

**LA AMERICA INDIGENA
Y LA FILOSOFIA**

Carlos Rojas Osorio

1.1 LA AMERICA INDIGENA Y LA FILOSOFIA

Son varios los temas que se pueden plantear a propósito de la reflexión que el doctor Luis Rivera Pagán propone que hagamos en lugar de celebraciones triunfalistas. Por ejemplo, la condición de "bruta animalia" con que algunos de los ideólogos de la conquista calificaron a nuestros indígenas. O, también, la universalidad estructural del mito. O el sistema de categorías implicado en la mitología amerindia, etc. Mi reflexión atiende a algunos de estos temas.

Una de las tareas fundamentales de la filosofía es la conceptualización de una política de la cultura. Entiendo el término (política) en el sentido amplio, por ejemplo, en el sentido en que Nietzsche habla de "la gran política" (Die grobe Politik). Conceptualización porque el trabajo de la filosofía es siempre un trabajo con el concepto. Política de la cultura significa una concepción que partiendo de valores fundamentales ubique cada una de las actividades de la cultura dentro de una totalidad significativa. Cada vez nos damos cuenta que en el núcleo fundante de toda filosofía se involucran principios axiológicos, principios epistémicos y ontológicos. Pero a lo largo de la modernidad se ha dado mayor importancia a los principios epistemológicos. Sin embargo, implícita o explícitamente los principios valorativos están actuando desde el momento mismo de fundación de una filosofía.

Esta introducción teórica sobre la filosofía tiene la función de indicar precisamente que es tarea principalísima de la

filosofía ubicar el mito, la religión, y las demás actividades culturales, dentro del conjunto significativo de valores. Daré sólo un ejemplo de cómo la filosofía ha hecho siempre esta actividad de política de la cultura. Platón en La **República** no habla sólo de política, sino que ubica cada cosa en una totalidad significativa, en una jerarquía de valores. Platón nos habla de la educación, del arte, de la ciencia, de la filosofía, de la guerra y del trabajo. Pone cada cosa en el sitio que él piensa debe tener. Hace así filosofía como conceptualización de una (gran) política de la cultura.

Un aspecto de la filosofía como gran política de la cultura es lo que se denomina "geopolítica de la razón". Por geopolítica entiendo el juego de relaciones de poder entre una sociedad y otra, generalmente ejerciendo una relación de dominación la una sobre la otra. Analizar las condiciones geopolíticas del pensamiento significa interpretar el pensamiento y la realidad de otras sociedades desde una relación de dominio. Y es el caso que dentro de la historia del pensamiento humano se dan dichas relaciones de dominación. Se puede usar el término foucaultiano "discurso/poder" para interpretar las condiciones geopolíticas del pensamiento. En este caso se trata de un discurso del centro dominador sobre la periferia dominada. Un texto de Hostos nos sirve para ilustrar en forma más concreta lo que queremos significar: Afirma Hostos: "Cada pedazo de tierra es la mejor de las tierras imaginables; cada gusanera la mejor de las gusaneras posibles.

Fuera de ella, los bárbaros. China consideró bárbara a la India; India a Egipto;

Egipto a Asiria; Asiria a Persia, Persia a Fenicia y Grecia; Fenicia a Grecia y Roma; Roma a las Galias y a todo el mundo antiguo". (O. C. t. XIV, p. 316).

Por lo general los pueblos dominadores denominan bárbaros al pensamiento y a la cultura de los pueblos dominados. Los griegos denominaban "bárbaros" a todos los pueblos que no hablaban griego, y que por lo tanto meramente "balbucean", y los consideran inferiores. Aristóteles considera que el hombre es el animal racional, pero esta racionalidad no se da en su verdadera jerarquía sino en el varón libre. La jerarquía va descendiendo para aplicar luego a la mujer, que tiene una razón pero obediente a la del varón; la razón del niño que tiene una razón obediente a la de los padres. El esclavo con una razón meramente potencial e instrumental. Y en el grado más bajo de la racionalidad humana están los bárbaros los que no hablan griego. La razón se presenta aquí como un principio de exclusión. Tal como, según Foucault, lo hará también la razón excluyendo la sinrazón. Debo aclarar, sin embargo, que no es siempre la razón la que ejerce el poder excluyente. En las sociedades teocráticas, como en la edad media europea, una determinada fe se conviene en principio de exclusión, en cuyo caso la razón queda sometida a su imperio. Pero el caso es que siempre hay un principio de exclusión en las sociedades humanas, seamos conscientes de ello o no.

