

ANTÍTESIS ENTRE EL CONCEPTO OCCIDENTAL DE VIDA Y EL MAYORITARIO ETNOCIENTÍFICO DE SERES VIVOS: UN DILEMA ACTUAL

ANTITHESIS BETWEEN WESTERN LIFE CONCEPT AND THE NON- WESTERN LIVING BEINGS CONCEPT: A CURRENT DILEMMA

Esteban Emilio Mosonyi, María Suárez Luque

RESUMEN

El trabajo presenta un análisis del concepto de vida desde una perspectiva pluricultural, contrastando el concepto occidental de vida y el mayoritario, etnocientífico de seres vivos. Utilizando como ejemplo las lenguas indígenas Wayuu y Añú, los autores presentan la hipótesis de que la Vida como tal no constituye una representación espontánea y claramente configurada en la gran mayoría de las culturas estudiadas; la muerte en su enunciación abstracta tampoco está necesariamente allí como formulación lingüística de uso común. En cambio, observamos siempre una distinción perfectamente diáfana entre los seres muertos y aquellos que aún no han muerto. Estos últimos son compatibles con los que el mundo “occidental” denomina Seres Vivos. El trabajo concluye con un análisis de las consecuencias de esta diferencia.

ABSTRACT

The work presents a ethnoscientific and linguistic contrast between the western Life concept and the non-western Living Beings concept. Analyzing such terms in the Aboriginal languages, Wayuu and Añú, the authors present the hypothesis that Life, as such, is not a spontaneous linguistic representation, clearly configured conceptually in the great majority of cultures. Neither it is, Death as an abstract linguistic concept non commonly used in daily life. However, in Wayuu and Añú languages there is always a perfectly clear difference between nonliving beings and those that have not died yet or Living beings in western terms. The work concludes with and analysis of the consequences of such difference in the current western culture crisis.

Palabras clave: Vida, etnociencia, lenguas indígenas, seres vivos

Keywords: Life, Living Beings, Ethnoscience, Aboriginal languages

INTRODUCCIÓN

Luego de tantos esfuerzos multilaterales por armonizar la ciencia “occidental” –una gran simplificación lo sabemos– con el riquísimo equipamiento cognitivo de todas las culturas del

mundo, es de suma importancia focalizar el concepto-término Vida y sus equivalentes en otros idiomas occidentales. No sólo para enriquecerlo y asignarle matices inéditos sino para ir aún más allá, mediante la textualización y contextualización de esta misma idea-clave, en el marco de una futura episteme posible que no tenga como límite estrecho la ortodoxia científica occidental. Esta viene siendo cuestionada constructivamente desde muchos flancos; por cuanto tampoco nos puede interesar una “deconstrucción” iconoclasta consis-

Escuela de Antropología y Escuela de Educación, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Correo e: asuarezluque@gmail.com; eemosonyi@yahoo.com.

tente en negar algo tan importante como la ciencia establecida, sino más bien proponer una nueva síntesis epistémica que merezca la calificación de pluri, inter y transcultural.

El Concepto de Vida

Sin descartar otras sendas de acercamiento, hemos optado por una breve revisión antropolingüística de algunas culturas suficientemente conocidas, pues manejamos la hipótesis de que es en el vocabulario, la morfosintaxis y sobre todo el discurso oral multifacético sociodiverso, donde podremos encontrar las primeras respuestas para tan delicado como trascendental planteamiento. Entre nuestros datos iniciales está la preferencia de los pueblos del mundo por visibilizar la existencia de **Seres Vivos** –podríamos incluso llamarlos “animados”– antes que algo tan abstracto e inasible para el ser-humano-en-el-mundo como es el concepto de **Vida** a secas.

Otra clave complementaria parece ser la oposición universal entre “estar-muerto” y “no-estar-muerto”, vale decir, el “morir” como final de un proceso que no necesariamente recibe el nombre de Vida o algo parecido, aunque siempre es posible construir secundariamente la palabra Vida en cualquier idioma. En otros términos, hay siempre una coincidencia nuclear y básica en torno al “hecho de morir” en las diversísimas culturas del mundo, por más que difieran las valoraciones, circunstancias y concomitancias que lo rodeen.

