

Modos de insistencia de los acontecimientos mánticos

Modes of insistence of mantic events.

Matías Pablo Ahumada

UNLAM - UNM, Argentina

matiasahumada@protonmail.com

 <https://orcid.org/0009-0008-9852-1985>

Recepción: 06 Febrero 2024

Aprobación: 01 Junio 2024



Acceso abierto diamante

Resumen

Occidente restringe *lo real* a la cosa. El *espectro de lo real*, vivido como tal por los pueblos originarios, fue y es desontologizado. Entonces para Rodolfo Kusch se trata de barajar y dar de nuevo en términos de la interpretación del conocimiento, el saber, la realidad e incluso la acción, ya que nos encontramos con una perspectiva que no pone en primer plano el objeto, la cosa, sino la potencia o intensidad del acontecimiento o evento que puede, o no, instanciarse en la cosa y que se patentiza por la afección mántica antes que la connotación perceptiva. El ritual opera en lo real como *un saber para vivir* (Kusch, 2000b). Por esto la mancia es una modalidad técnica que se configura en relación con una especie de substancia que se revela como *estancia intensiva e intencional*, lo cual implica tanto una conciencia, como un inconsciente/supraconciencia. Podríamos preguntarnos entonces por la posibilidad de que insistan ciertos pasajes objeto-acontecimiento que asuman las potencias de cada ámbito, desafiando la inteligibilidad hegemónica, como la piedra *cherrufe* de Calfucurá.

Palabras clave: Pensamiento decolonial, Filosofía de la tecnología, Filosofía de la religión.

Abstract

The West restricts *the real*, to the thing. *The spectrum of the real*, lived as such by the original peoples, was and is deontologized. So for Rodolfo Kusch it is a matter of shuffling and giving again in terms of the interpretation of knowledge, knowledge, reality and even action, since we find ourselves with a perspective that does not foreground the object, the thing, but the power or intensity of the event or occurrence that may or may not be instantiated in the thing and that is made manifest by semantic affection rather than by perceptual connotation. The ritual operates in the real as *a knowledge for living* (Kusch, 2000b). Therefore, mancia is a technical modality that is configured in relation to a kind of substance that reveals itself as an *intensive and intentional stay*, which implies both a consciousness and an unconscious/supraconsciousness. We could wonder then about the possibility of the insistence of certain object-occurrence passages that assume the potencies of each sphere, defying hegemonic intelligibility, such as Calfucurá's *cherrufe* stone.

Keywords: Decolonial Thought, Philosophy of technology, Philosophy of religion.

Introducción

La piedra ésa que tiene Kallfúkura,

dicen que cuando la manda a alguna parte a hacer alguna cosa,

dicen que camina la piedra. [...].

Hace de piedra nomás, pero no es piedra.

(Aukanaw)

Anotar un pensamiento nuestro y situado implica un trabajo hoy todavía en gran parte inaudible para el tímpano de las corrientes de producción de sentido y realidad del capitalismo cognitivo contemporáneo global. Si bien en filósofas europeas feministas posthumanistas como Rosi Braidotti (2013) se presenta una inicial reflexión respecto de las condiciones hegemónicas de producción de conocimiento europeo y su consecuente invisibilización y pauperización de las condiciones epistémicas de los sures del planeta (América Latina, África, amplias geoculturas asiáticas y de Oceanía), el camino a desandar es muy largo y tortuoso. Con lo cual, una de las actitudes que podríamos tomar es la de la filosofía nietzscheana de escribir para un futuro todavía no llegado, para unos ojos y oídos aún no advenidos. Al mismo tiempo, el futuro llegó hace rato, hace más de quinientos años gregorianos. Entonces, escribir póstuma y actualmente. Escribir intempestivamente a partir de las propias marcas/heridas de género, clase, racialización y “hasta ahora” (Haraway, 2019). Escribir desde la posibilidad inventada del tiempo entre laburo y laburo y del espacio conurbano, y por lo tanto pensar-escribir fragmentariamente, casi por destellos de breves intuiciones. Por esto el presente trabajo se trata más bien de anotaciones, o esbozos, como decía el filósofo argentino Rodolfo Kusch (2000). Por otra parte, tales anotaciones parecerían tener la pretensión de decir algo respecto de las filosofías de los pueblos originarios[1], las múltiples naciones-comunidades geosituadas que tienen sus nombres propios en sus idiomas respectivos. Y encima se complica aún más la cuestión al constreñir sus construcciones teóricas, narrativas y simbólicas en el campo de la institución Filosofía, aunque sea pluralizada y decolonial. Sabido es que a partir del siglo XV el ego hegemónico (cristiano-capitalista-patriarcal-noratlántico) se constituye en centro y, por lo tanto, constituye sus periferias u otredades racializando/explotando/excluyendo, naturalizando, anormalizando y desontologizando. Este ego despliega sus tentáculos a partir de lo blanco, varón hetero-cis, productivo, humano, racional, real, consciente. Estas son algunas de las notas de su interioridad, su horizonte constitutivo. Partimos entonces de la consideración de que los procesos de desontologización de las nociones de las comunidades originarias americanas constituyeron, y constituyen, un elemento fundamental del proceso de colonización y de la colonialidad. Occidente restringe lo real al sector físico-material, desde el punto de vista empirista-realista, y al sector racional-consciente, desde el punto de vista idealista-racionalista. Lo real (ousia, substantia), para la voluntad de poder hegemónica, es la cosa (res, to on, pragma) entendida como objeto físico, material. Asimismo, esta definición está atrapada en la lógica de la disyunción sujeto-objeto. En esta línea, podemos caracterizar preliminarmente la desontologización epistémica de lo real como ese complejo proceso de supresión, represión, dualismo y reducción de la multiplicidad de los sucesos, relaciones, sustancias y fuerzas que se instancian en modos ónticos más amplios que los que la hegemonía occidental consideró y considera.

Se abre entonces la cuestión acerca de cómo podríamos caracterizar lo cósmico (res)[2] de manera que ampliemos nuestra comprensión idiomático-centrada (thing, Ding, chose), restringida a su vez, en la comprensión cotidiana, a lo material/físicoquímico, evidente ante la escala de percepción media consensuada culturalmente, retomando esos otros modos diversos, y homeomórficamente equivalentes, de aspectos de lo dado que son reconocidos en las geoculturas nuestroamericanas, amerindias, afroamericanas (mba'e, imakuna,

weshakelu...). Por eso nos parece acertado el aporte de Gilbert Simondon (2007), en su preciso campo de investigación, respecto de los objetos técnicos y su modo de ser o existir. Nosotros preguntamos por la modalidad de ser de los acontecimientos mánticos o, siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui (2010), de los objetos ch'ixi.

