
ARTICLES/ARTÍCULOS

FILOSOFÍA ZAPOTECA, CIENCIAS SOCIALES Y DIÁLOGO
MUNDIAL DE SABERES*

ZAPOTEC PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES AND WORLD DIALOGUE
OF KNOWLEDGE

Juan Carlos Sánchez-Antonio²

ICE-UABJO/México

Recibido: 31 de diciembre de 2020; Aprobado: 2 de noviembre de 2021

Cómo citar este artículo / Citation: Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2022. «Filosofía zapoteca, ciencias sociales y diálogo mundial de saberes». *Disparidades. Revista de Antropología* 77(2): e024. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2022.024>>.

RESUMEN: En este artículo intentamos reconstruir algunos de los conceptos fundamentales del pensamiento de los zapotecos (o *binnigula'sa'*) ubicados en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México, desde una arqueología-filosófica a partir de tres momentos. 1) En la primera parte cuestionamos la definición hegemónica de filosofía occidental para dar lugar a otras definiciones de filosofías no heleno-eurocéntricas que nos permitan hablar de una filosofía zapoteca. 2). Reconstruimos lingüísticamente algunos conceptos fundamentales de la cultura zapoteca y analizaremos un poco la relación interdependiente y de respeto que tiene con los fenómenos naturales de la madre naturaleza. 3) Al final abogamos por la descolonización de las ciencias sociales desde el diálogo mundial de saberes con los aportes de las amplias culturas del sur global que fueron negadas por la razón occidental.

PALABRAS CLAVE: Pueblos indígenas; Descolonización epistemológica; Cultura zapoteca; Istmo de Tehuantepec; Oaxaca.

ABSTRACT: In this article we try to reconstruct some of the fundamental concepts of the thought of the Zapotecs (or *binnigula'sa'*) located on the Isthmus of Tehuantepec, Oaxaca, Mexico, from a philosophical-archeology based on three moments. 1) In the first part we question the hegemonic definition of Western philosophy to give rise to other definitions of non-Hellenic-Eurocentric philosophies that allow us to speak of a Zapotec philosophy. 2). We linguistically reconstruct some fundamental concepts of the Zapotec culture and we will analyze a little the interdependent and respectful relationship it has with the natural phenomena of Mother Nature. 3) In the end we advocate for the decolonization of the social sciences from the world dialogue of knowledge with the contributions of the broad cultures of the global south that were denied by Western reason.

KEYWORDS: Indigenous peoples; Epistemological decolonization; Zapotec culture; Isthmus of Tehuantepec; Oaxaca.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* El presente artículo es resultado de un proyecto financiado por el CONACyT en el periodo 2019-2020 para mi retención en la UABJO.

2 Correo electrónico: dixaribedixa@gmail.com ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-0532-3293>>.

INTRODUCCION

En este artículo pretendemos reconstruir algunos de los conceptos fundamentales que estructuran el pensamiento de nuestra cultura zapoteca, ubicada en el estado de Oaxaca, México. Cabe aclarar que el autor de estas líneas pertenece a dicha cultura y es hablante originario de la lengua (*Diidxazá*: zapoteco). Para cumplir con el objetivo de este artículo, vamos a plantear, en un primer momento, el problema de la filosofía occidental y el lugar privilegiado que le dio al *logos*, de ahí cuestionaremos dicha centralidad al expulsar el mito en el pensamiento griego y la sabiduría de los pueblos amerindios ligada a la vida. Una vez aclarado que la filosofía también es *amor al mito* (*filómûthos*), procederemos a explicar un poco algunos de los conceptos fundamentales que estructuran el pensamiento de los zapotecos desde una arqueología-filosófica, es decir, aplicaremos una interpretación filosófica a los datos arqueológicos y lingüísticos que nos ofrece el zapoteco antiguo del valle de Oaxaca, México.

Aclaremos que la información sobre la cultura zapoteca es muy escasa y no existen códices pre-colombinos, ni coloniales de nuestra cultura que hayan sobrevivido a la conquista y saqueo colonial. Por ello vamos a basarnos fundamentalmente de la información ofrecida por la arqueología moderna, el vocabulario del idioma zapoteco del Padre Juan de Córdova (1578), algunos datos ofrecidos por el Padre Francisco de Burgoa (1672), el Padre Bernardino de Sahagún (1545) y los aportes realizados por los intelectuales zapotecos como Wilfrido C. Cruz (1898–1948), Gregorio López y López (1920–2008), Macario Matus (1943–2009) y Víctor de la Cruz (1948–2011), los cuales han sido de mucha importancia para nosotros. Lo que pretendemos con todo esto es fortalecer y continuar con el «proceso de recuperación (reapropiación y reelaboración creativa) de los saberes olvidados, descartados como no válidos (irracionales, mágicos, ilógicos, poéticos, salvajes)» (Prado 2018: 11) por la razón occidental.

De esta forma, argumentamos sobre la importancia que tiene la filosofía zapoteca por la concepción holística, interdependiente y complementaria que tiene de la naturaleza. Es decir, encontramos en esta concepción del mundo, una filosofía vivencial e intuitiva arraigada a la vida, una forma de comprender el mundo y la madre naturaleza con un respeto sobre ella que nos puede servir para configurar una ética y

afectividad ambiental a favor de la vida del planeta. Al final, abogamos por reconstruir los núcleos éticos-filosóficos de las culturas del sur global para generar la descolonización³ de las ciencias sociales y humanas desde un diálogo mundial de saberes y desde ahí proponer alternativas locales a la crisis civilizatoria actual.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Para poder acercarse el tema de la filosofía zapoteca, es necesario, como lo indica Josef Estermann, «romper con el eurocentrismo y occidentalismo (u occidentalocentrismo) implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera «pensamiento filosófico» o «filosofía a secas» (Estermann 2009: 11). Por lo general, el pensamiento eurocéntrico asume que la filosofía (occidental) nace en Grecia, y sólo hay filosofía cuando ésta empieza a ser racional (*logos*) y se aleja del mito. Lévi-Strauss nos explica que la «noción de «mito» es una categoría de nuestro pensamiento, la cual utilizamos arbitrariamente para designar con un mismo vocablo intentos de explicación de fenómenos naturales, obras de literatura oral, reflexiones filosóficas» (Lévi-Strauss 1965: 23) o simbólicas en diferentes grados de complejidad interpretativa en la conciencia colectiva; el mito es, en todo caso, una forma racional de ordenar y explicar el mundo, los fenómenos naturales y el cosmos con un sentido filosófico, simbólico y religioso.

La «separación entre filosofía y mito es una invención eurocéntrica del siglo XVIII» (Dussel 2009). El propio Aristóteles en su *Metafísica* (1994) explica que «el amante del mito sea, a su modo, «amante de la sabiduría»: y es que el mito se compone de maravillas» (Aristóteles 1994: 76–77). Incluso «Heidegger nos ampliaba los conceptos, al afirmar que *mûthos* y *lógos* «dicen lo mismo», que «no se oponen nunca, como lo había creído la tradición de la

3 Descolonizar lo entendemos como el esfuerzo de des-centrar y deconstruir los relatos eurocéntricos y norteamericanos de las ciencias sociales-humanas y su agotada universalidad desde múltiples diálogos creativos entre las culturas del sur global con los aspectos positivos y emancipadores de la razón occidental. Descolonizar es dejar de pensar desde una cultura que no es nuestra y que asumimos como propia para pensar desde nuestras culturas propias y desde ahí establecer los diálogos inter-epistémicos mundiales sur-sur y sur-norte globales.

historia de la filosofía» (Nkogo 2001: 38). Vale la pena recordar que:

De acuerdo con la versión de los primeros filósofos griegos, entre ellos Parménides, *lógos* significa lo mismo que *mûthos* y que la síntesis más perfecta de ambos discursos fue realizada por la filosofía de Platón [...]. Por eso, reconoció el estagirita que el que ama la sabiduría, el *filósofo*, es, al mismo tiempo, amigo de los mitos, *filómûthos* (Nkogo 2001: 16).

Es importante recordar que los «griegos habían creído realmente que habían sido colonizados por los egipcios y fenicios, y que [...] la mayor parte de su cultura la habían tomado de dichas colonias, perfeccionando posteriormente su aprendizaje en Oriente medio» (Bernal [1987] 1993: 11). Sin embargo, la historia helenocéntrica y eurocéntrica de la filosofía olvida la influencia egipcia en ella y «rapta a la cultura griega» como parte de la Europa moderna y el pensamiento occidental como muestra única de la filosofía sin más» (Urdaneta y Vásquez 2015: 85). Ahora se tiene conocimiento que «Pitágoras de Samos [...] permaneció durante 22 años en los templos del Egipto de la Negritud, para designar la forma especial de explicación de la realidad que él y sus compatriotas aprendieron de aquel país» (Nkogo 2001: 39). Otro asunto importante es que olvidamos que la filosofía griega es tan solo una forma regional de filosofía moderna (formalista, abstracta, instrumental) con sus avances notables que son indiscutibles, pero no podemos confundir la filosofía griega o europea, con otras formas de comprender y hacer la filosofía.

