Rodolfo Kusch

Geocultura del Hombre Americano

Fernando García Cambeiro

El nombre de Rodolfo Kusch es bien conocido en el continente a través de su labor como americanista, como creador y como filósofo de la cultura. Su preocupación por develar la singularidad del hombre latinoamericano, especialmente en los núcleos populares, lo ha llevado desde 1952 en adelante a producir una serie de trabajos que han sido señeros para muchos estudiosos: "La ciudad mestiza", 1952; "Seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo", 1953; "América Profunda", 1962 (recientemente reeditado en Buenos Aires); "Indios, porteños y dioses", 1966; "De la mala vida porteña", 1966; "El pensamiento indígena y popular en América", 1971 (reeditado en Buenos Aires en 1973. A ello se suma su estimable labor creadora —"Tango", "La muerte del Chacho"— y su permanente quehacer en la cátedra universitaria, cumplido en la Argentina, Perú y Bolivia. Actualmente despliega su labor en la Universidad Nacional de Salta (Argentina), donde dirige el Servicio de Relaciones Latinoamericanas, baluarte de integración cultural en el área centroamericana.

Más que un expositor de teorías filosóficas o un antropólogo en el sentido estricto, Rodolfo Kusch es un pensador original que se aplica a la comprensión de la realidad y extrae de su propio contexto de cultura las categorías de su pensamiento. Este volumen recoge nuevos aspectos de su meditación sobre el ser de América, que es para él una pasión, una manera de ser particular, y una propuesta de vida para la humanidad en esta hora de crisis.

GEOCULTURA DEL HOMBRE AMERICANO

Colección ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Dirigida por
GRACIELA MATURO

RODOLFO KUSCH

GEOCULTURA DEL HOMBRE AMERICANO

FERNANDO GARCÍA CAMBEIRO

Diseñó la tapa
MARÍA DEL ROSARIO SOLA

PRINTED IN ARGENTINA
IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

© 1976. Fernando García Cambeiro
Avenida de Mayo 560, Buenos Aires

I

EL MIEDO DE SER NOSOTROS MISMOS

EL MIEDO A PENSAR LO NUESTRO

El estancamiento del filosofar entre nosotros, la imposibilidad de adelantar, o emprender un filosofar, se debe seguramente como suele decirse a una ausencia de técnica para ello. En general la técnica para pensar viene al cabo del proceso y no al principio. El filosofar mismo es, en cierta manera, independiente de la técnica para filosofar. ¿Pero por qué entonces el requerimiento de una técnica?

Quizá ocurra lo mismo que con el pensar popular. También ahí se da una técnica, o al menos el requerimiento de ella. Pero en este caso el problema se invierte. La técnica es requerida, cuando hay bloqueo, o urgencia, cuando hay inseguridad, o sea que aparece como una exigencia posterior.

La situación del pensar culto y del pensar popular parecieran simétricamente invertidas. Si en el pensar culto predomina lo técnico, en el popular éste pasa a segundo plano y en cambio predomina lo semántico. En suma, si en los sectores populares se dice *algo*, en el sector culto se dice *cómo*.

Esto no implica una división sino más bien una falsa elección de dos elementos que se correlacionan. Es natural que haya correlativamente un *algo* y un *cómo* en el decir, pero no es natural que ambos se distancien y se sobrevalore el *cómo* sobre el *algo*.

Volviendo al filosofar, el problema intrínseco de esta actividad no es de mera técnica, o sea del *cómo*, sino también de un *algo* que se constituye. Aquí cabe la pregunta ¿en qué medida en el pensamiento popular, por ejemplo, se constituye el *algo* mucho antes que el *cómo*? Cabe preguntar ¿qué es lo que se constituye, desde qué fondo, con qué base, con qué fundamento? Y he aquí quizá la primera respuesta. El pensamiento popular constituye antes que todo una situación óntica cristalizada en una afirmación ética. A esto apunta el *algo* de que hablábamos, o sea lo semántico que predomina sobre la técnica, el cómo hacer.

Si afirmáramos que el pensamiento popular es genuino y original, en el sentido de *ab-origene*, entonces diríamos que el pensamiento culto invierte la dirección, en vez de apuntar al *algo* del decir, apunta al *cómo*. Es la distancia que media entre Plotino y Kant. Si el primero comienza con una reflexión ética y a partir de ahí recién le preocupa el conocer, el segundo comienza con una reflexión sobre el conocimiento, y a partir de ahí recién la ética. La misma observación hace Ricoeur. Para rescatar toda la dimensión del mito en el mundo moderno debe invalidar en parte la propuesta kantiana o, lo que es lo mismo, pensar al revés de los enciclopedistas. Ellos pusieron en primer término la técnica. ¿Por qué?

¿Pero qué entendemos por técnica? Aparte de lo que se suele decir al respecto, digamos, para lo que queremos expresar aquí, que la técnica implica esencialmente una puesta en práctica de lo que se espera. Con la técnica se cierra un círculo. Se reitera lo sabido antes que lo dado. Se trata, por ejemplo, en una técnica de extracción de minerales que consiste en sacar a la naturaleza el mineral que ya conocemos y que necesitamos.

Por eso la técnica se aplica. Pero siempre se aplica a algo que se deja aplicar, en un universo blando, ya conquistado, que no coincide totalmente con todo el cosmos. Por eso en el planteo técnico no aparece nada nuevo. Se reitera, se redunda. Quizá por eso la técnica es preferida. Quizás conviene tener una técnica para no encontrarse con lo inesperado. ¿Es que detrás de la técnica hay miedo?

Si uno piensa en el filosofar impuesto por las generaciones liberales con su academicismo, uno termina por concluir que sólo se enseñó técnicas, pero ajenas, y como eran técnicas para filosofar y eran ajenas no debían ser usadas, de ahí entonces la actitud esterilizante de lo académico. Quizás de ahí nuestra limitación y nuestra esterilidad filosófica.

Pero entre nosotros se agrega otra cosa. No se piensa, porque no se tiene una técnica, pero ante todo porque se tiene miedo. El montaje de una nacionalidad como la argentina y como las otras de Latinoamérica, tiene que haberse montado sobre el miedo de que todo es falso en el fondo. Por eso hay que sostenerlo, por eso hay que tener técnicas, y, si no se las tiene, no se piensa, y como no las tenemos entonces nuestro filosofar no es más que una reiteración de la filosofía misma y nuestras estructuras son repetidas. Se enfrenta el caos para encontrar lo previsto. Y para garantizar esto se usan técnicas. Con esto se mata el tiempo, porque se sustrae la posibilidad de la novedad. Se pierde el miedo a que lo que apa-

rezca sea otra cosa. De ahí nuestra educación. Se educa a los jóvenes para pre-ver, ver antes, saber ya lo que se da, y así detener el tiempo, evitar el engorro del sacrificio.

Veamos más. Elaborar técnicas es trabajar con lo visual. Con lo visual se reduce cualquier aspecto no visible. Por eso el marxismo. Esto constituye cadenas de visualidades, posibilita técnicas y cubre siempre el margen de lo no visible. En suma, dice lo mismo. Pero por eso también el marxismo hizo estragos entre los sectores medios. Somos sectores temerosos. Pero también de ahí un tecnicismo enfermizo que se infiltra incluso en los sectores no marxistas. Nuestros sectores medios no se libran por eso nunca de ser marxistas, porque en todo caso lo son al revés, pero con las mismas mañas de los marxistas, aunque se consideren de derecha o de centro. Es el caso de cierta fobia contra el indigenismo, por ejemplo. Ser indigenista en el siglo XX y en Argentina es estúpido. Ya no hay indigenistas en ningún lado de América. Lo peligroso es, en cambio, los que tienen miedo al indigenismo. Este miedo al indigenismo que, curiosamente después de la muerte de Perón, empieza a cundir, ¿no será una forma de desvincularse como clase media de la problemática del pueblo? Muchos creen que con la muerte del general tendremos ahora piedra libre para infiltrar un cierto elitismo de sectores medios y hacer bajo el rótulo de peronistas lo que los marxistas pretendían: dirigir al pueblo. Pero esto es evidentemente traicionar a Perón.

Pero volvamos a la filosofía. Esa traducción de la problemática a lo visible para lo cual nos ayuda la técnica, traducción que nos sirve para lograr cierta capacidad de manipuleo de los medios y de la realidad, hace precisamente que se pierda el filosofar. Servirá en todo caso para hacer filosofías, lo cual no es lo mismo que filosofar ya que se concreta sólo al recuerdo de un sinnúmero de técnicas acumuladas a través del tiempo en un mundo como Occidente que fue precisamente el creador de la técnica.

El filosofar así es no más que un manipuleo técnico. De ahí la suposición de que pudiera haber una profesionalidad de filósofo: pero una profesionalidad enquistada, autosuficiente que a nadie sirve en América. Por eso, ser filósofo, si cabe hablar de él, entre nosotros, no consiste en una actividad extra-universitaria, sino que tiene, para subsistir, que realimentarse constantemente en la universidad misma. Así, sólo el estado puede amparar una actividad estéril en sí misma, o mejor esterilizada y aséptica por una reiteración académica, y por el miedo de los sectores medios que no quieren asomarse a la calle.

Ocurre con la técnica lo que, como dice Heidegger, ocurre con la ciencia ya que, igual que ésta, se refugia en lo visible, en el ente. Es que la actividad técnica implica un miedo a perder la visibilidad de lo dado ante los ojos, o ante la mano, donde la mano no opera, sino que el ojo contempla, pese a toda proclama de dinámica y progreso.

A propósito he aquí la otra paradoja. Si bien lo técnico implica una actividad constante y un por decir así "progreso", sin embargo éste se basa en lo estático, en lo inmóvil, en un fondo fijo. La actividad del técnico supone desde siempre la inmovilidad de los fines de la técnica. Se inmoviliza para sujetar, para reiterar. Se extrae en suma siempre el mismo mineral, porque, si no, se pierde tiempo y dinero.

Aquí entraría la lógica de la negación, que nos diría que la afirmación así tomada es falsa. Su destino es caer igual. ¿Y qué significa esto? Pues enfrentar el miedo que asoma ante la imposibilidad de lograr técnica alguna. Porque no es cuestión de mediar los problemas, sino que todo radica en que realmente no somos élite, que no podemos serlo, que nuestra propuesta es nefasta. Esto se agrava en política. Cualquier técnica de movilización popular es falsa, porque siempre encubre la finalidad elitista de lograr, por ejemplo, la unidad para nosotros a costa del pueblo.

Pero el problema se agrava. Porque se quiere adquirir técnica, pero no se sabe para qué. Hay al final una falta de fines que conduce al juego. Esto se debe a la constitución misma de nuestra nacionalidad. Hemos sido formados sobre la ruptura de la continuidad biológica entre sector medio y pueblo. Por eso ante los momentos de crisis por el poder universitario se plantea la reiteración de lo técnico, y lo mismo pasa en la filosofía. En este juego siempre es preferible ser un recién egresado, formado por profesores liberales, a los cuales se les asigna el papel de maestros, porque esto mismo facilita el reingreso a la universidad y la persistencia del juego, el juego de ver cómo uno nunca asume toda la verdad del país, ya que logra escamotearla, y crea constantemente antídotos, especialmente en la política, para creer que se está movilizando al pueblo o haciendo su filosofía, sin tener nunca una noción clara sobre esto.

No hay un proyecto peronista para la universidad. ¿Por qué? Porque somos sectores medios. Y aun como peronista, cómo cuesta cambiar la cara a la Universidad. Logramos sólo las variantes tibias pero no la peronista que es más profunda.

Pero ¿en qué medida la des-visualización y la destecnificación de

la filosofía puede lograrse alguna vez? Seguramente tomando en cuenta la estructura misma del juego, o sea eso que hace que el juego consiste en el movimiento malabar de lo visible pero siempre sobre aspectos invisibles, o simplemente no vistos.

Es que el juego mismo tiene una parte no lúdica, que hace a su propia esencia. El juego se desempeña sobre un filo. Ese filo tiene de un lado el juego, del otro su propia negación. Ahí se da lo que no se podría jugar nunca. El juego en eso encubre lo contrario, lo que no podría decirse en otros términos sino a través del juego mismo, donde éste sirve precisamente de máscara. Esto y no el juego es lo que hace que una técnica no sea totalmente reiterativa, y que sea en cambio circunstancial. Quizá de alguna manera se refiere Heidegger a esto cuando habla de la *Kehre* o vuelta a la *SAGE* o mito de la historia del ser.

Es la historia del regreso o retorno. El salto al revés, hacia atrás pero que se adelanta. Un salto hacia lo embrionario, lo *ab-origine*, que hace a la verdad de lo que tiene que ocurrir y acontecer hacia el futuro.

Ahí se abre la sospecha de una reconexión con lo popular. Pero he aquí que el salto a lo popular es un salto grosero, hacia lo embrionario filosófico, porque se da detrás de lo técnico mismo, pero con algo peor que ello, un "detrás" que se sitúa adelante, como algo que debemos hacer, pero que por su carácter aparentemente regresivo lesiona nuestra ansiedad burguesa, porque se interna en lo que no se ha hecho visible aún, precisamente porque la misma técnica lo impide.

Por ejemplo, la izquierda niega simplemente la posibilidad del filosofar. Es el motivo por el cual se habló alguna vez de la miseria de la filosofía. O también se puede tejer la novela, al modo de Levinás, sobre el Otro, su rostro, pero situado siempre a nivel de técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo, donde el Otro nunca es totalmente el pueblo.

En suma, hemos perdido a fuerza de técnica la posibilidad de abarcar todo el área que debemos comprender como filósofos. De ahí el juego, de ahí el reingreso a la universidad, de ahí el refugio en los cargos burocráticos. Todo esto es también filosofía, pero de la peor para una toma de poder.

Es que somos débiles frente a la totalidad de lo que deberíamos pensar. De ahí la importancia de lo simbólico pero a nivel pueblo. De ahí la urgencia, claro está, de saber con qué técnica logramos ahora la totalidad del pensar, o sea entrar en el filosofar mismo.

Pero es que aquí no cabe técnicas. Si la hubiera distaría en la misma manera como se distancian el *que* del *qué*.

El qué crea cosas, esencias, concreta un mundo. El *que* sin acento lo disuelve, revierte el problema sobre nosotros mismos, y recuperamos lo abismal, la reacción primaria de no saber qué hacer frente a lo dado. Esto último crea el símbolo pero no la filosofía. ¿Será quizá éste el destino de tal modo que un reencuentro con la filosofía quizá esté postergado?

Pero hay otra cosa en el enfrentamiento con un *que* sin acento. Es el recobrar el miedo del cual deberíamos curarnos como sectores medios. Ahí comprenderíamos al fin el sentido real del voto por ejemplo del pueblo por Perón.

Veríamos la política como un juego secundario creado por nuestra perspectiva elitista en ese afán de incorporarnos a la política. Y al ver esto sabríamos calibrar mejor el resultado. Negar lo político para recuperar nuestra integración al pueblo. Pero ahí sucumbe toda filosofía. O, mejor dicho, la ganaríamos en cuanto reconocemos que lo racional carece de autonomía. Porque pensemos cuánto de imperialismo de clase media tiene la racionalidad. Y si no fuera así, habría hermandad, en suma, comunidad organizada, ésa que no logramos constituir.

EL SABER Y EL MIEDO

Hacia el siglo XVIII se inventa la enciclopedia y, como se sabe, ella abarcó una enorme cantidad de tomos. Se diría que en un momento dado el hombre descubre que la realidad exterior se puede connotar y entonces realiza esa empresa consistente en consignar en innumerables páginas todos los datos de ese mundo. Y qué había pasado ¿es que el hombre anteriormente no la había visto? Seguramente le pasó al hombre lo que nos pasaba cuando éramos adolescentes. íbamos a la biblioteca para consultar alguna palabra en el diccionario Espasa-Calpe, y a medida que hojeábamos el tomo correspondiente a lo que buscábamos, mirábamos furtivamente las otras palabras, y nos entraba entonces un extraordinario deseo de saberlo todo. Quién no se habrá planteado en esa edad, un plan, aunque transitorio, para leerse todas las cosas, digamos tres libros por día hasta llegar a ser todo un sabio. Claro está que nunca llevamos a cabo ese plan, pero qué rara plenitud sentíamos cuando uno pensaba siquiera en la posibilidad de realizar este esfuerzo.

Hoy, ya maduros, nos ha quedado la idea de que, si bien no podemos abarcar toda una enciclopedia, al menos hay en sus innumerables tomos, una letra de imprenta muy clara, una posibilidad inmediata de revisar cualquier conocimiento y adquirirlo.

En nuestra cultura americana se esgrime mucho ese saber de enciclopedia. Ha de ser influencia francesa. Entre nosotros el que cita datos precisos, aunque sólo haya leído una enciclopedia menor, pasa por ser el hombre que sabe. Se diría que los hombres del siglo son los que tienen memoria. Y nosotros no lo creemos. Resentidos a veces por la brillantez de algún citador profesional, solemos decir incluso que la memoria no va siempre acompañada por la inteligencia. Es natural que tengamos que defendernos de alguna manera.

Evidentemente el exceso de conocimientos de un sujeto nos in-

crementa el sentimiento de inferioridad. Nos sentimos seriamente mutilados ante el saber de los otros. Pero algo nos dice que no estamos errados. Es más. Es una modalidad que se viene imponiendo desde la misma escuela. El examen concebido como una exposición de "lo que se sabe" nos lleva a los profesores a aplazar sin más al que nada sabe.

Pero qué es lo que tenemos que saber, he aquí nuestro problema. Y es curioso que éste se plantee en un siglo en el que las imprentas no dan abasto, las librerías están abarrotadas de libros y los diarios informan constantemente sobre datos culturales y científicos. Es un siglo en el que rige mal o bien la libertad de pensamiento y se dan conferencias y se tiene un acceso gratuito a la universidad.

Sin embargo nos sentimos descontentos. Generalmente nos ubicamos en una corriente, y somos marxistas, existencialistas, neopositivistas lógicos, ocultistas o lo que fuere, y en cierta medida resolvemos el problema. Pero sin embargo hay más. Aunque seamos una de estas cosas falta algo. A la larga llega el momento en que nos hacemos la pregunta sobre si ser marxista, o existencialista realmente significa saberlo todo. Advertimos entonces, en cierta medida, que nos hemos colgado un cartel y que falta mucho por saber.

Evidentemente pertenecer a una de esas corrientes supone asumir cierto saber que procura ser exhaustivo. Además esas corrientes no se sostendrían si no abarcaran un saber general. Lo que varía en esto son los medios o el punto de partida. Así el marxista ha de usar una lógica infantil, el existencialista mantendrá una desazón primaria, el neopositivista, cierta precisión de máquina IBM.

Lo cierto es que esta pluralidad de doctrinas nos hacen sentir como si estuviéramos revestidos de etiquetas, y descubrimos que hay muchos aspectos de nosotros mismos que no están contemplados. Es más, la ubicación, lo sabemos, siempre es parcial, como si estuviéramos a medias en algo, y falta algo de nosotros que no hemos logrado incorporar. Se diría que hay como una externación del saber, seguramente porque el saber mismo se complicó. Pero siempre estamos como sujetos pasivos ante el saber que llega, que penetra y se deposita.

Claro está que hubo una acumulación de varias generaciones en el saber y de ciertas materias científicas como la electrónica, donde hay que saber sin más, o al menos siempre consultar lo que se ha acumulado en ese campo para "estar al día". Estamos acostumbrados a un saber acumulativo y cuantitativamente visto, en un mundo también de cantidades. Y no es extraño esto, porque entra

en una modalidad de ser hombre en medio de una sociedad competitiva y coincide con el afán de ubicarse, así como el de tomar posiciones. Es un saber para tomar posiciones y además un saber entendido en términos de acción, se sabe para algo: ya sea para lo que piensan de uno o ya sea para arreglar un circuito electrónico. Hay en esto un saber de remiendo o sea un saber para redondear nuestra capacidad de estar al tanto de la realidad, o sea de redondear nuestra plenitud de dominio. Somos individuos y nos ven como tales y debemos responder. Claro que son plenitudes parciales, que recién se recobran en la totalidad de una sociedad. Está el técnico en electrónica, el profesor de matemáticas, el de hidráulica y entre todos tratan de hacer marchar la sociedad. Pero, razón de más para afirmar que este saber parcial, entendido como consulta o como remiendo, no es el saber de uno mismo. Por ejemplo, el profesor de hidráulica es mucho más que su ciencia, y pensamos que la cultura trata de remediar esto, en tanto completa al individuo pero también aquí obramos por parcialidades, siempre queda al margen una gran parte de nosotros mismos. Realmente, ni lo que llamamos cultura nos brinda un saber total.