La palabra ch'ixi tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados (...). La noción ch'ixi, como muchas otras (allqa, ayini) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. (p 69)

El antropólogo Diego Escolar (2010) pone explícitamente en consideración las transformaciones de nuestras nociones radicales de realidad en el marco de los trabajos científicos de campo, en tanto instancias empírico-prácticas de sustentación epistemológica de las configuraciones propias de las instituciones socioculturalmente hegemónicas, toda vez que se encuentran “ante la eventualidad de experiencias o sucesos que pongan en juego nuestros más duros supuestos, aquellos principios ontológicos sobre lo real en su conjunto sobre los cuales basamos nuestro propio sentido de existencia o realidad material.” (p. 160). Hesse-Arbib (2016) confirman por su parte el carácter metodológicamente verificacionista con el que cargamos nuestro paradigma de realidad en función de las propias pretensiones de objetividad fundadas en un empirismo presupuesto e irreflexivo pero que al mismo tiempo estructura el trabajo de la ciencia natural como una exploración y descubrimiento cada vez más detallado y preciso de una realidad natural espaciotemporal. Tal suposición, indican los autores, implica que “cuanto hay en lo espaciotemporal es todo lo que hay, porque es aquello a lo que parecemos tener acceso directo, y esta suposición se refuerza en las interacciones cotidianas y en el éxito de la ciencia.” (pp. 17-18).

Para aportar una mayor precisión a esta caracterización de la modalidad de ser de los acontecimientos mánticos es que atendemos a la noción deleuziana de insistencia como devenir que no se deja capturar por el modo de ser de la sustancia, esto es, el modo de la existencia y su contrapartida dualista, la inexistencia. Los eventos con los que operan los hombres y mujeres de conocimiento en nuestros pueblos originarios, en los sectores populares y campesinos, y en las culturas afroamericanas, no logran ser introducidos en las clásicas categorías de objetos o sujetos, de cosas “inanimadas” o intencionalidades agentivas exclusivamente humanas, de materias, cuerpos, o espíritus, almas o mentes. Se trata de eventos fronterizos, liminales, de voliciones y pulsiones, de deseos y decisiones inteligentes, de fuerzas físico-químicas dotadas de direccionalidad o finalidad consciente. Se mueven, por así decirlo, en ambas direcciones, las de las ontologías materiales y las de las ontologías intencionales.

Cuando un nuevo adepto se inicia en el culto, “sentando” o “haciendo” su santo, las piedras consagradas a los orixás vinculados a su persona son “asentadas”, vale decir, investidas ritualmente como tales por su pai o mãe-de-santo. Esto significa que esas piedras o, en algunos casos, otros objetos presentifican para toda la vida las entidades “de la cabeza”. Al decir que presentifican, evito, justamente, decir que simbolizan, ya que estos no representan, evocan o están en lugar de las entidades, sino que son -debidamente activados por la liturgia de las “obligaciones” u ofrendas alimenticias- ellas mismas, esas entidades. Los asentamientos de los orixás son los propios orixás en la misma medida en que la hostia es concebida por los católicos como el cuerpo de Cristo y no como su sustituto simbólico. (Segato, 2021, p 48)

En un primer momento haremos una descripción de los rasgos que juzgamos más relevantes sobre la noción simondoneana de objeto técnico, con el fin de desarrollar una propuesta analógica de caracterización del acontecimiento mántico u objeto ch'ixi (Cusicanqui, 2010), así como en la noción rizomática de modos de ensamblaje de Bennet (2022), y la caracterización de lo cherrufe intentada por la antropóloga Else Waag (1982). En un segundo momento reforzaremos la liminalidad de lo mántico enfatizando, junto con Kusch (2000), la prevalencia simbólica, buscando hacer conjugar la multiplicidad de capas de significancia del campo del estar kuscheano con la intuición deleuziana de la insistencia de un devenir como plano intensivo de eventos y sentido. Así podemos dotar de mayor consistencia a la noción kuscheana de anti-objeto o acontecimiento al

margen del objeto, que insiste en el decir popular al modo del símbolo. Y esto es lo que nos permite comenzar a comprender expresiones indígenas o populares tales como “la montaña me duele”, “yo me enfermo a través del zorro”, o “el Diegote es el más grande”, que dicen de los saberes nuestroamericanos respecto de los modos de insistencia de los acontecimientos mánticos. El objetivo general del trabajo no consiste en contraponer lo técnico y lo mántico, puesto que así recaeríamos en un dualismo, sino buscar un camino reflexivo para ir situando estos modos de ser en un campo, un espectro, que nos permita reconocer gradaciones, vectores, tensiones y topografías conceptuales que nos brinden un panorama menos reduccionista y dualista de los despliegues ontológicos y gnoseológicos.

Objeto técnico y objeto ch'ixi

La piedra ch'ixi

esconde en su seno animales míticos

como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo,

animales ch'ixi que pertenecen a tiempos inmemoriales.

(Silvia Rivera Cusicanqui)

En su caracterización del objeto técnico, Gilbert Simondon (2007) se mueve sobre el presupuesto de una progresión o evolución propia del ser técnico que posibilita la individuación del objeto de que se trate en la medida en que se estructura en una génesis procesual determinada que consiste principalmente en un devenir convergente y autoconsistente, dado por la integración en un sistema de subconjuntos que trabajan sinérgicamente en función de una esencia técnica que brinda al objeto su singularidad intrínseca, más allá de factores exteriores como las vicisitudes económicas y sociales, o de meros requerimientos utilitarios. Tal progresión técnica, como un devenir de concretización, se consolida en su aproximación al modo de coherencia y existencia del objeto natural ya que “tiende a la coherencia interna, a la cerrazón del sistema de causas y efectos que se ejercen circularmente en el interior de su recinto y, lo que es más, incorpora una parte del mundo natural que interviene como condición de funcionamiento” (p. 67) en la medida en que precisamente se organiza de manera autónoma y sinérgica a un medio asociado que se configura, de manera inversamente proporcional, a una curva declinante de la intervención humana de control o monitoreo de los procesos. Por otra parte, la evolución del objeto técnico no consiste en una mera continuidad o discontinuidad, sino más bien en el despliegue de momentos de progresión continua y de instancias de discontinuidad, esto es, de umbrales que posibilitan el pasaje a formas diversas de estructuración a partir de modos previos de saturación límite de las estructuras del objeto.

Las verdaderas etapas del perfeccionamiento del objeto técnico se hacen por medio de mutaciones, pero por mutaciones orientadas: el tubo de Crookes contiene en potencia al tubo de Coolidge, porque la intención que se organiza y estabiliza purificándose en el tubo de Coolidge ya preexistía en el tubo de Crookes, en estado confuso pero real. (Simondon, 2007, p 61)

El progreso técnico, como proceso de adaptación-concretización que no consiste en una direccionalidad prefijada, implica un condicionamiento de un medio virtual adviniente con la invención, que se da como un salto que instituye una relación del objeto inventado al interior de su medio asociado que, en tanto medio tecnogeográfico, posibilita su funcionamiento. De esta manera Simondon establece que el autocondicionamiento del objeto técnico es la condición de la existencia de su medio asociado.