Ahora sabemos que cada «cultura tiene su modo particular, propio e incommunicable de ver el mundo, de verse a sí mismo y de ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo [...]. Esa sistematización de pensamientos, emociones, enfoques y visiones íntimas será su filosofía» (Garibay 1979: XX). De esta forma, abrimos la definición de la filosofía para verla como un «modo de comprensión y de solución de problemas humanos [...], la filosofía no es sino el conato de explicar los sumos problemas de la existencia y la comprensión de ella» (Garibay 1979: XX). Es decir, hay filosofía en cualquier cultura que intente responder y comprender los problemas fundamentales sobre la existencia humana, la naturaleza y la constitución del cosmos, los dioses y las cosas en el mundo. La filosofía es entonces el modo en que cada cultura explica, comprende y resuelve los problemas fundamentales que tiene en un momento determinado.

Cada cultura, ya sea egipcia, griega, indostánica, mesopotámica, china, mesoamericana o andino–amazónica, tuvieron su modo de responder a estos núcleos problemáticos, generando diversas narrativas complejas, con grados de abstracción conceptual para comprender y ordenar el mundo en el que viven. Nosotros consideramos que sí hay filosofía en los sistemas de pensamiento de las seis grandes civilizaciones con desarrollo autonómico: Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica (Anáhuac) e Inca (Tawantisuyo). «Por eso, necesitamos producir otra idea de filosofía con la cual desarrollemos explícitamente una sabiduría para seguir desarrollando la producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza que hasta ahora han producido nuestros pueblos originarios» (Bautista 2014: 247).

Asumimos aquí que «la interpretación de un vocablo es mítica, pero también filosófica» (Núñez–Mata 1946: 7). Es decir, «el símbolo, el mito, el rito, a diferentes niveles y con los medios que le son propios, expresan un sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas, sistema que puede considerarse en sí mismo como una metafísica» (Eliade 2019 [1951]: 15) o mejor dicho un sistema coherente que podemos llamar filosófico. Esto nos permitirá «recuperar la validez y el sentido de las tradiciones, aún míticas, a las que debe ejercérseles una hermenéutica filosófica adecuada» (Dussel 2015a: 93) para ordenarlas y reinterpretarlas en un sentido filosófico. Es eso lo que intentaremos realizar aquí, es decir, ejercer una hermenéutica filosófica a las concepciones míticas, simbólicas y religiosa de los zapotecos. Todo esto con la finalidad de constituir nuestro punto de partida o lugar de enunciación, para ingresar en el debate sobre la descolonización de las ciencias sociales y humanas desde un diálogo mundial de saberes.

LA FILOSOFÍA DE LOS ZAPOTECAS O BINNIGULA'SA': FUNDAMENTO Y ESTRUCTURA BÁSICA DE SU PENSAMIENTO.

Los *binnigula'sa'* son los antepasados de los actuales grupos zapotecos que habitan en gran parte del estado de Oaxaca, México. «Los *binnigula'sa'* son los ancestros de los zapotecos que hoy habitan en el sur de México: en varias regiones del estado de Oaxaca: los Valles Centrales, porciones de la Sierra Norte y de la Sierra Sur, y parte del sur del Istmo de Tehuantepec»

(Winter 2001: 47). Para muchos, *Binnigula'sa'* está compuesto de dos palabras *Binni* (gente), *gula'sa'* (antigua). Nosotros proponemos aquí dividirlo en tres, *binni*: (gente), *gula'* (antiguo, anciano) *sa'* (o za, según el protozapoteco de María Teresa Fernández de Miranda (1995), significa andar, tiempo o día); «literalmente sólo significa «persona antigua» (De la Cruz 2001), o «gente zapoteca anciana o antigua» (Cruz 1935b); para nosotros significa persona *binni* antigua *gula sa za* del tiempo o del día *za*. La evidencia arqueológica disponible hoy en día sugiere que en «el Valle de Oaxaca (Monte Albán), en el centro del estado, fue la cuna de los *binnigula'sa'* y tiene evidencias de ocupaciones humanas desde hace por lo menos diez mil años» (Winter 2001; Pipitone 2006).

Joyce Marcus (2008), nos divide la larga historia arqueológica de los *binnigula'sa'* en cuatro grandes Etapas.

En la primera Etapa de los cazadores–recolectores (10,000 a.c.) los *binnigula'sa'* se movían constantemente durante el ciclo anual, según los recursos de alimentos disponibles. En la Etapa de las Aldeas (2000 a 1500 a.c.), se establecieron las primeras aldeas permanentes, con grupos de 15 personas, en donde cultivaban maíz, frijol, calabaza, etc., e intercambiaban cerámica, obsidiana, etc. En la Etapa Urbana (500 a.c.) se funda Monte Albán, es decir, en el año 500 a.C. fundaron lo que podría ser la primera ciudad del México antiguo: Monte Albán». (Marcus 2008: 188)

Es decir en «Monte Albán se desarrolló el ejemplo más temprano de organización estatal de América» (Robles-García 2016: 32). También «la primera evidencia arqueológica de la escritura y el calendario» (Caso 1947; Aveni 2017 [1980]). En la «Etapa de Ciudades–Estados» (800 d.c. hasta 1521d.c.) hay una expansión y crecimiento de organizaciones más complejas y probablemente en este periodo, los *binnigula'sa'* llegan al Istmo de Tehuantepec» (Winter, 1990, 2001) Oaxaca, México. Además, es importante señalar que los «zapotecos fueron de los primeros indígenas nativos de América (native Americans) en construir edificios orientados astronómicamente, en usar adobes, construir edificios de piedra cubiertas con estuco, grabar inscripciones jeroglíficas y adquirir el estatus urbano» (Marcus y Flannery 1996: 12).

Nosotros aquí, por la cuestión del poco espacio que tenemos, sólo vamos a centrarnos en la Etapa Urbana (500 a.c. hasta el 800 d.c.) para rastrear algunos de los

elementos culturales que estructuran los principios básicos del pensamiento de los zapotecos. Uno de los primeros intelectuales zapotecas, quien dedicó un estudio serio y riguroso del pensamiento de los *binnigula'sa'*, fue Wilfrido C. Cruz (1898–1948), con sus dos obras fundamentales: *El tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística* (1935a) y *Oaxaca recóndita* (1946). De ahí, otro filósofo zapoteca, Gregorio López y López (1920–2008), continuó el estudio sistemático del pensamiento de los zapotecos, de hecho, fue el primero en hablar de una «filosofía zapoteca» (López y López 1947, 1955) en su tesis de maestría un año antes que la publicación de la tesis doctoral de Miguel León-Portilla con *La filosofía náhuatl* (1956). Incluso, nuestro sabio zapoteca, Gregorio López y López, en un texto titulado *En pos de una filosofía zapoteca*, publicado en 1947, nueve años antes que la publicación de la tesis doctoral de Miguel León-Portilla (1956), nos sugiere algunas bases generales de la estructura de la filosofía de los zapotecas.

Ahora bien, para empezar a reconstruir brevemente los conceptos fundamentales del pensamiento filosófico de los zapotecos, es necesario recordar que la «religión misma está intrínsecamente impregnada de filosofía y la filosofía se encuentra abocada a plantearse problemas religiosos» (Panikkar 2002 [1997]). Para nosotros, en el pensamiento mesoamericano, la separación entre religión, mito y filosofía no existe; las tres van ligadas e intentan responder, con cierto grado de abstracción y complejidad, los problemas existenciales del hombre y el origen cosmogónico que explica la totalidad de las cosas. De ahí que, con mucha razón, nuestro filósofo zapoteca, Gregorio López y López, nos advierte que en la «religión zapoteca, se manifieste al mismo tiempo y leyendo entre líneas la filosofía dominante de los zapotecas» (López y López 1955: 3); ambas van de la mano y no pueden leerse aisladamente.

La «religión zapoteca nace en el periodo preclásico» (de la Cruz 2001), es decir hace unos 2000 a.c., en la Etapa de las Aldeas (2000 a 1500 a.c.) y al igual que «la religión mesoamericana representa a caso la afirmación más vigorosa y energética de la vida que podemos encontrar en las culturas» (de la Cruz 2008: 255) de América. Las preguntas y las repuestas que daba el hombre mesoamericano (del Anáhuac) estaban sobre todo ligadas a las condiciones naturales, al calendario solar y lunar, al ciclo agrícola,

al agua, la tierra, el sol, el aire, etc., y al origen de la vida, de la tierra, el cosmos, de los dioses, la muerte, etc. Es decir, el «hombre prehispánico vivía y moría de acuerdo a la voluntad de los dioses y éstos regían todos los ámbitos del universo, desde la creación de otros dioses, hasta los diversos niveles de la estructura universal: tierra, cielo e inframundo; a la vez que eran los señores del tiempo y el espacio» (Matos–Moctezuma 1995).

