

El saber indígena o el sentido sensible del mundo



PATRICK JOHANSSON K.

América fue ubicada pero no ha sido descubierta todavía”, decía Oscar Wilde a finales del siglo XIX. Esta afirmación concernía evidentemente al sustrato humano del continente y expresaba, en última instancia, la profunda ignorancia que prevalecía entonces respecto al *otro* indígena poblador de aquellas tierras. Esta frase conserva su vigencia referencial hoy día, ya que nunca se ha buscado descubrir a este otro indígena sino destruirlo o en el mejor de los casos integrarlo a los mecanismos de la sociedad occidental, en los que se trituraron su cultura, sus valores y, en general, todo cuanto representa su razón de ser.

Rechazados, marginados, los indígenas también rechazan la sociedad occidental y expresan verbalmente este rechazo con una palabra y un sintagma nominal que designan dicha sociedad: *coyome* (coyotes) y *gente de razón*. El primer término, algo despectivo, expresa el carácter astuto y depredador del mestizo en su relación con el *macehual* o indígena, mientras que el segundo establece una oposición de índole cognitiva entre el mundo occidental y las comunidades nativas. El segundo apelativo no es de ninguna manera laudatorio ya que no expresa lo *razonable* del mestizo sino que traduce, de manera probablemente inconsciente, el patológico e hipertrófico desarrollo de los factores racionales del conocimiento occidental en detrimento de sus aspectos sensibles. El saber occidental se desarraigó del subsuelo sensible para constituir su prometeica, eficiente y enajenante cognición. Como lo decía Pascal, “el corazón tiene sus razones que la razón (occidental) desconoce”; esta ruptura brutal entre el saber implícito afectivo que atañe a la totalidad del ser y las elucubraciones frías y explícitas propias del conocimiento *racional* constituyen probablemente el obstáculo más serio para la comunicación entre indígenas y no-indígenas.

Saber y sentir representan en el mundo occidental moderno nociones que se excluyen mutuamente. En efecto, desde los albores del primer milenio antes de Cristo hasta nuestros días, la cognición se ha desprendido paulatinamente de la gravedad sensible para alojarse en un reducto intelectual inexpugnable, donde se barajan entidades abstractas que confieren al hombre una

posición de demiurgo poseedor de un prometeico y peligroso poder sobre las cosas. El científico moderno debe aislar objetivamente el hecho por conocer y despojarse imperiosamente de cualquier veleidad subjetiva que pudiera brotar de su interioridad sensible. La cognición occidental moderna se atascó en los páramos del intelecto, y lo que nos viene del mundo exterior debe pasar por el estrecho embudo de nuestra lógica específica para ser comprendido. Esto contrasta notablemente con el saber indígena, el cual se rehúsa a prescindir de la rica savia sensible que irriga la arborescencia estructurante de su cognición.

Para poder explicar y justificar en términos cognitivos el saber indígena conviene realizar primero un anamnesis cultural y remontarnos diacrónicamente hasta ese momento de la evolución en que “nació” el hombre mediante la aparición de la *función simbólica*.

1) La aparición de la función simbólica o el nacimiento del hombre al mundo

Como lo evidencian tanto los mitos mesoamericanos como otros pertenecientes a los más distintos ámbitos culturales del mundo, el hombre sitúa *in illo tempore*, en la atemporalidad del mito, un caos (o un paraíso) que precedió al advenimiento de la luz existencial. *In oc yohuayan in ayamo tona...*¹ “Cuando todavía era de noche, cuando no había luz todavía”, los seres vivían en la ataraxia *bio-lógica* de una vida *preconsciente*. El ser *co-incidía* con el mundo, el ser *era* el mundo, manteniendo el verbo en la atemporalidad de su forma existencialmente no conjugada.

La cognición representaba entonces un conjunto de respuestas genéticamente heredadas o instintos, que regulaban la interacción del sujeto con su entorno natural sin que la *demanda* cognitiva desequilibrara todavía el orden (o *desorden*) de las cosas.

¹ *Códice florentino*, libro VII cap. 2, facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, Giunta Barbera, México, 1979.

En el curso de la evolución, después de miles de años de interacción entre el genotipo² y el medio, apareció el fenotipo³ característico de la humanidad: la *función simbólica*. Este acontecimiento constituye, según la expresión del filósofo francés Merleau-Ponty, “el nacimiento del hombre al mundo”, su irrupción en el ámbito existencial. De hecho, con la aparición de la función simbólica, el hombre salió de su noche somática como el niño sale del vientre de su madre, fue *expulsado* de la cálida intimidad materna (donde preveía la *inmediación* de los instintos) a la luz existencial. Es preciso recordar aquí la etimología latina de ‘existo’: *ex-sisto*, la cual entraña precisamente la idea de *salida*.

Este exilio del hombre en la diurna dimensión existencial y su reacción adaptativa se revelan también en los mitos comunes a la humanidad. El ser que *era*, en la plenitud unitaria que sugiere el verbo, se desdobra ahora en ser que *es* y ser que *se ve* en el acto de ser. La irrupción de una luz cognitiva (aunque todavía algo crepuscular) en la noche preconsciente rompe la unidad del ser y establece asimismo los fundamentos ontológicos de la dualidad. A partir de este *momento*, que duró probablemente cientos de años, dos respuestas culturales, vectorialmente divergentes, buscarán zurrir el desgarre ontológico.