Se dice que la cultura se asocia a un cultivo del individuo. Se cree incluso que la cultura tiene cierta autonomía estructural y se impone al hombre. ¿Para qué? Pues para su realización. Y nosotros qué pensamos al respecto. Pues que no es así. Cultura cotidianamente, supone un saber de libros y de datos igual que en el caso de la ciencia. El mejor ejemplo es la librería. Entramos en ella y siempre sentimos nuestra inferioridad frente a tanto saber volcado en el objeto libro. Seguimos viviendo la enciclopedia científica a nivel de cultura. Es más. Se piensa que ese saber acumulativo que se da en la enseñanza y que se cristaliza en la librería es una ventaja del siglo.

En verdad debemos afirmar que quien mejor anda en estas cosas es el snob. Vive de la novedad que viene de afuera, responde sensiblemente a la publicidad, y como es natural no se especializa. Le criticamos su superficialidad, pero lo cierto es que hace bien. Incluso su euforia en cultivar no la cultura, sino a los hombres cultos, y el sentir especial fruición en conocer a Sartre personalmente y no en leer su obra, se debe a un defecto del siglo.

Lo que en el siglo xx se llama cultura, se reduce entonces a un simple fetichismo. Y no está mal. El snob cultiva primordialmente un sentimiento de totalidad, y no le importa llenar a éste con datos, ni tampoco justificarlo. Le basta con leer la última novedad. En cierta

manera se siente a sí mismo, y agrega a este sentimiento el papeleo de la cultura, o trata de cotejarse con Sartre, quizá más que nada porque sabe que su sentimiento de totalidad es el mismo que usó Sartre para escribir sus libros. El snob en este sentido es un pionero de una venganza que habría que obrar contra el enciclopedismo del siglo XX. Y el que no es snob ¿qué hace? Pues redondea su intimidad con una especialidad lateral. El profesor de hidráulica, por ejemplo, juntará estampillas, el médico será además un buen jugador de tenis. Son compensaciones que en el fondo no sirven para nada. Tampoco ellos se enfrentan y apenas redondean su soledad, y la ponen más en evidencia frente al asedio exterior. En este sentido el snob al menos se venga. Él siente que es más importante que la cultura misma. De ahí que no la conozca, sino que la use. ¿Para qué? He aquí el problema. ¿Será sólo para sentirse ubicado? Precisamente lo más criticable es que transforme la aventura de la cultura en una aventura de *ser alguien* con poca cosa. Pero eso no lo redime de ser profundamente cobarde para enfrentarse a sí mismo, y abandonar su papel de payaso de la cultura. En eso evidentemente le hace la concesión un poco abyecta al siglo. ¿Y qué habría que hacer? Pues, enfrentarse. ¿Y cómo?

Precisamente el snob es un ejemplo de la falta de solidez interior de nosotros mismos, y además es el fenómeno extremo de ese antagonismo que en nuestro siglo se advierte entre hombre y mundo exterior.

Sin embargo, si decidiéramos ver qué pasa con nosotros tendríamos que enterarnos antes qué es lo que deberíamos saber. Si se trata de un saber del mundo interior nos encontramos con que cuando queremos averiguarlo nos hablan de libido, de reflejos condicionados, de conducta, de la necesidad de adaptación, de complejos de inferioridad, de desubicación. ¿Y todo esto es lo único que sabemos? Pero analicemos estos términos. Hablar de libido es hablar de energía, un concepto físico-matemático. Decir que interiormente estamos hechos de reflejos condicionados, es hablar de las observaciones que Pavlov hizo con los perros, convertidos, en suma, en objetos, como una forma superficial de traducir en términos bidimensionales un organismo viviente.

La conducta, por su parte, supone evidentemente una visión exterior, pero en tanto uno es un objeto como uno de esos que tiraba Galileo desde la torre de Pisa. Si se agrega a ello el concepto de desubicación, se piensa en la crítica que un autor japonés hacía a la cultura occidental cuando advertía que nos veíamos como objetos que se entrechocaban entre sí, en un mundo sin vacío, y digo más,

con cierto horror al vacío, excepto el vacío físico, que al fin y al cabo es un vacío de cosas. Y no hablemos del complejo de inferioridad, que al fin de cuentas es visto como un mecanismo trabado que debe ser aligerado. En suma, usamos para el mundo interior un lenguaje de cosas exteriores.

¿Tendrá en esto la culpa la corriente de enciclopedistas que preparó a la Revolución Francesa? Tenían ellos una especial fruición en ver al mundo como un espectáculo, según dice Whaelens, y nosotros incluidos en ese mundo como cosas, sometidos a un lenguaje físico-matemático porque no podía ser de otra manera.

Esto no importaría si realmente nos sintiéramos en ese nivel. Pero sabemos que no es así. ¿Cuándo? He aquí la fuente de todas las verdades y de todo caos: la vida cotidiana. Nace un hijo, muere un familiar, triunfamos en un examen, tenemos amargura o alegría, todo esto qué es. Pues, debe ser "estar no más", y es curioso que para ese estar no hay explicación, fuera de esos míticos "porqué" con que encaramos nuestra vida diaria y que, al fin y al cabo, nada explican. Henos otra vez en la polaridad de *estar no más* y *ser alguien* y con un estar que no sabemos qué es, pero que es profundamente vivido por nosotros en Sudamérica. Vivimos una rara mezcla de un no saber de la vida íntima o cotidiana y un saber enciclopédico del siglo XX, y es más, sabemos escamotear hábilmente ese saber enciclopédico y simular posiciones, o profesiones, o datos técnicos leídos al fin de cuentas en las cuatro líneas de algún libro de divulgación. ¿Y eso está mal? No, porque se hizo costumbre.

Como sudamericano no tengo menos que confesar que por una parte esgrimimos un saber de datos de enciclopedia, y por la otra una especie de saber del no saber, el de nuestro puro estar, del cual no sabemos en qué consiste, pero que vivimos sin más. Seamos sinceros: aunque esgrimamos el psicoanálisis, nos reímos un poco de sus simplificaciones, y cuando nos hablan de nuestra patología política, pensamos en el fondo que ella forma parte de nuestra honda modalidad. Somos en esto profundamente mentirosos y simuladores. Hacia afuera jugamos nuestra perfección a la manera de los snobs, hacia adentro, simplemente cambiamos de registro, y es como si pasáramos a un mundo que, como decimos, a nadie le interesa. ¿No somos individuos acaso? Para eso nos sirvió la lección del individualismo europeo: para ocultar la parte antieuropea. ¡Ah, si los europeos supieran! Pero no está mal, si lográramos alguna vez explicar esta reversión que hicimos, habremos de asumir nuestra misión americana.

Y tenemos miedo de mostrar la verdad. En el ángulo occidental

lo de adentro dicho entre comillas es "poco", y es preciso ser "mucho más". Cualquiera tiene amarguras, cualquiera tiene pesares, he aquí el criterio.

Y podríamos exponer esto en términos semifilosóficos. El saber del "estar no más" no está previsto en la enciclopedia. Es preciso entrar en esta última, y como no tenemos ganas, pues entonces nos movilizamos, mediante la competición, para llegar a ser alguien, y como no tenemos pautas culturales propias, pues entonces asumimos con simulada fruición la enciclopedia. De esta manera consagramos una cultura mentirosa en cierto modo para que los turistas nos critiquen.

Y peor aún, cuando alcanzamos ese nivel además nos ensañamos con nuestra vida diaria, y decimos que todo el mundo la vive y la cuantificamos. Una heladera eléctrica, una casa mejor introducen la estratificación en eso de estar no más. Y aparece el estar mejor y el estar peor. A eso le llamamos progreso, quizá también ascendencia. Lo cierto es que nos colocamos arriba usando el contacto carismático del siglo de la enciclopedia, para sustraernos al mero estar en América.

Pero, hay un estar bien en la casa, pero también hay un estar mal en la calle, donde asoma el miedo, ese miedo original de haber nacido. ¿Y nuestro saber de cosas es para no tener miedo? De ninguna manera, la humanidad ya no tiene miedo decimos, y si lo tengo en la calle, pues llamo a la policía y se acabó el miedo. Realmente construimos un mundo sobre el acabamiento del miedo, gracias a los enciclopedistas. Pero qué rara dimensión del remiendo tiene esto. Un tratado de electrónica, o un programa de filosofía cargado con las últimas novedades europeas del caso, de cualquier universidad sudamericana, no remedian el miedo sino que lo simulan.

La verdadera dimensión de estar no más debe ser entendido a nivel del miedo. Se da mucho más adentro todavía de la vida cotidiana, cuando con motivo de algún fracaso o de una injuria, o peor aún, cuando hemos cometido un aparente mal y la sociedad nos segrega, llegamos a ese punto donde tenemos conciencia de lo "poco" que somos. Ahí ya no tenemos remedio. Ahí, en ese último fondo realmente no sabemos qué hacer. Ese es el ámbito del saber del no saber. Y no hay psicología que valga, ni tampoco enciclopedia.

Ahora bien, entre ese miedo y la enciclopedia está nuestra piel. Se trata de lo que hay detrás de la piel. De la piel hacia afuera, sabemos, y sabiendo nos domiciliamos en el mundo, nos sentimos entre las cosas como si estuviéramos en casa, en el *domo*, nuestro domicilio. ¿Y qué pasa de la piel para adentro?

Cuando revisé el concepto de amauta, me encontré con el término que trae Bertonio, *amaotta*, y me llamó la atención la segunda parte de la palabra *otta*. ¿Será *uta* en aymará, o sea casa? El amauta entonces se vincula también al *domo*, del domicilio. Otro término como *utcatha*, también del aymará, nos dice algo parecido. Significa estar y pareciera también un estar en casa, por la primera partícula, *ut*, que seguramente también será *uta*. En quechua, *tiyani* significa habitar, pero también estar. ¿Será que el indígena sabía de estar? Y qué estar era ese, pues un estar de matriz como lo significa la otra acepción de *utcatha*.

Entonces, si fuera así, el domicilio en el mundo, como diría Heidegger, lo encontramos nosotros con las cosas, movidas casualmente de la piel para afuera, mientras que el indígena, quien no creía en el mundo, lo encuentra de la piel para adentro. ¿Y en qué términos? Pues de matriz, o crecimiento.

Pero veamos otra idea. Amauta no sólo se vincula a un señor que enseñaba, según el Inca Garcilaso, astrología, historia y otras cosas a los jóvenes de la nobleza inca, sino, según se desprende del vocabulario, también adivinaba.

Tenemos un sentido peyorativo de la adivinación. Recuerdo una señorita que en Chipaya se hizo adivinar la suerte. Estuvo callada un rato mientras hablaba el *yatiri* o brujo. Luego, al salir, se descargó e hizo notar que no creía en esas cosas. Es nuestra reacción natural. Era universitaria y llevaba encima un mundo explicado como lo llevamos todos y eso implica un mundo sin azar.

Cómo vamos a creer en el azar si el ritual en Chipaya sólo consistió en unas hojitas de coca, tiradas en el suelo, dos cruzadas representando a Cristo, otras tres simbolizando el problema consultado y al fin, el *yatiri* que va echando las hojas restantes encima de las anteriores.

En los himnos quechuas recopilados por Cristóbal de Molina, aparece una palabra *yachacuni*. La traduce Molina por "crecer". En un vocabulario de Santo Tomás, significa "hacer crecer la sementera". Debió ser un viejo término que con la influencia del sacerdocio adquirió otro significado que se pierde al poco tiempo de la conquista. Ya en Holguín significa sólo "dejar efectuar", pero en su forma *yachani* es saber. En suma, se trata de saber y crecer. Y qué es crecer. Es seguir el tiempo medido por los dioses para llegar no se sabe a qué. *Huiñay*, otro término quechua significa crecer y eternidad. Pero ¿será realmente eternidad, o es sólo la culminación del crecer?

El término *huañuy* significa muerte o desmayo. Pero agregando un adjetivo como en *huañuy allin*, significa *bonissimo*, como traduce

Holguín. La misma palabra extrema la cualidad de un adjetivo. Y cabe preguntar, ¿será que la muerte también incrementa, totaliza, o mejor dicho, hace crecer, lo que es bueno, muere *bonissimo*, lo que es malo, muere malísimo? ¿Y a qué viene todo esto? Es que pareciera como si entre el miedo y la piel se da un saber del crecimiento de la sementera, que va desde una fuente seminal hacia el final del crecimiento, donde se da la muerte, y donde el mal se convierte en malísimo, y el bien en *bonissimo*.

¿Y por qué se resistía la señorita universitaria, en la misma medida como lo haríamos nosotros también? ¿Advertiría quizá de que no se trataba solamente de unas hojitas de coca ensuciadas en el suelo y mantenidas por el *yatiri* con la mano levantada? ¿Y si no era la coca de qué se trataba? ¿Será de eso, que se da, de la piel hacia adentro, de ese saber del crecimiento de la propia sementera? Es probable. Y es más. También puede ser que no supiera qué hacer con su miedo, porque no sabía siquiera, hacia dónde se crece. ¿Y hacia dónde era? Pues hacia arriba de la mano del *yatiri*, donde estaban los imponderables, así llamados dioses, que movían las hojas. Ellos acudieron a la tercer echada, y decían la última parte, esa que casi no se entendía, que nos hablaba de un futuro, pero que en el fondo nos revolvía el miedo de estar no más, ése, al cual habría que contestar simplemente con un saber del crecimiento, a nivel de muerte, ése que nos hace responsables de tener uno mismo lo obligación de incrementar esa simple cualidad que uno es, de la piel hacia adentro. Apenas lo imponderable, bueno o malo para morir *bonissimo* o malísimo. El *yatiri* ya no era Galileo que tiraba cosas de la torre de Pisa para ver su velocidad. Era más bien la encarnación de los dioses que nos tiran al mundo para ver cómo crecemos, *huiñanchej*, de vuelta hacia la eternidad, con nuestra carga de bien y de mal, por encima de esa línea de trasmutación que representaba la mano del *yatiri*.

¿Y qué son los dioses? Pues no más que el punto final del crecimiento, a partir del miedo que sentimos en el callejón oscuro, con esos trazos terroríficos con que se los pinta, pero que no es mucho más que la encarnación del terror de lo que hay de la piel hacia adentro. Un dios sólo nos alienta a asumir toda la miseria de no ser más que puro miedo. ¿Por qué? Porque también los dioses en este quehacer con el mundo deben tener miedo. Y el juego de adivinación de la coca no es, en todo esto, más que una pantalla hecha con humildes hojitas, como para dar un reposo visual, que al fin de cuentas se vuelve a perder, cuando los dioses, por encima de la mano del *yatiri* dijeron a la tercera vez lo que siempre dicen: "Ven,

eres poco, pero crece. Aquí, encima de la mano del *yatiri*, sabrás lo que eres". Y también dirán: "Ayúdanos. Si nosotros caemos, qué será de ti".

Realmente es natural que la señorita universitaria se haya resistido. No era ese el mundo habitual en el que nos desplazamos. Al salir sentiría ella quizá nuevamente la felicidad de ver y saber del mundo exterior, las cosas, las chozas, la gente, el cielo y la tierra. En suma, la enciclopedia perceptiva del mundo. Al fin y al cabo ese mundo sensible sobre el que pusimos la ciencia y la seguridad, cuando nuestros abuelos, saliendo del medioevo, también lleno de *yatiris*, confeccionaron la enciclopedia y dijeron éste es el mundo y no otro, pero claro está, de la piel para afuera, el mundo del saber, de un sujeto ante un objeto, el mundo comerciable en el que la ciencia cuantifica los datos que regala el objeto y contempla cómo se las arregla el sujeto para ganar la seguridad.

¿Pero no podemos hablar de inseguridad a nivel de enciclopedia? Quién sabe. Desde el siglo XVIII hasta ahora, hasta este mundo marginal en que estamos viviendo, en el fondo del cual simulamos culturas que no son nuestras, nos obsesionamos ya no con una cultura occidental, sino con los residuos que ella ha echado sobre nosotros, como si fueran al fin de cuentas inocentes hojitas de coca. Porque ¿qué es una enciclopedia, en tanto pretende encerrarlo todo? No más que un juego de azar para tener también, pero de la piel para afuera, un momento de reposo. Pero ¿cómo el juego humilde y un poco sucio de la coca es lo mismo que una enciclopedia limpia y encuadernada en cuero? Todo lo que sale de la mano del hombre no deja de llevar el residuo de su miseria. La coca juega de la piel para adentro, la enciclopedia de la piel para afuera, pero es el mismo juego. La coca juega por encima de la mano del *yatiri* hacia la realidad. Viene de una línea de trasmutación donde se dan los imponderables dioses. Y la enciclopedia no juega más que a nivel de la simple hoja, pegada al suelo. Pensemos que la ganancia del siglo veinte no consiste mucho más que en haber sustituido a los dioses, que están sobre la mano del *yatiri*, por las leyes físico-matemáticas. En esto nuestros sabios tienen una gran desventaja sobre los amautas. Han petrificado la coca, y nos pegaron al suelo. De ahí el problema de cómo encontrar a los dioses entre tantas cosas. Sabemos que todo lo que pone el hombre entra en el azar. Y ¿adónde conduce el azar del mundo exterior? Lo tenemos pegado a la piel, quisiéramos crecer y no sabemos cómo. Si hasta hemos puesto nuestro propio crecimiento en el progreso de las cosas. Y ¿quién nos libra de este enredo? Pensemos sólo que siempre llevamos encima esa vida pegajosa que

nos replantea los antiguos miedos. Si fuéramos máquinas sería más fácil. Pero no lo somos. Ni siquiera entendemos realmente el heroísmo que había detrás de la enciclopedia. ¿Qué hacer entonces? Porque es evidente que nos están llamando. Deben ser los dioses del *yatiri*. Pero esta vez nos dicen: "Eres realmente poco, mucho menos que un enciclopedista. Pero mira, nos hemos caído contigo, ayudémosnos, y subamos juntos".

EL MIEDO A SER INFERIOR

Guaman Poma es un cronista indio que en el siglo XVI escribió una extensa crónica en la cual se quejaba del maltrato de los españoles. Una vez terminada, la envía al rey de España, pero parece que nunca llega a destino. A principios de este siglo Pietschman la descubre en la biblioteca de la universidad de Copenhagen. Realmente es curioso que este manuscrito sea hallado en plena *belle époque*. Se diría que Guaman Poma estaba destinado no al siglo XVII, sino al siglo XX, quizá para darnos de improviso una visión, si no auténtica, al menos distinta de lo que piensa un indígena.

Hay quien habla de las coincidencias significativas. En el caso de América estas cosas se dan. Un manuscrito plagado de errores, con dibujos ingenuos, con una anacrónica protesta por los males causados por los españoles, tiene que resultar extraño hoy en día.

Por ejemplo, es manifiesta la ingenuidad, pero también la ternura con que Guaman Poma describe al astrólogo filósofo. "Indios astrólogo —poeta que save del ruedo del sol y de la luna y clip (?) de estrellas y cometas— día (?) domingo mes y año y de los cuatro vientos del mundo ora para sembrar la comida desde antiguo. Indios que los indios filósofos astrólogos que saben las oras y domingos y días y meses año para sembrar y recoger las comidas de cada año." Se trata evidentemente de una especie de *huatapurichi*, como llaman a los brujos en el norte de Bolivia, cuya función es la de interpretar el curso de las estrellas y el paso del sol, a fin de determinar el régimen de siembras y de cosechas. Pero lo vemos como alejado, y en cierta manera aprisionado por una serie de creencias un poco torpes, en las cuales nosotros no creeríamos hoy en día, en suma, no lo vemos libre.