Para nosotros latinoamericanos que filosofamos aquí y ahora no deja de ser digno de reflexión que dentro del proceso con que se trató de justificar el sometimiento de nuestros indios, la forma

severa con que se proscribió su religión y todas las prácticas que se verificaron en dicho proceso, estuvo presente nuevamente la argumentación aristotélica. Juan Ginés de Sepúlveda era un "humanista" muy conocedor de Aristóteles, y lo usó para justificar el despotismo de la conquista. Ginés de Sepúlveda compara nuestros indios con "monos". Bien puedes comprender, oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres". (Zavala, 1984). Como señala el Luis Rivera Pagán, Ginés de Sepúlveda eliminó la alusión a la naturaleza simiesca del indio, para ver si lograba la aprobación de la Corte y de la autoridad pontificia. Y aunque no logró dicha aprobación por ninguna de las dos instancias máximas del poder en esa coyuntura, sin embargo, se continuaron profiriendo y escribiendo proposiciones con el mismo sentido de la de Ginés Sepúlveda. (Pueden verse otros textos en Rivera Pagán, Cap. VII "¿Criaturas racionales o bruta animalia?").

Hostos interpreta los juicios discriminatorios de dominador a dominado del siguiente modo: "Los bárbaros han estado siempre en la frontera del porvenir, para los cultos que tenían la gloriosísima ventaja de haber nacido antes y de tener tras

de sí un pasado cualquiera, bueno o malo, útil o inútil, humano o inhumano, digno o indigno... son naciones contentas del pasado, para las cuales el horizonte de la vida no está adelante, está atrás... "Hagamos de modo que, al considerar un pasado creado por ejemplo generoso de una vía racional, podamos mirar siempre el porvenir y llamar operadores, auxiliadores, amigos, hermanos, a los bárbaros que empiezan entonces la obra de vía que nosotros hayamos comenzado". (O.C. t. XIV, p. 316-317). Los pueblos que consideran glorioso su pasado juzgan bárbaros a los demás; pero en realidad son los bárbaros los que tienen el futuro por delante, Interpretación que coincide con la de Hegel sobre América como tierra del porvenir. Sin embargo, pienso que la interpretación de Hostos es demasiado generosa pues en realidad lo que vemos son relaciones de poder: sencillamente los pueblos dominantes justificaban con sus discursos/poder su dominación. El español tenía que hablar de la inferioridad del indígena, de la barbarie de sus costumbres, de la maldad de su religión, para justificar su dominación. Cualquier dominación tiene que hacerse tolerable ante los propios dominadores con algún discurso/poder que la justifique.

La interpretación de Hostos quizá pueda explicar el hecho de que, aunque los pueblos dominadores hayan dejado de serlo, sus historias se siguen escribiendo, con frecuencia, con sentido de dominación. Historia desde los vencedores. Un ejemplo curioso es el de Todorov, quien trata de escribir una interpretación desde el "otro", y sin embargo, cae en un parecido discurso/poder de cualquier otro dominador. La tesis de Todorov es que los españoles vencieron al indio porque estos

eran superiores en términos de eficiencia comunicativa lingüística. Hay un sistema binario en el discurso/poder de Todorov: los españoles son superiores / los indios son inferiores; los conquistadores son de espíritu masculino / los conquistados de espíritu femenino; el dominador triunfa por la eficacia en comunicarse / el vencido es vencido por su ineficacia comunicativa; los unos son activos / los otros pasivos; y finalmente -la lingüística utilizada como discurso/poder: los españoles tienen un sintagma adaptable, los indios obedecen a un paradigma rígido e inadaptable, su código. La eficacia comunicativa de Cortés la ve Todorov en su genio para adaptarse a circunstancias nuevas, hace predominar la inventividad del lenguaje, captura el simbolismo del "otro" y lo usa a su favor. "Es impresionante que en Mesoamérica son precisamente los aztecas los que no quieren comunicar ni cambiar nada de su vida." (Todorov, 1987, p. 119) La superioridad mental del español parece estar basada en la escritura fonética, mientras que los nativos no tenían esta escritura. La técnica de la escritura, dice Todorov, refleja una mentalidad superior: "lo que cuenta es la escritura como indicio de la evolución de las estructuras mentales". (1987, p. 89).