Por un lado, y como lo comprueban tanto el psicoanálisis moderno como el análisis de algunos mitos cosmogónicos mesoamericanos, el ser exiliado en la dimensión existencial busca regresar a la intimidad materna (paradisiaca) de la que fue expulsado, y rechaza la existencia. Esta pulsión regresiva⁴ se manifiesta culturalmente mediante distintos mitos y ritos. En el ámbito náhuatl precolombino las eras sucesivas que anteceden al sol de movimiento, *nahui ollin*; los cuatro retrocesos de Tecuciztécatl delante de la hoguera que lo debe de consagrar como el astro rey, y la *regresión* de Xólotl a las aguas intrauterinas de la madre tierra constituyen la expresión mítica de dichas pulsiones regresivas.⁵ En el mismo mundo náhuatl, pero en el ámbito ritual, se observan todavía en la época de la conquista ritos dionisiacos que manifiestan claramente una obnubilación de la conciencia y un descenso por la fibrosa y nocturna dimensión somática del ser mediante la ebriedad motriz de un género de danza conocido como *netotiliztli*.⁶ Al obnubilar la conciencia, polo diurno de la dualidad, el indígena redime a esta última y vuelve mediante su cuerpo a coincidir con el mundo en una unidad *original*.

² Genotipo: conjunto de factores hereditarios constitutivos de un individuo o de una colectividad.

³ Fenotipo: conjunto de características que se manifiestan en un individuo o en una colectividad, y que expresan la interacción de su genotipo con el medio.

⁴ Pulsión: impulso que se sitúa en el límite de lo orgánico y lo psíquico y que tiende a canalizar tensiones entre el ser y el medio exterior.

⁵ Cfr. Patrick Johansson K., “Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del *Códice florentino*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, vol. 24, México, 1994.

⁶ Actualmente, el nahuatlismo *mitote* connota un cierto desorden en un acontecimiento festivo o de carácter social.

Por otro lado, el ser existente se asume como tal y se adapta progresivamente a los nuevos determinismos de su *ser-aquí*. Además de los aspectos meramente instrumentales o tecnológicos, otros mitos y ritos nahuas precolombinos expresan también culturalmente la relación *progresiva*⁷ del hombre pensante con el mundo.

2) “Pienso luego existo”

La salida del hombre de su noche somática mediante la aparición de la función simbólica determina una escisión de la unidad preconsciente y establece una distinción radical entre vida y existencia. Esta distinción se expresa claramente en el pensamiento náhuatl precolombino a través de los términos *yoliztli* (vida) y *nemiliztli* (existencia). De hecho, *yoliztli* representa lo *biológico*, lo vital, e incluye a la existencia y a la muerte. Estas dos fases son para los antiguos mexicanos los dos *latidos* del ciclo vital: una contracción sistólica existencial y una dilatación diastólica letal que hacen vivir al mundo.⁸ El mito de la *Creación del hombre* manifiesta en el terreno narrativo esta dinámica: Quetzalcóatl, cargado con los huesos, tropieza en el inframundo, cae y provoca el esparcimiento de los huesos (diástole), dando asimismo un origen mítico a la finitud del hombre. Recoge luego los huesos en una envoltura (*quimilolli*) con carácter matricial e inicia una

⁷ El progreso o *pro-gresión* se opone aquí a la *regresión* e implica una vectorialidad evolutiva sin connotación ética alguna.

⁸ Cfr. Patrick Johansson K., “Latidos del tiempo náhuatl”, en *Ciencia y Desarrollo*, vol. XXII, núm. 128, mayo-junio 1996, CONACYT, México, 1996.



estructuración (sistólica) existencial cuya primera fase culmina con el nacimiento.

Ahora bien, si consideramos la noción náhuatl de 'existencia', que se expresa a través del vocablo *nemiliztli*, es interesante constatar que dicha palabra expresa también, en su modalidad sustantiva, el concepto de 'pensamiento'. En el campo verbal, observamos que 'pensar', *nemilia*, se compone del radical *nemi* (existir) y del morfema aplicativo *-lia*. Literalmente pensar es "proceder al acto de existir". Esa estrecha relación etimológica entre el acto de existir y el hecho de pensar corrobora lo antes dicho y permite establecer un planteamiento ontológico náhuatl precolombino formalmente idéntico al postulado cartesiano, pero muy distinto en su significado profundo: "Pienso luego existo". En la perspectiva indígena esta expresión no constituye una prueba ontológica como en Descartes, sino que fundamenta precisamente la relación dialéctica entre la parte diurna existencial y la totalidad vital: es porque pienso que existo, pues si no pensara sería (en términos biológicos) pero no existiría, puesto que sólo el hecho de pensar confiere a esta fase de la vida el carácter de *existencial*.