Para explicar el principio que organiza y da sentido (vital) a todas las cosas, los *binnigula'sa'* ordenaron su cosmovisión y cosmogonía bajo ciertos principios fundamentales que regulan la totalidad de su pensamiento. Según Flannery y Marcus Winter, uno de esos principios originarios que los *binnigula'sa'* reconocieron «fue un ser supremo, infinito, incorpóreo que no tenía principio ni fin, quien creo todo, pero el mismo no fue creado» (Flannery y Marcus 1976). Este principio increado–creador de todo, en la lengua zapoteca de los *binnigula'sa'* es el *pè-tào*; el prefijo *pè*, escrito *pèe* en el siglo XVI, «puede traducirse como viento, aliento, espíritu, *pè*, es la fuerza vital que hace que todas las cosas se muevan» (Flannery y Marcus 1976: 376). Hoy en el zapoteco del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México, la cognada *pè*, se dice *pi*, o *bi*, que significa viento o aliento. Ahora bien, para hacer este análisis lingüístico se toman en cuenta las «raíces y las cognadas de las palabras y sus posibles modificaciones fonológicas y semánticas en el tiempo» (Swadesh 1960).

En este sentido, etimológicamente, el prefijo *pèe*, según el vocabulario de Juan de Córdova (1578) tiene varias equivalencias, «ayre» (folio 017, columna 2), «aliento» (folio 022, columna 1), «alma o anima» (folio 022, columna 4) o «espíritu o soplo» (folio 186, columna 4). Y *tào*, lo encontramos como «muy, muy antes, muy deveras. muy grande. muy de mañana» (folio 277, columna 4). *Tào* es una particular aumentativa para decir grande o supremo. Ahora, *pè-tào*, aparece con la siguiente equivalencia, «dios viuo verdadero» (folio 140, columna 4). Entonces *pè*, que quiere decir, viento, respiración, aliento, alma, denota una cualidad activa y sagrada, en tanto que *tào*, se traduce como grande, supremo; de ahí que «*Pè-tào*, se puede traducir como el Gran Aliento» (Cruz 1935a, 1939, 1946).

El primero en realizar un análisis lingüístico y filológico del vocablo *Pè-tào*, fue nuestro gran intelectual zapoteca Wilfrido C. Cruz, quien nos explica

que «etimológicamente *Pi-tào* está compuesta de dos ideas, *pi* (onomatopéyico) quiere decir, aire, aliento, y *tao* designa grandeza, supremo; *Pitao* es la exacta traducción zapoteca de Gran Aliento» (Cruz 1939). Es importante señalar que según Joyce Marcus (2008), *Pe-tào* o *Pi-tào*, no es un Dios con características cristianas, sino una *fuerza vital* animada que esta en todas las deidades naturales, por lo que sería un error interpretar las prácticas y los rituales de los zapotecos desde la religión cristiana. Wilfrido C. Cruz fue muy claro al decirnos:

Que el Pitao no era lo que supusieron Córdova y Gay; carecía de los atributos supremos inherentes a la concepción monoteísta de las grandes religiones sintéticas de Dios [...], no podía ser considerado, sin embargo, equiparable al Dios único [...] del cristianismo. Si los indios reconocían al Pitao atributos de grandeza y excelsitud, no era sino asociando esa voz con alguna realidad específica y objetiva [de ahí] que la suprema concepción mitológica zapoteca esta contenida en la voz *Pitao*. (Cruz 1946: 45, 41).

Entonces el *Pe-tào*, *Pi-tào* o *Bi-dòo*, como se dice hoy en el zapoteco del Istmo, no es un deidad con características cristianas, sino una fuerza vital o gran aliento que genera todo y da vida a los objetos inanimados. «Entre los objetos que los zapotecos veían como «vivos» estaban el rayo, los temblores, el fuego, el viento, las nubes, el granizo, las colinas, las montañas, las cuevas, la sangre que fluye, los ríos que corren, el Sol, la Luna y la luz» (Marcus 2008: 129). Este *pe* o *pi*, que significa «aliento, espíritu o fuerza vital o lo que da ánima o vida» (Marcus 2008) está dentro de cada cosa (piedra, animal, planta, ser humano, astros, medio ambiente, etc.) y hace posible (ánima) el movimiento y la acción de todo. De hecho, la «equiparación de aire a aliento y de éste a vida, establecen una relación que tiene trascendencia moral, filosófica y mítica» (Cruz 1935a: 112–113) en la mentalidad zapoteca. De ahí que uno de los conceptos fundamentales del pensamiento zapoteco sea el *Pe-táo*, traducido por Wilfrido C. Cruz, como «el Gran Aliento», el cual viene a:

Adquirir contenido concreto, para ellos, solo cuando se le vinculaba con el nombre de una divinidad específica, de un animal, de una cosa o de un fenómeno de la naturaleza [...] *Pitao-xoo*, dios de los terremotos, *Pitao-Cozaana*, literalmente dios que preside el alumbramiento de todos los seres, *Pitao-Beccala* o *Bancada*, dios de los sueños,

Pitao–Cosijo, dios de las lluvias [...] (Cruz 1946: 45–46)

El *Petào* zapoteca, o gran aliento, tiene mucha relación con el *Kama* de la filosofía andina, que significa «ánimo vital [...]. *kama* conlleva la significación de ánimo o potencia que despliega y sostiene un orden vital» (Depaz-Toledo 2015: 211, 213) en todas las cosas; es impulso animado y vitalista pleno e inmanente a las fuerzas sagradas del mundo. El *Petào* es el principio interior que da vida, es decir el *tóni-na+pàni*, que se traduce como «dar vida o viuificar» (folio 112, columna 1), «animar dar vida olo q[ue] haze el alma al cuerpo» (folio 029, columna 2), «[principio interior] da vida al cuerpo» (folio 328, columna 1) a los entes mundanos y no mundanos; el *Pe-tào* es condición de vida y potencia de permanecer. El *pè-tào* es nuestro *to+co+nñij_a* que se traduce como «principiar dar principio a todas las cosas, cielo, tierra» (folio 328, columna 1); o nuestro *penepaa* que también se traduce como «vida el principio vital, en el que el animal, o e[n] ho[m]bre que le mueve y da vida» (folio 425, columna 3), «espíritu lo que da vida a lo que biue y le da virtud motiva y ser» (folio 186, columna 4), «pote[n]cia la de nuestro coraç[o]n» (folio 323, columna 3), «anima de alguno» (folio 029, columna 2), «alma o anima» (folio 022, columna 4) o simplemente «anima que da vida, mueve y obra» (ver folio 029, columna 2) los entes de este mundo; es decir, el alma o principio que anima la vida. El *Petào* es condición y despliegue de vida, soporte y fundamento de un orden positivo vital de los entes mundanos.

Encontramos que, *tòni-xètòni-cilla-ya*: se traduce como «fundar así cualquier cosa o principiar» (ver folio 2020, columna 2) el orden vital de los entes de este mundo. La fuerza vital que anima y da vida a todas las cosas de este mundo, los zapotecos prehispánicos le llamaban *Petào* o gran aliento que se puede comprender como una fuerza animada o el *cognato* del hombre que lo alienta y mantiene vivo. En este sentido, *tipa* o *xòo* que significa «conato del hombre con q[ue] obra o brio» (folio 083, columna 4), ambos vocablos aluden a la fuerza o energía que forma parte de un orden dinámico intrínseco de los vivo, como potencia vital inherente a los seres vivos. En efecto, *Petào* es condición de vitalidad, fuerza y potencia de vivir y hacer vivir las cosas de este mundo. *Petào* es la potencia de la vida, el principio interior que da vida al cuerpo y las cosas, es decir, *tóni-nánnàa_ya*, que se

traduce como «[principio interior] da vida al cuerpo» (328, columna 1).

Pitào es una fuerza amorfa, invisible e inmanente a la vida que adquiere concreción cuando anima la vida de las plantas, los animales y las cosas de este mundo.

Todo lo que respira y habla tiene vida. La vida es aliento y el aliento es aire. Según los zapotecas este elemento es esencial a la existencia de todos los seres y tan importante que desde un punto de vista trascendental, psíquico y mitológico se identifica con el alma o agente positivo de vitalidad en contraposición con el concepto negativo de materia muerta. (Cruz 1946: 126).

La filosofía vitalista de la naturaleza existente en el complejo simbólico *Pi*, *Bíi* o *Bee*, como aliento, soplo o alma, nos recuerda el aire como el *Arjé* o fundamento de todo en Anaxímenes, considerado por él como un principio infinito determinado, no absoluto. En la cosmogonía zapoteca, al igual que en la cosmogonía de Anaxímenes, el aire es una fuerza activa y viva en movimiento, sólo que el aire no es la sustancia primaria, absoluta y trascendental de la que está hecha el mundo, sino simplemente el soplo o aliento vital que anima la vida de los entes del mundo. El *Pitào* es ese impulso, aliento vital o «Alma del mundo» (Burgoa 1989 II [1674]) que anima a toda la vida de los seres de la tierra y los mares. *Pitào* es condición de vitalidad, fuerza y potencia de vivir, hacer vivir y permanecer las cosas de este mundo.

