

SOBRE CREENCIA Y RAZÓN: LA MARCHA DEL DIOS SOBRE EL MUNDO A PARTIR DE UN RELATO

DAIANA C. BOBBONI,

Estudiante del Profesorado de Educación Secundaria en Lengua
y Literatura. Instituto de Formación Docente N°29 Graciela Gil.

Merlo, Buenos Aires.

Integrante de la Cátedra Abierta Intercultural
de la Universidad Nacional de Luján.

dcbobboni@gmail.com

SANTIAGO M. HIDALGO MARTÍNEZ

Estudiante del Profesorado y la Licenciatura en Ciencias de la
Educación. Universidad Nacional de Luján (UNLu). Buenos Aires.

Integrante de la Cátedra Abierta Intercultural
de la Universidad Nacional de Luján.

santiagohidalgo123@hotmail.com*

RESUMEN

Desde un relato en donde un niño enfrenta sus miedos mediante el rezo, se ha de reflexionar sobre la creencia y la razón, la religión y la ciencia. ¿Qué es acaso lo verdadero? La oración como *la marcha del dios sobre el mundo* (Kusch, 2009) lo ayuda a afrontar lo caótico que se le presenta bajo la incertidumbre y el temor, y así poder conciliar el sueño. En el siguiente trabajo nos proponemos establecer un diálogo con las concepciones acerca de la creencia, la razón y lo sagrado en la cultura occidental y en la cultura indígena y popular. Recuperaremos los aportes de Nietzsche en relación a la crítica que realiza sobre la religión y la ciencia, considerando que esta última se inviste falsamente de supuesta neutralidad y objetividad, pero adoptando al fin el mismo carácter que el de la religión.

En conclusión, ahondaremos en la obra del filósofo Rodolfo Kusch, con la intención de pensar el entramado de los universos simbólicos

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2018 - Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2018

* Octubre de 2017

que sustentan los modos de vivir, y el lugar que ocupan la creencia y lo sagrado en nuestra cotidianidad sin más.

Palabras clave: Ciencia, Creencia, Pensamiento indígena y popular, Ritual.

ABOUT BELIEF AND REASON: THE MARCH OF GOD OVER THE WORLD FROM A STORY

ABSTRACT

From a story where a child faces his fears through prayer, we will reflect about belief and reason, religion and science. What is, perhaps, the true? The prayer as the march of god over the world (Kusch, 2009) helps him to face the chaotic that shows under uncertainly and fear, and thus to be able to sleep. In the following work we propose to establish a dialogue with the various conceptions about belief, reason and the sacred in Western-culture, and in the popular indigenous culture. We will recover the contributions of Nietzsche in relation to the critic he makes about religion and science, considering that the latest is falsely invested with supposed neutrality and objectivity, but finally adopting the same character as that of religion.

In conclusion we will delve into the work of Rodolfo Kusch, with the intention of thinking about the framework of the symbolic universes, that sustain the ways of living, and the place that belief and sacred occupy in our daily life.

Keywords: Science, Belief, Indigenous and popular thinking, Ritual.



UN RELATO

Casi todas las noches, cuando se hacía la hora de ir a dormir, él rezaba.

Tenía seis o siete años. U ocho, nueve o diez. Hasta los veinte, quizás. Dormía solo y la oscuridad lo asustaba.

No era que imaginaba monstruos o se aterrorizaba por la llegada de algún personaje de terror del momento. Era otra cosa. Era otro *monstruo*.

Por un lado, era la soledad: en compañía se sentía más fuerte, pero solo, no tenía en quién apoyarse. Sin embargo, lo que más miedo le daba era el no saber qué hay del otro lado y que, por ello, se daba también la posibilidad de que algo nefasto e inexpresable podría aparecer una vez que todo se oscurecía, una vez que cerraba los ojos.

Los sentidos se agudizaban: escuchaba más, escuchaba al viento, escuchaba ruidos e imaginaba mucho. El ver lo protegía, por ello, cuando no aguantaba el terror se veía casi obligado a abrir los ojos. Él sabía que la visión no desaparecería al monstruo, sin embargo lo preparaba ante cualquier cosa. No ver era una tortura.

Sus padres eran cristianos. Por eso desde chico creció creyendo en el evangelio, en Jesús hijo de Dios, en el mismo Dios y en la Virgen. Sus padres, cuando él tenía miedo, le recordaban incesantemente que, como todos los niños, había de tener un ángel protector. Solo bastaba invocarlo cuando se lo requería: *Ángel de la guarda, dulce compañía, no me dejes solo ni de noche ni de día*.

Nunca él vio un ángel, pero ante el terror –concreta situación límite que se le presentaba como adrenalina, paranoia casi nihilista y desesperanzadora– no hacía falta verlo. No hacía falta que se demuestre ante él ya que, ante la desesperación, se volvía verdad cuando se lo requería. Y todas las noches él rezaba. Tampoco importaba si realmente existía. ¿Qué es la verdad? ¿Existe? Preguntas que por las noches casi nunca aparecieron. Donde la razón no alcanza aparece lo que no es razonable.

A su edad, en esos momentos, no conocía abstracta ni precisamente, la diferencia entre fe, creencia y ciencia. Y tampoco importaba. Solo cerraba los ojos, rezaba a su ángel y, si no alcanzaba con ello, también le rezaba a Dios y a la Virgen. Y casi siempre él se dormía.

No sabía si sus monstruos existían. Pero si así ocurriera, su ángel lo cuidaría. No había posibilidad de que otra cosa pasara. Y tampoco importaba.

SOBRE RELIGIÓN Y CIENCIA

Usualmente, frente a la pregunta sobre qué es la verdad, se nos aparece la dicotomía *ciencia-religión*. Tanto la ciencia como la religión resultan ser dos sujetos que pronuncian *la* verdad y se enfrentan debido a la supuesta incompatibilidad entre sus fundamentos: la razón versus la fe. Dicotomía supone exclusividad y exclusión, por ello, en tanto se afirma lo uno se niega lo otro.