En este sentido, las distintas culturas étnicas cotejadas por nosotros presentan por un lado la posibilidad de textualizar léxica y gramaticalmente una existencia “animada” que se caracteriza como la no-muerte; pero en cuya periferia más o menos extensa suelen caer otros seres igualmente “animados” por algún espíritu, mas no sujetos al fenómeno de la muerte. De hecho, la Madre-naturaleza o cualquier representación similar del Universo –y aun de otros Universos intangibles– está repleta de una “vitalidad”, irreductible pero no incompatible con lo que entiende por Vida la ciencia moderna.

A estas alturas de las investigaciones inter y transdisciplinarias sobre la caracterización bio-socio-cultural del ser humano a lo largo de su extensa, múltiple y prolífica historia, consideramos que ningún investigador crítico negaría la importancia y más aún la urgencia de extraer un concepto tan fundamental como el de la Vida del estrecho círculo de la episteme científica occidental –por más amplitud que se le quiera dar– hacia planteamientos y aportaciones vinculados a otras culturas y realidades. Aunque al mismo tiempo nadie duda de la gran dificultad de dicha empresa, sobre todo cuando se quieren evitar especulaciones y otros sofismas.

Ante la crisis planetaria y de la humanidad, hoy más que nunca se necesita rebasar el mundo conceptual eurocéntrico, lo que a nuestro juicio abarcaría tres pasos consecutivos y complementarios: lo *pluricultural*, lo *intercultural* y lo *transcultural*. No es tan difícil captar el sentido general de estos términos, por lo cual nuestra explicación se ajustará a las dimensiones del presente ensayo. Para lo **pluricultural** se han de tomar en cuenta de manera igualitaria las manifestaciones de todas las culturas del orbe, dejando atrás el prejuicio secular, tan racista y pernicioso, del “primitivismo” y “arcaísmo” de unas frente al tan mentado y “extraordinario” avance de otras o quizá de una sola; la cual, según, las mentes a veces ni tan reaccionarias en otros aspectos, debería finalmente absorber el supuesto magro legado del resto de las sociedades. Por su lado, la **interculturalidad** logra poner en contacto horizontal y dialógico los diferentes y muy diversos sistemas culturales tomados en su totalidad, o bien sus partes constitutivas, como cuando un grupo de investigadores coteja los sistemas jurídicos o normativos que proliferan en el mundo. Lo **transcultural** entró en escena con más retraso, al menos en el sentido de sobrepasar y trascender –como lo dice el prefijo– el conjunto siempre contingente de culturas humanas con el fin de arribar a una verdadera universalidad que respete y no fagocite las diversidades, tal como si ocurre con el occidentalismo eurocéntrico en sus tantas versiones, de un extremo a

otro de la escala ideológica. Hay que insistir con el mayor énfasis en un hecho cuya ignorancia o mera lateralización le está causando demasiado daño a nuestro sufrido conglomerado humano: el simple giro a la izquierda, hacia un *Socialismo* genérico y ya vuelto tradicional, no constituye ninguna solución frente a las tendencias globalizantes basadas en el economicismo, el militarismo y la entronización de una geopolítica cuasi-centralizada como meta final de la historia, aunque se vista de un ropaje de multipolaridad: esos *polos* –esta polarización extrema– son justamente lo que debemos evitar.

