelia, Michoacán: Tesis de doctorado del Instituto de Investigaciones Filosóficas UMSNH.
- PINEDA, V. M. (1995). América como alteridad. En F. Navarro, *Filosofía de la cultura* (pp. 227-237). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- PLATÓN. (2005). *Diálogos*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- SILLA, R. (2012). Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural. Eduardo Viveiros de Castro. *Avá. Revista de Antropología* (20), 217-222. Recuperado el 19 de 09 de 2019, de <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRep>
- TODOROV, T. (1995). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- TODOROV, T. (1999). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós.

- VILLORO, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica.
- VIVEIROS de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Madrid: Katz.
- WINCH, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós I.C.E./Universidad Autónoma de Barcelona.

## **Gloria Cáceres Centeno**

Es maestra en Filosofía de la Cultura UMSNH (2008). Ha sido profesora en la Facultad de Filosofía, UMSNH, en la Facultad de Historia del Arte, UDEM, y de la Facultad de Historia del Arte, ENES-UNAM. Ha impartido cursos sobre filosofía latinoamericana, filosofía mexicana, filosofía náhuatl, tarahumara y tojolabal, así como de arte prehispánico, arte popular y gestión cultural. Trabajó en comunidades artesanales durante 20 años.

Entre sus publicaciones se encuentran: *El mueble artesanal* (1982); “Cerámica Popular Mexicana” (1991) en *Artesanías de América*, Revista del CIDAP, Ecuador; “La escritura y el discurso del mito en la cultura” (2006); “Educación artística como formación del ser humano” (2007, en coautoría con L. Malagón); “Maque de Uruapan: un arte casi en olvido” (2009); “Ometiliztli: aproximación a la concepción náhuatl de dualidad” (2011), en *Filosofía desde América, temas balances y perspectivas* (Simposio del ICA 53), Ayva-Yala, Quito, Ecuador. “Una historia por-venir” (2011), en: Eduardo González Di Pierro (coord.), *Rostros de la historia y de la temporalidad*, UMSNH.