Ciencia y religión se subjetivan en cuanto se disputan *la* verdad, pero ambas actúan a su vez como sistemas de conocimientos y como conjunto de creencias. Por otro lado, ciencia y religión, si bien excluyentes, son absorbidas por el pueblo¹ y *deformadas* como itinerario para la vida aplicando (muchas veces de manera inconsciente) tanto la fe o la razón según la situación lo requiera. Esto se da porque el pueblo simboliza al concepto: tanto ciencia como religión se fagocitan (Kusch, 2009) construyendo un universo simbólico que vuelve más habitable el mundo (Kusch, 2000).

Sin embargo, el carácter dicotómico se continúa pronunciando y predomina a la hora de la discusión conceptual: esa "historia universal" en donde Descartes pone a un lado la fe para permitirse dudar en pos de encontrar una certeza y en donde la Ilustración le declaró la guerra a la religiosidad. La guerra entre la ciencia y la religión (en primer término, cristiana, no obstante y como explicamos anteriormente, todo lo que no es ciencia es la negación de la ciencia y, de esta forma, no solo la cristiana sino toda religión se le opondría) se encuentra vigente. Así, la razón se enfrenta a lo irracional y la fe a la herejía, y la verdad oscila entre aquella y esta.

Siguiendo la "historia universal", bajo el advenimiento de la modernidad la ciencia se han posicionado por encima de la religión como sistema de conocimiento hegemónico y garantía de la verdad, aunque esta última continúe teniendo vigencia en el mundo. ¿Cabría pensar la victoria definitiva de una por sobre la otra, la eliminación de una por la otra? ¿Podríamos llegar a pensar en alguna resolución? ¿Qué será del porvenir de esta dicotomía? "El desierto crece", verseaba Nietzsche a finales del siglo XIX en su *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 2007, p. 265).

Pensemos en Nietzsche como crítica desde occidente al propio occidente, un occidente que se presentaba como mundo y como

¹ Entendiendo al pueblo, como lo explica Kusch en *Esbozo de una Antropología filosófica americana*, más allá de la connotación sociológica o económica del término, sino, como símbolo (Kusch, 1978).



espacio de pugna por hegemonía entre la religión y la ciencia. El nihilismo amenazaba tanto a la fe como a la razón, dos modos que si bien se presentaban como opuestos compartían el mismo pecado: creer en la verdad.

Tantos *ateos* han parafraseado su "Dios ha muerto" para derribar los cimientos de la religión. La verdad como adecuación entre lo que se piensa y lo que está en frente ha predominado en la tradición filosófica occidental. De aquí que, para Nietzsche, el cristianismo atenta contra la realidad a la cual se enfrenta el sujeto cognoscente: un mundo ideal fue inventado por el cristianismo, así como las ideas morales del bien y de lo bello, quitándole a la realidad su valor, su sentido y su veracidad. En sus palabras: "La decisión cristiana de considerar que el mundo es feo y malo ha hecho que el mundo sea feo y malo" (Nietzsche, 2007, p. 123). El mundo caótico, en tanto lo que no se es y, de ese modo, lo que trasciende al ser, es lo malo y aquello a lo que hay que temer; de aquí la necesidad de un mundo ideal: "El concepto de 'más allá' del mundo verdadero ha sido inventado para desprestigiar el único mundo que existe; para arrebatarse a nuestra realidad terrenal toda meta, toda razón de ser, toda misión" (Nietzsche, 2001, p. 15). De aquí que Nietzsche califique al religioso como débil. Mientras que conocer constituye una necesidad para el fuerte, el débil necesita, a impulsos de su debilidad, la cobardía o *huida* de la realidad que es el ideal. Por ello, explica el pensador alemán, que al débil no le está permitido conocer: "los decadentes precisan la mentira; ésta es una de sus condiciones previas para conservarse" (Nietzsche, 2001, p. 14). En el relato, ante el miedo a lo desconocido, el niño reza. Pero, según Nietzsche, la oración es debilidad ya que:

La oración fue inventada para esa clase de individuos que son incapaces de pensar alguna vez por sí mismos, que ignoran la santidad del alma o no sienten su desarrollo (...) La religión sólo les pide [a] estos que permanezcan quietos con los ojos, las manos, las piernas y los órganos de todas clases; sólo así tienen la oportunidad de parecer temporalmente embellecidos y... ¡más semejantes al hombre! (Nietzsche, 2007, pp. 122-123)

No obstante, el loco de Turín ha arremetido de igual modo contra la ciencia que en aquél momento (siglo XIX) comenzaba a presentarse

como paradigma hegemónico de conocimiento. Frente a la ciencia *mecanicista*, basada en la idea de causa y efecto, el autor avanza explicando que en la realidad no existen nexos causales ni relación de necesidad ya que, en este plano, el efecto no deviene de la causa ni se rige ninguna ley (Nietzsche, 2001). Así sostiene:

Somos nosotros los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la necesidad, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y cuando introducimos erróneamente en las cosas este mundo de signos y lo confundimos con ellas como si fuera un 'en sí', seguimos haciendo lo mismo de siempre: obrar de una forma mitológica. (Nietzsche, 2001, p. 113)

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el autor explica al intelecto como un medio para la conservación del individuo. A diferencia de los animales carnívoros a los cuales se les ha servido de afiladas dentaduras, a los individuos débiles y poco robustos se nos ha dotado del intelecto como instrumento para la supervivencia frente a una realidad caótica y contingente que atenta sin cesar contra nuestra existencia. Pero este intelecto, continúa Nietzsche, desarrolla sus fuerzas primordiales en la ficción:

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal. (Nietzsche, 2005, p. 6)

La ciencia, entonces, también se sostiene por medio de la creencia: se cree en metáforas, por ello, la *verdad* en tanto adecuación con la realidad no existe, ya que el conocimiento mismo está aquí en cuestión. Para Nietzsche, el conocimiento fue *inventado*, es decir, carece de origen y por lo tanto no está inscripto en la naturaleza humana, porque se da como re-



sultado del juego, del enfrentamiento y de la lucha con la realidad. Sobre este punto, Foucault en *La verdad y las formas jurídicas* explica:

A menudo dice Nietzsche que el conocimiento no tiene relaciones de afinidad con el mundo a conocer. Citaré tan solo un texto de *La Gaya Ciencia* (párrafo 109): 'Por su carácter el mundo se parece a un caos eterno; ello no se debe a la ausencia de necesidad, sino a la ausencia de orden, de encadenamiento, de formas, de belleza y de sabiduría'. El mundo no busca en absoluto imitar al hombre, ignora toda ley. Abstengámonos de decir que existen leyes en la naturaleza. El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin formas, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley. El conocimiento se relaciona con un mundo como éste y no hay nada en él que lo habilite a conocer ese mundo, ni es natural a la naturaleza ser conocida (Foucault, 1988, p. 9).

De esta forma, conocer no supone de ninguna manera aproximarse al objeto de conocimiento o identificarse con él, sino que significa conservar el objeto a distancia, diferenciarse y romper con él. Más aún, la relación que prima entre el conocimiento y el objeto se construye a partir de impulsos de odio, intenciones de dominación y destrucción:

Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento. (Foucault, 1988, p. 11)

Así se derriban los fundamentos de la ciencia, sostenidos en el supuesto de que el conocimiento es adecuación y, por ende, esquematiza, ignora la diferencia e iguala lo no igual: "Por ello el conocimiento es siempre un desconocimiento" (Foucault, 1988, p. 12). He aquí un significado más profundo para su "Dios ha muerto", en contraposición a lo que muchos ateos han sostenido con vaguedad (ateos que han caído en el mismo vicio que los religiosos a los que Nietzsche denuncia, adorando ahora al *Dios ciencia*).

La muerte que proclama Nietzsche es la muerte del "mundo ideal" cristiano (mundo suprasensible) que, a su vez, encuentra su prolongación en el "mundo ideal" científico sostenido en la ficción². Dios ha muerto porque "nosotros lo hemos matado, ustedes y yo" y tal vez seamos nosotros los que tengamos que convertirnos en dioses para resultar dignos de semejante acción (Nietzsche, 2007).

Nietzsche, así, propone abandonar la creencia ya que "¡Sólo podremos aniquilar siendo creadores! Pero no olvidemos tampoco esto: que basta crear nuevos nombres, nuevas valoraciones y verosimilitudes para crear, a la larga, 'cosas' nuevas" (Nietzsche, 2007, p. 68). No existe el ser sino más bien el hacer³, promulga el pensador alemán y justifica la voluntad de poder. Solo lo que crece podrá conservarse y lo que meramente se conserve morirá; se es en el devenir y por ello Nietzsche afirma la creación y fulmina la creencia.

Así, el relato con el cual este trabajo inicia sería diagnosticado por Nietzsche como debilidad: "El grado de fuerza de un individuo (o de debilidad, por decirlo más claramente) se manifiesta en la necesidad que tiene de creer para prosperar, de contar con un elemento 'estable' lo más sólido posible para apoyarse en él" (Nietzsche, 2007, p. 202).

Esta necesidad de un elemento estable, sostiene Nietzsche, también la posee la ciencia con su deseo de formular certezas. A su vez, esta necesidad de un elemento estable les permite a la ciencia y a la religión conservarse. Y todo lo que se conserve morirá.

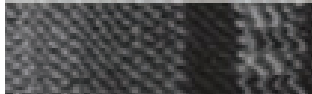
SOBRE CREENCIA Y CREACIÓN

Alejémonos de Nietzsche tan solo para volver al relato y recuperar ciertos puntos que nos darían pautas para pensar sobre la ciencia y la religión, la creencia y la creación de una manera distinta.

² Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, en un párrafo titulado "Historia de un error" realiza un trabajo genealógico explicando que el error tiene su origen en Platón y la aparición del mundo suprasensible; en un segundo punto acusa al cristianismo y la justificación del mundo suprasensible a partir de la moral cristiana; en el cuarto lugar denuncia a la ciencia positivista; y por último, sostiene: "6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!

(Mediodía, instante de la sombra más corta, final del error más largo; punto culminante de la humanidad; ¡NCiPIP ZARATHUSTR!>> [comienza Zaraturstra].) (NIETZSCHE, 2001, p. 58).

³ En la *Genealogía de la moral*, el filósofo alemán afirma: "No hay ningún 'ser' detrás del hacer, del actuar, del devenir; 'el agente' ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo" (Nietzsche, 2001, p. 59)



Algo monstruoso acosa al niño: por un lado, el terror se da al no saber qué es; por el otro, se da en el carácter contingente. Por ello, vemos, también, cómo ha de utilizar dos herramientas para combatir ese miedo: por un lado, la *vista*, la cual utiliza cuando ya no resiste más el miedo y, aunque reconozca que sigue sin resolver el problema, le permite "controlar la situación"; y, por el otro lado, el *rezar* a su ángel. De aquí podemos interpretar que una primera solución se asemeja a la ciencia y la segunda a la religión. Sin embargo, ninguna de las soluciones ha de modificar eso monstruoso que está afuera y lo acosa: la visión lo ayuda cuando no resiste mantener los ojos cerrados, pero su misión es dormirse y para ello necesita cerrar los ojos y aceptar aquello monstruoso que le causa temor. Por su parte, el rezo, aunque para nada combate o niega lo monstruoso, sino que lo afirma y le da entidad, le permite conciliar el sueño: tan solo rezar le ayuda a afrontar el miedo por medio de la creencia.