En este sentido, un ingeniero, por ejemplo, es mucho más libre, ya que dispone del mundo a través de sus matemáticas y de su conocimiento. Lo decimos además: es "superior" y además "útil". El

astrólogo es "inferior" y desde nuestro punto de vista "inútil", porque nadie habrá de consultar las estrellas o el curso del sol para construir un puente. Tenemos la impresión de que América, en el fondo, nos da productos de esa índole, catalogados siempre como "inferiores", especialmente cuando invocamos nuestro siglo XX.

Hay en la historia americana ejemplos parecidos, en los que se advierte este desnivel, entre lo que Occidente traía y lo que era América. Jesús Lara ha publicado un manuscrito importante referente a la muerte de Atahualpa. En este manuscrito se relata un curioso episodio. Valverde le ofrece la Biblia a Atahualpa, pero éste, como no la conoce, la huele. Oler un libro sagrado es evidentemente torpe. Podría invocarse que Atahualpa no tenía porqué conocer la Biblia, pero, sea como fuere, indica un margen de inferioridad.

Lo mismo ocurre con Moctezuma. Cuando Cortés llega a México, aquél, a fin de congraciarse con el español, ya que lo identificaba a éste con el dios Quetzalcóatl, le envía cuatro vestidos que eran otras tantas reencarnaciones de Quetzalcóatl, uno por cada uno de los elementos, el aire, el fuego, la tierra y el agua.

Todos estos ejemplos indican un evidente desnivel en el cual vemos a América. Lo americano en sí está situado siempre en un margen de "inferioridad" frente a nuestro mundo, que en cambio es "superior".

América toda está estructurada sobre este criterio de lo superior y lo útil, por una parte, y lo inferior e inútil, por la otra, y esto está confirmado por la experiencia diaria. Caminamos por la calle y vemos indios, campesinos y cholas, y todos ellos, aunque seamos muy democráticos y muy comprensivos, siempre hacen algo que no hacemos nosotros. En cierto modo huelen Biblias, usan los cuatro elementos y creen en astrólogos filósofos. En suma, se trata de un pasado ya superado por nosotros. ¿Por qué? Porque tenemos un criterio ascensional. Por ejemplo, ese ingeniero fue a una institución, estudió, hizo sus sacrificios, y hoy es todo un científico. Aplicó el criterio de lo superior incluso a su vida cotidiana y ya no toma en cuenta a ésta. Vive obsesionado con sus problemas matemáticos y sus construcciones. ¿Por qué? Porque no sólo está en un nivel superior, sino también porque esto último es lo útil. Útil para qué, pues para el medio ambiente, para la sociedad, y también, por qué no decirlo, para la humanidad. Nos construimos la vida poniendo señales a cada trecho, como línea de trasmutación, todo como una cadena, a saber: el secundario, la universidad, el buen casamiento, la propiedad, las construcciones, la política y al fin una muerte hon-

rosa, que no importa mucho, porque al fin de cuentas a todos nos llega. El criterio de *ser alguien* sirve de catalizador.

Ahora bien, no hacer esto es *dejarse estar*. ¿En qué nivel? Pues, quedarse en el nivel del astrólogo, o sea en el de la vida cotidiana, quizá con el mismo peligro de volver a oler Biblias o a creer en los cuatro elementos. Y es curioso, la vida cotidiana ha quedado en el plano del mero estar. ¿Y cómo va a haber una filosofía que arranque de ahí? Es natural. Es preferible una filosofía para ingenieros. Lo importante es ser como el ingeniero, dominar la realidad, la piedra y los hierros, y además, a través de la labor profesional, conseguir el dominio del medio ambiente, por intermedio de la política como culminación.

Cuando cierta vez me despedí de mis alumnos de Oruro, en el discurso de despedida les hice mención del cuento del burro. Un muchachón campesino andaba con su burro por el campo. En una de ésas el burro se sienta y no quiere caminar. El muchachón inventa entonces lo siguiente: le sujeta una caña a la espalda, de tal modo que sobresalga más allá de la cabeza, y en la punta, que da ante el hocico, ata una zanahoria. El burro ve la zanahoria y quiere alcanzarla. Como es natural nunca llega a ella, aunque su intento hace que cumpliera con lo deseado por el muchachón: el burro empezó a caminar.

El burro es feliz. Porque él sabe que sentado o caminando, ya sea antes del episodio de la zanahoria o después, siempre se sentirá íntegro. Tomará en todo caso el episodio de la zanahoria como un ejercicio. Después de todo no está mal caminar. Lástima, pensará, que tendrá que acceder a la voluntad del muchachón. Pero no importa.

¿Y nosotros? Pues en nosotros es diferente. Como sudamericanos aprendimos a caminar por incentivación, y a diferencia del burro, nos asustamos cuando estamos sentados. ¿Y qué pasa cuando estamos sentados? Pues, se destruye, por ejemplo, la ciencia. Veamos. ¿El ingeniero realmente conoce la piedra y los hierros?, y, además, ¿conocerá también el ambiente humano en toda su extensión y profundidad? Veamos un poco el milagro de la conciencia. Si no la tuviéramos, seríamos como las plantas y no sabríamos siquiera que la piedra es tal, ni que delante nuestro hay un hierro. ¿Y en dónde llega a saber el ingeniero tantas cosas? Pues nada más que dentro de su conciencia. Y es más, él hace como si supiera. Supongamos el caso de ser él el más brillante de los ingenieros. ¿Qué sabe él? Pues una ciencia que trata de conocer la realidad, como si fuera posible de ser conocida. Lo suficiente en todo caso como para que ese peque-

ño conocimiento sea útil a su gente. ¿Y a su gente hasta dónde la conoce? También dentro de su propia conciencia, no más. Y ahí mismo enredado con su vida, la de sus padres, la de su casa. Juzga y sabe sólo dentro de su conciencia.

Pero, entonces, ¿qué es ciencia? Pues no más que una estadística. Lo que un científico sabe no es más que lo que se comprobó en el laboratorio, y sigue una ley que nuestra inteligencia comprende. Porque puede haber leyes que no comprende nuestra inteligencia. Vivimos apenas el 60 % de los datos de la realidad, la comprobable. ¿Y la otra? Pues de ella nada sabemos. Por qué se nace, por qué se muere, por qué hay cosas, eso todo es un misterio, no lo arreglamos diciendo que todo el mundo nace y muere y ve una realidad. No es una explicación esta última, es simplemente una comprobación.

Hartmann decía que la realidad cognoscible tiene un límite, ya que la ciencia llega a un transobjetivo. Pero hay una zona, el transinteligible, que no podrá ser capturado. El motivo está en la antinomia entre sujeto y objeto. Para conocer un árbol hasta su última esencia, yo tendría que convertirme en árbol, y el árbol en mí. Imposible. Quizá devorando el árbol podría resolver el problema, pero tampoco llegaría a mi conciencia, sino al estómago. El problema de la ciencia y del conocimiento es desagradable, porque allí nos damos cuenta que estamos muy solos frente a la realidad. Realmente, quizá, diría desamparados, o mejor, sentados. Por eso hemos puesto encima de esa realidad una cortina de humo, una gran actividad para *ser alguien*. Pero he aquí que aunque *seamos alguien*, nadie podrá decir realmente qué somos. ¿Por qué? Porque vivimos un itinerario exterior, el del señuelo. Se *es alguien* mediante las cosas de afuera, como en el caso del ingeniero, y además se *es alguien* para que los otros me vean. Yo mismo no sé lo que soy.

En este sentido somos alquimistas. Quisiéramos trasmutar el plomo en oro mediante la actividad. Se dice que la alquimia es la antecesora de la ciencia y nos reímos de esos alquimistas que ingenuamente querían trasmutar plomo en oro. Pero no nos reímos de ellos porque eso sea imposible, sino porque había que buscar los medios para hacerlo. El mito popular de la alquimia sigue viviendo en nosotros. Nuestra alquimia consiste, pues, en la angustia de no *dejarse estar* y *ser alguien* a costa de lo que fuera. Y esto ya está a un paso de la magia. Cuántas veces transformamos el plomo en oro con ponernos un traje nuevo, o con pintar el frente de la casa, o con recibirnos de ingeniero. Lo hacemos porque hay que hacerlo. Pero, ¿sabemos acaso para qué? Y no se trata de un "para qué" que se pueda resolver, sin más, con decir que todo el mundo lo hace, o

que es para todo el mundo. Hay un punto donde falla la magia. Se da en eso de estar todos los días, sin más, durmiendo, comiendo, yendo por las calles de siempre a la oficina, escuchando la radio, hasta que aparece la primera arruga, hasta que el hijo se hace grande y lo desconocemos de pronto, hasta que los otros van ocupando nuestro lugar, y al fin en esa etapa final en la que se vive del recuerdo, y es imprescindible contar grandezas para que nos crean que realmente *fuimos alguien*.

Evidentemente algo falla. Usamos una magia de segunda mano, que nos fue prestada en algún momento de nuestra historia, y que la seguimos detentando porque así se hace internacionalmente, como la de ser ingeniero. Pero falta magia para la vida diaria. A medida que volvemos a ella nos topamos con la desnudez de ser hombre sin más, y vemos cómo ocupan nuestro lugar los otros siempre más activos y más emprendedores. Es como si nos hubieran sacado a dar un paseo, y al final de nuestra vida nos encontramos nuevamente en casa frente al miedo a vivir.

¿Y esto no es acaso un poco indio? Sólo que el indio o campesino sabe qué hacer con el miedo. Cuando cruza un zorro, tiene miedo, y lo resuelve buscando al brujo que exorcise esa contrariedad. El indio sabe lo que es tener el miedo a flor de piel y todo lo que pensó está dicho en ese término, como una solución del miedo, y un enfrentamiento del mismo.

Sin embargo, podemos afirmar que somos libres y que, por lo tanto, no vamos a retornar a un miedo que ya fue superado por esta civilización occidental. Pero, ¿cuándo somos libres? Veamos. Cuando voto es porque creo en el candidato o en el partido. Cuando afirmo con énfasis "yo creo que", es casi seguro que ese pensamiento está condicionado por lo que me enseñaron, o simplemente porque quiero destacarme en la reunión. Quizá sólo sea libre cuando tengo dinero o instalo un negocio. Ya lo dijo Hegel, aparte de la libertad teológica de elegir entre el bien y el mal, se da la de disponer de la propiedad. En lo restante, simulo ser libre, pero me hallo profundamente condicionado por mi ambiente. ¿Pero qué pasa? Parece no más que estamos sentados. Y esa es la raíz de nuestro complejo de inferioridad. Nos vemos en ese aspecto demasiado monstruosos, hasta inventamos mitos malditos. Los mismos bolivianos en Buenos Aires se emborrachan siempre diciendo que eso es ser boliviano. Nosotros los argentinos tenemos mitos parecidos, tenemos el mito del compadrito. ¿Qué es esto? ¿Será una forma de dar rienda suelta a un aspecto de nosotros que no comprendemos y que entonces lo esgrimimos como un mito nacional? Pero es evidente que con esos mitos

nos inventamos un cuento para cuando estamos sentados. Pero qué diferencia monstruosa con pueblos que supieron estar sentados siempre. La cultura china anterior a los Han ¿no es acaso una cultura sentada? ¿Y qué decir de la cultura quechua y aymará? Ellos no necesitaban inventar el mito de la borrachera o del compadrito para justificar que estaban sentados sin más. Sabían lo que significaba *estar* y sabían enfrentar su miedo.

Pero es evidente que nos avergüenza estar sentados en un siglo XX en el cual todo el mundo tiene que correr detrás de la zanahoria. El que no hace esto, incurre en lo que en Europa se llama la "peste blanca" o sea la esquizofrenia. Es la consecuencia natural de un repliegue excesivo de un sujeto que se ha sustraído a una cultura, cuyo estigma es la salida de sí, el vuelco en las cosas.

Y he aquí que las culturas antiguas son esquizofrénicas, pero en tanto enfrentaron toda la dimensión de ser nada más que un hombre sentado, y con el consiguiente control consciente de esa visión. Eran esquizofrénicos como lo era Van Gogh, quien al fin de cuentas, igual que Nietzsche, se resistía a la Europa burguesa de su tiempo, la época de Biedemeier como dice Alfredo Weber, la del empresario de fábricas. ¿Y por qué la enfermedad? ¿Será sólo un capricho de Van Gogh, o de Nietzsche?

Fue una enfermedad oportuna. De ambos salen corrientes plásticas y filosóficas que alimentan el pensamiento de la primera mitad de nuestro siglo. ¿Será que la enfermedad supone una reserva del individuo que a su vez contiene una advertencia con proyección histórica? Si así fuera, nuestro complejo de inferioridad, nuestro proverbial resentimiento de sudamericanos debe tener una razón de ser. Ha de ser seguramente que la psique nos advierte así que lo que nos quieren imponer no está bien, y que los enfermos no somos nosotros, sino ellos, los que se creen los dueños del siglo. Pero si así fuera cabe también anotar la profunda cobardía que tenemos nosotros para enfrentar nuestro propio resentimiento y liberar de ahí las energías necesarias e imponer al fin nuestra verdadera concepción de las cosas. Advirtamos solamente que este mismo sentimiento de inferioridad proviene de que no nos resulta desagradable el juego de los dueños del siglo. Al fin y al cabo por ese lado conseguimos en Sudamérica las diputaciones, las prebendas, las diversiones fáciles del club nocturno, y los galardones internacionales, recibidos al fin de cuentas por no haber tenido la valentía de mostrar toda la energía que encubre nuestro complejo de inferioridad. Basta en este sentido ver la transformación psíquica que sufre un habitante de aldea del fondo de nuestra Sudamérica, cuando se traslada a la

capital de su país. Desubicación mental, desenfreno sensual, desintegración son los síntomas más evidentes. Realmente no valía la pena de que ese ciudadano tuviera un complejo de inferioridad. No lo supo usar.

Y es natural. A medida que ascendemos nos creemos individuos de una sociedad contractual, perdemos de vista la comunidad y terminamos por disponer lo que "yo quiero". Pero la historia se venga. Ese resentimiento que aflora a nivel del campo en toda Sudamérica ha de ser el que al fin de cuentas habrá de dar sus frutos. Pero ya no a nivel de individuo sino de historia. Cuando en Argentina triunfa Rosas, se desahoga el resentimiento de los negros que lo respaldaban. Y si bien eso fue abortado, se repite el mismo fenómeno con Perón. Son fenómenos patológicos, pero que traen consigo un sentir de pueblo. En Bolivia no creo que sea difícil encontrar fenómenos paralelos. Los pueblos son muy sanos, mucho más que nosotros los integrantes de una clase media intelectual y dirigente.

Pero, al fin de cuentas ¿qué tenemos que hacer para asumir toda nuestra dimensión humana en Sudamérica? ¿Acaso tenemos que oler una Biblia, o adorar los cuatro vestidos de Quetzalcóatl? Puede ser. Pero oler la Biblia, como hizo Atahualpa, no es oler un libro como creemos nosotros. Es mucho más. Es oler a los dioses y esto por su parte significa además tener a los dioses a flor de piel, que al fin de cuentas es la consecuencia natural de enfrentar el miedo. Un magnífico trabajo de un sacerdote católico sobre la religiosidad de los aymarás en Carangas así lo indica. La adoración de las torres, la frecuencia de los sacrificios, la sacralización constante de los utensilios diarios, las mismas supersticiones suponen eso; es la amarga épica de la vida cotidiana con su miedo a flor de piel y que debe ser resuelto. ¿Para qué? Pues para vivir sin más, a nivel de tierra, siquiera para cumplir con esa primera etapa de amarga épica de haber venido al mundo. ¿Y nosotros hacemos lo mismo? ¿Y los cuatro vestidos? Pues sin irnos tan lejos y explicar el mundo de los aztecas, quedémosnos en este mundo quechua y aymará. Santacruz Pachacuti pinta en un modesto y humilde dibujo a una pareja humana en el centro y encima los cuatro elementos: el fuego, la tierra, el agua y el viento. Claro que no vamos a creer en eso, pero cuando se contempla el dibujo y se observan todos los otros elementos ahí agregados, se advierte que no somos ajenos a eso. No serán los cuatro elementos, pero es el esquema de la desintegración el que flota sobre la pareja.

Si consultáramos a la psicología profunda diríamos que esos cua-

tro elementos son representaciones arquetípicas que provienen del infraconsciente. Pero eso nada explica. La verdad es que lo que dibuja Santacruz Pachacuti es la miseria de ser hombre.

Realmente qué rara y heroica manera de asumir toda la desnudez de estar en el mundo. Y es más, con un símbolo que como el de los cuatro elementos, ponen en evidencia la neurosis de haber nacido, el hondo miedo a la desintegración. El mismo que tenemos nosotros, sólo que no sabemos qué hacer para no desintegrarnos. Porque aquello del afán de *ser alguien* sabemos bien, es mentira.

Nosotros dibujaríamos a un hombre solo, sin mujer y sin los cuatro elementos. ¿Por qué? Porque nos creemos individuos, y porque ya no hablamos de los cuatro elementos. Pero, ¿y el complejo de inferioridad? ¿No será que está condicionado también por representaciones provenientes del inconsciente colectivo? ¿Somos libres en nuestra conciencia? ¿Nada nos ata? Y además, ¿somos realmente individuos? ¿No nos debemos más que a los contratos firmados, como diría Rousseau? Y más aún ¿tenemos derecho de ponernos en técnicos de clase media intelectual y opinar de cómo tendría que ser Sudamérica? ¿Tenemos delante una sociedad y una cultura que podemos manejar como las piezas de un tablero de ajedrez?

Pero veamos un poco. Esto es lo que creemos cuando nos incentivan como en el caso del burro, o sea cuando caminamos. Pero no sabemos nada de cuando estamos sentados. Santacruz Pachacuti estaba sentado. *Runacay* en quechua significa "hombre ahí", o sea que su esquema responde a una profunda visión de lo que el hombre es cuando está sentado, y se mira.

Y he aquí el problema de mirarnos para ver lo que somos. Cuánta valentía se necesita. Eso no lo arreglan ni la violencia, ni la máscara, ni los títulos. Realmente cuando Guaman Poma califica de filósofo al astrólogo, está dándole a ese término algo que nosotros no incluimos en filosofía. Se trata de cierta comprensión del vivir cotidiano. ¿Sabemos algo de esto? ¿Tenemos algún dato sobre lo que somos al margen de nuestra inteligencia que usamos precisamente para ser buenos ingenieros? Cuando la propuse a un marxista inteligente hace poco, que era preciso retomar el flujo de vida del pueblo mismo, aunque sea a las cholas del mercado, me dijo que una chola piensa de una manera y la otra de otra, por lo cual nunca sabríamos lo que habría que hacer. Así pensamos a nivel de clase media intelectual. Desconfiamos siempre y nos detenemos en el juicio claro. Pero sería importante vivir la confusión. Claro que para eso se precisa fe. Y por qué desconfiamos, ¿porque nos falta fe o porque la tenemos en exceso? Y retornamos al motivo de nuestro

complejo de inferioridad. Creemos demasiado, por eso no logramos creer en nada y simplemente nos dejamos llevar por los señuelos. No hay nada en este mundo delimitado y reglamentado, algo, que nos suscite la fe. Quizá por eso odiamos con tanta facilidad.

¿Será por eso que Sudamérica es el continente de las revoluciones, porque éstas sirven para canalizar nuestras tremendas ganas de creer, aunque sea por dos o tres días?

La verdad es que vivimos la mitad de nuestra humanidad y no sabemos qué pasa con la otra. Tenemos que ser educados, aculturarnos, pero es por el lado de afuera, y ¿qué pasa por el lado de adentro?