Si queremos profundizar en las dificultades que implica sobrepasar el cientificismo clásico y el uniculturalismo predominante en algo tan vital como la **Vida** misma –permítasenos el pleonasma– ante todo deberemos confesar con la mayor humildad que ni siquiera en la Ciencia occidental existe todavía un mínimo de acuerdo sobre lo que es la Vida; y menos aún si extendemos la mirada al conjunto de las sociedades occidentales y occidentalizadas, más allá de la Ciencia en cualquiera de sus expresiones. Un buen ejemplo sería la discusión tan actual y contemporánea sobre las obvias pero escurridizas diferencias entre la “vida normal” de cualquier persona y la situación que ella misma presenta en un estado de “vida vegetativa”, y lo que ello implica para el tratamiento médico e incluso las propuestas de eutanasia que ganan terreno cada día. Es también delicadísimo el ya secularizado planteamiento que presenta la mayoría de los movimientos feministas en relación con el feto humano frente al reivindicado “dominio de la mujer sobre su cuerpo”. Si bien no es el momento de terciar en este debate interminable, no está de más anotar que dicha exigencia se basa en la idea de que sólo a partir de cierto momento –difícilísimo si no imposible de definir con exactitud– el feto humano empieza a cobrar vida, por lo que el eliminarlo con alguna anterioridad no significaría privarlo de su existencia en tanto que ser vivo.

Uno se siente tentado a enlazar argumentos por lo apasionante del tema, pero es tiempo de ir

pasando al mundo epistémico no occidental, aunque sea para hacer honor a esta nuestra contribución. También es bueno aclarar de una vez que las diferencias culturales no son abruptas, no deben plantearse en términos de todo o nada; por lo menos en nuestro criterio la verdadera diversidad implica conjuntamente semejanzas y diferencias, tal vez en proporciones similares. A esto se sobrepone la cada vez más necesaria solidaridad entre los humanos en aras de la misma existencia y «felicidad» –en la medida que sea factible– de todos nosotros; por tal razón nos cuesta hablar dicotómicamente del “otro”, como si dicho ser perteneciese a otra especie o fuese extraterrestre. Ante nuestro reto se perfila la necesidad de un marco teórico-metodológico, de la mayor flexibilidad posible en vista de nuestro esfuerzo exploratorio, con el objeto de irnos acercando y entrando progresivamente en los hoy tan debatidos temas de la pluri, inter y transculturalidad: cualquier apresuramiento resultaría deletéreo y contraproducente. Para tal fin hemos optado por una aproximación de índole antropolingüística, sin pensar jamás que se trate de una panacea.

Lo que sí nos han enseñado algunos años de experiencia profesional, tanto directa como indirecta, es la importancia de tomar en cuenta al máximo el lenguaje humano asociado a un sistema sociocultural inserto en la historia, y visto en toda su inexpugnable diversidad. Sin negar la intención de novedad que caracteriza nuestro enfoque, es menester citar antecedentes tan valiosos como los aportes de Guillermo de Humboldt, la hipótesis Sapir-Whorf, las obras de Dell Hymes y tantos otros lingüistas antropólogos o antropólogos lingüistas, con sus respectivas y muy peculiares orientaciones. Ahora bien, dado que nuestra investigación está todavía inmersa en sus hipótesis iniciales, los datos son bastante numerosos y de difícil sistematización, y los resultados apenas comienzan a aflorar, nos vemos forzados en este brevísimo trabajo a limitarnos a señalar unos pocos casos tomados de culturas no-occidentales bien conocidas y descritas en la literatura socio-antropológica. Osamos creer sin embargo que aun con esas evidentes restricciones el valor sub-

jetivo y motivante de estos ejemplos es tan fuerte que su explicitación parcial allanará el camino hacia nuevas investigaciones capaces de consolidar o, si fuera el caso, corregir o desmentir nuestros asertos. Así podríamos hacer avanzar nuestros conocimientos en este campo y otros interconectados. Entremos, entonces, en los planteos concretos y puntuales que tenemos el interés de transmitir en esta ocasión, para llegar a ciertas conclusiones o más bien consecuencias aún provisionarias, pero que merecen la pena de ser expuestas a la luz pública.