¿Pero qué significa esto? ¿Que la religión prevalece frente a la ciencia? ¿Que, contrario a Nietzsche, la fortaleza se encuentra en la creencia y no en la creación? ¿O que, en realidad, debemos los seres humanos asumir nuestra condición de cobardes y débiles porque necesitamos creer? ¿Debe el niño afrontar lo monstruoso despojándose de su ángel? ¿Es esto posible? ¿Está la *creencia* escindida de la *creación*? ¿Son acaso opuestas?

Rodolfo Kusch ha dedicado su trabajo y sus obras al pensamiento indígena de los andes y al pensamiento popular para concretar, primero, un encuentro con un pensar auténticamente americano para, al fin, arribar a la pregunta por el pensamiento en general⁴. Así es como ha logrado sistematizar y reflexionar en torno a un pensamiento propio que parta del propio suelo; por ello, Kusch nos servirá de guía para intentar abordar las anteriores preguntas.

En *Creer en cualquier cosa*, el filósofo argentino plantea: "El mundo ha cambiado porque no creemos más en milagros. Y en lo que respecta a la fe, podemos decir en todo caso, que tenemos fe pero en la inteligencia, en el progreso y en la civilización, en suma, en el siglo xx. ¿Por qué?" (Kusch, 2007, p. 551).

Para Kusch no dejamos nunca de tener fe. Creemos, ya sea en Cristo, en Viracocha o en la *ciencia*. Y aquí encontramos un cuestio-

⁴ Kusch ha de afirmar que "El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto." (Kusch, 2000, p. 11).

namiento, ya que la ciencia argumenta y fundamenta su veracidad a través de la secularización y la objetividad, y se impone bajo un carácter universal y único. De esta forma, oculta o niega su carácter de *dios*. Es más: destruye a Dios (y a lo sagrado en general), pero bajo el criterio de *conocimiento* y *verdad* se instaure así como nuevo dios. De esta forma, un ateo puede ridiculizar la fe y al creyente, sin darse cuenta de que él mismo es poseedor de fe y a su vez es creyente.

Coincide Kusch con Nietzsche en un asunto: se cree porque se tiene miedo. Kusch narra que muchas veces, frente a la confianza en el otro o la fe de alguna promesa, se ha de desconfiar brotando la pregunta de "¿quién me va a hacer creer a mí tal cosa?". Así, creer significaría *caer* en un engaño. Kusch dice al respecto:

Además tenemos una tremenda fobia colectiva al 'macaneo' como referido a una incongruencia o posibilidad de engañar por parte de alguien. Coincide con situaciones en las cuales sólo cabe creer o no y nosotros optamos siempre por no creer. Y agregamos: 'No vamos a creer en cualquier cosa'. Y esa 'cualquier cosa' en cierto modo es el caos. Indudablemente negamos el 'macaneo' precisamente porque tenemos miedo al caos. Evidentemente tenemos miedo no sólo a 'cualquier cosa' sino ante todo a algo determinado que no deberíamos consultar nunca ni enterarnos siquiera (...). (Kusch, 2007, p. 554)

De esta forma, explica Kusch, es que depositamos la fe en la ciencia, porque el progreso y el siglo xx (hoy para nosotros, el siglo xxi) es lo conocido, y ante lo desconocido se opta por creer sin preguntar, se opta por nunca revisar nada por miedo a que se venga encima *cualquier cosa* (Kusch, 2007). Aquí la similitud entre Kusch y Nietzsche: el mundo caótico.

Si bien se asimilan los pensamientos sobre el mundo o la realidad, Kusch hurga en otras fuentes para llegar a este punto: en *América Profunda* encuentra en el indio Santa Cruz Pachacutí la idea del mundo como hervidero espantoso:

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 arrasa 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. (Kusch, 2009, pp. 47-48)

Y, lo más importante, aquí encontramos la diferencia con Nietzsche: mientras que el pensador alemán interpreta y resuelve esta relación con el mundo como una relación de odio, confrontación, dominio y poder (separándose así al sujeto del objeto o, más bien, el sujeto enfrentando y conquistando a la naturaleza), Rodolfo Kusch explica que el indígena no concibe tal separación sino que *está* en la naturaleza y, por ello, la relación con el *hervidero espantoso* será otra: la marcha del dios sobre el mundo. Para ello se requiere de una fe que conciba la voluntad de un dios que sea capaz de hermanar el agua que inunda un valle con la tierra que da frutos, pero que puede temblar (Kusch; 2009). De aquí que la fe en Viracocha, como dios que marcha sobre el mundo para equilibrar lo fasto y lo nefasto, sea necesaria en la cosmovisión indígena:

La fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina. Se trata de que el cerro imponente sea el hermano y lo sea el río y la tierra y también el cielo con sus relámpagos y sus truenos. Se trata, en fin, de que se humanice el mundo con la plegaria y con el rito y que el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege. (Kusch, 2009, p. 48)

En este sentido, la respuesta que el indígena ofrece frente a la *ira divina*⁵ (Kusch, 2009) se da desde el *interior* o desde adentro. Esto nos demuestra, además, otra cosa: la realidad, para el indígena, no es percibida como algo estable y habitada por objetos, sino que "el registro

⁵ Dándole un carácter sagrado al mundo en tanto se presenta como hervidero espantoso. La ira divina, así, se presenta en forma de incendio que destruye la cosecha, de inundación o de rayo. Ahora bien, Kusch describe al espíritu occidental que se lanza a conquistar "el mundo sensible" como "la ira del hombre": en la conquista de América, los pueblos originarios se convirtieron en el objeto del sujeto occidental y la pacha se tornó "patio de los objetos". Concretamente el dominio: el genocidio, la servidumbre, la explotación y la aculturación. La voluntad de poder nietzscheana demostrada en su máxima expresión.