¿Hay otra forma de salir? Los psicólogos dicen que cuando hay un complejo que retiene el libre juego de la inteligencia es conveniente que ese complejo se libere o se sublime. ¿Y qué saldría? Pues he aquí que no sé: quizá el caos. Por eso tenemos miedo. Nada quedaría en pie. ¿Pero estamos seguros?

Pero es que pensamos sólo en términos occidentales. Empleamos un criterio de causa y efecto. ¿Acaso hay otro criterio? Ibarra Grasso hace notar la importancia del término quechua *huiñay* que significa crecimiento y también eternidad. Es más, me pareció que todo el pensar indígena se da en términos no causales sino seminales. Piensan haciendo crecer. Pero he aquí el problema. ¿Esto realmente es propio del indígena? ¿Estamos seguros de que no hacemos lo mismo? Mientras somos alguien y estamos enredados en las cosas, indudablemente que no, pero cuando nos sentamos, como el burro, y vemos nuestra pura vida, nuestra condición de estar no más ¿qué pasa? En mi primer libro desarrollé la idea de cierta vegetalidad del hombre sudamericano. Más aún, diría que hay en nosotros cierta comprensión de este *mero estar*, que solemos curar con distracciones y borracheras, pero que en el fondo implica asomarse a ese misterio de *estar no más* y crecer. Y ¿por qué la borrachera y la distracción? Porque tenemos miedo, porque esa zona marginal de la cultura occidental no nos habla de eso. Y además lo vemos como si se tratara de oler Biblias o de pintar los cuatro elementos.

Pero pensemos sólo que Oriente y Europa han detentado el mismo concepto y que ésta fue creciendo hasta que en el Renacimiento descubrieron que los objetos caían y no crecían. Ahí la cultura occidental, especialmente en sus zonas marginales como en Sudamérica, se enfrió, era una cultura para cosas y no para hombres. Pero aquí estamos entre hombres y no entre cosas. Un objeto en Occidente siempre cae de arriba hacia abajo, como dijo Galileo. Pero debe haberle quedado un sentimiento de culpa porque le falta a esa caída

el retorno, según el cual la cosa vuelva a ascender. A nosotros, como nada tenemos, no nos cuesta. El mundo no nos pesa, y si nos pesa como a Galileo, será porque se nos dio por *ser alguien.*

Y he aquí que llegamos al final. No hay duda de que, sin embargo, sigue habiendo indios por un lado y por el otro cohetes interplanetarios. Realmente ante esto dan ganas de *ser alguien.* ¿Para qué? Pues para que lo tomen en cuenta a uno cuando den pasajes a los habitantes de Sudamérica para ir a Marte. Pero pensemos una cosa. Para ir a Marte es preciso trasladarse en el espacio o sea cambiar de paisaje. Pero nunca cambiaremos el paisaje de nuestra miseria interior, ese complejo sin enfrentar, eso de estar con un pie en la verdad, y ser demasiado cobardes para comprenderlo. Esta convicción también irá con nosotros a Marte. Realmente, siendo así, conviene que sean otros lo que se vayan, porque les va a pasar lo mismo, llevarán a cuestas, igual que nosotros, su miseria, o más, su misterio, el de no saber qué es *estar no más.* A nosotros nos conviene que nos quedemos. Porque recobrar esa otra parte, la del complejo, como sospecho yo, la del *huiñay,* o de los cuatro elementos, es mucho más importante que ir a Marte, es en cierta manera encontrar el límite del mundo. Y en esto le sacaremos una gran ventaja a los astronautas.

Allá, hacia el filósofo astrólogo de Guaman Poma tenemos que hacer un viaje mucho más importante, el que nos lleva hacia las raíces de nuestra existencia.

EL MIEDO Y LA HISTORIA

Uno de los factores que precisamente ponen a nuestra aparente inferioridad sudamericana sobre el tapete, es la historia. La historia consiste en una especie de línea recorrida por la humanidad en la cual se da un abajo y un arriba, y ese arriba está colocado un poco más allá de donde estamos nosotros. Es lo que creemos de la historia y nadie nos va a convencer que no es así. Desde un mundo chino, del cual sabemos sin más que ha inventado el papel y la pólvora, pero que no supo utilizarlos, pasando por un nebuloso Medio Oriente, por una espléndida Grecia tan esgrimida por la Francia burguesa del siglo pasado, por una Edad Media oscura, cuya gleba, con la cual nos identificamos siempre, era vendida con tierra y todo, hasta el movimiento ocurrido en las ciudades europeas, que culmina en una Revolución Francesa, a consecuencia de la cual viene la revolución industrial, y la democracia, y la libertad de votar, todo eso es una sola línea impertérrita en la cual nos vemos obligados a insertarnos. Hoy ya no podemos decir que podemos hacer una historia al margen. Es muy difícil. La historia, así concebida y reiterada por la enseñanza, nos convence que no podemos ser ajenos a ella. Es más, estamos incluso convencidos de que nuestro sentimiento de inferioridad habrá de desaparecer recién cuando nos pongamos a la altura de esa evolución, pero una altura tal como la de ser nosotros los promotores de ese mundo y tener, por ejemplo, algún día, una gran industria que lo abastezca, en la misma medida como ahora lo hace Estados Unidos y Europa con nosotros.

En este terreno hemos hecho incluso una topografía de la historia. Tenemos una especie de asiento donde se promueve la historia de América. La ciudad es uno de esos asientos. En ella decimos "todo es posible" y esa posibilidad se extiende en dimensión de hacer historia, de alentarla y promocionarla. ¿Cómo? Pues haciendo política. El político remienda en cierta manera todo aquello que entre nos-

otros no parece entrar en la historia. Hace promesas de promoción, de construcciones, de ayuda y siempre con un ojo puesto por dónde va la historia. El político es el factor dinámico que promueve en cierta medida, nuestra incrustación en la misma. Es más, nuestras ciudades grandes, especialmente las capitalinas o si no las que están sobre las costas, son las que concentran un mayor número de posibilidades en este sentido, porque tienden a facilitarnos un cuarto de hora para nuestra vida, a fin de introducirnos en ese proceso histórico e internacional. Es, al fin de cuentas, el destino de nuestras repúblicas. Fundadas alrededor del 1800 llevan como factor catalizador, precisamente, esa incentivación que nos moviliza en el sentido de una historia que hemos dado en llamar universal.

Y en todo esto no cabe la rebelión. Se trata de una historia volcada en hechos, y los hechos científicamente estudiados nos asedian y nos convencen que la línea arriba señalada es la única.

Ahora bien, ¿es esta realmente nuestra verdadera historia? Tenemos un canon para responder a esta pregunta. Nuestras historias son accidentadas porque están regadas de exabruptos de toda laya. Pero, pensamos y nos enseñan además, que se trata de episodios negativos, movilizados por individuos, también negativos, quienes, ya sea por falta de cultura, o por tener criterios demasiado demagógicos, han perdido la posibilidad de darnos una historia espléndida y nos han retardado un poco. Pero no importa, habremos de seguir y no faltará mucho para entroncarnos con la historia y marchar al paso de las grandes naciones.

Por eso cuando salimos de nuestras ciudades y contemplamos nuestros pobres provincianos que nada hacen y que se enquistan en sus prejuicios sin incorporarse en la historia, los compadecemos. Y no hablemos del indio o del campesino, de quien, uno realmente no sabe, cómo hará para asumir el mismo proceso, dinámico y creador, en que estamos nosotros los ciudadanos.

Pero algo debe andar mal en todo esto. Hacia principios de siglo Estados Unidos de América llega a ser la nación más desarrollada. Hacia mediados del siglo pasado, Sarmiento y Alberdi claman en Argentina por sustituir a los criollos por anglosajones, como única salida para lograr esa incorporación al ritmo en que vivía la humanidad, y hoy en 1976 nos han calificado de subdesarrollados. ¿Qué ocurre? ¿Somos incapaces de incorporarnos al ritmo de la humanidad? ¿Podríamos justificarnos diciendo que no hemos "sabido" hacer bien las cosas, que, mejor, hubiera sido ser colonizados por anglosajones? Lo cierto es que nos hemos quedado atrás y no sabemos qué pensar, porque ni siquiera podemos afirmar que nuestra histo-

ria es diferente. La historia es una ciencia que constata los hechos y éstos son inconmovibles. Y he aquí nuestro desamparo en la historia. Volteados por los hechos no tenemos más remedio que poner murallas a las ciudades, pensar que en ellas tenemos un estilo de vida al cual no habrá de incorporarse nunca el campesino, y decir que éste está cargado de miedos y que nosotros no los tenemos. La prueba está en que uno les ofrece todo y éstos se resisten. Pero si ni siquiera saben invertir su dinero como me informaron en Carangas. Se diría que son inferiores y analfabetos. Entonces es natural que haya murallas, que nuestras ciudades sean espléndidas y también que todo lo referente al campo sea desolador. De un lado todo y del otro nada. De un lado la seguridad de estar con un pie en la historia y del otro un mundo nebuloso, del cual habrá que esperar siempre lo peor, por ejemplo, que cualquier caudillo arree a la gente para hacernos mal, para sustraernos al proceso en que estamos encaminados. Realmente ¿qué hacer? ¿Acaso hay algo del otro lado? ¿Acaso en el imperio incaico se dio siquiera algo mejor que esa historia que detentamos? Veamos un residuo de las creencias del mismo. Guaman Poma, seguramente a nivel folklórico, escribe alrededor de 1600 una historia católica entroncada con la Biblia y dibuja la primera pareja, Adán y Eva, y traza todo lo que la Biblia dice con referencia al nacimiento de la humanidad. Pero en una de ésas corta su narración para relatar la leyenda de las cinco edades. "Los primeros llamados *uariuiracocharuna* lo edificaron - y *uariruna* - y *pururruna* - *aucaruna* - *yncaprunan* - y desde la conquista se le han entrado aquitalle los caciques y mandones sus títulos y posiciones que han tenido de sus antepasados - los dichos pobres yndios - y así se van ausentando todos ellos y no hay remedio en este reino... [porque] ninguna generación de español cristianos... jamás comieron en pública plaza ni tuvieron fiestas en ellas como los indios de este reino y que todos sus parientes de aquel ayllo o parcialidad - a de dalle de comer a los pobres."

Es más. Imbelloni descubre que los reyes llamados Pachacuti no existían. Dice que el término *pachacuti* era un título que se identificaba con ciertas épocas paralelas a las de las cinco edades y que señalaban el momento en que el tiempo y el espacio y la tierra debían resolverse.

Evidentemente esto no es historia, es más bien la muerte de la historia por cuanto estas concepciones nos hacen notar un hondo subjetivismo, llevado por el miedo, casi como si se hubiese relegado la historia a los dioses.

Cuando se revisa el Popol-Vuh, la biblia maya, se advierte precisamente que los dioses se reúnen para juzgar o experimentar con las humanidades que van creando. Hacen una y la destruyen, así cuatro veces, hasta que se les ocurre hacer una quinta humanidad con el maíz, que parece que resultó ser buena porque al fin hablaban con los dioses.

Esta vinculación entre dioses e historia es nefasta. Un marxista diría que debió ser el residuo del feudalismo, pero yo diría más bien, que debió haber alguna época en que los dioses manejaban la historia, simplemente porque así debió ser.

Pero hoy no tenemos dioses y debemos pensar que estamos solos y que debemos sin más esgrimir capitales, herramientas, objetos, para entrar al fin en la historia. Sólo así nos sentiremos dueños de la historia y habremos de moverla. Lo sabemos nosotros, y lo sabe además cualquier gobierno, porque éste tiene que manejar la nación en ese sentido. ¿Cómo? Pues manejando hechos, y si no los hay, creándolos para que sean el pasto de los historiadores y para que éstos construyan las historias en el futuro.

Antes, los dioses manejaban la historia, hoy, desde la Revolución Francesa, la historia es manejada por nosotros. Hemos relevado a los dioses. Pero la historia no anda. Sentimos en América que ella se nos escurre a nuestro lado y que son los otros los que la hacen y nosotros estamos aquí sin hacerla. Apenas si algunos de nuestros ministros son nombrados en algún organismo internacional y puede incidir en ese proceso vigoroso y tremendo a fin de aportar algo a la historia. Pero andamos sin historia. En suma, o la historia está errada, o quizá la historia es exclusiva de Occidente y América no la tiene.

Cierta vez viajando en tren de Buenos Aires a La Plata, en 2ª clase, un inmigrante decía expresiones sumamente irreverentes contra los próceres de mi patria. Evidentemente, era cuestión de hacerle notar su irreverencia y decir, como solemos hacer en estos casos, ¿por qué no se vuelve a su patria? Pero, mi misión profesional de pensador me lleva a evitar estas reacciones fáciles. Estoy obligado a pensar, entonces, ¿por qué al fin y al cabo este inmigrante tenía que respetar nuestra historia? Este inmigrante representa una realidad que debe ser analizada. Se le imponía una historia y, naturalmente tenía la libertad de negarla. Y no está muy lejos de nosotros. ¿Acaso la respetamos nosotros? Nuestro Río de la Plata, en este sentido, se halla sumamente desarraigado y creo que lo mismo debe ocurrir a nivel de clase media en todo el resto de Sudamérica. Seamos sinceros. Yo, personalmente llevo diecisiete años de profesor y

conozco el peso de la historia a través de innumerables actos con asistencia obligatoria.

En qué margen de soledad y despojo se desarrollan esos actos. Ahí estábamos, obligados, y también un poco negados buscando entre todos restituir algo que no logramos abarcar. Algo ocurre en esto. ¿Es que ya somos un pueblo viejo y estamos en crisis, o es que estábamos buscando algo profundo que no logramos concretar, debido, quizá, a la misma asistencia obligatoria? Pero debe haber más. ¿Por qué, cuando se reúnen grandes poblaciones en nuestro continente existe un mayor fervor por los símbolos del fútbol, por los artistas de cine o por los simples caudillejos que por la historia patria? ¿Será que la historia exige una especie de catarsis a la cual no llegan los analfabetos? ¿Y qué clase de catarsis? Pues la de manejar los documentos como objetos a fin de encontrar los hechos incontrovertibles, todo eso con objetividad, o sea como algo alejado de uno mismo. Pero ¿no es esto precisamente crear una especie de irresponsabilidad frente a la historia, según la cual ella es algo ajeno a nuestra vida diaria, reglamentada por instituciones académicas e historiadores consagrados?

Puede ser que el mismo texto de historia, en forma de libro, con sus muchas páginas y sus muchas palabras nos han creado ya desde la niñez una cierta aversión que culmina en aquellos actos. No puede ser eso historia. Algo más falta. No puede ser historia un cúmulo de palabras, con hechos científicamente estudiados que nos sobrepasan y que nos pesan porque nos confirman constantemente nuestra inferioridad ante países míticos que fueron tomados como ejemplo.

He aquí que estamos nuevamente en la vida cotidiana, con todo el peso de las cosas encima. Y no está mal. Si Descartes trataba de evitarla, y mediante una duda metódica procuraba evitar los residuos de su vivir diario para encontrar un principio inconmovible a fin de fundar su racionalismo, nosotros haremos al revés. Nosotros trataremos de encontrar la verdad inconmovible en lo cotidiano, pero en un terreno elemental. Digamos ese en el que vemos aquel libro de historia metido en la biblioteca y no queremos tomarlo. Es el momento en que la historia nos pesa, en que la vemos reducida a una carga de palabras distribuidas a lo largo de páginas densamente pobladas. Y digamos que ese momento en el cual nos pesa todo, donde no cabe la evasión, donde estamos sin más mirando por la ventana para ver lo que sucede, y nos preguntamos el porqué de muchas cosas. El porqué de la historia, el porqué de estar aquí en Sudamérica, casi como si sintiéramos el absurdo de haber nacido en esta parte del mundo, con las manos vacías, y sentimos que nada hicimos, que

sólo escuchamos el palpitar de la sangre, y de la respiración, eso de estar no más y recobramos el miedo. ¿Como el miedo antiguo de los Pachacuti y de Guaman Poma? Peor. Sin el peso de los dioses y en uno de esos momentos en los cuales sentimos el peso de nuestra libertad. Esa de creer que el gobierno es malo o bueno, proponer las modificaciones del caso, hacer cosas, iniciar empresas. Una libertad en suma que nos sirve para disponer de todas las cosas, y tiranizar un poco, e imponerla ahí donde los otros sientan nuestra tiranía.

Se trata del aburrimiento de la libertad, de esa libertad exterior en la que disponemos de cosas y hombres, sin saber qué pasa con nosotros mismos. Ahí sentimos ante todo el mundo de la palabra, en su sentido chino, la palabra-cosa con que nos hemos revestido, eso mismo que Cassirer llama el universo de los símbolos. Un mundo disponible que, sin embargo, gravita sobre nosotros. Es lo que, en suma, dijo Whorf, un universo lingüístico abstracto e imaginario usado como punto de referencia, con que revestimos nuestro quehacer, que nos lleva siempre afuera, sin saber en el fondo qué ocurre con nosotros, y que incluso se hace cargo de nuestra intimidad, hasta el punto de hacernos creer de que sólo por pereza no extendemos la mano para tomar el libro de historia.

Pero entonces ¿por qué no lo tomamos? ¿Será nuestro sentimiento de inferioridad que nos advierte que toda historia será siempre una historia de hechos, de descubrimientos, de expansiones en la cual se ocultan los períodos oscuros o inferiores y se destacan, en cambio, los grandes momentos de producción de este siglo XX fatigoso y desubicado, todo esto encarado más bien como una historia de cosas antes que del hombre? Pero veamos ¿quién realmente es capaz de vivir una historia así? Cuando Gusdorf analiza la historia de Francia, advierte que Julio César, Vercingetorix, Napoleón, o sea los ídolos de la nacionalidad, son vistos por el pueblo de una manera muy diferente de como lo exponen los historiadores. ¿En qué nivel se desplaza Napoleón, por ejemplo? Pues en el nivel de un personaje mítico, que llevaba siempre la mano sobre el pecho, que debió ser útil a Francia, no se sabe por qué, que llevó la gloria de las armas francesas hasta hacer rabiar al león de la isla y luego, sufrió una injusta prisión, como seguramente dirá el francés medio, "así pagamos siempre nuestra gloria". Se trata en suma de un Napoleón vital.

Y esto nos lleva a reflexionar. ¿Se dirá que para el pueblo y también para nosotros, todo lo que no entra en este esquema es arrastrado como un penoso residuo que no entronca con la vida sino

más bien con un quehacer interesado, cuya superioridad radica no mucho más allá de una producción industrial y comercial de objetos para lograr un bienestar que no nos convence?

Sentimos al mundo así llamado "moderno" lleno de cosas que sobrellevamos como residuos y en el cual no cuenta la participación de nuestra vida. Y por eso vivimos una vida colectiva en la cual restituimos a cada instante el mito, en forma subversiva, para mantener no obstante ese lugarcito que se nos ha brindado un poco por milagro, sin saber en el fondo qué partido tomar. ¿Síntoma de inferioridad? Quizá. Pero una rara inferioridad que en suma nos da, especialmente aquí en una zona marginal de occidente, la convicción de no estar errados del todo. De ahí también la doble polaridad, los extremos entre los cuales oscilamos, entre el conocimiento técnico de cualquier rama de la ciencia por una parte, y por la otra la falta absoluta de toda ciencia hasta el punto de no ser capaces de tomar el libro. Y es más, hasta podemos trazar un paralelo, entre una ciudadanía que busca su inclusión desesperada en el ámbito de la perfección occidental, tomada casi a nivel de reino divino, y por el otro la constante presencia de un pueblo silencioso al cual sencillamente no le importa en qué andamos. ¡Pero si también nos gusta el cine y ver el Napoleón con la mano en el pecho, a quien lloramos cuando, a la hora y media de proyección, lo vemos traicionado por sus amigos y encerrado en la prisión con la mirada rebelde! ¿Qué buscamos realmente? Por un lado quisiéramos extremar nuestra inteligencia y concretar una vida en el mejor de los planos, y por el otro, sin embargo, nos dejamos atrapar por viejos arquetipos, así llamados por la sicología profunda, a los cuales, aunque nos mutilen la mente y nos tornan menos inteligentes, sin embargo les damos curso en la oscuridad del cine. ¿Es que quisiéramos también asumir un sacrificio? Es indudable. Depende, claro está, del terreno: a ocultas en el cine, ya que todo el mundo lo hace, o sino en público y pomposamente para que nos vean además como objeto, con narcisismo. Pero es inútil, sabemos que eso no dura.