Como una bóveda que no es estable más que cuando está terminada, este objeto que cumple una función de relación sólo se mantiene, sólo es coherente, después de que existe y porque existe; crea por sí mismo su medio asociado y está realmente individualizado en él. (Simondon, 2007, p 77)

La individualización técnica, esto es, la consecución de una relación objeto técnico-medio asociado, se efectiviza por el establecimiento de una causalidad recíproca o auto recurrencia de condicionamientos entre objeto y medio. Este medio, especifica Simondon, no está completamente fabricado porque participa a la vez de un régimen de elementos naturales, operando así como mediador de la relación mixta entre lo fabricado y lo natural que hace posible el funcionamiento del objeto técnico. Esta relación será más adelante categorizada como fásica, puesto que la tecnicidad implica una sistémica de equilibrios y tensiones de múltiples fases como modos de desdoblamiento a partir de instancias anteriores que a su vez se desprendieron de núcleos que los precedieron, en una dinámica o devenir de transformaciones de “la realidad completa” que “es el sistema actual de todas las fases tomadas conjuntamente.” (p. 177). La tecnicidad (y la religión por su parte) es el resultado de un desfasaje del modo mágico en tanto “modo único, central y original de ser en el mundo” (p. 178). Este desdoblamiento origina a su vez, como punto neutro e intermedio, el pensamiento estético, que “no es una fase, sino un recuerdo permanente de la ruptura de la unidad del modo de ser mágico, y una búsqueda de unidad futura.” (p. 178). Ahora bien, el objeto técnico primitivo artesanal, en distinción del industrial evolucionado, se ubica en un lugar de precariedad tecnológica debido a su estricta dependencia de lo humano (artificialidad) y de su función única, como a su fragilidad, variabilidad y heteronomía estructural. Aquí no podemos ya seguir a Simondon en sus presupuestos respecto de la caracterización de los objetos que llama primitivos y artesanales, deudores de una concepción desarrollista ingenua que evalúa las tecnologías alteroccidentales desde los modelos propios, universalizándolos como parámetros o standards de lo técnico; pero podemos apoyarnos en su concepción fásica, auto coherente/convergente y sistémica del objeto técnico para aventurar la conjetura de si acaso algún rasgo analógico se podría dar en lo que llamamos el acontecimiento mántico u objeto ch’ixi.

La relación hombre-naturaleza que establece el mapuche es distinta de la que hace el hombre occidental europeo, por hallarse basada en supuestos que para este no son sostenibles. En primer lugar se puede señalar un supuesto que tiene que ver con la relatividad de la noción de objeto. La ausencia de fronteras entre lo que es fantástico y lo que es real, entre objetos ilusorios y objetos concretos. (Waag, 1982, p 170)

En su *Lógica del sentido* (Deleuze, 2005), en la segunda serie de paradojas, Gilles Deleuze se apoya en la filosofía estoica para dar cuenta de los acontecimientos como efectos incorpóreos que no pueden ser reabsorbidos ni en cuerpos/cosas, ni en sus estados, ni en sus relaciones de causalidad, y sin embargo insisten o subsisten en un tiempo virtual intermedio o mixto que esquivo y desdobra constantemente el presente y que es expresado en el lenguaje por los verbos, ya que consiste en múltiples efectos de superficie o casi-causas, es decir, eventos que surgen en la frontera o límite de los existentes. Esta condición de pura inmanencia del devenir ilimitado del acontecimiento que Deleuze nombra Aión, es la paradójica cinta de Moebius de lo que hay.

Para los estoicos, los estados de cosas, cantidades y cualidades, no son menos seres (o cuerpos) que la sustancia; forman parte de la sustancia; y en esa medida se oponen a un extra-ser que constituye lo incorpóreo como entidad no existente. El término más alto no es pues el Ser, sino Alguna cosa, aliquid, en tanto que subsume al ser y al no-ser, las existencias y las insistencias. Pero, además, los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical. Porque si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: lo ideal, lo incorpóreo no puede ser más que un “efecto”. (Deleuze, 2005, pp 30-31).

A partir de Rodolfo Kusch entendimos que el saber seminal del/lx brujx indígena, esa gnosis barroca que nos excede en la medida en que la desconocemos, opera como una tecnología mántica inmanente, de este lado del mundo, que implica tanto una impugnación pragmática de la insuficiencia y violencia del conocer occidental,

como un conjunto de praxis de re(ex)sistencias. ¿Pará que elegimos hablar de tecnologías, cuando se trata de dar cuenta de saberes que tradicionalmente han sido arrojados al ámbito de lo mágico o pseudocientífico, esto es, de lo específicamente situado del lado de la exterioridad de lo establecido como conocimiento? Decimos tecnología porque intentamos comprender una especificidad práctica y conceptual, una potencia política y económica, que opera materialmente desde una empiria ampliada, es decir, tanto extensiva como intensiva, lo que implica un saber habérselas en ese territorio incorporal de los acontecimientos. Para Kusch el conocer indígena implica, respecto del conocer hegemónico, una mayor intervención del conocedor en lo que conoce, de manera tal que lo real no constituye una mera sumatoria de objetos, sino una completud de movimientos o aconteceres. Por esto la “solución de sus problemas” no se aborda exclusivamente en la dimensión externa de lo perceptible, sino más bien, en una dimensión intensiva. Esto queda claramente expresado por ejemplo en el concepto mapuche de inarrumen (Ñanculef, 2016), donde los elementos que se ponen en juego entrelazan percepción, codificación, meditación y acecho en un complejo geosituado de cosmovivencias que van asentando los próximos movimientos como aciertos fundantes, es decir, como esbozos o ensayos de determinación para ir viviendo y muriendo con. Tales esbozos no son meros tanteos inseguros, sino acciones sedimentadas en el recorrido comunitario de observaciones y prácticas (técnicas) ancestrales organizadas. El antropólogo Diego Viegas (2021) señala que el onanya (hombre o mujer de conocimiento entre los shipibokonibo de Perú) con sus cantos, curaciones e informaciones obtiene conocimientos que incluso aportaron, y aportan, a la ciencia occidental moderna, y sin embargo son categorizados como procedimientos mágicos o religiosos, pero no científicos. Específicamente en el caso de la anestesia general, la medicina hegemónica la consigue por primera vez en 1912 a partir del curare amazónico.