que el indígena hace de la realidad es la afección que ésta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva" (Kusch, 2009, p. 283). Así, se nos presenta otro problema, que consiste en el fenómeno que Kusch denomina como *la mitad del hombre* (Kusch, 2007). Y es que desde la ciencia, la religión y el propio Nietzsche se responde frente al hervidero espantoso en un plano *exterior* o desde afuera:

El mundo se ha hecho así. Si me quiero sentar, pues coloco la silla convenientemente y me siento. Si quiero viajar pues invento el automóvil, y junto unos hierros y unas chapas y lo construyo. Si quiero ir a Marte pues construyo, ya no un automóvil sino un cohete. Yo dispongo del mundo. Si no soy yo, será la fábrica, o si no la humanidad entera. Es la ventaja de quedarse afuera y tener voluntad. Con la voluntad consigo lo que quiero. (Kusch, 2007, pp. 559-560)

De esta manera, niego al mundo como hervidero espantoso, es decir "todo lo que es sucio, tenebroso, o está ocupado por algo, hay que pasarlo a la trastienda. Como si no existiera" (Kusch, 2007, p. 561). Y así desde el pensamiento occidental se enfrenta el problema tan solo desde el plano de afuera a modo de administración de los objetos, negando la realidad que nos afecta interiormente. Es más, ante cualquier desequilibrio interior ha de recurrirse siempre al reparo de alguna falla exterior. Desde la ciencia, administramos los remedios para curar el problema con el objeto; desde Nietzsche, violentamos al objeto por medio del conocimiento.

Dicho de otro modo, entonces, el occidental desea la marcha del dios sobre el mundo y vivir en un mundo menos hostil; pero con todas las garantías del caso. Por ello, conscientemente, se opta por no creer: la creencia no es certeza y sin certezas hay caos y miedo. De aquí el afán de modificar al mundo y negar al hervidero espantoso. Pero así, "al fin de cuentas no hemos resuelto un problema de conocimiento sino un problema de administración" (Kusch, 2009, p. 287) ya que "conocer es abrirse hacia un mundo específico a fin de buscar una compensación a nuestros males, y la acción sólo sirve para construir ese mundo específico y de ningún modo *modificar* al mundo" (Kusch, 2009, p. 286).

Se conoce para buscar la hermandad entre lo fasto y lo nefasto, porque la vida en el mundo como hervidero espantoso se mantiene en constante amenaza. En este sentido, Kusch explica desde la cos-



movisión indígena que la condición del sujeto es siempre pobre, es decir, parte de una condición de invalidez ontológica (Kusch, 1978). Y aquí se hermanan, a su vez, la creencia y la creación: allí donde amenaza la contingencia se crea al dios que marcha sobre el mundo, y para ello se requiere de fe.

El niño del relato había encontrado dos soluciones: la visión y el rezo. Ver le permitía tener control de la situación y hasta aparentaba eliminar el mal que lo atormentaba por la noche. Pero para dormir necesitaba cerrar los ojos. Tan solo con la oración lograba su cometido: ¿no sería acaso su ángel el dios que marcha sobre el mundo?

SOBRE CONCEPTO Y SÍMBOLO

En el relato, frente al caos y el terror, el niño reza para conciliar el sueño. Es decir, se encomienda a la fe y afronta el miedo mediante la creencia. Sin embargo ¿qué pasa con nosotros también, sujetos adultos y "sin miedo" ante las situaciones donde una catástrofe irrumpe en nuestras vidas? Una mala maniobra en la ruta, un terremoto sacudiendo la tierra, una inundación arrasando el barrio, y en nosotros urge el susurro *Dios mío, ayúdame; Pachamama, kusiya, kusiya*. Es decir, nosotros, sujetos adultos, pensantes y sin miedo, frente a una realidad que nos acosa, creemos. Ahora bien, ¿por qué creer?

Retomando lo anteriormente dicho, podemos afirmar que el pensamiento occidental, apoyado en la ciencia, posee un componente altamente cognoscitivo, en tanto su afán es conocer "la verdad" de la realidad: comprenderla cognitivamente. Asimismo dicha realidad está representada, y la forma más desarrollada de representar la realidad en la cultura occidental es el concepto. El concepto reemplaza en un plano ideal a la realidad al punto de convertirse en la misma (Estermann, 2006). Desde el pensamiento occidental, encontramos también que *concepto* se opone a *símbolo* en tanto se lo entiende al primero como lo concreto, lo definible, lo consciente y lo objetivable⁶, mientras que el segundo es entendido como lo mitológico, lo inconsciente, lo irracional, y lo inconfesable.

⁶ Sobran los casos para fundamentar este punto, pero pensamos en Hegel quien sostiene que el ser, lo verdadero, consiste en el aparecer. Y lo que aparece es lo que es: "El producto del pensar, el pensamiento en general, constituye el objeto de la filosofía. El pensamiento se nos aparece, en un principio, como formal, el concepto como pensamiento determinado (como pensamiento definido); la idea es el pensamiento en su totalidad, el pensamiento determinado en sí y por sí. La idea es, en general, lo verdadero, y lo verdadero solamente" (Hegel, 2009, p. 46).