Tomemos el caso de la palabra *Vida* junto a sus cuasi-equivalentes en algunas lenguas “occidentales” o parcialmente “occidentalizadas”: *life* (inglés), *vie* (francés), *vita* (latín-italiano), *Leben* (alemán), *élet* (húngaro), *bywyd* (celta-galés) *h.ayátun* o *ma'ishatun* (árabe), *hidup* (malayo). Si despejamos estas palabras de sus valores coloquiales y metafóricos, hay la posibilidad cierta de llegar a un común denominador en el ámbito científico. Pero, ¿qué sucede en los idiomas muy alejados del mundo occidental, especialmente los indígenas, que aun contando con un número reducido de hablantes cada uno siguen constituyendo la mayor cantidad de lenguas en el mundo?. Es allí donde entramos en un terreno sumamente escabroso. No resulta fácil en la gran mayoría de estos idiomas encontrar un nombre apropiado, por más señas un nombre-sustantivo, para una idea siquiera aproximada a lo que concebimos como Vida en el mundo occidental. En ningún caso se trata de una presunta pobreza, elementalidad o falta de capacidad de abstracción de las lenguas indígenas, como con demasiada frecuencia y facilismo se trata de argüir. La mejor prueba es la relativa sencillez con la que –en caso de necesidad– todas admiten la construcción *secundaria* o *derivada* de un término que coincida con la palabra *Vida*, entendida o malentendida a lo occidental. Sin embargo, cada episteme originaria presenta sus aristas distintivas, especialmente en la esfera que de una manera aproximada coincide con lo que el mundo occidentalizado conceptualiza como Vida en cualquiera de sus acepciones. El uso espontáneo que prevalece en

estas lenguas no se somete fácilmente a una manipulación lingüística convencionalizada. Para expresarnos claramente, pese a toda la diversidad que caracteriza a esas lenguas, podemos afirmar que en ellas parecería mucho más factible y expedito hablar de **Seres Vivos** que de la **Vida** como tal, a secas.

A despecho de ciertas diferencias de valoración o detalle etnográfico, no sólo el investigador sino el visitante “ingenuo” percibe en forma inmediata la nitidez con que en el seno de un pueblo extraño se hace la distinción entre un ser humano vivo y otro muerto o incluso recién fallecido, lo cual se extiende a numerosas especies del mundo animal y vegetal según nuestra concepción. Vale decir, todas las culturas parecen discriminar entre un tigre vivo y otro muerto, entre una palmera o un árbol con o sin «vida». Ahora bien, cuando el etnolingüista o quien haga sus veces comienza a escudriñar la oralidad propia de cada pueblo, el discurso hace siempre referencia a estos seres vivos o muertos pero casi no suele ocurrir que algún narrador haga uso de una palabra similar a Vida en el sentido digamos que occidentalizado. Lo aquí dicho es muy fácil reforzarlo con palabras tomadas de las lenguas indígenas locales venezolanas, entre otras. Todas ellas, sin excepción, poseen al menos un vocablo preciso para decir *morir* o, para contextualizar el hecho, *se murió*, *está muerto*, *acaba de morir*. Hasta ahí no presentan mayor diferencia con las lenguas occidentales. Pero para expresar el *vivir*, *estar vivo*, *fulano está vivo*, y otras ideas similares, lo corriente es acudir a metáforas y circunloquios: se mueve, está despierto, tiene los ojos abiertos, y muchos otros más. Por ejemplo, *dikoya*, se mueve (warao), *sriâwa*, permanece en un lugar (baniwa), *jinawanapa*, residen colectivamente (jiwi). En el caso del pumé y del warao, por ejemplo, existe la complicación adicional de que morir en tiempo presente significa tan solo estar enfermo, pero al usar el pasado o pretérito, el sentido de la muerte “final” es inconfundible: *hamboandé* (pumé), *wabae* (warao). Así que no hay forma de albergar dudas sobre la coincidencia intercultural en la manera de ver la

muerte física. En el caso del wayuu hay un verbo *outapünawaa* (morir temporalmente), cuya significado es desmayarse; pero *outaa* (morir) ya no admite vacilaciones.