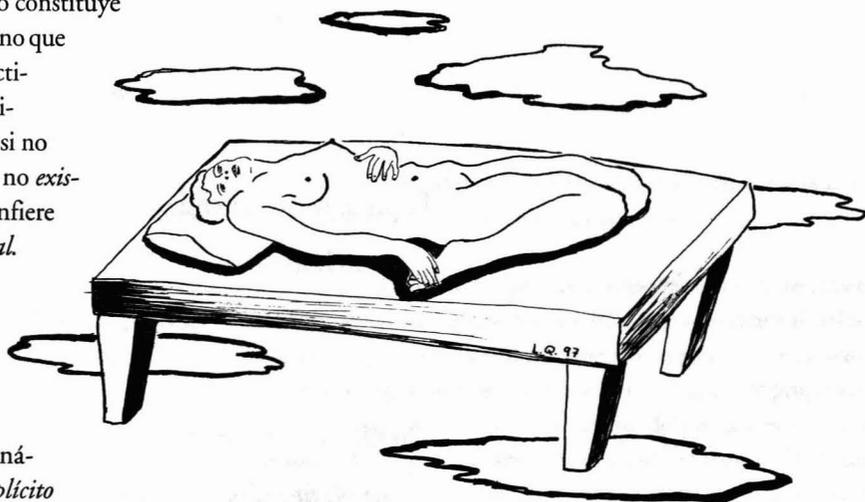
3) Mati: 'saber' y 'sentir'

Si pensar es existir, o viceversa, en los términos que hemos establecido, la sabiduría náhuatl no reduce a este espacio cognitivo *explícito* la totalidad de su *percepción* culturalmente estructurada del mundo. De hecho el verbo náhuatl *mati*, 'saber', significa también 'sentir'. Esta convergencia semántica en un mismo vocablo de dos nociones distintas para el mundo occidental, muestra un anhelo de totalidad en la que las abstracciones cognitivas no se desprenden del "subsuelo" sensible que las fundamenta. Saber es sentir: si el indígena no *siente* en carne propia (o en el terreno del inconsciente colectivo) lo que *sabe*, no lo sabe realmente. Los *datos* teóricos de la ciencia moderna que permiten al hombre occidental *imponerse* prácticamente a la materia no constituyen para el ser indígena un conocimiento pleno ya que le falta el arraigo sensible. En el mundo precolombino una trama mítico-religiosa *sensible* vincula las producciones más etéreas de la inteligencia indígena (los cálculos astronómicos, por ejemplo) a los impulsos vitales. El saber indígena es *orgánico* y la trama cultural que lo expresa establece homologías estructurales entre las elucubraciones intelectuales y la percepción sensible. El curso solar, por ejemplo, es el modelo de un "andar" existencial cuyos momentos fuertes determinan el ritmo *bio-cultural* de la sociedad indígena: el nacer (este), la culminación existencial (cenit), el fin de la existencia (oeste) y la culminación ósea de la tanatomorfosis (nadir).

El cenit del ciclo existencial representa también en el ámbito cognitivo el apogeo del saber. A una evolución intelectual debe suceder una involución afectiva: el conocimiento indígena

na, como el sol en su curso aparente,⁹ no puede escapar a la gravedad sensible del mundo. La expansión cognitiva indígena correspondiente a la evolución se realiza a partir del centro afectivo ubicado en las profundidades del ser total y cualquier trascendencia hipertrófica del hombre en relación con el mundo que amenace con librarlo de esta gravedad sensible transgrede el marco axiológico náhuatl.

Un ejemplo de este rechazo de una inteligencia prometeica que pudiera alterar la relación culturalmente *simbiótica* que une al indígena con el mundo lo constituye el mito del encuentro de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en Tula. Entre los múltiples niveles de interpretación figura la oposición entre los anhelos de



trascendencia del hombre, encarnados por el dios luminoso de la *toltecáyotl*, y el numen telúrico-nocturno, representante de una simbiosis afectiva con el mundo. En dicho mito, el primero tiene que huir frente a lo que pueden parecer las artimañas del segundo, pero que de hecho expresan la opción colectiva de un pueblo en la dimensión cognitiva sensible y difusa del mito.

Al exacerbar los vectores trascendentes de la cognición, el hombre moderno acentúa más cada día su enajenación intelectual y, paradójicamente, anda a la deriva en la corriente evolutiva supuestamente progresiva. El indígena, al contrario, busca zurrir el desgarre ontológico que produjo la aparición de la función simbólica, redimir el abismo que separa al sujeto conocedor del objeto por conocer y, mediante un saber sensible, coincidir de nuevo con la totalidad del mundo.

Sabiduría a la vez excelsa y ponderada la del indígena que trasciende la misma trascendencia, frena en la medida de lo humanamente posible una evolución cognitiva con carácter hipertrófico y espera que surja de sus raíces¹⁰ la verdad suprema del ser. ♦

⁹ En este planteamiento consideramos el curso solar de manera empática con la cosmogonía indígena, es decir, en una relación geocéntrica.

¹⁰ La palabra náhuatl para 'raíz', *nelhuayotl*, entraña de hecho el radical *nel(l)*, 'verdad'.