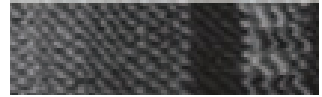
Para el pensamiento indígena y popular⁷, sin embargo, la realidad se representa en forma de símbolos. El símbolo es entendido en términos de totalidad y por ello aglutina lo consciente y lo *inconsciente*, la certeza y lo irracional, lo definible y lo inconfesable. Explica Kusch en *Indios, porteños y dioses* que los símbolos son trozos de nuestra intimidad, ya que provienen de la parte más profunda de nuestra alma y, precisamente, de algo inconfesable (Kusch, 2007). Por ello, desde el pensamiento indígena no existe un afán meramente cognoscitivo, de un saber de cosas, sino que su avidez consiste en la búsqueda de "sentido para vivir".

La realidad se revela en la celebración de la misma, que es más una reproducción que un re-presentación, más un "re-crear" que un "re-pensar". (...) La celebración ("re-creación", "culto") no es menos real que la realidad misma que aquella hace presente, sino más bien al revés. En lo celebrativo, la realidad se hace más intensa y concentrada. El "símbolo" es la presentación de la realidad en forma muy densa, eficaz, y hasta sagrada; no es una mera "re-presentación" cognoscitiva, sino una "presencia vivencial" en forma simbólica. (Estermann, 2006, p. 105)

Siguiendo esta línea, desde el punto de vista del pensamiento occidental, la forma de entender el mundo del indígena suele ser caracterizada como "mágica" o "ingenua"⁸. Para Rodolfo Kusch, caracterizar al pensamiento indígena y popular como mágico, implica relacionarlo con el concepto de *opini3n* (doxa) al estar dicho juicio "desprovisto de rigurosidad científica" (Kusch; 2000). Por el contrario el juicio de la ciencia se basa en una parte del pensamiento en la medida en que delimita objetos, es decir, abarca una parte de la verdad,

⁷ Adoptamos esta idea a partir de los trabajos de Kusch. No siendo nuestra intención ahondar en la explicación y el estudio de estos conceptos, brevemente debemos señalar que este autor entiende que el pueblo comparte ciertas estructuras de pensamiento con los indígenas andinos. De aquí, el conglomerado *pensamiento indígena y popular* que se ubican en un lugar opuesto al pensamiento occidental. Para un mayor abordaje revisar el libro *El pensamiento indígena y popular en América* (2009), escrito por Rodolfo Kusch.

⁸ En el capítulo *Geocultura y desarrollismo*, Kusch sostiene que Freire peca de occidental ya que promulga una educación que se basa en la mutación del ethos cultural: en tanto posean una conciencia mágica y se conciban como parte del mundo, serán oprimidos por el sistema; por ello, es necesario que lleguen a una conciencia crítica y se conciban como transformadores de su propia realidad (Kusch, 2000).



mientras que la *opinión* implica al conjunto de toda la verdad. Mientras que el *símbolo* responde a la totalidad de la representación de la realidad (en tanto conjuga los planos conscientes e inconscientes del ser humano), el *concepto* es solo un fragmento de dicha totalidad (el plano consciente). De esta manera se podría afirmar que el concepto en tanto niega el plano inconsciente (pero se presenta como verdad absoluta) violenta al símbolo (Cullen, 2017).

De esta manera, nos encontramos frente a un *vector intelectual* que nos invita a decidir sobre cosas concretas y prácticas evaluando *cuantitativamente* el carácter conceptual y técnico de las cosas; mientras que el pensamiento indígena/popular podría traducirse como un *vector emocional*, que produce significación y niega a los objetos para transformarlos en símbolos, ubicándolos bajo el orden de lo *sagrado*. De este modo, en el pensamiento popular la realidad adquiere un carácter simbólico marcado por la emocionalidad y las cosas del mundo serán valoradas *cuantitativamente*, legitimándose o no como substanciales para la propia vida. Para ejemplificar esto, supongamos que en el relato el niño hubiese tenido un amuleto, en este caso podría ser una Cruz, que reforzaría la plegaria que invocó para conjurar sus miedos. Para el occidental dicha cruz sería apenas un objeto, una *cosa* tal vez llamativa, que podría ser utilizada como adorno, como moda, o como mera mercancía destinada a ser intercambiada por algunos pesos. Por el contrario, desde el pensamiento popular, la cruz es la aglutinación de sentidos, que se congrega en el símbolo para efectuar la *expiación* del miedo. En ella se pone en juego el signo de lo sagrado, la fuerza que favorece el ritual, la devoción popular y la leyenda que rige el objeto de culto. Para el niño, la cruz emana una fuerza simbólica que le permite afrontar el temor causado por su monstruo que representa el caos. En otras palabras se opone la *valoración cuantitativa* a ésta última, una *valoración cualitativa*, en tanto la cruz en esta instancia es legitimada como substancial para el *existir* del niño:

La calificación como "magia" o "fetiche" sólo puede darse dentro de una concepción que produce la dicotomía entre lo profano y lo sagrado, entre inteligibilidad e irracionalidad como un hecho indiscutible. La racionalidad andina no es 'mágica' en un sentido técnico de la palabra; el 'objeto' (una concepción eminentemente occi-

dental) no tiene poder salvífico por sí mismo, ni tampoco es netamente "profano". El ser humano no se apodera ("captar", *be-greifen*) de la realidad para su manipulación posterior, sino la realidad se sirve del ser humano para su presencia intensificada. (y a *fortiori*: "salvífica") (Estermann, 2006, pp. 105-106)

En este caso la racionalidad andina de la que habla Joseff Estermann, es el mismo que nosotros venimos llamando, a lo largo de estas páginas, *pensamiento indígena*.