De cualquier modo es extraño que una cultura como la nuestra, la occidental, montada sobre la lucidez, precisamente nos lleva a buscar cosas ilúcidas. ¿Por qué será? Y digo más. Nos urge ver lucidez en América. Pero ¿somos realmente valientes al asumir la lucidez propuesta en el siglo XX? ¿O no será más bien que ese afán de lucidez es exclusivo de nosotros, como pueblos marginales? ¿Somos capaces acaso de mantenerla sin más? ¿Acaso la mantienen en el pueblo creador de la lucidez como es occidente? Y si no fuera así, cabe preguntar ¿de dónde proviene el afán de volcarse en lo con-

trario, el mundo tenebroso de los mitos, precisamente en un nivel cultural donde habían sido extirpados? Volvamos otra vez la mirada a ese residuo de ilucidez que encarna el indio y analicemos el término *pacha* que entra en el vocablo Pachacuti.

Según José Imbelloni, este término significa en quechua "superficie (horizonte o suelo), plano o piso (superior, medio e inferior), espacio en tres dimensiones, cuerpo o astro en que vivimos, universo, espacio temporal (segmentos), edades del mundo (como las cinco edades de Guaman Poma), épocas históricas, y finalmente la vida humana y la del universo en su expresión espacial y temporal". En suma, este vocablo parece referirse a un concepto que es anterior a lo que nosotros, analíticamente, hemos separado en dos categorías, la de tiempo y espacio, algo, en fin, que se sitúa antes de un mundo "objetivado", o sea de tercera persona, algo más propio de lo que llamamos sujeto, y que implica una unidad previa a una percepción de las cosas. Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivizado, o sea propio, que se refiere seguramente a un habitat existencial, en donde "mi" tiempo y "mi" espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora. Comprende en suma el tiempo de "mi" vida, "mi" oficio, "mi" familia, y en este lugar, el de "mi" comunidad. Todo esto implica naturalmente una visión indiscriminada de la realidad exterior, la cual, por su parte, es incorporada al sentimiento vital, quizá en ese nivel tan usado en filosofía alemana como lo es el "Gefühl", que, traducido, significa algo así como sentimiento.

Es en suma el habitat del sacrificio diario. ¿Y no es esto lo mismo que ocurría con el Napoleón inventado por el francés medio? ¿Y qué Napoleón es este? Pues, el Napoleón que asume el sacrificio nacional y que además, revuelve el tiempo. ¿Como Pachacuti? Evidentemente. Pero, en suma, ¿qué encierran Pachacuti y el Napoleón popular? Pues, el verdadero sentido de la historia. La historia que irrumpe en la vida cotidiana, porque la sentimos como vida. Y ahora bien, ¿qué es vida? Pues no hay vida si no hay muerte y transfiguración. No valoramos tanto la paz y el bienestar como la posibilidad de un gran sacrificio. Esta historia no pesa, porque es la historia que se sobrelleva sin más, ya que entra esquemáticamente en la penosa tarea de un vivir cotidiano.

Se trata de un Napoleón *Pachacutizado* que se convierte en un símbolo subjetivo peligrosamente alejado de toda ciencia, en esa impresión de alarido angustioso que en el fondo representa todo su esquema. Encierra el intento de cortar el tiempo, de vivir ante la posibilidad de que se acabe el quinto tiempo, el último en el que

siempre se vive. Un símbolo histórico así, está montado sobre el miedo. Pero un miedo digno, el del despojo de ser hombre en suma, cuando ninguna cosa puede ya compensar el miedo, casi como si estuviera de boca al mundo y viera que los objetos ya no tienen validez, simplemente porque es absurdo de que haya mundo, ya que éste no es más que la resultante de una caída de los dioses, quién sabe por qué fatalismo. Ahí no puede haber sin más una ciencia histórica, sino la pura vivencia de eso que me afecta, siempre a nivel de vida, el afán de sacrificio que se proyecta como un cono sobre lo que pensamos como historia, y convierte a ésta en una teogonía. Y un Napoleón puesto en este rango, es digno de crédito, porque es lo mismo que uno, uno mismo convertido en el afán de sacrificio pero asumiendo toda la comunidad. Por eso el francés medio rescata el Napoleón de la historiografía y lo incorpora en una iconografía cotidiana.

Pero he aquí la diferencia. Mientras el afán de sacrificio estaba en el mundo incaico en primer plano, en nuestro mundo se vive como algo subversivo. Por eso el peso de la historia. Y es más. Hoy consumamos el ideal de vida en la realización de nuestra acción en las cosas, cumplimos el trabajo sin más y hemos terminado; antes, en cambio, la acción no tenía fin, se topaba con el caos, el vacío del mundo en suma, donde no había cosas, sino como dice Bertonio en su vocabulario aymará, apenas interrogativos, *cunasa* o *yaa*. Era el topamiento con el miedo, un enfrentamiento con el solo hombre, que ni cuerpo tenía, apenas el término quechua para el mismo, el simple *ukhu* o pozo interior, cavidad en donde palpitaba el único regulador, el *soncco*, el corazón. De ahí el Pachacuti como un sacrificio cósmico en donde todos entraban.

¿Y hoy por qué no entramos? Pues porque hacemos algo que el indio no hacía. Nuestra tradición occidental nos enfrentó con las cosas y entonces provocó la apertura paradójica del tiempo. Antes el *pacha* lo reunía todo, hoy, al cabo de la experiencia occidental, no sólo hay un espacio sino también dos tiempos: uno finito y pequeño y un tiempo infinito que flota encima. Un tiempo de hombre, sobrellevado subversivamente, en el cual escondemos nuestros episodios menores de nuestra vida cotidiana, con nuestra fe y nuestra amargura, y un tiempo mayor que se nos escurre, pero que nos impone la hora el reloj, o la misma historia que nos cuentan. Es en suma la contradicción entre lo finito y lo infinito, un desgarramiento del cual nos vengamos cuando nos inventamos un Napoleón popular.

Ahora bien, ¿eso del *pacha* es realmente algo que se dio antes y que ya no se da hoy en día con la misma intensidad, a no ser en un

simple Napoleón subversivo? Veamos. Cuando no quiero tomar el libro de historia de mi biblioteca, llevado quizá por mi sentimiento de inferioridad, ¿será sólo porque no quiero cubrir el espacio que me separa de la biblioteca, o no será más bien porque pienso en un tiempo mío, una especie de *pacha*, que no debe ser mezclado con el tiempo frío de la historia? Es posible que sea por esto último. Pero entonces el *pacha* ya no es algo pasado, propio del mundo inca, sino que se da hoy en día y adentro de nosotros. ¿Y esto cómo es posible? ¿Acaso la historia de los incas no ha pasado ya? Pensemos sólo que los quechuas designaban con ese término *pacha* un fenómeno muy humano que nosotros hoy en día no tenemos registrado aunque lo vivamos siempre. Además esa historia que demuestra rotundamente el paso del tiempo y el supuesto progreso debe ser más bien invención de alguna máquina infernal, o de hombres trasladados a un nivel de máquina como le ocurría a la burguesía europea cuando inventó esta historia objetiva, a fin quizá de no verse, o peor aún, de cubrir sin más y con apremio esta distancia maldita y esa soledad que media entre uno mismo y el libro de la estantería. Además, ¿quién realmente hace frente a ese pozo que me separaba del libro? Debemos sospechar que en ese gesto de no leer el texto debe haber un afán mágico de revolver el tiempo, para sentir el impacto de algo innombrable —en un siglo en el cual todo se nombra— y sentir la incitación de no sé qué zona a fin de que asome algún cataclismo y uno sienta a los dioses a flor de piel. Pero para eso habrá que tener ya no un corazón occidental, sino sin más un *soncco*, o corazón, ese raro símbolo en el cual el indígena une los opuestos, la lucidez y la ilucidez, el día y la noche, la parte clara de un juicio y la parte oscura del mismo. ¿Por qué? Porque así era el mundo, por una parte el hombre con su *soncco* y por la otra una especie de Jurakán o corazón del cielo, pensado también como un conglomerado de noche y día, de claridad y tinieblas, en suma el misterio en sí y redondo de todo el vivir. En realidad, la totalidad del hombre.

Y esto no lo vivimos nosotros mismos, sino simplemente —y no deja de ser un privilegio— en dimensión geográfica, entre grandes ciudades que quieren ser lúcidas pero que están al borde de un mundo ilúcido, donde todavía alienta el *pachacuti* y el *soncco* del indio, casi como si fueran la otra mitad del universo, alentado como por una lógica inversa de un hombre volcado hacia adentro. ¿Y en estas condiciones podemos ser totalmente lúcidos? Es lo que proponen Eliade y Jung, quienes recomiendan una integración psíquica, y para entender esto, sin embargo sorben el ejemplo precisamente

del mundo primitivo, donde todavía hay rituales para esa integración. ¿Y nuestros rituales dónde están? He aquí que tenemos miedo de asumirlos, porque estamos en la paradoja de un lúcido terror de no querer recobrar la otra parte, si no es con el colectivo y risueño permiso de una borrachera transitoria o un hermoso y prosaico partido de fútbol.

Realmente en esto de la historia habrá que hacer lo del brujo. Cuando da vuelta un recodo en la montaña y se topa con un pico nevado, recobra el miedo, nombra a este "abuelo" y lo adora. ¿Eso está mal? Pensemos que nuestro verdadero mundo, o sea que la parte que nos falta está en el misterio de saber, si cuando cerramos los ojos, el mundo existe todavía. ¿Acaso estamos seguros de que sigue existiendo? Pues bien. Lo que el brujo sobrelleva es la montaña que queda cuando ha cerrado los ojos. Ese es el "abuelo". Es un poco la montaña capturada. ¿Por qué? Por cierta urgencia de sacrificio en suma, una manera de invertir la polaridad, de no quedarse afuera con la montaña de piedra, sino adentro, con una montaña simbolizada y devorada, que asume lo que el mismo brujo no se atreve a ver, toda su raíz vital, donde todos guardamos el terror original. El brujo en este sentido juega una totalidad de hombre, a nivel del *pacha* y del *sonco*. ¿Y qué distancia hay entre el brujo y nosotros? Pues la distancia que media entre tener los ojos cerrados y tenerlos abiertos. Con lo primero entramos en otro mundo, con lo segundo sólo vemos cosas.

Pero lo primero ha de ser la solución. Con un simple cerrar los ojos, asoma ese viejo mundo y recobramos la verdad, una verdad mayor que lo que llamamos historia. A ésta le falta el hombre y es muy difícil esquivarlo. Recién ahí, con los ojos cerrados, comprenderemos que, si bien no se trata de recobrar el mito de un *pachacuti*, lo cierto es que el verdadero tiempo histórico está enredado en mi vida, es uno mismo quien lo revuelve, o vive su vida como si revolviera el tiempo, casi como si siempre estuviera ciego, sólo porque esa es la verdad y no otra. Y el tiempo se revuelve no con mi muerte como supone un existencialismo decadente, sino con mi realización. Ese punto donde decimos, he cumplido con lo que me he propuesto en mi vida, ya no me importa morir. Desde este punto de vista recién tendremos nuestra propia historia, que es al fin y al cabo la gran historia, la de todos los días, la que encierra la miseria de estar no más, con un afán de sacrificio que no sabemos de dónde viene. ¿Y qué valor tiene ante esto la iconografía, los hechos objetivamente dados, el examen exhaustivo de las fuentes? No más que el de una pequeña historia. ¿Y por qué pequeña? Pues porque apenas habla

del sacrificio de los otros, que ya no interesan porque lo importante es mi propio sacrificio con los ojos cerrados.

Es más. Se diría que historia no desplaza su acontecer sobre la línea infinita del tiempo, sino, como expresa el término *pachacuti*, se desplaza más bien sobre un esquema de hombre, pero en lo que realmente es hombre, como lúcido y no lúcido, en una totalidad que incluye lo claro y lo tenebroso, y siempre a nivel de una comunidad que supo asumir su sacrificio.

Ahí comprenderemos recién que una Revolución Francesa tenía que ocurrir porque era imprescindible recobrar la parte lúcida de hombre, pero también comprenderemos que un Tupac Amaru, o un levantamiento cualquiera de indios, también es imprescindible porque es preciso recobrar la parte no-lúcida del hombre. Y si la historia oficial no registra esto último será simplemente que peca por exceso de lucidez, y eso también se paga en algún momento.

Pero pensemos también que la verdad de la historia está en ese Napoleón popular, porque al fin de cuentas es lo mismo que el símbolo de *pachacuti*, o que la quinta edad de Guaman Poma, todo ello surgido de un apelmazado enredo, por una parte entre lo que hoy llamamos vida cotidiana, y antes era vida sin más, y por la otra la historia. Ya en ese punto ni vale la pena escribirla siquiera, porque ahí se ha realizado el gran sacrificio, el gran ritual, la realización donde se dice todo, y eso no vale la pena registrarlo, ya está en mano de los dioses y ellos sabrán agradecerlo.

LA CAÍDA PARA SER DIOSES

Cuando murió Gardel en Colombia, o Kennedy en Estados Unidos, o se suicidó Marilyn Monroe o, en el último caso, el de la muerte del Che Guevara, evidentemente se sufrió un proceso muy curioso. En el caso de Marilyn Monroe hubo incluso gente que se suicidó. en el caso de Gardel se levantó un verdadero mito que todavía se vive con toda vigencia en una Buenos Aires de ocho millones de habitantes, y lo mismo ocurrió con las otras figuras.

Nosotros como clase media intelectual, los consideramos como fenómenos en cierto modo superficiales. La tarea cotidiana nos absorbe y nos asombra incluso de que las muertes aquéllas hayan tenido esa repercusión. En estos casos pensamos que hay que seguir adelante y que no hay tiempo que perder.

Por eso nos resultaría difícil comparar esas muertes pomposas con la de Tunupa o la de Cristo. Tunupa pertenece a un pasado precolombino evidentemente superado, y América tiene que seguir adelante. Y el mismo Cristo, si no fuera por la minuciosa teología que se ha tejido en torno a él, el hondo significado histórico que ha tenido en Roma o entre las hordas bárbaras de la Europa de los siglos V y VI, quizá, si no fuera por todo esto, tampoco creeríamos hoy en día en él.

En cierta medida vivimos un mundo sin dioses. Por ejemplo, si reiteráramos lo que hizo Cristo incurriríamos en un craso anacronismo, similar al que describe Dostoyevsky en su novela: nos tomarían presos. Existe contradicción entre el mundo y los dioses. Es más, entraríamos en el grave problema de perder el tiempo, porque nadie nos creería ya. Lo mismo pasaría si quisiéramos, en un tono menor, pasar por Gardel. Realmente, lo decimos: el mundo moderno tiene que ser otra cosa. Es el mundo de la ciencia y de la precisión, que tiende hacia el futuro una amplia perspectiva de posibilidades infinitas, y que además nos brinda toda clase de comodidades. El

mundo moderno está montado sobre una línea de satisfacción que se inicia en la Europa de los siglos XIV y XV y que seguramente no habrá de terminar sino en algún lejano planeta con todos los adelantos de la ciencia.

Por eso, en cambio, comprendemos el sacrificio de Madame Curie, así como el de tantos científicos caídos en plena batalla por sus ideales. Ellos no eran dioses sino hombres, que se han sacrificado para darnos una vida mejor. Así lo dice la historia de nuestros textos escolares, en donde no se habla de dioses sino de un Napoleón que ha sido profundamente humano.

De cualquier modo es curiosa la repercusión que esas muertes tienen sobre nosotros. Pero ha de ser en una zona a la cual no damos mucha importancia. ¿Y en qué zona será? Diariamente decimos "yo pienso", "yo escribo", "yo hago". Por ese lado somos ciudadanos que cumplen con sus deberes. Es el caso del profesor que realiza su tarea, el oficinista que cumple con su trabajo, el médico que atiende sus enfermos, el religioso que realiza su oficio. ¿Y somos exclusivamente así, un puro yo que cumple?

Hay una zona del sentimiento de la cual poco sabemos. Tenemos de esta zona más bien una experiencia diaria más que técnica. Sabemos, por ejemplo, que cuando hablamos con el jefe y le informamos sobre lo que hicimos y le decimos que sí a todo lo que él dice, en el fondo sentimos molestia por tener que acceder a su mandato, o tenemos que reprimir la aversión que experimentamos hacia él, o, sino, deseamos sinceramente que él reconozca nuestro sacrificio. Todavía ahí somos un yo que siente, aunque sea al revés y en contra de lo que hacemos todos los días. Pero basta con esgrimir, pese a esto, una sonrisa, incrementar nuestros modales, dar unas palmaditas confianzudas y poner la voz en falsete para que nada ocurra y nuestra relación con el jefe siga en buen estado.

Pese al terreno de la afección, donde se dan los resentimientos o las simpatías, el amor o el odio, somos un yo que actúa y que, para actuar, reprime. No hay problema en esto. Nuestra ciudadanía no se turba. Además, tenemos nuestros propios héroes. En nuestro mundo se puede llegar a ser todo un héroe de la ciencia. Para ser Madame Curie es preciso ante todo estudiar química en la facultad, alquilar luego un cuartucho y llenarlo de probetas, y así comenzar con las experiencias, hasta que un carro lo pise a uno o el radio le destroce las entrañas. Se trata, en suma, de un camino viable, que, a diferencia del de los dioses antiguos, no requiere nada en especial, sino simplemente eso mismo que hace el buen oficinista, decir "yo quiero" y ya está. A los cinco años será incluido con su fotografía en la

historia de la ciencia y habrá alcanzado la gloria. Todo como un premio al cumplimiento y a la perseverancia. En eso Madame Curie, un oficinista, o un humilde comerciante tienen algo en común, el esfuerzo y el sacrificio por el bienestar. Estamos viviendo indudablemente una vida en la cual el sacrificio se visualiza. Y es más, existe incluso la previsión de alcanzar, previa determinación de la vocación, un camino de satisfacción como el de Curie, y lograr así una santidad científica.

¿Y los que no optamos por nada? Pues pensamos en que, si quisiéramos, lo haríamos igual que Curie. Pero mientras tanto seguimos en la oficina, un poco en una oficina-mundo, haciendo el quehacer menor de todos los días, con nuestras peleas con el jefe, las amonestaciones del caso, la competencia con nuestros compañeros y comentando las noticias de los sacrificios científicos, que nosotros haríamos también si quisiéramos. El siglo XX seguramente nos brindaría la posibilidad de hacerlo. Ya no es necesario andar cargando una cruz por el camino como lo hacía Tunupa al estilo indio, ni como Cristo al estilo romano.

Ahora somos felices, porque el bienestar nuestro se ha logrado y, si no, que lo demuestre la historia. Ella marcha hacia la inteligencia y la razón. Que no nos hablen de otra cosa, y adelante. Dejemos las leyendas de los dioses caídos para las religiones antiguas, para los jugadores de fútbol o del volante, para los cantores accidentados o los héroes políticos. Fincamos nuestro cambio en la evolución histórica.

Pero ¿la historia ha pasado realmente? Como ya dijimos, América es un mundo de contrastes. No es sólo el continente de los paisajes contradictorios, con montañas y llanuras, cúspides y precipicios, sino también es contradictoria con sus razas. Por un lado una ingente ciudadanía civilizada y por el otro un campesinado con antiguas herencias. ¿Y eso qué significa? Pues que la historia no ha pasado. Porque, ¿qué significa tratar a un campesino en el norte argentino o en el altiplano?