Para elaborar el curare se mezclan cortezas de árboles, raíces de plantas venenosas, tallos, zarcillos y venenos de serpiente. El producto final es una pasta que se guarda en calabazas. (...) [El cirujano alemán Arthur Lâwen] fue el primero en estudiar el curare en experimentación animal, y el primero en administrarlo a humanos y observar su efecto beneficioso como relajante muscular durante la anestesia general. (...) Y los indígenas amazónicos insisten en que obtuvieron ese conocimiento práctico (curare, ayahuasca y otros productos elaborados) de la misma naturaleza, de su “diálogo” con las esencias de las mismas plantas, a las que juzgan en algún sentido conscientes, inteligentes y algunas de ellas incluso “maestras”. (Viegas, 2021, pp 49-50)

Nos encontramos así en la consideración de verdaderas técnicas mánticas que implican una interrelación precisa de observación empírica como registro específico de las cantidades y cualidades materiales, y observación ampliada (Viegas lo llama estados ampliados de conciencia) como obtención de información simbólica que hace sentido y cataliza la observación material en direcciones heurísticamente fructíferas.

Los pueblos originarios buscaron información a través de todos los medios a su alcance -técnicos, perceptuales, lógicos, instrumentales-, y también sumaron estados expandidos de conciencia, en ambos casos con todo tipo de consecuencias, éxitos y errores. Ambos pensamientos se amalgamaban: racional, empírico, técnico (hiperadaptado a veces a los ecosistemas que formaban parte de cada etnia tradicional) y simbólico, mitológico, mágico, significativo, intuitivo, con particular empleo de EAC, en distintos grados y niveles, también adaptados a sus hábitats (uso de plantas psicoactivas, si las había, ayunos prolongados, sueños lúcidos y transpersonales, meditación, aislamiento sensorial, contemplación profunda, danzas, ritmos, sonidos y prácticas monótonas). (Viegas, 2021, p 56)

Víctor Mazzi Huaycucho (2022), filósofo peruano, se pregunta por su parte si existió en el Tawantinsuyu un cuerpo organizado de conocimientos que diera cuentas de un saber avanzado entre lxs hamut'aq (filósofxs/científicxs/sabixs), y sostiene que la tradición sapiencial inka se estructuraba a partir de la aplicación práctica, de la experiencia de las actividades cotidianas, y su preservación y transmisión tanto oral como escrita (textiles, cerámicas, piedra, etc.) en sistemas comunicativos simbólicos y aglutinantes de carácter iconográfico.

Los hamut'aqkuna que alcanzaban una condición de reconocimiento y utilidad fueron los más ancianos. Ordenaban y llevaban los registros de las reflexiones en khipu y killka, que contenían información vital para el gobierno de tan extenso territorio que abarcó el Tawantinsuyo (Cieza, 1986). Preservaban la memoria colectiva (...). (Mazzi Huaycucho, 2022, p 50)

En vistas de esto arriesgamos a preguntarnos, por ejemplo, si la maraca o el tabaco del pi'oxonaq[3] del norte santafesino tienen un modo propio de coherencia y convergencia equivalente a la del objeto técnico simondoniano. Quizás la maraca, como individuo mántico en su medio asociado (como un temazcal), operaría de maneras análogas a las de la herramienta, el individuo técnico, y su taller o laboratorio. De esta forma podríamos hipotetizar que la diferencia entre objeto técnico y acontecimiento mántico estaría dada por sus respectivos modos de ensamblaje (Bennett, 2022), esto es, formas de agenciamiento colectivo de multiplicidades heterogéneas cuyas dinámicas se efectúan a partir de procesos de aglutinamiento, condensación, agrupamiento “de toda clase de materiales vibrantes” en los cuales “el poder no se distribuye por igual” sino que sus efectos “son más bien propiedades emergentes” de una topografía irregular y acentrada que no depende ni de una única cabeza gobernante ni de una centralidad exclusivamente humana (Bennett, 2022:74). Y, aún más, podríamos considerar la posibilidad de que el modo singular de ensamblaje mántico es la realización de ciertos pasajes que, al no precipitarse definitivamente en alguna fase, sino más bien permanecer, probablemente en la mayoría de los casos de manera temporal, en un área liminal o ch'ixi, entre lo fásico y lo pre-fásico, asumen así las potencias de cada ámbito, desafiando la inteligibilidad dicotómica hegemónica. El logko mapuche Calfucurá[4] (calfu: azul; curá: piedra) toma su nombre y su autoridad del poder-cosa (Bennett, 2022) que fluye de la piedra azul que encontró de joven, un objeto cherrufe[5]. La antropóloga Else Waag (1982) comenta que el cherufe tiene un carácter liminal como mediador entre lo humano y lo divino o suprahumano. Puede estar asociado a un kal'ku o brujo al tomar forma de animal-espíritu auxiliar. Su informante de Neuquén se esfuerza al intentar transmitir el carácter ch'ixi de esa piedra que no es piedra, de ese animal que no termina de serlo completamente, ya que

[la piedra de Callfucurá] dicen que camina la piedra. Camina así no más, arrastrándose. (...) Hace de piedra no más, pero no es piedra ésa. (...) La forma tiene... que formaba como lagartija, dicen. (...) pero forma no más, la cabecita, dicen, así como lagartija. Pero tiene ojos, que no... parece que con los ojos no ve nada, pero forma de ojos no más tiene, pero no tiene ojos dicen.” (pp. 237-238).

Se trata de una específica potencia de los cuerpos que no puede ser comprendida si no es asumiendo la permeabilidad ontológica de los eventos complejos o ensamblajes hechos de existencia y resistencia física tanto como de insistencia energético-vital-intencional, y que confieren a lo dado su particular agencia o conatus, esto es, siguiendo a Bennett (que por supuesto aquí sigue a Spinoza), ese impulso activo o tendencia a persistir que enlaza con lo que Thoreau llamó ‘lo Salvaje’, esa misteriosa presencia con la que se encontró en los bosques de Concord y en la cima del Monte Katahdin, y que habitaba también en/como ese engendro llamado ferrocarril y ese ser extraño llamado su Genio. (Bennett, 2022:34). Tal modo o carácter podría de alguna manera condensarse intensivamente en una materialidad particular sin perder su extrañeza y externidad respecto de las formas consensuadas de los cuerpos minerales, vegetales, animales e incluso, paradójicamente, espirituales. Similar al esfuerzo del informante popular, el intento del científico al vivenciar en primera persona en el valle de Calingasta, San Juan, un acontecimiento que no duda en calificar de extraordinario, que se resiste a ser categorizado según nuestros actuales modelos epistemológicos, pero que sin embargo se presenta.