Habíamos dicho que aquello que ayudaba al niño a enfrentar el miedo y conciliar el sueño, además de la plegaria, era la cruz y su fuerza simbólica. Pero entonces ¿qué es aquello que se da en la cruz? ¿De dónde le proviene ese "poder"? ¿dónde termina la cosa y empieza lo otro? Relata Kusch en *Un maestro a orillas del lago Titicaca*:

¿Pero dónde termina la mente de uno y dónde comienzan las cosas? Por ejemplo compro un jarrón porque me gusta. En cierto modo ya pertenece a mi vida. Pero salgo del negocio y se me rompe. Me aflijo. ¿Qué lamento entonces? ¿la simple rotura del jarrón? Esto es lo que digo a todos. Pero en el fondo se ha estrellado contra el suelo un pedazo de mí mismo. Nuestra vida se desparrama misteriosamente entre las cosas. Y, si eso decimos del jarrón, qué no diremos del lago Titicaca. Qué gran pedazo de vida tenemos que desparramar en él para incorporarlo a nuestra alma. (Kusch, 2000, p. 190)

Dice entonces el filósofo que el lago Titicaca, además de ser un fenómeno geográfico, es un símbolo, y lo mismo podríamos decir de la cruz. El símbolo es un pedazo de uno mismo y la cruz encarna al dios que marcha sobre el mundo. De aquí su carácter sagrado: vida y signo van de la mano.

EL MODO DE "ESTAR EN EL MUNDO" DEL INDÍGENA

Hemos dicho que desde el pensamiento popular e indígena se concibe a la realidad de forma simbólica. Ahora veremos más detenidamente cómo es el modo de ser y estar en el mundo desde esta misma



postura. Tal vez uno de los grandes aportes que ha hecho Kusch para pensar desde nuestro lugar es el concepto de "Geocultura" (Kusch, 2000). Dice el autor que el sujeto crea un horizonte simbólico cuando carga de sentido a lo que lo rodea, es decir su realidad, integrando un cosmos o mundo habitable. Esto constituye a la cultura porque es cultivado por el sujeto, produciendo una doble articulación: por un lado, el sujeto se aferra a estos símbolos para lograr la suficiente *habitabilidad* o domicilio existencial, pero al mismo tiempo y de forma inevitable, impregna con tales símbolos su hábitat. De este modo se conforma una unidad, a la que el filósofo denomina *Geocultura*: un contexto firmemente estructurado sobre la intersección de lo geográfico con lo cultural (Kusch, 1978). Por otra parte, a diferencia del pensar occidental, el pensamiento popular concibe su relación con la naturaleza a partir de un "estar" en ella. Aquí *estar* tiene el mismo sentido de "instalación", en tanto el ser se instala en el estar.

Instalarse en un territorio, edificar una morada exige, (...), una decisión vital, tanto para la comunidad entera como para el individuo. Pues se trata de asumir la creación del "mundo" que se ha escogido para habitar. Es preciso, pues, imitar la obra de los dioses, la cosmogonía. No es esto siempre fácil, pues existen también cosmogonías trágicas, sangrientas: imitador de los actos divinos, el hombre debe reiterarlos. Si los dioses han tenido que abatir y despedazar un Monstruo marino o un Ser primordial para poder sacar de él el mundo, el hombre, a su vez, ha de imitarles cuando se construye su mundo, su ciudad o su casa. De ahí la necesidad de sacrificios sangrientos o simbólicos con motivo de las construcciones. (Eliade, 1981, pp. 34-35)

Siguiendo esta afirmación, Eliade terminará afirmando que en la perspectiva de algunas culturas arcaicas todo lo que no era aún "nuestro mundo" tampoco era "mundo" todavía, por lo que para hacer suyo un territorio debía crearlo de nuevo, es decir consagrarlo. Así, "instalarse en un territorio" equivaldría a "consagrarlo":

"Situarse" en un lugar, organizarlo, habitarlo son acciones que presuponen una elección existencial: la elección del Universo que se está dispuesto a asumir al "crearlo". Ahora bien: este "Universo" es siempre una

réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses: comparte, según eso, la santidad de la obra de los dioses. (Eliade, 1981, p. 24)

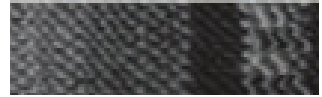
Por ello, lo sagrado para el indígena es todo aquello legitimado por su forma de existir. Al con-sagrar el mundo, lo vuelve sagrado y esto es *crear* el mundo. Casi análogamente, Kusch al hablar de los amautas dice que para ellos no hubo creación del mundo sino conjuración del mismo, y afirma: "El mundo es el caos, y debe ser sometido al orden divino" (Kusch, 2009, p. 89).

En contraposición a lo que sucede con el indígena, que se concibe como un *todo* orgánico con la montaña, la piedra, el río y la lluvia (con el mundo o naturaleza que lo rodea), el occidental convierte el mundo en un "patio de objetos"⁹ es decir, un espacio vacío a ser llenado por meras *cosas* con el fin de modificar el mundo a su comodidad. Sin embargo:

(...) la verdadera estructura del mundo en sí mismo es puro acontecer, de tal modo que todo lo referente a la cosa, no es más que una manera de incrustar la cosidad en un mundo móvil y circunstanciado por el acontecer (...) de un acontecer de lo sagrado que norma en suma el significado del mundo donde, por ejemplo, el uso de un arado depende de un ritual. En un mundo así los objetos no son más que circunstancias sometidas a la presión de lo sagrado. (Kusch, 2000, pp. 225-226)

Desde el pensamiento popular el individuo construye ritualmente su mundo, ordenando el espacio y tornándolo sagrado. Y ese modo de concebir el mundo lo vuelve algo "orgánico, total, diríamos un cosmos-animal [donde] no cabe la distinción entre sus componentes sino que vale ante todo, su equilibrio interno. Lo fasto y nefasto predomina sobre cualquier objeto. De ahí la continuidad del saber en el ritual" (Kusch, 2000, p. 334). De esta manera, volvemos a lo que ya hemos afirmado antes: a diferencia del pensamiento occidental cuyo saber es connotativo, el pensamiento indígena apunta a un saber