En cierto sentido, el verbo morir con su habitualmente frondosa morfología (me muero, muerto, se murió, morirán, etc.) nos da una clave indirecta para construir o reconstruir en estas situaciones una idea de la Vida menos metafórica que las arriba mencionadas, que igualmente existen en las lenguas occidentales. Para no extendernos tanto, en estas realidades lingüístico-culturales la mayor oposición se da entre el morir y su negación, o sea el no morir: para cualquier persona es obvio que el no-muerto vive todavía, en cuyo caso la afirmatividad conceptual de la Muerte podría estar por encima de la misma afirmatividad de la Vida.

Este razonamiento se puede consolidar, además, con un sinnúmero de referencias tomadas de las mitologías, cosmo-visiones y aun las etnociencias de tantísimos pueblos sociodiversos. Este tipo de representaciones pueden asignarle una vitalidad más o menos importante o trascendente a cualquiera de los seres que pueblan el universo, al conjunto de ellos e igualmente a criaturas soñadas o imaginarias; mas no parece suceder lo mismo con la muerte –al menos la muerte física abrupta o sea el paso súbito de un existir a un no existir– la cual está reservada, fundamentalmente, a los seres con caracteres idénticos o asimilables a muchos de los que estudia normalmente la biología occidental: el ser humano, el tapir, el águila, el colibrí, el pez, la hormiga, el mosquito, al igual que los distintos árboles, arbustos y plantas herbáceas que se encuentran en las selvas, sabanas e incluso los desiertos.

Hasta este momento pareciera que lo predominante en las culturas indígenas fuese una oposición entre **seres mortales** y **no-mortales**, tampoco necesariamente **inmortales** como lo postula cierta religiosidad occidental. Pero ahí no se detiene el tipo de pensamiento que prevalece en estas sociedades por una razón muy sencilla y

respaldada, además, por una experiencia riquísima ya en parte de carácter científico-académico: en los pueblos indígenas, tanto los entes mortales como los no-mortales están provistos de algo que momentáneamente vamos a lexicalizar como *es-píritu*, aunque pudiéramos decir *alma*, *ánima*, o en algunos casos *energía*, *aliento*, *fuerza*.

En los idiomas indígenas suele haber varios términos con mayor o menor grado de sinonimia, muchos de los cuales se destacan por su frecuencia o grado de generalidad. No hemos encontrado verdaderas excepciones, pero en todo caso hay idiomas como el wayuu y su pariente inmediato el añú que se destacan por su transparencia en relación con lo aquí afirmado: se trata de la palabra *aa'inn* (wayuu), *ein* (añú). Su grado de abstracción y generalización es de tal magnitud que el uso lingüístico –tanto coloquial como mítico o incluso etnocientífico– se extiende desde la simple apariencia de un ente hasta la idea de alma-fuerza vital que insufla una verdadera existencia a la totalidad de los seres y a su conjunto real y extra-real: allí entra desde el microcosmo mínimo hasta el macrocosmo máximo. Cuando se dice en wayuu que un hombre *parece* borracho, el hablante por regla general recurre a la expresión su “alma me lo dice” –el “alma” de la situación detectada, no del hombre en este caso–. Igual sucede cuando se afirma la hierba *parece* verde, el día *parece* frío, los espíritus tutelares *parecen* iracundos; por lo menos la expresión idiomática suele utilizar como intermediación favorita entre un sujeto y un predicado a nivel de discurso profundo una versión animada del evento, cuando la afirmación no es directa u obvia: por ejemplo al decir expresamente el tiempo *está* frío o el árbol *se* secó. Si accedemos a un terreno interlingüístico la variación y variabilidad de los términos anímicos es de una riqueza impresionante: se habla –según las lenguas– de sombra, imagen, reflejo, viento, el-otro, sin querer presentar por ahora un inventario.