La luz parece tener alguna corporeidad, es más densa que una nube espesa aunque no puedo encontrar una sustancia para compararla ¿tal vez plasma? Está suspendida a medio metro del piso, en un avance lento a sólo cincuenta metros de nosotros. Osvaldo y su hijo siguen caminando más allá. Nosotros vamos rodeando un gran retamo para que nos tape. Nos quedamos parados con la luz detenida a unos veinte metros. Carlos se baja del caballo y comienza a orinar. Está iluminado de blanco al igual que mi caballo y mis manos. (...) No hay terror sino una especie de letargo. Se han suspendido los juicios, voluntades y emociones. Don Alejandro, el viejo arriero chileno de Osorno, me había contado el efecto disuasivo de los

puñales con cabo de plata sobre los duendes y espíritus. (...) ¡Miren! ¡Nos está huellando! Osvaldo tiene razón. (...) La luz recorre al detalle nuestros desplazamientos anteriores en pos de una salida del potrero, justo hacia el lugar donde estamos. (...) A unos quince metros, se torna de un fuerte color rojo y el miedo aprieta de golpe como un torrente. ¡Prepárense a pelear con el diablo! exclama aterrorizado el baqueano. (Escolar, 2010, p 159)

La Máquina nos duele

Los relatos acerca de lo acontecido en el Fortín Yunká ameritan ser leídos

como parte del entramado de discursos de principios de siglo XIX

que conforman la “narrativa del desierto”.

Estos discursos performativos, cuya condición de posibilidad

fue la construcción del Estado-Nación, visibilizaron -al tiempo que borrarón-

determinadas versiones de la realidad.

(Fortín Yunká (1919) – Historia y memoria del pueblo pilagá)

En el capítulo llamado Lo arcaico en el pensamiento, de su último libro publicado, Rodolfo Kusch (2000) comienza sugiriendo que el núcleo del pensamiento popular se caracteriza por un movimiento de determinación singular que se opone al propio del pensamiento que exige una conciencia crítica[6] y que opera en referencia a objetos. La singularidad de la determinación popular radica en el hecho de que apunta al campo de lo simbólico y que, en tanto tal, está al margen del objeto. El símbolo es un algo que trasciende a la objetividad científica, y en todo caso puede ser un objeto en apariencia, pero en el fondo se disuelve en la indeterminación. Y es en ese disolverse que opera su decir con mayor contundencia que su mostrar o señalar. Lo signico del símbolo sólo actúa en un área de lo manifiesto, mientras que lo propio de lo que se simboliza trabaja en penumbras, en un ámbito liminal. Entonces, al fabricar y utilizar el símbolo, el pueblo despliega una pragmática silenciosa, in yóllotl, que pone a rodear, a girar alrededor de la cara (in ixtli) del símbolo[7]. Pero no sólo de rostro y corazón se compone el símbolo popular. Kusch continúa indicando cuatro planos de composición: soporte material, primer significado manifiesto o dado, segundo significado numinoso, y el área donde se dan los sentidos en general, algo así como lo absoluto. Estos cuatro planos estructuran dos vectores inversamente orientados: uno que parte desde el primer plano y va hasta el cuarto, y el otro que hace el recorrido inverso. El primer vector es el que se efectúa en el ritual. El segundo es el que configura la razón de ser del símbolo mismo. Todo esto hace a lo que Kusch llama la instalación del símbolo como dialéctica que actúa en un espacio de intersección entre lo inmanente y lo trascendente al sujeto. El símbolo (se) instala en un encuentro de lo mismo-profano y lo otro-absoluto. Esta liminalidad simbólica es lo que posibilita el traspaso de información entre sus distintos planos de composición, y entre el sujeto y lo absoluto. A partir del trabajo con lo perceptible se busca conmover lo impensable.

La importancia del símbolo no se concreta a su aspecto visible ya que éste sólo le asigna un lugar dentro de una concepción del mundo como manosanta, Niño Jesús, o dios. Es lo accidental del símbolo. Pero su razón de ser está en lo impensable, y es esto, y no lo meramente visible, lo que recoge el discurso popular, ya que confiere al segundo significado una consistencia óptica que a su vez incide sobre lo visible del símbolo. Por todo esto en el discurso popular no se trata del manosanta en sí mismo, sino de lo otro, que da consistencia al manosanta y que además funda al discurso y al pensamiento. Y todo lo que hace al vivir se concreta en el manipuleo de eso otro, mucho antes que en el trato con los utensilios. Es la condición misma del pensamiento arcaico. (Kusch, 2000c, pp 337-338)

La conmoción del fondo impensable de lo real es el kuty del pacha, que es susceptible de un volcarse fasto- nefasto por las operaciones correspondientes del sujeto implicado en esa globalidad en última instancia cósmica y subatómicamente difuminada, pero no menos presente y efectuable. El zorro que se cruza por delante del aymara en el momento en que éste sale de viaje es así el símbolo de un campo circunstancialmente nefasto para el viajante. El animal deviene símbolo, para el humano, de un clima del mundo que no es propicio para su camino, de modo que éste se refugia en su casa, se retira del mundo, para poner en juego el vector de la rogativa y conseguir la conmoción de la realidad. Pero el ritual no es una acción que realiza un sujeto en la búsqueda de resultados como nuevas disposiciones de objetos, sino más bien un diálogo energético-gestual, una simbiosis mántica, una danza que pone a girar flujos de información, de intensidad, en un terreno donde se da el sentido puro, asistido por la intuición de lo absoluto. Y aquí encontramos una fructífera resonancia con Deleuze, en la medida en que el filósofo francés se refiere asimismo al sentido en su especificidad que no se deja identificar ni con la proposición o designación efectuada, ni con el sujeto designante ni sus vivencias o representaciones, y que sin embargo no existe fuera de la proposición que lo expresa y se atribuye del objeto referido en la insistencia de su acontecer por fuera de las determinaciones tanto del ser como del no-ser.

Por ello, no puede decirse que el sentido exista, sino solamente que insiste o subsiste. (...) El atributo de la cosa es el verbo, verdear por ejemplo, o mejor el acontecimiento expresado por este verbo; y se atribuye a la cosa designada por el sujeto, o al estado de cosas designado por la proposición en su conjunto. Inversamente, este atributo lógico, a su vez, no se confunde en ningún modo con el estado de cosas físico, ni con una cualidad o relación de este estado. El atributo no es un ser y no cualifica a un ser; es un extra-ser. (Deleuze, 2005, pp 43-44)

El pensamiento/filosofar popular abyayalense se estructura, para Kusch, a partir de una conciencia simbólica, esto es, de un hallarse impregnado de posibilidades de ser, hasta los bordes del no-ser en la finitud y la trascendencia, lo que implica un paisaje cultural determinado. De esta manera los símbolos nos geo-constituyen, nos sitúan y organizan nuestra singularidad, ya que “condensan los aspectos cualitativos de lo real que resultan efectuados de modo diferente a lo largo de distintos tipos de objetos o eventos” (Ramey, 2016, p 190) a partir de un área que Deleuze llamaría de la insistencia del sentido, esto es, de los acontecimientos incorporales, que propicia constantemente ese hallarse. La exterioridad de la insistencia deleuziana coincide entonces con la obsesión kuschiana del estar. Lo que insiste es lo que está.