⁹ "Con todo esto el hombre pierde la prolongación umbilical con la piedra y el árbol. Ha creado algo que suple al árbol, pero que no es árbol. Como simple sujeto lógico que examina objetos y los crea, quiere ser un hombre puro, pero no es más que medio hombre porque ha perdido su raíz vital y entonces suple la ira de dios, por su propia ira" (Kusch, 2009, p. 152)



para vivir. En este sentido es que ese saber culmina en ritual, entendido éste como aquello que trasciende al sujeto y que busca equilibrar lo fasto y lo nefasto. Ritual es el modo de "(...) buscar la conciliación o el fruto para remediar la oposición (...)" (Kusch, 2000, p. 251). Es la plegaria, pero también la siembra, y el *Dios mío, ayúdame* o el *Pachamama, kusiya*: lo mesiánico que va desde mi recinto sagrado interior hacia el afuera, allí donde se da lo fasto y lo nefasto, para equilibrarlo.

REFLEXIONES FINALES

Optamos partir del relato porque consideramos que todo conocimiento parte de la persona, de un nosotros (lo cual implica *otros*) en cuanto sujetos biográficos atravesados por la interculturalidad (Fornet-Betancourt, 2009). Optamos, entonces, por el relato como punto de partida para la reflexión, la interpretación y la construcción de conocimiento. De esta manera es que la pregunta por la creencia nos interpela: ¿Por qué creer? Nos animamos a contestar: porque si no, no hay sentido y sin sentido no hay vida.

Es más, el carácter problemático de la pregunta, seguramente, parta desde nuestra cosmovisión y resulte tan solo un problema para nosotros y no para el pueblo: la creencia es una extensión de la existencia y, por ello, preguntarse por la creencia es preguntarse por el vivir mismo. Así, la pregunta por el creer podría llegar a carecer de sentido.

El mundo es hostil. En él puede darse la ira divina, o la simple tormenta, el maíz o la maleza, la riqueza o la miseria, y se puede vivir feliz o se puede perder la libertad injustificadamente. Todo es inseguro y no ofrece ningún asidero. Se impone entonces, humanamente, una solución, una respuesta para evitar la inseguridad y hostilidad del mundo. (Kusch, 2009, p. 236)

Kusch encuentra en el pensamiento indígena un camino para arribar en el pensar en general. De aquí que explique que el pensamiento popular se da como *pensamiento seminal* y que opera bajo los principios de fecundación y crecimiento¹⁰. Y como la vida es *siempre*

¹⁰ Relata Kusch sobre el pensamiento seminal: "En todo este mecanismo místico se muestra una forma biológica del pensar como si éste se moviera, no por un principio de causalidad mecánica sino de causalidad por germinación. Se diría que la realidad es interpretada según

pobre dentro de un mundo hostil, es que se hace necesario *crear* el símbolo, es decir, crear al dios que marcha sobre el mundo, al ángel de la guarda o a la cruz para *creer* en ellos. Esto es así "(...) porque el mundo no puede ser motivo de fe y hay que abandonarlo a su suerte para que la cruz o *chacana* –para hablar en términos indígenas– juegue a *maíz* o a *maleza*" (Kusch, 2009, p. 238).

De esta manera, con la con-sagración o la creación del símbolo se crea al mundo. Éste deja de ser caótico y amenazante una vez que el dios marcha sobre el mundo. Y, como dice Kusch, crear el mundo es, en verdad, darle sentido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cullen, C. (2017). *Reflexiones desde nuestra América*. Buenos Aires. Las cuarenta.

Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. La Paz. ISEAT.

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid. Guadamarra / Punto Omega.

Fornet-Betancourt, R. (2009). *Interculturalidad en procesos de subjetivación*. México. Consorcio Intercultural.

Foucault, M. (1988). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona. Gedisa.

Hegel, G. (2009). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Buenos Aires. Gradifco.

Kusch, R. (1978). *Esbozo de una antropología americana*. Buenos Aires. Castañeda.

el criterio de fecundación o depósito de la semilla en un ámbito propicio, para que se produzca la germinación y, por consiguiente la obtención del fruto. Viracocha es, entonces, la semilla en forma de orden cósmico cuadrangular, que depositada en el mundo o caos da el fruto, el cual, por su parte, es el maíz. (...) Todo el obrar y el sentir indígenas parecen seguir esta inmersión de lo seminal en una totalidad antagónica. De ahí las conjuraciones mágicas o la magia en general, que apunta a que lo seminal se convierta en fruto. En torno de estos tres elementos (semilla, mundo fruto) gira el mecanismo intelectual del indígena" (Kusch, 2009, pp. 103-104).



____ (2000). Geocultura del hombre americano. En Kusch, R. *Obras Completas, Tomo III*. Rosario. Fundación Ross.

____ (2007). Indios, porteños y dioses. En Kusch, R. *Obras Completas, Tomo I*. Rosario. Fundación Ross.

____ (2007). Charlas para vivir en América. En Kusch, R. *Obras Completas, Tomo I*. Rosario. Fundación Ross.

____ (2009). América Profunda. En Kusch, R. *Obras Completas, Tomo II*. Rosario. Fundación Ross.

____ (2009). El pensamiento indígena y popular en América. En Kusch, R. *Obras Completas, Tomo II*. Rosario. Fundación Ross.

____ (2009). La negación en el pensamiento popular. En Kusch, R. *Obras Completas, Tomo II*. Rosario. Fundación Ross.

Nietzsche, F. (2001). *El Espíritu Libre*. Buenos Aires. Longseller.

____ (2001). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid. Alianza.

____ (2001). *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.

____ (2005). *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*. Madrid. Tecnos.

____ (2007). *La Gaya Ciencia*. Buenos Aires. Gradifco.

____ (2007). *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires. Gradifco.