Recuerdo cierto episodio ocurrido cuando conocí a José Mamani. Era un campesino de la estancia Kollana, cerca de Toledo. Estaba acodado sobre la pirca de adobe y miraba hacia lo lejos mientras nosotros lo acorralábamos con preguntas. Quien en realidad hablaba con nosotros era el hijo. Sabía castellano y debió hacer la conscripción y conversaba con nosotros demostrando cierta confianza en sí mismo. Y ahí estábamos, por una parte nosotros como universitarios, manteniendo cierta objetividad, y ellos convertidos en un objeto

digno de estudio. Había un metro de distancia, pero que adquiría una alta significación. Era la distancia de una cultura a otra.

De vez en cuando, el abuelo se daba vuelta y contestaba a nuestras preguntas y lo hacía con cierta sonrisa. Una sonrisa siempre es útil cuando no se quiere decir lo que realmente se piensa o, en general, cuando no se quiere hablar. Se diría que el abuelo, a raíz de nuestras preguntas, lentamente iba penetrando zonas de olvido de donde sacaba el dato que necesitábamos. Así nos contestaba sobre el *ayni*, sobre el *ayllu* y mil cosas más. Pero la verdad es que no quería hablar. A la larga empezaban a aparecer las simplificaciones del caso. Cuando se le preguntó por las creencias religiosas, no dijo más que "soy católico", cuando eso no era verdad.

Pero recuerdo la mirada cuando volvía a acodarse sobre la pirca. Ahí, pese a todo, parecía estar diciendo para sí "la sementera y la lluvia es mucho más importante". Dijo incluso que antes había unas papas muy grandes y hoy ya no. Se diría que el mundo hubiera envejecido con él, pero que era su verdadero mundo. No valía la pena seguir preguntando. Él mismo nunca había tomado conciencia de sus costumbres. Quién sabe de dónde vendrían. Sólo había que cumplirlas.

Así fue que alguien tomó la ofensiva y preguntó por la bomba hidráulica. Su rostro se volvió más imperturbable. Parecía intuir que algo de cierto debía haber en eso de la bomba. Ahí aprovechamos. Era al fin y al cabo nuestra especialidad, ésa que consiste en recomendar cosas. Había varias instituciones que podían ayudarlo. Seguramente poniéndose de acuerdo con otros vecinos podría comprar una bomba y con las cuotas de todos, la pagarían al cabo de cierto tiempo.

Miré en torno. La puna era seca y árida. Las ovejas flacas. Era una causa suficiente para comprar la bomba. "Ella le va a engordar los ganados", le decíamos. "Le va a favorecer. Hágalo. Vaya a Oruro y visite la institución del caso." El hijo, para quedar bien con nosotros, decía un poco hacia adentro: "Sí, vamos a ir". Luego, un silencio pesado. El abuelo miraba la puna. ¿Qué miraría?

Ya no quedaba más nada por preguntar. Nos fuimos. A lo lejos veía cómo el cielo pesaba sobre los *putucos*. ¿Qué pensar del abuelo? Quizás el hijo lo está convenciendo ahora y le dirá: "Abuelo, estamos en otra época. Estas cosas hay que hacerlas. Los gringos tienen razón". Pero el abuelo sacaría un poco de coca, y *challaría* su alcohol y no contestaría. ¿Qué pensar? ¿El abuelo pertenece a un mundo donde la bomba hidráulica carece de significado? Entonces hay una frontera entre él y nosotros, ésa que se marca con el silencio y se

incrementa cuando el abuelo no compra la bomba. Nuestros utensilios no pasan así no más al otro lado. Realmente estamos a un punto de decir "indio bruto". Pero qué pasaría si no lo decimos. He aquí el problema. Sin utensilios ¿qué hacemos? El abuelo por lo menos recurre a un rito. ¿Y nosotros? Descendemos un poco al despojo. El abuelo, al rechazar el utensilio, se mantiene en un nivel cultural de egipcio o chino, cerca de cuatro mil años atrás. ¿Y nosotros? Pues he aquí la cosa. Sin el utensilio ¿en dónde nos colocamos? Ya no es el yo que decide y acciona y ofrece bombas hidráulicas, sino que es muy anterior, casi por debajo del yo. Ahí el yo desaparece y estamos apenas, como dije en otro libro, en un acumulativo y desesperado "pa'mí". Ahí no tenemos más remedio que decir "indio bruto". ¿Por qué? Porque el insulto es un recurso mágico para modificar la realidad. Y, además, porque al advertir nuestro despojo, ya no somos nosotros los que modificamos el mundo, sino al revés, el mundo nos modifica a nosotros. El insulto es el último recurso para modificar el mundo, pero es cuando ya nos sentimos atrapados, casi como en una matriz. Es como si dijéramos: "Mire, abuelo, nos han enseñado que una bomba hidráulica es importante, le exigimos que la acepte. Si no lo hace, piense, ¿qué haremos?" Es que nos sentimos psíquicamente como cuando nos echan del empleo, porque ya nada somos al margen de la acción; apenas lo que el padre y la madre quiso hacer de nosotros, con la herencia de la familia, los primeros juegos de la niñez, a raíz de lo cual, a modo de una mísera rehabilitación, solemos decir: "Los Fulanos somos así". Pero es inútil. Ahí no sabemos qué decir, ahí odiamos el mundo, ahí realmente tenemos miedo. Un miedo ante el mundo y un afán de amparo. Ahí ni siquiera tenemos un ritual, como que siempre nos reímos de ellos. Ahí estamos, en suma, quizá mucho antes de los 4000 años de evolución. Sin yo, sin hacer, solos, y peor aún, sin poder encontrar dioses caídos con quienes codearnos. Por ahí decimos: "Quiero saber la verdad". Pero es inútil. Nadie nos responde.

Por eso, saludar a un campesino es como si saludáramos a una parte de nosotros mismos que no hemos superado. ¿Y la historia? Pues no ha pasado. Usufructuamos la historia cuando esgrimimos bombas hidráulicas o grabadores. Pero detrás estamos nosotros con 4000 años de atraso. Antes del abuelo aquél.

Y es inútil que digamos que una fábrica, un cohete interplanetario, son una manifestación de la superioridad de una civilización. ¿Dónde hacemos la fábrica y el cohete? ¿Desde el "yo digo", "yo pienso"? Pareciera que sí. ¿Y la otra zona no interviene? ¿La del miedo, cuando ya no decimos yo hago? De los pilotos que tiraron

la primera bomba atómica, uno se suicidó, el otro terminó alcohólista, un tercero se metió de monje. Son formas del miedo. ¿Cuál fue el error? ¿Haber creído que no se trataba nada más que de la bomba? Pero parece que se trataba del hombre también. He aquí que estamos otra vez ante el hombre. Y ya no es el hombre que hace o que piensa, sino el hombre a secas. Es el hombre que, por un lado, tiene un montaje visible de la vida, y, por el otro, carece totalmente de montaje en aquella parte que no se ve de su vida. La parte visible se llama cohete, cultura occidental, progreso, la parte invisible se llama apenas Gardel, Kennedy, miseria, residuo y miedo. Luz y sombra. O mejor, ciudadanía honoraria, y miseria campesina. Es lo mismo. Los símbolos no cambian la verdad. No estamos en el mejor de los mundos, estamos en América, entre polos opuestos, adentro y afuera de nosotros, sin historia esgrimida por maestros aplicados, ni funcionarios de organismos internacionales que necesitan dólares para reforzar su fe en la conciencia. Estamos como al principio, esperando algún verbo, que puede llamarse presupuesto o religión, da lo mismo. Pero estamos al comienzo, ¿qué hacer?

Ante todo, ¿qué pasa con esos héroes muertos? ¿Sentimos por ellos una simple simpatía? Sin embargo la consternación es mucho más profunda. ¿No será en el fondo un sentimiento de culpa? ¿Y ante qué? Al fin de cuentas no fuimos los causantes ni de la muerte de Kennedy, ni de la de Gardel, ni la del Che Guevara. Ellos han caído porque así tenía que ocurrir. Además, en este caso siempre somos cumplidores de todas las normas que exige nuestra sociedad, y ¿por qué vamos a sentir culpa? Pero lo cierto es que la sentimos. ¿Acaso yo cometí algo a través de Gardel, de Kennedy o de Marilyn Monroe? ¿No somos todos individuos independientes y de tal modo que la muerte de uno es un acontecimiento totalmente ajeno a la vida del otro? ¿O será en realidad que ellos asumieron algo que yo no me animo a asumir? ¿Qué será?

¿Qué misterio hay en el sacrificio de Osiris, de Cristo o del mismo Tunupa, por tomar un personaje más cercano? Pagan con la vida una plenitud lograda. La moralidad y el mensaje de Cristo, el canto total de Gardel, la plenitud del sol en Osiris. Además, la muerte que les sobreviene es una muerte grande, que atrapa a todos los que se enteran de ella. Y es más, ellos se trasmutan con la muerte y siguen presionando, como dioses, sobre los que quedamos en vida. Se diría que han tomado la muerte casi como realización. Cruzan, en suma, una línea de mutación que parece milagrosa. Si es así, entendemos la culpa. ¿Consiste en no haber cruzado la misma línea? ¿En haber quedado aquí por debajo de ella?

Evidentemente hemos transferido el tema de los dioses caídos a hombres que sólo han dado un tropezón. Si los héroes caen sobre la estela de los dioses caídos, nosotros caemos un poco más acá. Es cierto que en cambio hemos ganado la prolongación de la vida media del hombre, pero también sobrellevamos como precio una medianía de oficina. Hemos burocratizado la posibilidad de la caída y cualquiera puede ser Madame Curie. La mutación queda relegada a un tercero que se ha sacrificado, y que se manifiesta en un nivel de subversión, en rueda de amigos, en la soledad del cuarto o a nivel de periódico.

He aquí que creímos vivir en un mundo donde los dioses ya no molestan, ni se caen, ni hay que adorarlos. Pero los dioses siguen cayendo. ¿Cuándo caen? ¿Cuando decimos "yo trabajo, yo opino, yo gano plata"? No. Caen cuando no dejan ni trabajar, ni opinar, ni ganar plata, caen ahí donde ni "yo" somos, en una zona donde tenemos miedo. Es peor, llevamos adentro la posibilidad de no creer en los dioses, pero, y eso es lo espantoso, también llevamos adentro el sentimiento de culpa cuando caen. Ya no será Tunupa o Cristo, sino apenas Gardel o Kennedy. ¿Por qué este reemplazo de los dioses por nuestra miseria de creer que no caen más? Porque lo cierto es que siguen cayendo y nosotros creyendo en ellos, o al menos, rubricando con un silencio o una apagada frase la caída cuando decimos, por ejemplo, de Gardel "pobre tipo". ¿Quién es el pobre tipo? ¿Gardel o nosotros? He aquí el dilema. ¿No será que hay dioses que caen todavía y que nosotros somos demasiado cobardes para caer? Peor, no nos han dicho cómo hay que hacer para caer. Nos dijeron sólo: "Aquí tienes la máquina de escribir". "Escríbeme el informe", o "llena las letras de cambio". Y cómo deslizamos en este escribir mísero de todos los días en la oficina, nuestra historia del dios caído, cuando decimos, aunque en un plano de miseria, "¿sabrá el jefe que en el fondo soy un dios caído"? "No lo debe saber. Es un hombre frío. Entonces tendré que cambiar de corbata, o mañana le contesto mal, o pondré aquí una coma porque sé que a él no le gusta." Somos dioses caídos porque ponemos una coma. Nada más somos. Ya hemos perdido la lección. Vivimos un mundo donde la mutación se ha escamoteado y entonces cambiamos la coma para hacer rabiar al jefe.

Y esto es visto en chico. Pero en grande la cosa es peor. Una forma de ser un mísero dios caído en este siglo moderno, es la de ser maestro y creer que al campesino hay que enseñarle la apetencia del automóvil, la compra de los tejidos de la ciudad, y que sepa leer y escribir. No sabemos por qué lo hacemos así, ni qué heroísmo

ponemos en esto. Pero debe ser el mismo heroísmo que ponemos cuando cambiamos la coma. ¿Qué hacemos realmente? ¿Lo hacemos acaso a raíz de un serio examen de dónde estamos situados y de qué es el hombre? No. Sólo un poco por receta, y eso acompañado con la cobardía de asumir todo el mito del dios caído. Nos han dicho que los dioses no caen, y así nos hemos quedado con los brazos cruzados, porque realmente nos hemos creído que este siglo veinte había resuelto todos los problemas y que ya no hay ni Tunupa ni Cristo. Y lo peor es que realmente nosotros somos Tunupa porque obligamos al campesino a lavarse todos los días y a leer y a escribir. Eso nos cuesta, seguramente nos debe costar igual que cuando Cristo fue clavado a la cruz, o Tunupa descuartizado por Makuri.

Evidentemente pasa lo que dijo Heidegger. Cuando él examina la razón última de nuestra existencia occidental, demuestra que la pregunta que hacemos por los dioses no puede ser respondida. Es como si el casillero de los dioses hubiera quedado vaciado. No hay dios sino un ser vacío, y no hay solución, sino enfrentar el tiempo, a los efectos de cumplir con todo. Con esto consagra eso que pensamos cuando estamos en la oficina, o sea que el mundo depende de nuestro esfuerzo y no hay dios que valga, apenas el jefe que nos reta si no trabajamos.

Y si en lugar de Dios ponemos a Gardel o Kennedy o el Che, ¿qué pasa? Pues debe ser que no somos lo suficientemente cultos. Tendría que haber un programa de alfabetización trascendental que nos sea aplicado después de saber leer y escribir, y que consista en no confundir ya a Dios con Gardel ni con Kennedy ni con el Che, y creer, en cambio, en esa línea de satisfacción que es la historia y que nos muestra la iconografía de hombres que han sabido sacrificarse por nuestro bienestar. Pero ¿no habíamos quedado en que los dioses ya no existían? Ah, pero Napoleón es hombre, y Curie es mujer. En cambio, uno no sabía nunca si Cristo era dios o era hombre, ni menos qué era Tunupa.

Se diría que somos víctimas de un equívoco, el mismo que ocurrió cuando durante la Revolución Francesa se paseó por las calles de París a una señorita con un gorro frigio que personificaba a la Diosa Razón. Los nuevos ciudadanos proclamaron entonces su ideal. Pero en la dimensión del disfraz. La cosa consistía en que en adelante había que comportarse como si la razón prevaleciera. Detrás de la razón estaba la epidermis del hombre, y detrás de la epidermis el resto, incluso la sinrazón.

Es lo que hemos heredado. Desde aquel disfraz hasta hoy se dio la culminación en una máquina electrónica. Fue la ganancia. Pero

sin epidermis, como un producto neto de la razón convertido en objeto, enfrentado con nosotros. ¿Y nosotros? Pues, detrás de la epidermis, mirándola. ¿Nada más que mirando o usando? Pero, ¿por qué ponemos al lado de la máquina a los dioses caídos? ¿Sólo por un folklore ciudadano?

Cierta vez un *yatiri* o brujo me relató que había presenciado un ritual curioso que realizaba un *chamakani*, que es el superior de los brujos en Bolivia. Un *chamakani* suele hablar con los *mallkus* o picos nevados y el *yatiri* vio cómo el *mallku*, en forma de una sombra amorfa, avanzó en plena noche a hablar con el *chamakani*. Una vez realizado el ritual, el *mallku* se retiró lentamente, saludó a cada uno de los presentes y se fue. No supo decir el *yatiri* cómo era el *mallku*, sólo le quedó el espanto de haberlo visto. Pensemos que se trata de algo así como si el Illimani, de pronto, en forma humana, con toda la potencia de su altura, se dirigiera a nosotros, nos saludara y se fuera luego.

Ahora bien, ¿qué diferencia habría entre el *yatiri* y nosotros? Pues, en que él ve y nosotros no. Él sabe de los dioses, y nosotros los inventamos. ¿Y para qué sirve saber de dioses? Pues he aquí el secreto. Un dios ha cruzado cierta línea de mutación. La experiencia del *yatiri* está por sobre la mutación, con un pie en lo que no se sabe y se teme. Él supo asistir al espanto original de ver un dios. ¿Y nosotros? ¿Inventamos los dioses para ver el espanto, o para mutarnos, además? He aquí el misterio de la culpa.

Pero, podemos decir también que lo que el *yatiri* ha visto es simplemente su propio espanto. Y ¿qué pasa con nosotros cuando vemos una máquina? ¿Estamos seguros de ver nada más que un objeto, o no se trata más bien de un espejo revertido de lo que el hombre piensa? ¿No es acaso una máquina el pensamiento traducido en metal? Y veamos más. ¿Por qué la máquina está hecha de metal? ¿No será para que no recobre el espanto, y para que el espanto se quede nada más que en el hombre?

Y he aquí la diferencia real entre el *mallku* y la máquina. El *mallku* nos enfrenta con el espanto, y la máquina trata de no mostrarlo. Pero veamos más. ¿Por qué realmente el abuelo no quería aceptar la bomba hidráulica? ¿Será que sabía que para vivir, primordialmente era preciso enfrentar al *mallku* y no a la máquina, casi como si la vida consistiera en ese enfrentamiento y consiguiera ahí toda su plenitud, y que la máquina no remediaba el problema porque era demasiado chica para un propósito tan grande?

Y es más, volviendo al tema de los dioses caídos, ¿cuál es el verdadero significado de los mismos? Gardel, Kennedy, Che Guevara

¿no serán, en el fondo, los caminos que emprende el abuelo aquél, hasta la visión del *mallku*, pero en menor escala, sólo como espantos menores, ocurridos un poco dentro de los episodios de todos los días, caídos ahí como pequeños *mallkus*, no tan grandes como el Illimani, sino igualitos a nosotros, en cierta manera de acuerdo con el prejuicio del siglo, donde todo tiene que ser humano para ser entendido? Lo cierto es que siguen cayendo, y que en ellos quisiéramos enfrentar un espanto original, mucho antes que la bomba hidráulica o la máquina electrónica.

Y henos entonces aquí esta máquina y allá el *mallku*. Son dos caminos de la humanidad. Por una parte el camino del miedo y por la otra el camino de las cosas. Por un lado el uso de la inteligencia hasta su extremo, la razón y, por el otro, ese miedo que uno siente cuando pierde el empleo. Ahí el comienzo y acá el fin. ¿Y por debajo? Pues la parábola del hombre. Es, al fin de cuentas, el tercero conciliador, el que captura las diferencias y supera las contradicciones. El espanto hizo que el hombre creara las máquinas, según dicen los historiadores. ¿Y la máquina? Crea el espanto si se trata de la máquina de Hiroshima. Y para el espanto se requieren rituales. Estamos en lo mismo.

Entonces, el problema parece ser el de saber. Pero ¿qué? Sabemos de circuitos de máquinas. Hay libros al respecto. Existe incluso toda una epidemia de bibliotecas populares que proveen de esta clase de libros. Circuitos exteriores, en suma, como si no hubiera espanto. Pero hay otro saber, el del circuito del espanto. ¿Y quién sabe de eso? Quizás aquel abuelo que se callaba. No sabría de circuitos de máquinas, pero sí del circuito del espanto, el que conduce al *yatiri* y, a través de él, al *mallku*. ¿Y en qué consiste?

En cierta manera en asumir otra vez el caos original, sin las recetas de la ciencia del siglo veinte en que nos hacen creer, ni en la felicidad propagada por gaseosas internacionales, ni en las recetas burocratizadas de instituciones religiosas. Se trata de encarar el problema del enfermo reconociendo su enfermedad. Y la nuestra es demasiado humana.

Para entender el circuito del espanto es imprescindible asumir la reversión y pensar que la línea de satisfacción que estamos viviendo como occidentales no es más que la satisfacción de tener dos timbres más y una heladera eléctrica. Que mi honorabilidad tiene una gran carga de cinismo, que si me han dicho que no hay dioses caídos, pues que los hay. Que si creemos en la ciencia es porque tenemos el mismo miedo que los campesinos sienten cuando no llueve. En suma, que estamos en un mundo de contrastes malditos, que arruina a la

historia y el bienestar, casi como si viviéramos la edad de los aucaruna, como pensaba Guaman Poma.