Todorov, sin embargo, hace una distinción importante, habla de la comunicación interhumana y de la comunicación con el mundo. La primera se da en el ámbito interhumano. La segunda es la que se hace con los dioses. El azteca para comunicarse entre sí tiene absoluta necesidad de hacerlo a través de la comunicación con los dioses. Quizás el europeo no tiene ya confianza absoluta en la comunicación con lo divino. Eficiencia

comunicativa con los humanos pero ausencia de ello en la comunicación con lo divino, tal es lo que le sucede al español. Lo contrario le sucede al indígena. Todorov parece estar diciendo que la mentalidad mítica y mágica de los aztecas - aunque el más efectivo en su comunicación con los dioses - fue sin embargo un obstáculo para la práctica real de la guerra y la defensa. Pero eso me parece un prejuicio bastante común, el mito evolucionista acerca del mito; pensar que el mito es mentalidad primitiva, mentalidad arraigada en los tiempos prehistóricos. Y esto hoy no puede sostenerse; como se vera más adelante. En mi reseña del libro de Todorov yo concluyo que este autor no había superado el discurso aristotélico según lo describimos al inicio de este capítulo.

Nos dice Rivera Pagán que Fray Bartolomé de las Casas hace un análisis del término "bárbaro" y distingue en él cuatro sentidos: "La primera se refiere a las acciones y actitudes de un ser humano generalmente razonable pero que se deja poseer, en alguna ocasión, por arrebatos de gran pasión y fiereza, hasta cometer alguna "barbaridad"; la segunda denota aquellas culturas que aún no poseen literatura, no hablan correctamente nuestro idioma o tienen características políticas distintas a nosotros; la tercera alude a seres agrestes y rudos, "bestiales" de conducta y costumbre, los únicos a los que, en realidad se les aplica el término con corrección; finalmente, se dice "bárbaros" a los infieles, los cuales pueden ser culpables y enemigos de la cristiandad, como los turcos, o inculpables, por no haber oído predicar sobre Cristo. Los indígenas del Nuevo Mundo dentro de la segunda categoría

y la segunda subdivisión de la cuarta". (1990, p. 237-238) Es decir: los indios son bárbaros, para Bartolomé de las Casas, porque no tienen literatura y porque inculpablemente son infieles. Probablemente Fray Bartolomé de las Casas no llegó a conocer la amplia literatura indígena ni su escritura pictográfica. De nuevo es aquí la lengua y la escritura, la que sirve de principio de exclusión, No digo que Bartolomé excluye a los indios, es su defensor, digo que de todos modos le aplica el calificativo de bárbaros en dos sentidos. Son bárbaros porque no tienen literatura y porque no tienen la religión cristiana.

Alguna vez afirmé que la religión es una forma de conjurar el azar ha sido para mí una grata sorpresa ver una interpretación que hace el filósofo argentino Rodolfo Kusch de los mitos incaicos como conjuración del azar. Vale la pena detenerse en este análisis.

En la mitología incaica el mundo antes de la intervención de los dioses es un caos. Dios (Viracocha) es lejano y trascendente; no interviene directamente en el mundo, ni para crearlo ni para darle orden; él es sólo el que enseña, el que piensa. En cambio, hay un dios que le sigue en orden descendente de jerarquía y que actúa a modo de demiurgo para darle un orden y en sentido al mundo caótico. Este mundo caótico lo califican como "hervidero espantoso". "La distancia entre los dos es enorme. El mundo es ajeno y frustrador, porque engendra una ansiedad constante por la cosecha, el temor al granizo, el miedo al cerro que se desploma o al río que arranca la casa y el corral. Todo ello supone la

indeterminación de no saber nunca qué puede ocurrir. Parece como si todo estuviese expuesto al libre juego de las fuerzas como el agua, el viento, el abismo, el fuego". (Kush, 1986, p. 38).

El ritmo anual de siembra y cosecha está sometido al azar. El período de siembra lo es también de escasez. La cosecha puede ser buena y abundante pero puede perderse y llegar la hambruna. Se puede producir maíz (sara) o maleza (cora). Este es un mundo inhóspito, azaroso, inhumano, y como dice Kush, está sometido al ritmo de ansiedad que impone la frustración o la satisfacción. "Todo esto se decanta en el tiempo y queda la conciencia impertérrita de que el mundo es puro azar y que la labor humana es insignificante. Los opuestos pueden alternarse o sucederse arbitrariamente y un dios puede ser bueno o malo, puede ser macho o hembra, un río puede ser nocivo o benigno, todo a la vez, o una cosa tras otra con una rapidez maligna". (1986, p. 42).