Por otra parte, el objeto es caracterizado por Kusch como un desprendimiento crítico de una globalidad original, lo que implica la ruptura de ese sentido originario. Ruptura que, a su vez, hace posible la disyunción clásica sujeto-objeto, y además conlleva una pérdida o déficit del sujeto, del yo, frente al objeto. Esta pérdida es inversamente proporcional al contacto con el símbolo, que es lo contrapuesto al objeto y que, como lo venimos desarrollando, es la canalización por donde se infiltra el sentido original que da lo absoluto. Asimismo, la pérdida, el déficit, también implica una caída o paso a una conciencia crítica que difiere de la conciencia natural del pensamiento popular. Por esto tiene el carácter de ex-istente, en la medida en que está por fuera (ex-istere) de la globalidad como campo de lo absoluto. (Aquí claramente tal exterioridad de lo existente es relativa, mientras que la exterioridad de lo que arriba llamamos área del sentido es, precisamente, absoluta, puesto que, como lo desarrolla Deleuze, es ese Aión ilimitado como devenir-loco, fondo de los acontecimientos, el campo de la globalidad, en términos kuschianos). Si seguimos las consecuencias de la anterior caracterización, estamos entonces en condiciones de asignar existencia, como desprendimiento crítico de un área o campo global calificado como absoluto, a esa instancia del acontecimiento que se ha solidificado como objeto. El objeto-cosa existe; el símbolo-acontecimiento insiste.

El símbolo abre un sustrato básico del existir que en cierto modo corresponde al “encontrarse” o *Befindlichkeit* donde Heidegger ubica solamente la emocionalidad, pero en el cual hay mucho más. Como es el área del símbolo, a partir de ese estrato se invierte el mundo, ya que lo dado recibe su sentido desde lo otro. Ahí lo otro condiciona al mundo, y como además gravita, confiere consistencia al existente. (Kusch, 2000c, p 339)

La insistencia del acontecimiento simbólico se da como posibilidad y disponibilidad de ser, cuya tónica fundamental es la invalidez ontológica que (des)constituye al sujeto popular en la inclemencia barroca de la necesidad de la chapa y la jubilación, como uno de los acordes disonantes de lo que Kusch llama una evidente dependencia de lo trascendente. Y es a partir de esta ubicación que se estructura una lógica de la negación como lo propio del pensar popular, cuyo eje productor de decires que se deslizan por fuera de la afirmación o la negación, de la verdad o la falsedad, consiste en la con-sagración que el sujeto realiza, no sólo de sí mismo al estar con lo sagrado, sino incluso respecto de lo que llamamos objeto.

A partir de ahí, el manosanta, el pan cotidiano, el surco, se funden. Ahí se puede decir “la montaña me duele”, ya que sujeto y objeto se engloban en la con-sagración. Y es más, la con-sagración ya no es apófansis, sino un acto de eso que llamamos fe, como si englobáramos lo que ya es impensable. Tan impensable como el manosanta, quien al fin de cuentas no es más que una marioneta movida por los hilos de la trascendencia. (Kusch, 2000c, p 341)

El pueblo sabe que lo sagrado, en tanto presión de lo absoluto, no puede ser dicho en y por el lenguaje, que institucionaliza y reduce lo absoluto, incluso hasta llevarlo a objeto y nombrarlo Dios. De lo que se trata, entonces, es de situarse al margen de la palabra y preferir el gesto, con lo cual el pensamiento popular logra enlazar lógica y vida, adquiere carácter global e intenta asirse de un fundamento, aun cuando éste sea desconocido. Estos logros se dan a partir del gesto popular que Kusch reconoce en el ubicarse en la diferencia misma, donde presiona lo absoluto, e intentar explicar, episódica y concretamente, el acontecimiento sagrado nombrando al Niño, el manosanta, la montaña, el zorro o incluso el hospital, la chapa y la jubilación. Aquí opera el anti-discurso popular, como un diferir de lo óptico por el bloqueo o presión de lo absoluto.

La conciencia natural parte de la evidencia de que lo otro se da, pero esto no es algo puesto ante la vista, sino algo acontecido en el sentido de que de lo trascendente uno se apropia en la consagración. En el caso de Sebastiana el chapoteo de la sacralidad asoma en los momentos del discurso, en los cuales tiene que afianzar la verdad que está queriendo expresar. Por eso se da como manosanta, Niño Jesús o, en el caso de Ceferina, como mito de los Varela. Son momentos de lo absoluto que se concretan como acontecimientos, con los cuales la informante se apropia de lo absoluto, por lo cual no afirma, sino que con-sagra. Por eso no es Dios quien asoma en el discurso, sino la seguridad de estar sumergido en la indefinición de un orden superior. (Kusch, 2000c, p 346)

Lo que se presentifica como decir, que se materializa en el primer plano del símbolo popular, es una prolongación umbilical de lo que Kusch llama trascendencia o absoluto instalado que late o presiona por debajo, como territorio viviente o animal mundo arcaico. La con-sagración es entonces el gesto cultural de apropiación diferida y deformada de una totalidad indeterminada que constantemente interfiere y presiona ya que no se puede decir esto es o aquello es porque ahí el es se desvanece, y de todas maneras se lo siente como instalado, o sea que está.

- ¿Vos sos del palo de la música electrónica?

- No ni en pedo yo soy rocanrol papá. Cuchá cuchá cuchá: Luca... El Indio...

- ¿Y el más grande quién es?

- El más grande... ¿Quién va a ser el más grande papá? El Diego, hermano...

- Es así.

- Y me llenan, mirá mirá mirá, se me caen las lágrimas. El Diego, loco. El Diego! El Diegote... El que los bardeaba a... a los Grondona... Ése es el más grande de toda la vida, de toda la historia. El Diego Armando Maradona... acá papá... acá chabón. Fenómeno, drogadicto, lo que sea papá, yo te llevo en el alma loco. Éste es el más grande...Éste se la jugó por Argentina.