Es el mundo del contraste, pero como si se reencontrara la serpiente con su cola. Como si la historia no hubiera pasado. Si en Occidente la historia es el cálculo de un tiempo de superación del miedo, nosotros ya no podemos pensar lo mismo. Estamos de boca al pasado y esto es como si el pasado estuviera presente. Estamos sin historia. Ni siquiera podemos convertir a ésta en un itinerario de sucesivas y escalonadas satisfacciones del hombre. La historia se nos ha pegado a la piel y ya no se desarrolla afuera sino en la tensión de la propia vida. Entonces es preciso hacer frente realmente a nuestra insatisfacción, ésa que no se trata sólo de cumplir con lo que nos han ofrecido, las buenas leyes de nuestras hermosas repúblicas, o tomar conciencia de que no queremos incurrir en la beatitud de creer que en una librería se resuelven todos los conocimientos. Es preciso hacer frente a la insatisfacción de ser un puro hombre en un siglo construido para hombres satisfechos.

Pero ¿cómo? Ya lo dije. Cuando el *yatiri* adora una montaña, la convierte en achachila, o sea que ya no ve la montaña sino un abuelo. Al fin de cuentas, pasa lo mismo con la máquina. Los técnicos pueden trabajarla, y armarla sobre un plano de rigurosa objetividad, pero en el fondo hacen una elaboración parecida a la que se requiere para hacer un *achachila*, pero convertido en un circuito metálico. El proceso no ha salido de la pura conciencia. Pero si tampoco sale la acción de ella. Qué es actuar en el mundo, sino moverse entre los fantasmas de mi propia conciencia. Los enemigos, los amigos no se dan en la realidad sino sólo en nuestra fe. ¿Acaso no nos sorprendemos a veces cuando un amigo se pasa al bando contrario? Y es más. Cuando la acción apunta a la construcción de una máquina, con eso sólo no hacemos más que clavar nuestra conciencia a un mundo supuestamente práctico, pero que no pasa más allá de ser un símbolo. Y ser práctico ¿qué es, sino encubrir el hondo deseo de no ver los fantasmas que nos acosan?

Queramos o no caemos en lo mismo que el *yatiri*, convertimos la montaña en un símbolo, lo suficiente para que, en el caso del *yatiri*, reciba su ofrenda, y en el caso nuestro, que no tenemos ofrendas, sea reemplazada la montaña por la máquina. Es más, nunca la humanidad vio la montaña, sino sólo su poder. Siempre ha vivido el mundo como si no fuera más que un inmenso hombre, con su miseria y su grandeza, y yo en el medio queriendo moverlo, para convertirlo en mi cara, a fin de estar bien y en paz. Si no fuera por esta magia no seríamos hombres sino animales.

En ese sentido la experiencia de la máquina no pasa de ser más que un detalle. Es apenas el callo de ese hombre-mundo. Por eso es preciso renovar la que hizo el *yatiri* desde siempre cuando convierte la montaña en abuelo. ¿Por qué? Porque nos falta nuevamente ver las raíces de la vida que ahí asoman, el circuito del espanto en suma.

II

APROXIMACIÓN A UNA GEOCULTURA

EL PUNTO DE VISTA GEOCULTURAL

Es curioso que el mar no haya constituido un problema para la cultura argentina. Las menciones que se hacen del mar durante la colonia son en general de un tipo centralizante. Se trata de defender la colonia de invasiones y entonces había que tomar las medidas del caso. De ahí los viajes de Biedma y del piloto Villarino. Pocas veces se hacen concesiones para la explotación del mar propiamente dicho, o para ejercer sobre él un dominio. Esto hace pensar que hay dos formas de referirse al mar, una se refiere a su condición de simple lugar de fácil acceso, y la otra es tomarlo en sí mismo como un ente explotable o de instrumento de soberanía.

En general ha predominado siempre el primer criterio. ¿Por qué? Seguramente por la formación de la cultura popular en Argentina. Ante todo, lo tecnológico depende evidentemente de lo cultural. Si lo cultural es eso que tiene raíces en la vida cotidiana y que alberga gestos y actitudes y a partir de ahí da pautas para nuestro quehacer superior, esa cultura así entendida forzosamente habrá de condicionar incluso el comportamiento de la nacionalidad frente al mar.

Pero entre nosotros hay que pensar los fracasos a partir de una escisión entre una cultura popular y otra que no lo es. Y nuestro comportamiento nacional depende de una cultura mediterránea, y no es otra que la popular. Es más, nuestro país está constantemente presionado por la cultura popular.

La Argentina tiene sus raíces culturales en su mediterraneidad, mal que nos pese a nosotros los porteños. Al principio fue el eje del litoral que termina por encontrar su sede en Asunción. En segundo término el que se aglutina en torno a los valles calchaquíes, y, finalmente, el que penetra por Chile y se ubica en Cuyo y que tiene serias injerencias en los anteriores. Los tres ejes condicionan la geocultura argentina, especialmente la popular, y repercuten en todo sentido a través de toda la historia argentina. Constituyen el sostén principal

del federalismo, se eclipsa después de 1853, pero vuelve a darle el poder a Roca, para que, luego de varias vicisitudes, reaparezca con la fuerza principal del peronismo.

Recién con el cuarto centro geocultural, o sea Buenos Aires, se concreta la fisonomía que consideramos hoy como Argentina. Promovida desde los virreyes borbónicos en adelante, convertida en una empresa aduanera, y sometida a los intereses internacionales, inicia, como es natural, un ritmo contrario a la cultura popular. Mejor dicho, se convierte en el factor culturalizante y colonizante por excelencia, que termina por dominar los resortes más importantes de la República. Desde Rivadavia que proclama en 1812 "el pleno goce de los derechos del hombre en sociedad", pero en el sentido iluminista, como si perteneciéramos a la sociedad francesa de la época, pasando por Sarmiento con su criterio específico sobre la civilización, hasta Roca o el desarrollismo moderno, todo ello está condicionado por el cuarto eje geopolítico Buenos Aires.

A raíz del incremento que empieza a tener Buenos Aires se convertirá en un país híbrido. Y digo híbrido porque a partir de la injerencia de Buenos Aires, transformada en centro geopolítico, comienza a perderse la coherencia interna de la nacionalidad y se produce una distancia irremediable entre clase dominante y clase popular. Ya no hay diálogo entre la propuesta civilizadora y el lenguaje que habla el pueblo. Si el pueblo sigue su ritmo biológico de una cultura mediterránea, Buenos Aires a partir de 1853 habla de un ritmo mecánico de asimilación progresiva de formas culturales extrañas con las cuales la cultura popular no tiene nada que ver y que incluso rechaza.

La irrupción que ejerce Buenos Aires y su sentido distorsionante se advierten en que no logra un diálogo armónico entre la propuesta de civilización tal como la exigía la burguesía occidental y la infraestructura de la Argentina en ese tiempo. Pensemos que el concepto de "frontera" o de "desierto" que debe ser "conquistado", era una creación de Buenos Aires, cuando indica el grado de ruptura de la falta de conexión con la infraestructura. Se trataba del criterio de una minoría fuertemente impactada por la segunda revolución industrial europea, y que estaba dispuesta a imponer su criterio aun cuando no hubiera posibilidad de hacerlo.

Lo que, por ejemplo, en la época de Rosas era entendido aún como una posibilidad de armonía, ya no lo es en época de Roca. Rosas, según Marfany, habla en 1823 de las relaciones pacíficas que él mantenía con los indios en tanto guardaba "3 mil indios de todas las edades viviendo en los campos de mi administración particular,

al país, y que ante el fracaso prefiere la violencia para imponer sus criterios.

Es como la oposición entre un estilo centrífugo que se va radiando de su centro y un estilo centrípeto que busca un centro que no encuentra. El drama argentino es que no logra coordinar lo que es la infraestructura popular con lo que se da arriba. No coordinamos la decisión de la minoría con la decisión popular. Por eso, la crisis de nuestra política. No logramos tener precisión política, porque política es decidir sobre el apoyo popular, y si decidimos en economía no lo hacemos sino desde el gabinete, sin el pueblo que avale esa decisión.

No nos enseñaron ni nos muestran a través de la historia la posibilidad de armonizar la decisión con la voluntad popular.

Por eso creo que todo este quehacer económico es otra forma de coloniaje. Buenos Aires ha reinstalado un país centrípeto similar a la de la colonia de la primera época. No hay mucha diferencia entre la de Buenos Aires de Rivadavia y la de los primeros conquistadores. Al cabo de 300 años se trataba de buscar medidas políticas estructuralmente parecidas, aunque divergentes en su contenido a las de la colonia. Todo lo que va desde el 53 en adelante estaba montado sobre esa base. No se trataba de fundar ciudades, porque ya estaban fundadas, sino que había que instalar fábricas, que es lo mismo. El proceso se cumplía en otro plano pero era el mismo. Se reiteraba en territorio argentino un proceso europeo que allá costó muchos siglos de evolución y que aquí debía apresurarse con unos cuantos decretos o con una economía y una tecnología ajenas al ritmo biológico del país.

Pero es inútil que nos devanemos en especulaciones si no nos acompaña el pueblo. Éste da la base energética para nuestras especulaciones. Por eso fracasamos como intelectuales y fracasa por supuesto nuestra enseñanza. No logramos ser eficientes en nuestras especulaciones. Decimos qué hacemos con el mar pero no sabemos cómo ocuparlo realmente, simplemente porque el pueblo no lo hace. ¿Pero es que vamos a esperar la decisión popular para esto? En el fondo no toleramos al pueblo. Desde Sarmiento hemos pensado que hay que educar al soberano. Pero no era así, el soberano en momentos críticos encuentra, muy a pesar nuestro, su caudillo a quien educa y a quien impone a los pequeños grupos de economistas utópicos.

Por eso, todo lo referente al mar no deja de ser utópico. Como que no es un problema económico aún, sino primordialmente político. Y decir problema político es algo tan complicado en nuestro país como el hecho de tener que buscar una coherencia interna que

todo el quehacer de las generaciones desde el 53 en adelante no ha querido buscar. Y digo más. El problema argentino es un problema de coherencia interna mucho antes que el de la explotación económica o tecnológica, mal que nos pese. Es así como el tema del mar nos lleva previamente al problema del pueblo. Vaya esto como una simple advertencia.

LA CULTURA EN AMÉRICA

El panorama cultural de América es penoso. Por una parte se da la gran ciudad, requerida por un cosmopolitismo forzado, sostenido por una clase media evadida de la realidad, que campea entre empresarios y novedades importantes, y por el otro lado la pequeña ciudad en la cual el resentimiento lleva a un folklorismo extremo. Son los dos polos entre los cuales se da presumiblemente una cultura americana, la cual por carecer de solidez, no logra integrar un cuerpo coherente.

En medio de ese cuerpo cultural campean las sociedades integradas por los contribuyentes prósperos, que pagan sus impuestos y exigen a los ministerios una educación eficiente, pero occidentalizada, y que concluyen por burocratizar el saber y los programas de estudios con una nefasta influencia francesa de principio de siglo para fabricar doctores estereotipados y desarraigados.

Y entre los contribuyentes están los intelectuales y los artistas que no saben cómo buscar su propia voz en la inmensidad de influencias, y que concluyen por no crear nada. Ante ese panorama es preciso revisar el concepto de cultura.

La cultura

Nuestro concepto de la cultura, como todo lo que concebimos, es siempre algo exterior. Puede ser tomado en su sentido antropológico cuando se refiere a la cultura como entidad biológica. Es cuando hablamos de cultura aymará o francesa o china. Por otra parte, colocamos bajo el término de cultura al quehacer intelectual y artístico que se desarrolla en las ciudades. En ambos casos el concepto de cultura se concibe como algo que está ante los ojos. Pero ya mismo en esta visión interior de la cultura, en tanto vemos otras culturas

como la del campesino, no podemos menos que advertir, incluso técnicamente hablando, que un individuo cualquiera no consiste sólo en una unidad biológica concretada en su cuerpo, sino que el límite de su razón de ser trasciende a este cuerpo y se prolonga en su cultura. Un hombre no es sólo su cuerpo, sino también su manera de comer, su forma de pensar, sus costumbres, su religión, o incluso su falta de religión.

Y es curioso cómo nosotros, como clase media, no nos sentimos muy comprometidos con ninguna clase de cultura. Ha de ser una cualidad propia de toda clase media, ya sea la americana, la china o la francesa. La clase media, por razones económicas y sociológicas, sufre una rara agudización de la objetividad, quizá como una mala herencia del cientismo francés del siglo XIX. Las cosas que vemos nunca nos comprometen, sino que sencillamente las vemos afuera y le aplicamos un estereotipado criterio de causalidad para neutralizarlas.

La sociedad de consumo

Pero esto ocurre porque tenemos de la cultura la visión propia de una sociedad de consumo. Nuestra principal actividad no es cultural sino económica, o, mejor dicho, la cultura entra también en el consumo, ya que supone instituciones, objetos, como ser libros, cuadros, o discos que deben ser adquiridos o regalados. Es la causa por la cual la cultura en nuestra sociedad se convierte en algo secundario.

Porque si la cultura fuera una actividad primaria y fundamental, sería sencillamente un desastre. Ello supondría ante todo la neutralización de la economía. La cultura se desplaza en un ámbito de cualidades y no de cantidades. Además no se detiene en cosas, sino en ritos. Es sobre todo funcional, recién después institucional. Por ejemplo, según la estética moderna un cuadro no es bello de una vez para siempre y por toda la eternidad. Eso de la belleza es un invento de la burguesía europea después de la toma del poder en el siglo XVIII. La belleza fue rescatada del mundo griego, donde tenía otro sentido, para identificarla con el arte renacentista, porque no se sentía la burguesía capaz de crear un nuevo arte. Y además permitía subvertir el arte a la sociedad de consumo. ¿Y lo bello qué era pues? Pues no más que armonía exterior a nivel decorativo, con falta de compromiso y de denuncia y por ende, un objeto fácil de consumo, como que se colocaba en el comedor donde se reunía la

familia, y que, en razón misma de su belleza, no debía cortar la digestión. Así piensa también nuestra pequeña burguesía americana. Tampoco ésta se suma a la cultura si no es como institución. La burguesía crea museos, salas de concierto, o habla de eternidad y universalidad sencillamente para ratificar que arte es materia de consumo y no de creación. De ahí nuestra crisis cultural. Es que la burguesía pareciera sospechar que la cultura no es algo quieto. ¿Será que advierte su sentido revolucionario?

Revolución de la cultura

Pero esto no se entiende por el lado de lo que siempre se dice sobre cultura. Se entiende sólo a nivel del artista. El artista sabe que el arte es sacrificio mucho más que obra, porque cuando hace arte, especialmente ese artista que no crea para el consumo, sabe que el arte es sacrificio, de tal modo que cuando termina un cuadro no pretende haber creado una belleza para siempre, sino que le acosa de inmediato la angustia por crear un nuevo cuadro. No hay paz en la cultura, como que no hay belleza, ni tampoco universalidad, como pretenden los que no entienden nada de arte.

En este terreno pasa lo mismo que con la cultura del indígena. Algunos antropólogos pretenden que una cultura se conoce haciendo un recuento de los objetos culturales del indígena. Craso error. Es un criterio propio de la burguesía norteamericana. Ésta no sabe que la cultura indígena no es estática, sino dinámica. Su valor no se da en el inventario, sino en la función. Puedo describir un sacrificio de sangre, pero el sentido real de éste aparece recién cuando yo mismo lo efectúo para resolver un problema vital de mi comunidad. La cultura indígena es una cultura ritualizada. Por eso los indígenas nunca recuerdan bien en que consiste ella. No tienen el inventario de su cultura. ¿Por qué? Porque su cultura está en función de su sentimiento de totalidad y éste no se expresa sino en un ritual. Sólo así el indígena consigue afirmar sus raíces existenciales.

Y en el caso del arte, en nuestra cultura americana, pasa lo mismo. Los objetos culturales, como un cuadro, encarnan un sentimiento de totalidad en una obra. Y la totalidad que pensaban mis padres es diferente a la totalidad como la concibo yo. De ahí que la obra muera. Dar valor a la simple obra es introducir el arte en el mercado de consumo. Los surrealistas después de la primera guerra, le pintaron bigotes a la Gioconda de Leonardo da Vinci.

Evidentemente el arte muere. Sólo la burguesía lo conserva. La belleza de la Gioconda es relativa, existe sólo convencionalmente para la burguesía. A mí personalmente no me dice ya nada. Mi generación exige otro arte. Si no pienso así estoy haciendo el juego a la pequeña burguesía, que en razón de su objetividad, huye de toda clase de compromiso, y para ello convierte al arte en un bien de consumo.

Pero, ¿cómo es eso? diría alguien: cuando escucho a Beethoven ¿debo hacer lo que hace el indio y repetir el rito de la creación de su música? Nadie lo haría ¿verdad? Pero he aquí la paradoja del arte. El que realmente escucha música y no anda, como las maestras gordas, suspirando por una música que no entienden, o mejor, en el que sabe escuchar, en el fondo repite la música a nivel ritual. Es uno de los misterios del arte, que el buen burgués no conoce. Éste sólo consume y no ve otra totalidad que lo que se le ofrece como utensilio manual. Y la cultura tomada en toda su profundidad hace notar que de nada valen los utensilios, sino que yo soy el responsable de la cultura. Es otro aspecto del sentido revolucionario de la cultura. Lleva la revolución a la alcoba, precisamente ahí donde nos creíamos seguros de todo compromiso.

Americanización de la cultura

Todos tenemos conciencia de que en América se están transformando la sociedad, la política, el hombre. Pero la transformación cultural no se ha de entender como una nueva instalación de auditorios, bibliotecas o teatros. Esto es simple labor de funcionarios públicos que siempre harán maravillas en esto, porque al fin de cuentas necesitan justificar sus sueldos.

La transformación cultural es más honda. Ante todo, querramos o no, la cultura tiene que americanizarse. Pero esto mismo no se entiende totalmente si se concibe la cultura como algo exterior. Podríamos aducir en este sentido, que existen grupos de presión que simplemente por inercia no quieren que esto ocurra. Esto es en parte cierto. Por un lado está la derecha cultural que tiene perfectamente organizada la opinión literaria y artística y que siempre busca serios antecedentes especialmente occidentales para llenar su honda falta de decisión cultural. Pero también existe la izquierda que no ha superado una mala lectura de Politzer, y cree que por ese lado esquemático y elemental habrá de saber qué pasa

con la cultura. Ambos son los principales obstáculos de una americanización de la cultura.

Pensemos sólo que si la revolución social triunfara, la izquierda hará lo mismo que en Rusia. Obligará a que el arte sea realista. La izquierda tiene miedo a la revolución de la cultura. No por nada Marx negaba a la filosofía. Porque él, al igual que la burguesía europea, no quería que se revuelva la intimidad sucia, esa que ocultamos esmeradamente. Por eso la revolución por las armas es un juego de chicos comparado con la revolución cultural.

Pero veamos ante todo qué es esto de la americanización. Se suele sostener un americanismo emblemático, lírico y muchas veces delirante, como esos que siempre buscan antecedentes asiáticos o europeos para el mundo americano, motivados quizás justificadamente por un resentimiento natural que tenemos los sudamericanos contra los que no nos dejan crecer. Pero es natural que lo americano no brotará del resentimiento, sino de la verdad que sepamos asumir. ¿Les cabe, entonces, a los países más americanos como Paraguay, Bolivia o Perú la misión de salir al encuentro de una posibilidad de reencontrar definitivamente la propia voz? Pero no cabe duda que aun en estos países existen pesados prejuicios que impiden ver en qué consiste América. No se remedia el encuentro con lo americano preguntando al indígena cómo es América, ni tampoco en repetir un inveterado folklorismo como se suele hacer. Hacer esto no es más que cubrir con máscaras la propia y desnuda cara, y elaborar una cultura americana por el lado de afuera, incluso con la velada intención de no comprometerse en el fondo con la suciedad del indígena, ni con la miseria que yace en el fondo de América.