Son los héroes divinos los que marchan por el azaroso mundo para dar forma y sentido; no lo hace el dios para no contaminar su esencia. Los héroes divinos son gemelos como el Sol y la Luna, el día y la noche, el verano y el invierno. Tunupa llega a los Andes junto al lago Titicaca, y comienza a predicar. Habla en nombre de Viracocha y construye la cruz cósmica con la cual "avanza sobre el caos". El caos es también representado por un caudillo, un jaguar terrorífico que en otras narraciones devora la madre de los héroes, y que en versiones sincréticas con catolicismo identifican con el diablo. Hay una lucha feroz entre el caos y sus discípulos y los héroes divinos. Pero triunfa Tunupa "porque es la

exaltación del orden sobre el caos y consigue salir ileso de todas las vicisitudes". (p. 45). Sin embargo, la lucha continúa y Tunupa mantiene relaciones con la hija del caos. Pero consigue burlar la acción de las fuerzas adversas. Esto significa que el caos siempre está presente y dispuesto a destruir el orden creado por los dioses. La cruz del indígena "era un exorcismo contra el caos". La leyenda parece indicar que el ciclo se repite anualmente. Porque siempre se da la siembra y la cosecha. El orden creado integra también el calendario. Los días -que pertenece al orden del sol y las noches que pertenecen al orden lunar- cumplen "con el fin de regular las cosechas". En este orden creado por los héroes divinos Viracocha logra la unidad, el reintegro de su esencia, su realización. Funde en sí lo masculino y lo femenino. Pero "es también una realización divina para el hombre, en su propio plano, una especie de signo de dios en el mundo, como círculo fundamental creador". (p. 51) En la cruz "en nuestro extremo izquierdo y superior pone saramanca o sea "olla de maíz" y en el opuesto, coramanca, "olla de maleza". Indudablemente consigna la alternativa de que pudiera darse la abundancia útil del maíz o la inútil de la maleza. La única manera de torcer esta alternativa y tratar de que siempre dé maíz, era mediante el culto de la fecundidad, o el culto fálico. Es probable que la constelación dibujada por el yanqui fuera la Cruz del Sur, de tal modo que esta debió estar seguramente relacionada con este juego cósmico. Tunupa era el héroe civilizatorio, el que enseña la labor agraria y simboliza lo formal, el control de fuerzas y la distribución de alimentos en la época de escasez. Por eso lleva la cruz como si fuera el orden cósmico. Quizá dependía de él también

que la suerte cayera en maíz y no en maleza. "El cuidado y el manejo de los conocimientos agrarios apuntan siempre a torcer el azar, en sentido de que la suerte caiga siempre en maíz", (p. 60).

Tunupa parece ser la posibilidad de que la siembra produzca maíz y no maleza. Durante el período de la siembra Tunupa marcha hacia el sur, es decir cuando falta el fruto y hay tensión en la comunidad. Por eso, nos dice Kusch, Tunupa era la divinidad más importante. "En el centro del esquema, concluye Kusch, estaba la Cruz del Sur, que señalaba el azar del maíz o de la maleza como centro germinativo del gran mandala en donde vivía sumergido el yanqui". (p. 67)

La concepción racionalista y positivista del mito -presente ya desde los griegos- los reduce a mera fantasía y fabulación imaginaria y lo contrapone a la soberanía consciente de la razón. Pero es el caso que las cosas -como siempre- son mucho más complicadas. En primer lugar, el mito es real y no meramente fantasía para quien está inmerso en él. Como diría Ortega y Gasset., tenemos ideas pero en las creencias vivimos, nos movemos y existimos. O como dice Mircea Eliade, denominamos mito a las religiones distintas a las nuestras, sin darnos cuenta que la religión es nuestro propio mito.

En segundo lugar, aunque el mito no sea -como no lo es- una representación verdadera de lo real, resulta que el mito sobrecarga la realidad de sentido. Como vimos en la bella interpretación que nos hace Kusch, el mundo mundo y orondo es insoportable y sólo la forma y el sentido que los dioses le dan lo hace soportable e

inteligible. Podemos esperar una buena cosecha porque el dios inter-vendrá, romperá la terrible ruleta del azar. Hay, pues, instauración de sentido. El universo del mito es el del sentido y el valor.