Perón robó; todos robaron. Éste, con el tobillo así con Brasil, hizo así: Cani! Cani! Pum! Y quién? El futbolero lo entiende hermano...[8]

Hay dos gestos fundamentales del rockero en esta entrevista: en varios momentos se toca o se golpea el corazón, y también toca su rostro (in ixtli in yóllotl). La pregunta del notero actúa como un catalizador para la manifestación de ese plano numinoso emocionado que le permite al rockero-futbolero aflorar con el símbolo del Diego, construir su gesta mítica y finalmente asomarse al borde de ese área donde se cocinan los sentidos en general, con lo cual no le queda otra que recurrir a una comunidad, a una hermandad en cuyo entendimiento confía. Y por esto el rockero (se) conmueve (en) lo impensable. Su primer movimiento fue de negación (“no, ni en pedo...”), ya que, situado en su conciencia crítica de hallarse en un ámbito ajeno y adverso (un evento de música electrónica), debía defenderse y autoafirmarse, todavía con la lógica de la identidad propia (“yo soy rocanrol”), pero ese mismo movimiento de identificación emocional-existencial (señalándose en el corazón e indicando una especie de orden: “Luca, El Indio...”) ya va derritiéndose y preparando el camino de su rogativa a la divinidad hedienta (“Fenómeno, drogadicto, lo que sea papá, yo te llevo en el alma loco...”); porque el rockero-futbolero ya no le habla ni al notero ni a nosotrxs, sino que habla directamente a ese fondo impensable de lo real, al modo de esa india que en la iglesia conmueve con su llanto incluso al filósofo-antropólogo.

Estábamos trabajando en la iglesia y detrás nuestro escuchamos unos sollozos. Una india había aprovechado la apertura de la iglesia para entrar a rezar. Supimos luego que estaba enferma. Y la única manera de rezar por su salud era conmoviéndose íntegramente hasta llegar al llanto.

Recuerdo que nos sentimos incómodos. Yo estaba por fotografiar un lienzo y me abstuve. No sé por qué escondimos la máquina, el lápiz y el papel. Esperamos. Y una extraña ráfaga de santidad nos pasó por la mente. Indudablemente estábamos profanando el lugar con nuestras actitudes y con nuestros utensilios. Hasta sentimos miedo. ¿Por qué?

La india rezaba a la cruz cristiana, pero, como estaba enferma, necesitaba cambiar el mundo y ganar la salud. ¿Y cómo lo hacía? Pues haciendo con el llanto, que la conmovía íntegramente, el mismo esfuerzo mágico que Tunupa debió hacer para crear el mundo. En el fondo de todo mito de creación está el deseo de curar alguna profunda enfermedad. Y en el fondo de toda enfermedad siempre yace la necesidad de cambiar el mundo

Lo cierto es que, mientras escuchaba a la india, sentía la pobreza de mi papel de técnico y de intelectual, que estudia leyendas y religiones, pero que no logra creer en ninguna. (Kusch, 2000a, p 197)

Así, frente a la gnoseología y epistemología hegemónicas configuradas en la modernidad a partir del objeto, del patio de los objetos, la pregunta kuschiana al quehacer filosófico desde Abya Yala se dirige a la posibilidad de darnos un ámbito propio y marginal que llama del anti-objeto, y que está vinculado al problema de la revelación, con lo cual, quizás, nuestro modo de elaborar un pensamiento filosófico propio, una modalidad, una tonalidad característica, se ubica en la misma frecuencia que la del modo de irrupción del manosanta en el discurso de Sebastiana, o del Diegote en el sentir futbolero. Se trataría de poder dejarse interferir el propio logos que nos parasita el pensar con sus filosofemas.

¿Tendríamos que incurrir entonces en la paradójica afirmación, similar a la que hace el aymara y decir que ‘la máquina nos duele’? ¿Pero acaso no es así? Si es así es porque no hemos inventado las máquinas, sino que lo ha hecho el imperio y, además, porque nuestro nivel señala que estamos atrapados por el estar. Pero las máquinas duelen desde el estar y no desde el ser. (Kusch, 2000c, p 352)

Consideraciones finales preliminares

Nuestro presupuesto inicial respecto de la desontologización epistémica del objeto real, y de lo real del objeto, que el pensamiento hegemónico operó y opera en nuestras geoculturas, intentó apoyarse en la cuestión del modo de ser del objeto técnico simondoniano para abrir la pregunta por otras modalidades cósmicas que no

estén restringidas al ámbito molar (Deleuze-Guattari, 2014) de la identidad existente físicoquímica, material, sino que se extiendan hacia un espectro molecular que coincide intensivamente con ese área simbólica e incorporal que insiste (o que está) y que produce los acontecimientos que dimos en llamar objetos ch'ixi, complejos vital-intencionales que operan desde las consistencias materiales para transmutar identidades individuales y sociales.

Todo objeto técnico es un huevo que hurta la juventud del mundo y la implanta en nuestra vida. Construimos objetos técnicos para producir una infancia compartida. Y lo que rejuvenece en ella es siempre la vida y no la forma que la vehiculiza en nuestro cuerpo. (...) La técnica -el capullo- es la forma que todo ser vivo mantiene consigo mismo y que lo lleva a modificar radicalmente su cuerpo y su identidad. Así, toda relación con uno mismo es de naturaleza técnica y apunta a modificar la propia forma. Toda relación con uno mismo produce un huevo, un capullo posnatal que hace del mundo un espacio de renacimiento y de rearmado de sí mismo. Deberíamos aprender a ver en cada objeto técnico un capullo que permite esta transmutación: una computadora, un teléfono, un martillo o una botella no son sólo extensiones del cuerpo humano, sino manipulaciones del mundo que vuelven posible un cambio en la identidad personal, al menos etológico si no lo es también en el plano anatómico. Incluso un libro es un capullo que permite rediseñar el propio espíritu. (Coccia, 2021, pp 80-81)

Sugerimos entonces que las habilidades de lxs científicxs y técnicxs de nuestros pueblos originarios, afroamericanos y sectores populares radican fundamentalmente en saber cómo ensamblar dos territorios que para el dualismo hegemónico son intrínsecamente incompatibles. Se trata de un conocimiento respecto de posibilitar la génesis convergente y autoconsistente del objeto ch'ixi al interior de un circuito intensivo que consiste en cuerpos, piedras, palabras, frecuencias, aromas, plantas, animales y espíritus en un agenciamiento simbólico estructurado, esto es, tendiendo a su propia coherencia en relación con un medio asociado específico, a diferencia del objeto-medio simondoniano, que todavía opone en algún sentido naturaleza y cultura, ciencia y magia, industria y artesanía. Tal imbricación mántica se efectúa sobre una base ontológica nomádica y relacional, “un flujo singular de conciencia impersonal, una vie (una vida), (...) una conciencia ‘anorgánica’, prerreflexiva que implica todo en sí misma, sin dejar nada afuera”. (Ramey, 2016, p 175). El pi'oxonaq chaqueño sabe sumergirse en ese flujo vital anorgánico, en ese campo de inmanencia, en ese cuerpo sin órganos, para buscar reconfigurar, reprogramar, restituir, reparar. Su metodología ampliada opera no sólo con medios de obtención de datos que serían reconocidos por la ciencia hegemónica, sino también, como comenta Ramey (2016) respecto del poder simbólico, “por medio de actos de la imaginación que son propiamente trascendentales, que desarrollan las ideas cuyo rol -si bien éstas no son alcanzables por los estados ordinarios de la percepción consciente- es, no obstante, esencial e imperativo para el pensamiento, la acción y la transformación” (pp 217-218); lo que aquí, en América, llamamos pachakuty.