Ahora en lo que respecta a las cuatro palabras que nos ofrece Juan de Córdova (1578) para la traducción de Dios: «*Coquixèe*, *coquicilla*, *pixèe-tào*, *pije-tào*», Eduard Sella (2001), nos ayuda aquí a realizar un análisis linüístico de los términos, para despues nosotros aplicarle una hermenéutica filosófica al contenido de estas palabras. En el vocabulario de la lengua zapoteca de Juan de Córdova (1578), encontramos que *coquixèe*, *coquicilla* se traduce como «dios infinito y sin principio. llamauanle sin saber a quien» (folio 140, columna 4). En tanto aue *xèe-tào pí-xée-tào cilla-tào*, Córdova lo traduce como «principio de todas las cosas dios y assi le llaman» (folio 328, columna 1). En tanto que, [*coqui-*]*cilla-tào*, aparece así «dios infinito y sin principio. llamauanle sin saber a quien» (folio 140, columna 4). Así también, *tàca-xèe taca-cilla-tàoa*, significa «dios ser sin principio» (folio 140, columna 4). Los dos últimos vocablos, *pixèe-tào*, *pije-tào*, con tiene el mismo prefijo *pèe* o *pi*, que ya dijimos que es aire, aliento o

alma, y *xèe* aparece con las siguientes equivalencias «totalme[n]te» (folio 407, columna 2) o «eternal cosa o eterno» (folio 192, columna 3), y *tào* como ya lo dijimos, significa «muy, muy antes, muy de veras. muy grande. muy de mañana» (folio 277, columna 4).

Pixe o *pije tào*, tienen las mismas equivalencias lingüísticas, y sumando todas las unidades léxicas se puede traducir como el gran (*tào*) aliento (*pèe*), principio de todo (*xèe*) o gran (*tào*) principio eterno de todo (*xèe*). También encontramos que *coqui*, significa «señor o grande» (folio 377, columna 2), y *xèe* aparece con las siguientes equivalencias «totalme[n]te» (folio 407, columna 2) o «eternal cosa o eterno» (folio 192, columna 3). La expresión *xèe-cilla* significa «principio de toda cosa» (folio 327, columna 4). *Cilla* o *xillaa*, tiene varias equivalencias, algunas de ellas son «calor generalmente» (folio 068, columna 2) o simplemente «calor de sol el que el tiene en sí» (folio 068, columna 2), que también se puede traducir como el dios sol, infinito, principio o amanecer; *xèe-cilla*, juntos pueden traducirse como el gran señor sol del infinito o principio de todas las cosas. Ahora en la primera entrada según Córdova, para *Coqui-xèe*, *coqui-xillà*, *xèe-tào*, *pixèe-tào*, *pije-tào*, aparece «Dios *ser sin *principio» (folio 140, columna 4), que también se puede traducir como «dios que dezian que era criador d[e] todo y el increado» (folio 141, columna 2).

Los cinco vocablos (*coqui-xèe*, *coqui-xillà*, *xèe-tào*, *pixèe-tào*, *pije-tào*) y sus semantemas, designan de diversos modos la misma raíz: el gran principio increado creador de todo. En este contexto, *Xèe* y *cillà* son sinónimos y:

Se usan regularmente juntos como un compuesto, con el significado de «principio», «origen». El significado fundamental de ambos es sin duda «luminosidad creciente», «mañana» [...]. Debemos aceptar quizás «luminoso» como el significado de *xèe* [...] se usa a menudo con el significado «puro». Entonces, «El señor del principio (*Coqui-Xee*, *Coqui-Cilla*), o «el gran principio» (*Xèe-Tào*, *Pixèe-Tào*, *Cilla-Tào*), es, así, propiamente dicho, «el señor del alba, de la mañana» [...] es la deidad creadora que es a la vez el alma, el espíritu, el principio viviente de todas las cosas y el señor del alba. (Seler 2001: 16-17).

Para el pensamiento filosófico de los zapotecos el principio de todo es la luz. Es la luz, su luminosidad y su pureza en el amanecer, la que explica y genera el movimiento de todo. Víctor de la Cruz (2007) localiza

dicha luminosidad o «el principio creador: *Lòo Copijcha* (rostro-sol)» (la Cruz 2007: 138) en la luz del sol. En el pensamiento de los zapotecos el sol es el principio fundamental que hace posible el amanecer (la luz) y el comienzo originario de todas las cosas en el mundo; «es el fuego de la vida» (Leff, 2018) en los zapotecos. El sol es una deidad que ocupa un lugar fundamental en la filosofía de los *binnigula'sa*, de ahí que el principio o fundamento de todo sea la luz. Sin embargo, E. Seler nos recuerda que «*Coqui-Xee*, *Coqui-Cilla*, el «señor del alba» y *Pije Tao*, *Pije-Xoo*, el «viento poderoso, fuerte», designan [...], solamente el principio, la esencia de la deidad creadora, de deidad en general, sin referencia al acto de crear al mundo y los seres humanos» (Seler 2001: 19).

Recordemos por ejemplo que en el núcleo ético-mítico de «la cosmovisión mesoamericana, el principio de todo es la dualidad complementaria» (López-Austin 2015; 2018) que en «la mitología amerindia divergen o convergen, pero no se antagonizan ni se funden; suponen siempre una pequeña diferencia que va aumentando o va disminuyendo, pero nunca acaba, es asintomática» (Viveiros de Castro 2013: 227) y nunca se totaliza en la identidad de los contrarios. Por lo general, en el pensamiento mesoamericano, el hombre está vinculado al cielo, a la luz, a lo seco, lo luminoso, lo cálido, al sol, y la mujer a la obscuridad, la tierra, la luna, lo húmedo, lo fértil, el agua, es decir la que crea vida. De esta forma encontramos en la filosofía zapoteca:

Una primera dualidad original cuyos elementos están en oposición: *Cocijo-Pijetào* [o *Coqui-Xee*] un dios increado, invisible impalpable por inmaterial y una diosa, *Pichijllapèéo*, visible, palpable que es la materia misma, nuestra madre primigenia: la tierra, cuyo símbolo es el lagarto o cocodrilo, un reptil [...]. Digamos que encontramos una primera oposición entre el aliento creador, el *pe-* o *pi-* del *Pijetào*, y la materia prima de la creación *-pénne* o *pànne*, cieno o lodo-, que después del caos, a partir de la aparición de la luz solar, se convertirá en la dualidad tiempo-materia. (la Cruz 2007: 139).

La combinación originaria, complementaria y diferencial entre el sol-fuego (lo masculino) y el agua-tierra (lo femenino) representa en el pensamiento de los *binnigula'sa* el contacto entre el sol, el viento, el agua y la tierra, de ahí que el símbolo mítico del *cocodrilo* y la *ceiba* (pochote: el árbol de la vida) combina perfectamente la tierra y el agua, es decir, el elemento femenino que armoniza

el agua–tierra (el inframundo) y la superficie, el sol, el elemento masculino; en la cultura zapoteca el cocodrilo representa la relación cielo–inframundo– y la tierra–agua. Por ejemplo, en la escena de la lápida esculpida de Izapa, en ella «se ve a la madre cocodrilo convertida en árbol. Su cabeza se enraiza en la tierra y eleva su cuerpo como tronco para terminar en fronda. Las placas dorsales de la bestia se transforman en espinas de ceiba, el árbol por excelencia» (López–Austin 2018b: 50).

El valor simbólico asignado al cocodrilo y la ceiba, representan el centro del mundo en el pensamiento de los *binnigula`sa`*. Nuestro intelectual juchiteco, Víctor de la Cruz, nos dice que debemos:

Recordar que en esta estela [lápida de Izapa] el cocodrilo tiene la trompa en un caracol que está metido en el rectángulo que representa la Tierra; a su vez, el caracol es un símbolo marítimo, es decir acuático [...]. Los nombres de cocodrilo y el lodo, un producto de la mezcla de la tierra y el agua, están emparentado fonéticamente en el *diidxazá* [lengua zapoteca]; actualmente en esta misma lengua en el sur del Istmo los nombres son: *beñe*, lodo, y *be`ñe'*, largo. (de la Cruz 2007: 68).

El cocodrilo representa la unión del agua y el lodo, y sobre su dorsal, que se asemeja al tronco espinoso de la ceiba o pochote (árbol de la vida), hunde sus raíces en el suelo, en el inframundo y de ahí emerge, con su gran tallo espinoso, hacia el cielo, con sus grandes ramas, significando la triada, *inframundo*, *superficie* y *el cielo*. Entonces la combinación mítica entre agua y tierra (lodo), simbolizada por el cocodrilo y éste combinado con el árbol del mundo o de la vida (Ceiba, Pochote), representan el agua y la tierra en forma de lodo que viene a ser la materia prima de la creación. Así, encontramos una primera oposición complementaria entre «la materia prima de la creación –*pénne* o *pànne*, cieno o lodo–, [y] la aparición de la luz solar [que más tarde] se convertirá en la dualidad tiempo–materia» (de la Cruz 2007: 139) que conforma todo en el devenir originario del fuego (seco–masculino) y el agua (húmedo–femenino).