En tercer lugar, aunque la referencia del mito no sea la que el mito mismo supone, sino que el mito tiene una referencia metafórica, ésta dice relación a determinadas formas de experiencia humana. La experiencia humana es amplia, variada y profunda. Y como tal es susceptible de variadísimas formas de expresión tales como el arte, la religión, el mito, la ciencia, la filosofía, la literatura, la música, etc. Ninguna de estas formas de expresión de la experiencia humana la agota, más bien hacen falta todas para comprender el caleidoscopio de la experiencia humana. En el mito incaico comentado, vemos la experiencia azarosa de una vida agrícola de la que depende en todo y por todo su supervivencia, habrá maíz o maleza, y desde esa experiencia de la radical contingencia del futuro, ellos crean una cosmovisión en que el mundo se muestra en su vertiginoso azar. Desde luego, necesitan una forma de dominar el azar. Esa idea del azar que Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Nietzsche, y tantos otros, han plasmado en conceptos, el pensamiento incaico lo plasmó en sus mitos. ¿Son menos significativos éstos que los conceptos de aquellos? Yo no lo creo, y encuentro profundamente significativo el mito narrado.

Hasta aquí he considerado la articulación mito/realidad. Pero hay otra articulación que es la de mito/razón. También aquí, o quizás más, la contraposición no puede ser absoluta. Por ejemplo, se ha repetido cómo los filósofos (supuestamente

inauguradores del logos) griegos no dejaron de inspirarse en los mitos de su propia cultura. El agua de Tales de Mileto no está lejos del "dios océano". ¡Cuánta mitología subsiste en el racionalista Platón! Aristóteles decía que quien recurre a los mitos no hace filosofía. Y, sin embargo, también expresa el Estagirita estas dos proposiciones: "El asunto del mito es lo maravilloso", y "Cuanto más viejo me hago más amigo me hago de los mitos". Y a no dudar, su divino motor inmóvil por más racionalizado que parezca no es sino producto del fondo mítico del discípulo de Platón.

Diversos filósofos contemporáneos, entre ellos, Ortega y Gasset, Heidegger, Wittgenstein y Foucault han señalado el fondo no pensado desde el cual pensamos. Lo no pensado del pensamiento de cada época. Wittgenstein explícitamente denomina a este trasfondo "mito". "94. Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso. 95. Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología". (Sobre la certidumbre). De modo que tampoco la oposición mito/razón es absoluta.

Otro mito acerca del mito es el evolucionista, el cual lo considera como un producto de etapas ya superadas en el devenir de la mente humana. Comte, Lévi Bruhi, Freud, Durkheim, etc. A los evolucionistas se han opuesto Carlos Gustavo Jung y Lévi Strauss. Para Jung el mito es la otra cara de la mente humana, su cara

inconsciente. De la cual el hombre necesita siempre tanto el bárbaro, como el civilizado.

Para Lévi Strauss el mito no deja de tener su propia lógica, la de un pensamiento concreto con el que el hombre piensa el mundo en que vive. Lo que cambia es el mundo; pero el hombre ha pensado siempre bien. El espíritu humano aplica formas desde el inconsciente a la materia de lo que percibe en su mundo; y esas formas son más o menos las mismas. Independientemente de la validez de estas teorías, lo que se subraya en ellas es la crítica de la posición evolucionista acerca del mito.

Wittgenstein nos ha acostumbrado a su idea de "las formas de vida". Creo que esta idea es muy fecunda en la actual coyuntura histórica en que nos proponemos una comprensión más cabal de todas las culturas humanas, sin discriminaciones racionalistas o positivistas o imperialistas. El saber forma parte del juego de reglas de cada forma de vida. Y sólo en ellas cobra sentido. Pero el saber se manifiesta en formas muy diversas y en estructuraciones muy variadas en las distintas "formas de vida" que constituyen las culturas humanas. Me parece que una fecunda filosofía política de la cultura debe trabajar en esta dirección.

Humacao, P.R. abril 26 de 1991.

NOTAS

- de Hostos Eugenio María: Obras completas, San Juan, 1969.
- Kusch Rodolfo: América profunda, Buenos Aires, 1986.
- Prades Luis y Raga.Zavala Vicent, Silvio: Filosofía de la conquista, México, Fondo de conquista
- Rivera Pagán Luis: Evangelización y violencia, La de América, San Juan, Ed. Cemí, 1990.

Todorov Tzvetan, La conquista de América, La cuestión del otro, México, Siglo XXI, 1987

Wittgenstein Ludwig: Sobre la certidumbre, Ed. Bilingüe. Barcelona, Ed. Gedisa, 1988, Trad. de José