El proceso de relacionamiento entre lo real-físico y lo real-animado ocurre a veces en orden inverso. Por ejemplo, en swahili *pepo* significa

espíritu o algo muy próximo, mientras que una forma derivada mediante el prefijo concretizador *u-* o sea *upepo* posee el significado de viento o aire: de lo tangible deriva lo intangible.

Con solo recurrir a unos pocos idiomas representativos de otras tantas culturas, la ejemplificación sería sobreabundante más nunca exhaustiva. Por tanto, en este momento nos toca verter los principales elementos de este razonamiento en una hipótesis provisional, como dijimos, la cual podría formularse del modo siguiente: La Vida como tal no constituye una representación espontánea y claramente configurada en la gran mayoría de las culturas estudiadas; la muerte en su enunciación abstracta tampoco está necesariamente allí como formulación lingüística de uso común. En cambio, observamos siempre una distinción perfectamente diáfana entre los seres muertos y aquellos que aún no han muerto. Estos últimos son compatibles con los que el mundo “occidental” denomina Seres Vivos.

Además, en las culturas conocidas tanto los seres mortales como aquellos a quienes no afecta la muerte –la piedra, el cerro, la lluvia, el astro, la divinidad, la palabra– están provistos de un espíritu o alma en el sentido más amplio, con lo cual se extiende al mismo tiempo que se desdibuja el sentido general de lo que podría ser la Vida en su acepción occidental. De suerte que el concepto fundante pareciera ser el de *espíritu*, el cual abarca todo lo real así como lo irreductible a la realidad concreta e inmediata. Ahora bien, si partimos de la idea de Espíritu como un concepto superior y más abarcante e inclusivo que la Vida, se comprenderá fácilmente el panteísmo originario propio de las culturas que se rehúsan a una distinción absoluta, definitiva e irreversible en el ámbito de la totalidad de los seres dotados de cualesquiera características, reales o imaginables. Sería como la perfecta realización de la unidad en medio de la diversidad. Además, se trata de lo exactamente opuesto al animismo-animatismo de la antropología clásica, la cual afirma que los “primitivos” asignan alma y animación a todos los seres como acto arbitrario,

producto de su ignorancia y escaso nivel de desarrollo. Por el contrario, en la cosmovisión de cada pueblo visto desde adentro, al ánima es concebida como el componente esencial de cada ser, entrelazado además con las demás ánimas en un gran concierto universal con sus complementariedades, más también con sus contraposiciones que no obstante no rompen la unidad dinámica del macro-conjunto.

CONCLUSIÓN

Las consecuencias que se desprenden de esta hipótesis general, un tanto compleja pero coherente, son múltiples y variadas. Lo que nos interesa destacar en este momento, en tanto que un posible aporte sustantivo de los pueblos indígenas para influir de manera importante en el destino de nuestro mundo sumergido en una crisis difícilmente superable, es la manera –para nosotros evidente, y sobre todo demostrable o a punto de serlo– como ellos al trascender, generalizar y espiritualizar el universo, sus componentes y prolongaciones tangibles e intangibles, establecen la unión solidaria e inextricable del ser humano individual y social con ese prodigioso Cosmo que lo engendra, lo rodea por todas partes, condiciona su existir en la vida y la muerte y además propicia su perpetuación futura dentro de un horizonte prolongado, indefinido y aparentemente infinito. Tal concepción integradora ha permitido la existencia milenaria de multitud de sociedades, mientras que su ruptura a veces violenta –por vía de una desacralización y secularización, verbigracia– llevó a Occidente y otras sociedades invasivas a comportamientos tanto genocidas como geocidas. Tal vez estemos a tiempo de aprender de los demás humanos esta lección insustituible, siempre y cuando permitamos que lo unicultural vaya cediendo su espacio a lo intercultural y trans-cultural, desechando ese orgullo demencial, nihilista y decadente que tiende a precipitarnos al abismo de una muerte física definitiva, cuando la muerte para los indígenas solo significa un escalón, un jalón en el camino, un tránsito en la perennidad del acontecer cósmico.