El sol y el agua representan las dos fuerzas principales desde el cual se *engendra* (sol–luz) y se *genera* todo (el agua–obscuridad). Esto es «la deidad creadora o el dios andrógino que se desdobra en la dualidad creadora» (de la Cruz 2007: 143) para *engendrar* y *generar* la vida, pero también la muerte un mismo movimiento siempre renovador de las

cosas. Ahora bien, el sol también se le conoce como «*Pitào Coozàana* o *Coozàana tào*, que se puede traducir como el «engendrador» o «padre supremo» y *Pitào huicaana* como «diosa de la generación», pareja suprema del sol» (Seler, 2001). El sol es considerado como *Cozaana*, es decir, como el «gran procreador de todas las cosas» (Seler, 2001) y como «autor de la vida de todos los seres que emanan de la tierra» (Cruz 1946: 49). Más tarde, Eduard Seler (2001), nos precisa que el «Sol conforme al engendrar las cosas las engendra»; es decir, es el principio que conforme al *principio de engendrar* todo, en el acto dual, con su pareja suprema, *Pitào huicaana*, las *genera* (produce vida, pare, dar a [la] luz) en la dualidad complementaria, pero que por ser complementarias, no se identifican totalmente, sino que mantienen sus diferencias en el proceso conjunto de *engendrar* y *generar* la vida juntos.

Pitào Coozàana, es el principio que abre la posibilidad de procrear todo, como potencia que apertura las posibilidades infinitas de vida, que al combinar, gracias a su pareja suprema, *Pitào huicaana*, los cuatro elementos sustanciales para generar y conservar (*guardar dentro de un si siempre dual*) la vida: fuego, agua, tierra y aire, actualiza, concretiza la creación y procreación de la vida en la tierra y la naturaleza que la resguarda. Entonces, *Pitào Coozàana* y *Pitào huicaana* son la pareja primigenia del cual todo se *engendra* (*Pitào Coozàana*) y se *genera* (*Pitào huicaana*), pues combina perfectamente los cuatro elementos fundamentales que hacen la vida: fuego, agua, aire y tierra. Subyace en el fondo, entonces una *filosofía vitalista*, una *filosofía de la naturaleza*, que toma como principio supremo las fuerzas naturales (sol, rayo, viento, lluvia, cerros, arboles, animales, plantas, rocas, etc.,) para *engendrar* (Sol–masculino) y *generar* (Agua–femenino) la vida, pero también la muerte que se actualiza cíclicamente dentro de ella permanentemente para renovarse en nuevas plantas, animales, seres humanos, rocas, etc. Por eso los «muertos son parte de la misma tierra que nutre y devora a la vez; esta compleja cadena de fuerzas y causas [que] renuevan la vida» (Good–Eshelman 2015: 150) toda en el planeta.

Descifrar todo esto requiere de una actitud compleja, comprender a profundidad estos principios interconectados con los elementos sagrados de la naturaleza, el sol, la superficie y el inframundo estaba reservado para los sabios zapotecos. Este principio

quèela o «ser el ser de todas las cosas» (folio 377, columna 3) según el diccionario de Juan De Córdova, es el *guenda* como se dice en el zapoteco del Istmo que representa, según nuestro filósofo zapoteca Gregorio López y López (1956), la «noción absoluta y total, la más profunda y universal, la más abstracta y general que encontramos dentro del pensamiento zapoteca» (López y López 1955: 4). Para Wilfrido C. Cruz, el *guenda* para Valles Centrales y *guela* en el Istmo de Tehuantepec, es «una voz que agregada a las formas verbales hace el infinitivo, y los adjetivos y a los sustantivos de la idea de la generalidad, de abstracción» (Cruz 1946: 48).

En cualquiera de sus formas, *guenda* o *guela*, representa «el principio metafísico de la acción» (López y López 1956) y al «ser el ser de todas las cosas» (De Córdova 1578) guarda una compleja relación con el movimiento de la luz y la noche (su ocultamiento) generado por el Sol. Actualmente en el zapoteco del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca (México), *guéela*, significa noche, pero también profundidad, hondo y por ello oscuro, incomprensible, lo que la luz (del sol, como sabiduría) al no llegar a ella, no comprende toda vía. Existe una dualidad en la comprensión zapoteca del día y la noche; *guéela* significa la noche, lo oscuro, mientras que el amanecer en el zapoteco del Valle de Oaxaca se dice *Cilla* o *Xillà*. Wilfrido C. Cruz encuentra que «estas dos expresiones [*Cilla* y *Guéela*] trasponen decididamente la etapa animista e idolátrica de la mentalidad zapoteca e invaden el terreno de una extraña metafísica, rudimentaria, si se quiere» (Cruz 1946: 58) que trasciende para convertirse una abstracción metafísica y filosófica que estructura todo el campo de las acciones y el pensamiento de los zapotecos.

En efecto, las «palabras *cilla* y *guéela* constituyen los soportes de un dualismo trascendental en la mitología zapoteca» (Cruz 1946: 58) que comprende tanto su obrar como su ser. *Guenda* o *guéela* representa, entonces, la noche (*ser el ser*) la parte más oscura, profunda y pre-metafísica del *Cilla*, la luz (*el ser de todas las cosas*) que acompaña el movimiento de todas las formas, cuerpos y sucesos. De ahí la palabra *diidxa guela* (palabra profunda), signifique la parte honda, subterránea y por ello muchas veces incomprensida por la palabra, por la luz. Ahora bien, las personas o sabios encargados de conocer e interpretar la parte más profunda, honda y misteriosa del cosmos, la naturaleza y el hombre, fueron llamados por Bernardino de Sahagún, en

su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*, como «filósofos naturales» (De Sahagún [1545] 1938: 366). Estos «sabios de la naturaleza» como lo denomina acertadamente nuestro intelectual juchiteco Macario Matus (1994: 27), cumplían un papel fundamental en la organización social de los zapotecos. Es decir:

Nuestros sabios de la naturaleza [...]. Eran importantes [...] por que sin ellos el mundo sería un caos físico, mental y espiritual. Interpretaban los aciagos y los vientos fastos, la alegría y las enfermedades, el dolor y la tranquilidad del cielo y el alma de los hombres. La palabra de ellos era la sabiduría plena: eran los portadores de la antigua palabra de los ancianos zapotecos: las lenguas y sapiencia eternas: Díidxa Góola, palabra sabia y antigua [...] entendedores de la medicina [...] poseedores de la intuición para acercarse a la verdad del cosmos y el alma del hombre, la naturaleza, las cosas. (Matus 1994: 27)

Los «filósofos naturales [o de la naturaleza]» (De Sahagún [1545] 1938: 366) o los «sabios de la naturaleza» (Matus 1994: 27) conocedores del calendario, la astronomía, la medicina, el principio de las cosas (las cosmogonías), los misterios del alma del hombre, la naturaleza y el cosmos eran los encargados de interpretar el calendario solar (*iza*: año: 360 días) y el ritual (*piye*: registro del tiempo: 260 días) para adivinar el tiempo correcto para la siembra, los ciclos de la lluvia, la sequía, los casamientos, las guerras, los astros, etc., eran los portadores de la sabiduría. A estos sabios o «sumos sacerdotes» como los ubica Edward Seler (2001), «se llamaban *Uija-tao*, «gran vidente». (Seler 2001: 3). Su función principal era «consultar a los dioses en materias importantes acerca de la nación entera o individuos y transmitir las respuestas a los creyentes» (Seler 2001: 3). Evidentemente la noción que E. Seler nos ofrece de *Uija-tao* es religiosa. Sin embargo, nuestro pensador zapoteco Wilfrido C. Cruz, hace un análisis lingüístico y filológico del término *Uija-tao* y ubica su análisis en el contexto del culto a los astros. De esta forma, Wilfrido C. Cruz, vincula al *Huijatóo* (o *Uija-tao*: «gran vidente») con el sol.

Encontramos el significado original de la dicción gobicha, gobiche en relación con el concepto primitivo que tenían del sol. El astro del día es el *gocqui* (jefe), el *gola*, señor que con su movimiento aparente en torno de la tierra crea el día y la noche [...], es la entidad luminosa que al recorrer los

espacios va haciendo sentir su presencia, momento a momento, y por todos los siglos, derramando su luz que es mirada y su calor que es fuerza en el alma y en el cuerpo de todos los hombres, en la composición y estructura de todo lo que existe en el orbe. El *Huijatò* o sumo sacerdote de Mitla, el Gran Atalaya, «el que lo ve todo» y del que nos habla Burgoa en sus crónicas, no es sino la representación humana del sol. *Huija* (j. franc.) es la misma voz *gubicha*, *gubija*, que hemos venido analizando, significativa del sol; tao o too es expresión de grandeza [...]. De todo lo anterior se desprende que, además de significar *huijatao* «el gran sol», «el Santo o Sagrado Sol» antenta la ya conocida connotación de la desinencia «tao», puede también traducirse por «el gran hechicero», «el sorteador supremo». (Cruz 1946: 48, 48, 50).