Referencias bibliográficas

- Aukanaw (2013). *La ciencia secreta de los mapuche*. AukaMapu.
- Coccia, E. (2021). *Metamorfosis*. Cactus.
- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Caja Negra.
- Bergallo, G. (2009). *Danza en el viento: ntonaxac. Memoria y resistencia qom (toba)*. Librería de la Paz.
- Braidotti, R. (2013). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2014). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Escolar, D. (2010). “*Calingasta x-file*”: reflexiones para una antropología de lo extraordinario. *Intersecciones en Antropología*, N 11, UNCPBA, pp. 155-166.
- Gajardo, A. y Kuramochi, Y. (1990). *Algunas observaciones al carácter literario del relato mapuche*. *Actas de Lengua y Literatura mapuche* (octubre 1990), N 4, Universidad de La Frontera, pp. 53-72.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Hesse, M. y Arbib, M. (2016). *La construcción de la realidad: esquemas, creencias y consensos*. Prometeo.
- Kusch, R. (2000a). Indios, porteños y dioses. En *Obras Completas*, Tomo I. Ross.
- Kusch, R. (2000b). El Pensamiento indígena y popular en América. En *Obras Completas*, Tomo II. Ross.
- Kush, R. (2000c). Esbozo de una antropología filosófica americana. En *Obras Completas Tomo III*. Ross.
- León-Portilla, M. (1993). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM.
- Martínez Sarasola, C. (2011). *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Del Nuevo Extremo.
- Martínez Sarasola, C. (2012). *La Argentina de los caciques. O el país que no fue*. Del Nuevo Extremo
- Mazzi Huaycucho, V. (2022). *Caita yuyachihuay hamutachihuay: huellas de la reflexión originaria*. Autor-editor. Biblioteca nacional del Perú.
- Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). *Tayín mapuche kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos*. Universidad de Chile.
- Ramey, J. (2016). *Deleuze hermético: Filosofía y prueba espiritual*. Las cuarenta.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Segato, R. (2021). *Santos y daimones. El politeísmo afrobrasileño y la tradición arquetipal*. Prometeo.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo.
- Vidal, A. [Comp.]. (2022). *Fortín Yunká 1919: entre la historia y la memoria del pueblo pilagá*.
- Viegas, D. (2021). *Transpersonalismo y decolonialidad. Espiritualidad, chamanismo y modernidad*. Biblos.
- Waag, E. (1982). *Tres entidades “wekufü” en la cultura mapuche*. EUDEBA.

Notas

[Matías Pablo Ahumada] Profesor de filosofía en instituciones secundarias y universitarias

[1] El antropólogo Carlos Martínez Sarasola (2011), especialista en la temática indígena argentina, indica que la tendencia en el país en los últimos años es hablar de “pueblos originarios”, en consonancia con las disposiciones internacionales para la referencia de los grupos étnicos. Por otra parte, es importante señalar que nuestro uso en este

trabajo de conceptos elaborados por diferentes pueblos originarios de nuestro continente tiene como objetivo contribuir al desarrollo de la argumentación filosófica situada y de búsqueda de liberación de los conceptos eurocéntricos hegemónicos, bajo el riesgo de presentar de manera fragmentada lo que son en realidad complejas redes hermenéuticas enraizadas directamente a las respectivas geoculturas originarias. De todas maneras, si la lectura y consideración de alguno de estos conceptos provoca un interés para profundizar en dichas filosofías y culturas, este trabajo puede darse por cumplido con creces.

[2] Atentos a considerar que el concepto cosa, y por extensión, el concepto real-realidad se constituyen y comprenden precisamente a partir de la historia metafísica occidental; con lo cual, no sería posible un más allá transreal que dé cuenta de lo mismo en otra historia alternativa, como la de las filosofías originarias americanas. Quizás una cuestión posible consista en plantearse, en qué medida y modo, en Abya Yala hay algo así como cosas (res) en la exterioridad de la historia de la metafísica occidental de la presencia.

[3] La antropóloga Graciela Bergallo (2009) comenta que tradicionalmente era el pi'oxonaq el responsable de la vida de su comunidad qom, con cualidad de visionario, que podía influenciar fenómenos naturales o sociales, presentes o futuros.

[4] Martínez Sarasola (2012) indica que Calfucurá fue el cacique indígena más poderoso de las pampas argentinas y lideró a miles de guerreros reunidos por él bajo la Confederación de Salinas Grandes, entre 1832 y 1873.

[5] Agreguemos a la especificación del cherrufe la indicación de un aspecto personal agentivo característico de un individuo inteligente, atendiendo al relato, recogido por Rodolfo Lenz (1896), La hija del Cheruve, consignado en el trabajo de Gajardo y Kuramochi (1990).

[6] A partir de aquí, salvo que lo indiquemos expresamente, las expresiones en cursiva refieren literalmente al texto del capítulo que señalamos.

[7] Nos apoyamos en las resonancias del difrasmismo náhuatl [in ixtli, in yóllotl (cara, corazón)], que León-Portilla (1993) desarrolla magistralmente, el cual comporta las notas de una peculiaridad o identidad y de un dinamismo que hace a las características de lo humano.

[8] Fanático de Diego Armando Maradona, futbolista argentino. (2013, marzo 6), entrevistado por un canal deportivo en las inmediaciones de un evento de música electrónica. “Luca” hace referencia a Luca Prodan, músico de rock que, con su banda Sumo es un ícono de la cultura popular argentina. “El Indio” es Carlos “Indio” Solari, vocalista y compositor de la mítica y más importante banda de rock argentino, Patricio Rey y sus redonditos de ricota. “Grondona” refiere a Julio Grondona, dirigente de la Asociación de Fútbol Argentino (AFA) por 35 años, con quien Maradona se enfrentó en diferentes oportunidades. “Cani” es Claudio Cannigia, futbolista argentino compañero de Maradona en la selección masculina de fútbol. La referencia específica a Brasil se debe a un partido muy recordado por la población futbolera argentina, en el mundial de Italia 90. Es imprescindible ver el video de referencia: https://youtu.be/UOnQ2VplyqU?si=hHlZk4_vlQS2P6c6

[----- INFORMACIÓN AUTOR -----] .

[Matías Pablo Ahumada] Profesor de filosofía en instituciones secundarias y universitarias



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=668178214006>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Matías Pablo Ahumada

Modos de insistencia de los acontecimientos mánticos

Modes of insistence of mantic events.

Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana

vol. 9, núm. 20, 2024

Red Construyendo Paz Latinoamericana, Colombia

revistacopala@redcopala.com

/ ISSN-E: 2500-8870

DOI: <https://doi.org/10.35600/25008870.2024.20.0328>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**