El *Huijatò* o *Huijatò*, alejado de toda cualidad despreciativa –como lo conceptualizaban Juan de Córdova y Francisco Burgoa–, para nosotros, al igual que Wilfrido C. Cruz, simboliza una cualidad de una persona sabia, distinguida, honorable y sagrada; además personaliza la figura humana del sol, de la luz, como el «gran vidente», el «gran hechicero» el «sorteador supremo», filósofo sabio, vidente. Buscamos en el Vocabulario de Córdova y encontramos que, *Pèni\$na+ciña na+cò-pèa-làchi quela\$na+ciña*, se traduce como «Filosofho sabio» (folio 196, columna 1). *Pèni*: persona, gente (folio 202, columna 1); *na+ciña*: «dispuesto o hábil para hacer alguna cosa», (folio 142, columna 1); *na+cò-pèa*, «medidor que pone medida» (folio 262, columna 1); *làchi*: «voluntad, absoluta» (folio 428, columna 2); *quela\$na+ciña* o *huaciña*, se puede traducir como «abilmente» (folio 002, columna 2). Entonces, *Pèni\$na+ciña na+cò-pèa-làchi quela\$na+ciña*, podría traducirse como persona hábil o diestra con voluntad absoluta en la medida correcta para hacer (o decir) las cosas; también, *[quela-]na+ciña*, se traduce como «ciencia o arte» (folio 108, columna 2) de alguna cosa.

Así, se puede traducir como persona con voluntad absoluta en la ciencia y el arte de la medida o principios que rigen todas las cosas. Dicho de otra forma, *quela hue+cète tichana+ciña*, es «filosophia amor del saber» (folio 194, columna 4); es decir, enseñar los principios de las cosas (*quela hue+cète*) con la palabra (*ticha*) sabia, perspicaz, aguda (*na+ciña*). En suma, *filosofhar*, es el sabio que agudamente *habla* sobre los principios que miden o gobiernan las cosas; *[pènití+nñij]-na+ciña*: «sabio al habla» (ver folio

365, columna 4); *pèni*: persona, *ti+nñij*: que habla, *na+ciña*: agudamente, sabiamente; es el sabio que habla sobre la medida y los principios de las cosas; es decir, de los fundamentos o principios de cualquier cosa; así, *To+çòba-lào a*: se traduce como, «fundar así cualquier cosa o principiar» (folio 202, columna 2).

Los filósofos o «sabios de la naturaleza», como los denomina Macario Matus (1994), son los que poseen una sabiduría penetrante sobre el cosmos, el hombre, la religión, el calendario y la naturaleza de la realidad cósmica. Encontramos entonces una conexión profunda entre el conocimiento y la estructura de la naturaleza como una entidad sagrada con la fuerza vital (*Pe-tào*) o la sustancia incorpórea que anima y moviliza todo. Con todo esto, sin duda, reconocemos que en «las sociedades precolombinas tenían individuos quienes reflexionaban sistemáticamente sobre la naturaleza de la realidad, la existencia humana, el conocimiento, la conducta correcta y la bondad» (Maffie 2014: 1). Actualmente en varias comunidades de Oaxaca, se sigue adorando profunda y respetuosamente a los dioses del agua, de la tierra, del sol, del aire, de los alimentos, del maíz, etc., como entidades que hacen posible la vida interdependiente. Por ejemplo, Alicia Barabas, en sus estudios etnográficos en algunos pueblos de Oaxaca, nos dice que en estas culturas:

La reciprocidad sustenta la relación entre los humanos y los entes sagrados, espacializados en diversos lugares del entorno natural; relación basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no, tal como muestran los *mitos de privación*, se pierde la protección de lo sagrado y también la «suerte» y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua. (Barabas 2008: 122).

De igual manera, existe actualmente en algunos pueblos de la sierra sur y norte de Oaxaca, un profundo respeto por las fuerzas sagradas de la madre tierra. De esta manera, las fuerzas de la naturaleza:

Están estrechamente vinculadas con los campos de los fenómenos meteorológicos, el agua, el monte y los animales, de ahí que también se le conciba como el dueño del monte y los animales, del mar, así como quien controla y envía el agua en sus distintos tipos y formas, y fenómenos como las sequías, los movimientos de la tierra, los derrumbes, los huracanes, etc. De igual manera, es una entidad

que incide en la salud y en la vida de las personas, por tanto, frecuentemente los rituales en los que se pide el bienestar y la salud son dirigidos al Rayo; así también, las presentaciones de niños recién nacidos se hacen en los lugares conocidos como «casas de Rayo», ya sean ciénegas, manantiales, piedras, cuevas, etc., y es allí, mediante la invocación a esta entidad, donde se solicita la salud de las criaturas, pero también su poder, es decir, su tonal o nagual. (González-Pérez 2016: 190-191).

Consideramos que en estos complejos núcleos simbólicos encontramos sistemas de pensamiento profundamente ecológicos en la medida que la comprensión del mundo zapoteca es una filosofía vitalista arraigada y dependiente de las fuerzas sagradas de la madre naturaleza. Esta filosofía vitalista del presente se sabe agradecida con el don o el regalo de la vida otorgada por los ecosistemas. Del mismo modo, Alicia Barabas encuentra que en algunas comunidades existentes en la sierra norte del estado de Oaxaca toda vía «conciben al universo, a la naturaleza y a la sociedad como semejantes, y las relaciones entre los sujetos que viven en los diferentes espacios o niveles del cosmos (espacio celeste, tierra, inframundo) se desenvuelven a partir de la reciprocidad equilibrada» (Barabas 2008: 124). En este caso, el «culto al sol estaba relacionado con la vida, como dios creador y dios del fuego» (de la Cruz 2007: 259) que hace posible las condiciones vitales en el planeta tierra. En este caso, los «pueblos mesoamericanos dan prioridad al conocimiento adquirido por experiencia directa, corporalmente asimilada» (Good-Eshelman, 2015: 154) al interior de la madre naturaleza como un todo inmanente, como «el dios Tloque-nahuaque que todo lo contiene dentro de sí» (Clavijero, citado por Cruz, 1946).

En resumen, podemos decir que, en la cultura zapoteca, subyace una *filosofía vitalista*, una *filosofía de la naturaleza*, que une la sabiduría y la vida práctica, intuitiva, sensitiva, pero también el conocimiento y la naturaleza tomando como principio supremo las fuerzas naturales (fuego, agua, viento, tierra) para *engendrar* (Sol-masculino) y *generar* (Agua-femenino) la vida en la naturaleza. La filosofía de vida de los zapotecos existente aún en varios pueblos de Oaxaca, es una forma de saber respetar y pedir permiso a las fuerzas sagradas de la naturaleza invocando siempre el pasado aquí y ahora. O como nos dice nuestro filósofo zapoteca sobre nuestra cultura al decirnos que el «pasado y el futuro,

éste particularmente, constituían puntos menos que secundarios que tan solo adquirirían sentido cuando de algún modo tocaban el presente. Su filosofía es así una filosofía del momento» (López y López 1947: 10-11), del presente, del ahora, en donde todas las personas se saben dependientes de la madre tierra.

HACIA LOS DIÁLOGOS PLURIVERSALES SUR-SUR GLOBAL Y SUR-NORTE GLOBAL PARA DESCOLONIZAR LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS.

Immanuel Wallerstein, en su informe de la Comisión Gulbenkian en 1993, realizado con otros grandes representantes de las ciencias sociales y las ciencias naturales, publicado en el libro *Abrir las ciencias sociales* (2016), nos explican a grandes rasgos, que las actuales ciencias sociales son insuficientes para comprender la complejidad del mundo social, por lo que es importante «impensar y abrir las ciencias sociales» (Wallerstein 1998, 2016) para «ser co-fertilizadas con la amplia experiencia del mundo que fueron desperdiciadas por la razón occidental» (Santos 2015, 2019). En este informe, se expone que «que la tarea de reestructuración de las ciencias sociales debe ser el resultado de la interacción de estudiosos procedentes de todos los climas y de todas las perspectivas (tomando en cuenta género, raza, clase y culturas lingüísticas)» (Wallerstein 2016: 83) del mundo. Es decir, las «ciencias sociales deberán emprender un proceso de apertura muy amplio hacia la investigación y la enseñanza de todas las culturas» (Wallerstein, 2016: 97) del planeta si es que queremos superar «la actual crisis civilizatoria y del medio ambiental que es también reflejo de una crisis en el conocimiento de la ciencia moderna» (Leff 2004, 2013, 2018) occidental.

Las actuales ciencias sociales y las humanas (incluida la filosofía y la teología), si no aportan soluciones reales a la crisis civilizatoria y al colapso ambiental global, estarán condenadas al fracaso. Además, uno de «los grandes problemas fundamentales de la ciencia social y la filosofía latinoamericana es que razonan y piensan América Latina desde la cosmovisión que Europa tiene de nosotros y del mundo, esto es, lo hacen como si fuesen europeos» (Bautista 2014: 47). Hoy sabemos que las ciencias sociales y humanas están colapsadas y necesitan generar una profunda transformación de sus bases ontológicas y epistémicas desde un diálogo mundial de saberes

para superar su carácter eurocéntrico y colonial; solas no podrán transformarse y se requiere *impensarlas* desde las amplias experiencias del mundo que fueron desperdiciadas. Esto requerirá de múltiples diálogos pluriversales sur-sur y sur-norte globales para deconstruir las bases de las actuales ciencias y generar un nuevo saber ligado a la producción y conservación de la vida de todos y del planeta.

Las nuevas ciencias sociales implican deconstruir el cuerpo de la ciencia que se ha armado sobre la base del método cartesiano (heredero y puntal de la historia de la metafísica), en desconocimiento de la naturaleza y de la cultura en su diversidad ontológica. Las nuevas ciencias sociales deben nacer de la matriz de una ontología de la vida (Leff 2016: 17).

Las nuevas ciencias sociales y humanas serán el resultado de los múltiples diálogos mundiales intercivilitarios (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e Inca) que dialogan para crear «justicia cognitiva» (Santos, 2015; 2019), «justicia social» (Marx, 2010 [1873]) y «justicia ecológica» (Boff, 2001) planetaria dentro de una matriz ontológica de la vida. En este caso, el pensamiento mesoamericano nos muestra una profunda filosofía sensitiva, vivencial, intuitiva, arraigada a la vida, una forma de comprender el mundo y la madre naturaleza con un respeto total sobre ella. El ser humano no ocupa un lugar central en ella, sino que es representado como una entidad dependiente de la madre naturaleza. Comprendemos que existe, en el «núcleo ético-ontológico» (Dussel, 2020) mesoamericano y amerindio, un sistema de relaciones en donde un «principio clave es que todas las cosas del mundo están «hechas de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen [...] En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí radica la importancia de una perspectiva ontológica sobre los conflictos ambientales» (Escobar 2014: 58–59).

La perspectiva que nos ofrecen estas «ontologías relacionales» (Escobar, 2014) e interdependientes con la naturaleza, nos permiten partir de un nuevo lugar de enunciación, una nueva mirada de ver el mundo no desde los ojos de las ciencias sociales y «la razón occidental contra *natura* que soñes cómplices de la degradación del medio ambiente» (Leff 2004, 2013), (Boff 2001), (Toledo 2018) sino desde una perspectiva ecológica nunca antes pensada por la modernidad-posmodernidad. En la filosofía zapoteca, no existe una separación antagónica entre

sujeto y objeto, pensamiento y naturaleza, sino una dualidad primigenia interdependiente, fuego-agua, motor originario del movimiento y de la vida toda.

En la filosofía zapoteca, mesoamericana y la andino-amazónica «la naturaleza es la fuente primaria de la vida que nutre, sostiene y enseña. La naturaleza es, por lo tanto, no solo una fuente productiva sino el centro del universo, el núcleo de la cultura y el origen de la identidad étnica» (Toledo y Barrera-Bassols 2008: 54). Es por eso que hoy en día existen creencias en muchas comunidades mesoamericanas y andino-amazónicas que los ríos, las cuevas, montañas, arboles, etc., son «seres vivos que tienen corazón y deben ser tratados como personas, con cuidado y respeto» (Gámez-Espinosa 2015: 286). Es decir, este «principio afirma que todo está de una u otra manera relacionada (vinculado, conectado) con todo. Como ya dije, la entidad básica no es el 'ente' sustancial, sino la relación» (Esterman 2009: 126) interdependiente entre las fuerzas sagradas de los ecosistemas y los seres humanos. Este principio relacional lo encontramos en la filosofía natural de los zapotecas cuya «geo-cosmos-vivencia» (Sánchez-Antonio 2021a)) ante la naturaleza no es instrumental ni dominadora, sino mística, sagrada, relacional y de profundo respeto con la madre naturaleza.

En varias comunidades milenarias existentes en el estado de Oaxaca, existe una concepción del hombre interdependiente de la red de relaciones que ese establece con las fuerzas sagradas de la madre naturaleza. Es decir, los seres humanos, antes de ser individuos aislados y antropocéntricos, son seres vitales, vivenciales, intuitivos, sensitivos, interconectados con la tierra, con el agua, el sol y el viento en todo momento. Esta concepción vitalista o conciencia que se sabe dependiente de los ecosistemas, genera un sistema de valores y comportamiento ecológico de armonía y profundo respeto ante la madre tierra. Todo esto tiene implicaciones éticas y políticas profundas que es necesario desarrollar en futuros trabajos para descolonizar las ciencias sociales y humanas que han devenido cómplices de la degradación del medio ambiente.

Necesitamos no sólo reinventar nuevas ciencias, sino descolonizarlas desde las amplias experiencias ecológicas que tiene los pueblos milenarios del sur global que han sabido convivir armónicamente con los ecosistemas. Sus «sistemas de pensamiento, enseñanzas y formas de vida no instrumentales de

la naturaleza despreciadas por la ciencia moderna las nos pueden servir para desfundamentar a las actuales ciencias sociales y humanas eurocéntricas y androcéntricas para descolonizarlas desde un diálogo mundial de saberes» (Sánchez-Antonio 2019, 2020a, 2020b, 2020c, 2021b). Para ello es importante «incluir todas las formas de vida en una concepción pluriversal, que aborde integralmente a los pueblos, los ecosistemas y el conjunto de seres con quienes cohabitamos» (Rozzi 2009: 436). Esto requiere establecer profundos diálogos inter-civilizatorios con los aspectos más positivos de las seis culturas con desarrollo autónomico (*Mesopotamia, Egipto, India, China, Mesoamérica e Inca*) en múltiples diálogos sur-sur globales y los diálogos sur-norte globales para proponer soluciones reales al actual colapso civilizatorio.

Las nuevas ciencias sociales y humanas «del futuro deben basarse en una ecología del conocimiento, en el sentido en que están llamados a articular el conocimiento del sur y el conocimiento del norte en una perspectiva planetocéntrica» (Damus 2021). No se trata aquí de que la filosofía y la forma de vida amerindia, mesoamericana o la zapoteca sea el modelo a seguir o tenga la solución local o global de la actual crisis civilizatoria. La solución al colapso civilizatorio es mundial y la descolonización de las ciencias sociales y humanas también es mundial. Van de la mano, descolonizar las ciencias implica superar las grandes causas que han provocado la actual crisis civilizatoria. Necesitamos de una «nueva ética de la afectividad ambiental construida de manera pluriversal que nos permita atender la anestesia ante la destrucción, la insensibilidad del cuerpo ante la muerte y el desafecto ante la devastación ecológica mundial provocado por nuestra actual civilización industrial de la muerte» (Giraldo y Toro 2020).

REFLEXIONES FINALES

Encontramos y sostenemos que hay en la filosofía de los zapotecas elementos ecológicos importantes que nos pueden ayudar a establecer nuestro lugar de enunciación al pertenecer y hablar la lengua zapoteca, la cual nos permite constituir el esbozo de nuestro punto de partida para establecer los futuros diálogos inter-civilizatorios sur-sur y sur-norte globales con los aspectos más positivos y emancipadores de pensamiento occidental. Las actuales ciencias sociales están colapsadas y necesitamos descolonizarlas desde un horizonte mundial

de diálogo de saberes. Esto requiere de una nueva agenda mundial de diálogos inter-civilizatorios que nos permita «abrir las ciencias sociales a la amplia pluralidad de experiencias del mundo que fueron desperdiciadas por la razón occidental» (Wallerstein 2016; Santos 2015, 2019) para construir alternativas viables y ecológicas que nos permitan superar la actual crisis civilizatoria. En el caso concreto de la filosofía zapoteca, encontramos una *filosofía vitalista*, una *filosofía de la naturaleza*, que toma como principio supremo las fuerzas naturales dentro de una filosofía del presente profundamente ecológico que merece ser tomado en cuenta para co-fertilizar mutuamente las ciencias sociales y humanas (incluyen las artes, la religión y la filosofía) desde el conocimiento mundial (Mesopotamia, Egipto, India, China, Mesoamérica e Inca) y proponer alternativas a la actual crisis civilizatoria.

Es necesario, por tanto, «una reconexión material y mística con la naturaleza y la tierra, en donde la diversidad de la naturaleza habita no solo en el mundo, sino también en cada uno de nosotros» (Boff, 1996). En esta lógica, encontramos «un gran aporte y una gran esperanza, para la cultura de toda la humanidad que hoy presenta una gran crisis ambiental y humana, derivada del homocentrismo y el utilitarismo que caracterizan en gran manera la civilización occidental contemporánea» (Quintero-Montilla, 2009: 122). Esto permite plantear «una ética ecológica latinoamericana, desde el decir mítico simbólico, en virtud de estar allí radicalizada una concepción filosófica de la vida, configurada en el respeto y la armonía con la naturaleza» (Sánchez-Pirela 2009: 83). Esta es una de las largas tareas de la humanidad que aún hace falta para «originar desde *otros horizontes* ontológicos, históricos, antropológicos, ético-políticos, desde las más auténticas tradiciones de cada cultura, un mundo mejor, más justo, más adecuado a las exigencias ecológicas de la naturaleza» (Dussel 2020: 24) y la vida de todos en el planeta.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aristóteles. 1994. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Barabas, Alicia. 2008. «Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca». *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.* 7: 119-139. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200007>.
- Bautista, Juan. 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal.

- Bernal, Martín. 1993. *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Volumen I. La invención de la antigua Grecia, 1785–1985*. Barcelona: Crítica.
- Boff, Leonardo. 2001. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Damus, Oibrillant. 2020. «Les futurs de l'éducation au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud». *Document commandé pour le rapport de l'initiative Les futurs de l'éducation de l'UNESCO* (à venir, 2021).
- De Córdova, Juan. 1578. *Vocabulario en Lengua zapoteca*. México: Impreso por Pedro Charte y Antonio Ricardo.
- De la Cruz, Víctor. 2007. *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binnizá*. México: CIESAS, CONACULTA, INAH, JP Editores, IIEPO.
- De la Cruz, Víctor. 2001. «Introducción a la religión de los binnigula'sa'», en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coord.), *La religión de los Binnigula'sa': 8–34*. Oaxaca-México: Fondo editorial IIEPO.
- De Sahagún, Bernardino. 1938. *Historia general de las cosas en la Nueva España. Tomo I*. México: Editorial Pedro Robredo.
- Caso, Alfonso. 1947. *Calendario y escritura de las antiguas escrituras de Monte Albán*. México, Cooperativa de Talleres Gráficos de la Nación.
- Cruz, Wilfrido. 1939. «Conceptos fundamentales de la civilización zapoteca», en *Vigésimoséptimo Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la primera sesión, celebrada en la ciudad de México en 1939, Tomo II: 390–484*. México: INAH e Historia–Secretaría de Educación Pública.
- Cruz, Wilfrido. 1935a. *El Tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*. México: Imprenta del gobierno del estado de Oaxaca.
- Cruz, Wilfrido. 1935b. «Inquisiciones». *NESHA*. Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos. México: Ediciones Toledo.
- Cruz, Wilfrido. 1946. *Oaxaca Recóndita*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Dussel, Enrique. 2009. «Introducción», en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» [1300–2000]: 15–20*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 2015a. *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. México: UACM.
- Dussel, Enrique. 2011. *Filosofía de liberación*. México: FCE.
- Dussel, Enrique. 2015b. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, Enrique. 2007. *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2020. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- Eliade, Mircea. 2019. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza editorial.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colombia: Ediciones UNAULA.
- Estermann, Josef. 2012. «Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay\ suma qamaña andino». *Polis. Revista latinoamericana*, (33): 1–22. doi: 10.4067/S0718-65682012000300007.
- Estermann, Josef. 2009. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuaméxico Andino de Teología.
- Estermann, Josef. 2016. «Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano». *Revista FAIA –Filosofía Afro-Indo-Abiyalense*, 5 (25–26): 1–18.
- Flannery, Kent V. y Joyce Marcus. 1976. «Formative Oaxaca and the Zapotec Cosmos». *American Scientist*, 64 (4): 357–455.
- Gámez–Espinosa, Alejandra. 2015. «El maíz en la cosmovisión de los popolacas. Las configuraciones de una tradición cultural», en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías: 273–301*. México: CM.FCE. BUAP.
- Giraldo, Omar e Ingrid Toro. 2020. *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. México: ECOSUR–Universidad Veracruzana.
- Good–Eshelman, Catherine. 2015. «Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica», en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías: 139–156*. México: CM–FCE–BUAP.
- Gonzales–Pérez, Damián. 2016. «De cocijo al rayo. Acercamiento etnohistórico a la ritualidad agrícola de los zapotecos del sur de Oaxaca». *Intinerarios*, 24: 187–214.
- Leff, Enrique. 2013. *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: Siglo XXI.
- Leff, Enrique. 2016. «Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana». *Cuestiones de Sociología*, 14. Disponible en: <<http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09>>.
- Leff, Enrique. 2018. *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI.
- Leff, Enrique. 2004. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.
- León–Portilla, Miguel. 1959. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López–Austin, A. (2015). «Sobre el concepto de cosmovisión», en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López–Austin (coords.), *Cosmovisión meso-americana. Reflexiones, polémicas y etnografías: 17–50*. México: CM–FCE– BUAP.
- López–Austin, Alfredo. 2018. *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México: Ediciones Era.

- López y López, Gregorio. (1955), «Filosofía zapoteca». *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 57-58-59: 1-15. México: UNAM.
- López y López, Gregorio. (1946), «En pos de una filosofía zapoteca». *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 27: 9-20. México: UNAM.
- Maffie, James. 2014. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Louisville (Co.): University Press of Colorado.
- Matus, Macario. 1994. «CAA BIZAANA», en *Dáni Bédexé, Cerro del tigre. Identidad cultural del Istmo*, 13: 26–27.
- Marcus, Joyce y Kent V. Flannery. 2001. *La civilización zapoteca: cómo evolucionó la sociedad urbana en el valle de Oaxaca*. México: FCE.
- Marx, Carlos. 2010. *El capital. Tomo I*. México: Siglo XXI.
- Marcus, Joyce. 2008. *Monte Albán*. México: FCE–COLMEX.
- Marcus, Joyce. y Kent V. Flannery. 1996. *Zapotec Civilization. How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*. Londres: Thames and Hudson.
- Matos–Moctezuma, Eduardo. 1995. «Presentación», en *Dioses del México Antiguo*. México: DGSCA–UNAM.
- Nkogo, Eugenio. 2001. *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Edicionesarena.
- Núñez–Mata, Efrén. 1946. «Prólogo», en Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Panikkar, Ramón. 2002. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- Pipitone, Ugo. 2006. *Oaxaca prehispánica*. México: CIDE.
- Prado, Abdennur. 2018. *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.
- Quintero–Montilla, María. 2009. «Una contribución para el diálogo intercultural: algunas interpretaciones en torno a la cosmovisión amerindia». *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 14(45): 117–125.
- Robles-García, Nelly. 2016. *Mitla. Su desarrollo cultural e importancia regional*, México, Colegio de México y FCE.
- Rozzi, Ricardo. 2009. «La filosofía ambiental», en E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*: 434–445. México: Siglo XXI–CREFAL.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2019. «Abrir las ciencias sociales: Transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes». *Utopía y praxis latinoamericana*, 24(86): 32–46. doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3370626>.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2020a. «Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras». *Tabula Rasa*, 34: 197–223. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2020b. «Tanato-política, esclavitud, capitalismo colonial y racismo epistémico en la invasión genocida de América». *Tabula Rasa*, 35: 157–180. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>.
- Sánchez-Antonio, 2020c. «Cosmovisión mesoamericana, descolonización de las ciencias sociales y diálogo mundial de saberes». *Revista Eidos*, 34: 351–388. doi: <https://doi.org/10.14482/eidos.34.325.3>.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2021a. «Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos inter-civilizatorios». *Latin American Research Review*, 56(3): 696–710. doi: <http://doi.org/10.25222/larr.839>.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2021. «Más allá de la visión heleno- eurocéntrica de la historia: el lugar de América (Latina) en la historia mundial transmoderna». *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*: 8-36. doi: <https://doi.org/10.14482/memor.44.980>.
- Sánchez–Pirela, Beatriz. 2009. «Ética ecológica y pensamiento amerindio desde la interculturalidad». *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 14(45): 81–96. Disponible en: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2852>.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2019. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur*. Madrid: Trotta.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2015. *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Seler, Eduard. 2001. «La religión de los zapotecos», en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.). *La religión de los Binnigula'sa*: 1–44. Oaxaca: Fondo editorial IEEPO.
- Swadesh, Mauricio. 1960. *La lingüística como instrumento de la prehistoria*. México: INAH.
- Toledo, Víctor y Narciso Barrera–Bossols. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria editorial.
- Urdaneta, Gustavo y Belin Vásquez. 2015. «Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar–nos en y para la dialogicidad descolonizadora». *Revista de Filosofía*, 80: 73–99.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Ediciones tinta y limón.
- Wallerstein, Immanuel (coord.). 2016. *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel. 1998. *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Winter, Marcus. 2001. «Religión de los binnigula'sa: la evidencia arqueológica», en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.). *La religión de los Binnigula'sa*: 47–88. Oaxaca: México: Fondo editorial IEEPO.
- Winter, Marcus. 1990. «Oaxaca prehispánica: una introducción», en Marcus Winter (comp.). *Lecturas históricas de Oaxaca*, 1: 31–219. México: Época prehispánica, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno de Oaxaca.