He aquí la paradoja. Una cultura americana no ha de consistir en ver alguna vez un cuadro y decir que ese cuadro es americano. Lo americano no es una cosa. Es simplemente la consecuencia de una profunda decisión por lo americano entendido como un despiadado aquí y ahora y, por ende, como un enfrentamiento absoluto consigo mismo. La cultura americana es ante todo un modo: el modo de sacrificarse por América. ¿Y qué saldrá de esto? No lo sabemos. Es absolutamente imprevisible. Y es esta misma decisión un poco hacia el absurdo, la que impide que haya hombres que la asuman. Es la consecuencia de nuestra sociedad burguesa. Ésta nos dice cómo hay que hacer para reunir dinero, pero no nos da, ni puede darnos, garantías para saber qué pasaría si nos decidiéramos por América. Siendo una clase altamente dinámica en economía, es absolutamente inoperante en los fines que trascienden esa economía. Por eso anquilosa visiblemente en toda América los medios de expresión.

Prefiere una cultura oficial y burocrática antes que iniciar la creación. Evidentemente la burguesía teme ver su propia miseria y la cultura revoluciona la máscara que se ha colocado.

Reflexión cultural

Veamos por qué. El arte participa en parte de la reflexión. Cuando Husserl habla de la reflexión en filosofía dice que ella consiste en la inversión de la corriente del pensamiento cotidiano, de tal modo que si veo un árbol no me conformo con la simple percepción, sino que, al reflexionar, puedo terminar por pensar en qué consiste ver un árbol, por qué hay árboles y peor aún, por qué en suma estoy reflexionando. He aquí lo difícil. ¿Quién es capaz de hacer esto?

En el altiplano por ejemplo nadie piensa. En Buenos Aires tampoco nadie piensa. ¿Y por qué no? Porque la reflexión queda en sus comienzos. Siempre hay algún esquema exquisito, e importado, que impide que dicha reflexión llegue a sus últimas consecuencias. Es así como remediamos la reflexión con ser un funcionario honorable, pero que trampea al Estado, o con ser patriotas aunque no sepamos de historia, o en ser antropólogos con delirios interpretativos para no ver nada, o en ser organizadores de instituciones mesiánicas porque no podríamos tolerar la visión de nuestra verdadera índole, al margen de nuestra actividad. Detrás del hermoso y fácil papel de ser marxistas, especialistas, patriotas o ejecutivos, está siempre un último rincón donde nos preguntamos por lo que somos realmente, y donde no vamos a recibir ninguna respuesta. Esa es la suciedad de la cual hablaba. Es el rincón de miseria que tratamos de cubrir inútilmente con la teología venida a menos, o con un marxismo de segunda mano, o con una antropología delirante. No hay en esta cultura marginada de occidente que vivimos aquí en América alguna respuesta en este sentido. Pertenecemos a una cultura que se ha hecho fuerte por la violencia, porque hizo la revolución industrial del siglo pasado, y que nos lleva, por eso sólo, a creer que todos los problemas se van a resolver sobre esa base exterior de inventar nuevos objetos, o de mover a los hombres como si lo fueran. Nosotros no sabemos nada de nosotros mismos. No nos dijeron nunca qué somos como entes culturales. No sabemos siquiera en qué consiste la cultura y, además, y es lo peor, nos falta jugar el último papel detrás de la cara del ejecutivo, del organizador de empresas mesiánicas o industriales. No lo ha previsto occidente. Realmente ahí cabe para nosotros los sudamericanos sólo una revelación, al-

guna última verdad para no ver esa miseria final que significa ser un nada más que algo humano.

Me van a perdonar por haber llegado a este extremo. Pero es la consecuencia de pensar, y, quien no ha pensado nunca en su vida y ha sido siempre un buen sacerdote, o un buen técnico, o un buen izquierdista o un fuen facista, ése habrá de asustarse de este extremo. ¿Por qué? Porque éste es el punto último donde caemos al margen del mundo útil, o mejor, al margen de esta sociedad de consumo en que vivimos, donde incluso se consume la fe en Cristo, o el desarrollo o la misma cultura.

Esa visión desgarrada de nosotros mismos como sudamericanos no se puede consumir, la sociedad no lo acepta, no sirve, es inútil como diría Heidegger, y no sabemos cómo jugarla. He ahí nuestra tragedia. Pero es precisamente ahí de donde debemos arrancar para crear una cultura americana. Porque ahí se dan dos caminos: o la autoeliminación, porque la sociedad de consumo se encarga de invalidar esa pregunta, o asumir toda la decisión cultural. Entonces a partir de aquí cabe crearla. Y eso es lo mismo que crear el mundo de vuelta, al margen de una América aluvional poblada de inmigrantes como Norteamérica y Argentina o de ideas importadas como se da en el altiplano.

¿Y por qué no creamos el mundo de vuelta? He aquí la cobardía que tenemos los sudamericanos. Andamos siempre con armas para jugarnos la vida, pero somos cobardes para enfrentar nuestra misión creadora. Decimos en estos casos: "Pero no sé cómo hacerlo". Es que esto no se enseña. Europa surgió de una voluntad cultural salvaje, sostenida por bárbaros analfabetos, precisamente cuando los medios económicos eran desastrosos. Jung dice que los alemanes son salvajes recién incorporados a la civilización. ¿Y cuándo asumimos nuestro propio salvajismo? La actividad cultural es la única que no deriva en cosas, sino en creaciones. Ahora bien, si llegáramos a crear entes culturales desde este ángulo de miseria y frustración en que nos hallamos, recién habremos de crear una cultura sudamericana, y eso más que nada, en el altiplano donde pertenecer a la clase media, y ser un profesional o sacerdote o intelectual es el más dramático y mísero de los papeles He aquí una vez más el sentido revolucionario de la cultura. Las transformaciones que debe sufrir no dependen sino de nosotros. ¿Quién es capaz de hacerse cargo?

En realidad para hacer esto nos falta superar al campesino. Siempre me acuerdo de un brujo de Tiahuanaco quien me expresó que el sentido de su mundo se concretaba en la fórmula *ucamau mundajja*, "el mundo es así". Su manera de ver el mundo consistía en sus-

traerse al acontecer y por ende, a sus cosas. La respuesta era leal. ¿Y qué diferencia habría entre este brujo y la de un folklorista que creyó llegar a la última verdad de su misión porque ha fotografiado un objeto folklórico? Pues muy grande. El campesino aquel está ante el abismo del mundo y ante él trazó un límite que separa su pura y elemental humanidad del mundo. El folklorista en cambio no sabe de abismos, sino de cargos que conseguir, algún libro que publicar, y no se hace ninguna pregunta a fondo. Él mismo pensará para qué hacerla, si todo habrá de seguir igual, incluso su adhesión casi patológica a los objetos, su inveterada incapacidad y cobardía para reflexionar. Él no sabe del sentido revolucionario de la cultura. Es demasiado cobarde para enfrentarlo. Aunque tiene una sola cualidad, y es que al margen de su ubicación como hombre de la clase media, de alguna manera cree en el suelo. Éste es el único que da sentido a la revolución que implica la búsqueda por una cultura ¿Es que la cultura real, aparte de ser revolucionaria, tiene otra dimensión que la fija tremendamente al lugar en que estamos?

El verdadero sentido del suelo

Detrás de toda cultura está siempre el suelo. No se trata del suelo puesto así como la calle Potosí en Oruro, o Corrientes en Buenos Aires, o la pampa, o el altiplano, sino que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de un punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse, porque no se lo ve. En cierto modo el pobre Marx lo denunciaba en cuanto era un claro producto de una pequeña ciudad alemana, y también lo denunciaba Descartes quien estaba profundamente comprometido, aun sin saberlo, con la Francia de Richelieu.

Y ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo. Uno piensa entonces qué sentido tiene toda esa pretendida universalidad enunciada por los que no entienden el problema. No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva. De ahí el arraigo y, peor que eso, la necesidad de ese arraigo, porque, si no, no tiene sentido la vida. Es la gran paradoja de la cultura. Si por un lado es la más cruel de las revoluciones por-

que nos desnuda totalmente (pensemos en la desnudez de Van Gogh), por el otro es el definitivo domicilio en el mundo, como que tiene por misión una nueva creación del mundo. Realmente no deberíamos entender las transformaciones, sino en este único sentido que brinda la cultura, como algo que apunta nada más que a mi vida aquí y ahora.

Hemos llegado al final. De lo dicho cabe hacer un resumen. La cultura significa lo mismo que cultivo. Pero no sabemos qué cultivar. No sabemos dónde está la semilla. Será preciso voltear a quien la está pisando. Pero pensemos también que esa semilla está en nosotros. Es lo que me quiso decir aquel brujo de Tiahuanaco. *Ucamau mundajja*, "el mundo así es". La semilla está de este lado del mundo. Realmente un brujo indígena sabe de estas cosas mucho más que nosotros. Nosotros sólo sabemos alfabetizar. Es un papel muy pobre. Tendríamos que decidirnos por el brujo indígena. Hagámoslo por América.

GEOCULTURA Y DESARROLLISMO

La afirmación de que el desarrollo debe mutar el ethos popular, no tiene una base realmente científica, sino que refleja a lo más un propósito. En este sentido cabe aducir no sólo una prueba empírica según la cual en el altiplano se tropieza con numerosas dificultades cuando se intenta dicha mutación, sino también las dificultades que surgen ante una errónea apreciación del concepto de desarrollo y los preconceptos que lo suelen acompañar.

Ante todo cuál es el significado del término desarrollo. Desde el punto de vista semántico pareciera referirse a un movimiento que parte de un estado de cosas y procura llegar a otro, considerado como una meta. Pero esto mismo no puede efectuarse en forma mecánica y menos como resultado de un manipuleo externo de los elementos que favorecen el desarrollo. Cuando se habla del desarrollo de un joven, se hace referencia a ciertas condiciones que lo han favorecido, pero también a un proceso autónomo basado en las condiciones biológicas de dicho joven.

Existe entonces un aspecto interno y otro externo del desarrollo. Pero el interno predomina sobre el exterior. Lo que está "arrollado" o "enroscado" debe desarrollarse, en el sentido de desenroscarse. Y esto no se debe entender como un proceso mecánico, sino como evolución biológica, lo cual le confiere al sujeto en desarrollo una marcada autonomía. Es como si la movilidad arriba indicada siguiera un plan, en cierto modo un código, o una entelequia, de tal modo que, si se desarrolla una planta no puede obtenerse sino también una planta, pero desarrollada y no un animal. Esta ha de ser la condición de todo desarrollo y es lo que la euforia desarrollista de las décadas del 50 y 60 no han podido comprender. Los teóricos de ese movimiento se basan exclusivamente en los aspectos exteriores del desarrollo y, entonces, como es natural, nada les cuesta afirmar que es imprescindible "mutar el ethos" del pueblo.

En este error incurren autores tan importantes como Paulo Freire. Este autor manifiesta una actitud realmente favorable y comprensiva hacia el campesino. Tiene conciencia muy clara sobre la dimensión del "arrollamiento" por decir así, (o condiciones reales) en que vive el campesino, pero no saca de ahí todas las consecuencias del caso. En última instancia termina por proponer también, aunque con una gran habilidad, una mutación del *ethos* popular. Como lo hace con un conocimiento completo y profundo del tema ofrece un frente más amplio para elaborar una crítica seria a esta forma de encarar el desarrollo.

Ante todo cabe hacer notar que Paulo Freire pretende promover el desarrollo mediante la educación. Esto de por sí ya es falible. No se puede educar en general. Se educa a alguien para que se adapte a una comunidad y al sentido de la realidad que es propio de ella. Hay entonces una educación propia de la cultura hopi por ejemplo, y otra propia de la occidental. Y si Freire insiste en que hay que inculcar al campesino el ideal dinámico de la transformación de la naturaleza, el sentido de la educación que él esgrime ya no sirve ni para la cultura hopi ni para la aymará, ni para la quechua, sino sólo para nuestra cultura occidental. Es más, incluso el hermoso concepto de educar a través de la libertad del sujeto, es estrictamente occidental. Olvida Freire que toda educación tiene un hondo sentido local que se pone de manifiesto cuando se traspone la cultura que le corresponde.

Paulo Freire se coloca evidentemente en el tope de lo que podemos concebir como educación, pero no podemos evitar que ese tope corresponda estrictamente a lo que nosotros, como ciudadanos occidentalizados, concebimos como tal. Y es natural que así sea. Freire se debe a su comunidad y difícilmente, tratándose de una acción específica como es la de educar, podrá evadirse de esta misión. Por eso describe bien al campesino pero no lo toma en cuenta, ya que lo occidentaliza con su ideal educativo.

Pero no es éste el único error que comete. Por ejemplo, es curioso el sistema binario de clasificación que utiliza en su exposición. Dice, por ejemplo, que "la posición normal del hombre en el mundo, como un ser de la acción y de la reflexión, es la de admirador del mundo". Un poco más adelante califica esta posición como "alejada" de la naturaleza para agregar, luego, que los campesinos "se encuentran... de tal modo *cerca del mundo natural* que se sienten más como 'partes' de él que como sus transformadores". Ante todo cabe dudar sobre si llegó a saber cuál es la posición normal del hombre: de si ésta ha de ser *alejada* o transformadora del mundo. De cual-

quier manera el sistema de clasificación de Freire obra en el ejemplo citado por exclusión y consiste en determinar primero lo que nos pasa a nosotros frente al problema, en este caso el "alejamiento" de la naturaleza o distancia respecto al mundo, y luego introducir en el otro término la posición campesina sin analizarla mucho. De este modo, si nosotros hacemos algo que es "blanco", los campesinos harán automáticamente algo que es "negro". El segundo término obra como un muladar en el cual va a parar el caso. Lo mismo pasa con otros términos opuestos como "doxa" y "logos" o como magia y ciencia, y tantos otros más. Esto se debe seguramente a la actitud de Freire como educador. Se educa en nuestra cultura para la luz y ésta se instala en nuestra sociedad acompañada por los ideales de conciencia, objetividad y libertad, y todo lo que no entra en esto, pasa al opuesto. Este método lo lleva desgraciadamente a pasar por alto las importantes observaciones que hace sobre los campesinos. En una forma parecida en antropología, Lévi-Strauss y sus discípulos también oponen los términos, y cuando tocan temas que violentan su marxismo, como ser el de la desviación de la praxis en el rito, despachan a este último también al muladar.

Evidentemente, Freire obra a la manera de los desarrollistas por mutación, aunque lo hace con la dignidad de un gran investigador. Es natural que la ciudadanía sudamericana no se permita, ni siquiera en nombre de la ciencia, tomar en cuenta al campesino en el terreno de una absoluta objetividad. Investigar en este terreno significa muchas veces —si no siempre— sacrificar los esquemas progresistas de nuestro ambiente ciudadano, y esto pocos lo logran.

Por ejemplo, ¿desde qué punto de vista puede afirmar Freire que el campesino, por carecer de conciencia crítica, no llega a la determinación de las causas ya que, según dice, se siente parte del universo y sumido en un ámbito mágico?

Dice en una parte de su libro: "En el Nordeste brasileño, es muy común combatir la plaga de gusanos ochando tres palos, en forma de triángulo, en el lugar más castigado por éstos. En el extremo de uno de los palos hay un clavo en el cual el campesino inserta uno de los gusanos. Los demás gusanos, con 'miedo', se retiran en 'procesión' entre un palo y el otro".

Ahora bien, si el campesino advierte que los gusanos le arruinan la cosecha será porque ejerce con toda evidencia una conciencia crítica. Ésta consiste en haber objetivado el problema, o sea, para hablar el lenguaje de Freire, se "alejó" de la naturaleza, aunque en sentido contrario, hasta ese límite donde ya no forma "parte" de ella, a fin de determinar la causa del mal, y luego pensó en un reme-

dio. La única diferencia entre el campesino y nosotros en este caso, estriba en el remedio, pero no en la actitud crítica. Es ingenuo pensar que existan grados en la actitud crítica de tal modo que, extremando ésta, se llegará al producto químico. El sistema de los tres palos y el producto químico son equiparables porque pertenecen a ámbitos existenciales que tienen, cada uno de ellos, estilos propios de comportamientos. Pensamos, además, que el campesino consultó al brujo y de ahí entonces el sistema de los tres palos. Nosotros, en cambio, consultamos al técnico y si bien éste no nos va a aconsejar el mismo sistema, de cualquier modo nos dará una sustancia equis, de la cual nada sabemos y nosotros la aplicaremos a los gusanos. El comportamiento estructuralmente es el mismo, sólo difiere el contenido.

El problema está en saber por qué el campesino prefiere consultar al brujo y no al técnico, ha de ser porque lo primero es lo *habitual* para él, y decir esto es mucho. El mismo Freire hace mención de la existencia de un código que lleva al campesino a dar solidez y coherencia a sus comportamientos habituales. Pero Freire no saca las últimas consecuencias de esta afirmación. Propone, sin más, la problematización a fin de que el campesino adquiera el nuevo método. Si es así, casi sin decirlo, Freire propone una mutación de códigos, o sea el paso de una cultura a otra, sin profundizar la crisis existencial que ello trae consigo. En este punto falla el método.

¿A título de qué Freire señala la necesidad de que el campesino trueque sus métodos? Pues para sustituir un procedimiento mágico por otro que sea científico. Si se tratara sólo de los gusanos, es indudable que en este cambio el campesino podría beneficiarse. Pero no contempla el hecho constatado de que ciertos remedios de la farmacopea indígena son eficientes, por lo cual, en este caso, la actitud supuestamente mágica pareciera responder a una serie de comportamientos científicos.

Además, ¿se conoce con toda exactitud los límites que separan a la magia de la ciencia? La diferencia era muy clara para los positivistas franceses de mediados del siglo pasado. Pero hoy en día las cosas se han complicado. Un físico como Pauli considera que la comprensión de la naturaleza no se hará solamente con un criterio de causalidad sino también de sincronicidad; precisamente ese mismo criterio que lleva a un campesino a reunir tres palos para que los gusanos se retiren en "procesión". En este punto ya no se sabe quién está errado: si Freire que critica al campesino, o si realmente

lo está éste porque no acepta las sustancias químicas para combatir al gusano. El problema pareciera derivar a otro mucho más amplio.

La resistencia del campesino no se debe a que no tiene conciencia crítica, ni a que no vea causas, ni tampoco a que practica aún la magia porque se siente aún "parte" de la naturaleza. Esta no es toda la verdad. La resistencia se debe ante todo a que lo respalda no sólo un código, *sino un organismo cultural, en el que imperan criterios perfectamente conscientes y críticos, pero regidos según otro tipo de apreciación* de tal modo que, si Freire insiste en que ellos utilicen métodos producidos por la ciudad, es *porque le urge* —no sólo a él, sino al cuerpo social al cual pertenece— *incorporar al campesino a la vida económica de la ciudad*. Esto lleva a la sospecha de que el problema del desarrollo no es sólo del campesino, sino primordialmente del ciudadano sudamericano. La urgencia de desarrollo por parte del ciudadano lleva a atribuir al campesino el papel de oveja negra del progreso de la ciudad. A esta conclusión se llega cuando predomina el educador sobre el antropólogo. Pero es que sólo invirtiendo los términos se logra dar sentido a la educación. La antropología es mucho más "real", en el sentido de corresponder más a un estado de cosas, que la educación. Ésta no es más que una función y no sirve para resolver problemas sino dentro de un cuerpo cultural. Podrá haber una educación dentro de la índole propia del campesino, pero esto, por supuesto, no entraría en los intereses ciudadanos de Freire.

Entonces, cabe preguntar: ¿Acaso el campesino está obligado a contribuir al progreso tal como lo entiende el hombre de ciudad? Es curioso que en el caso del altiplano, el campesino se haya mantenido al margen de la cultura occidental. ¿Cómo explicar esto sino por su notable coherencia cultural para cuya comprensión no existen aún en Sudamérica criterios acertados?

Por ejemplo, uno de los argumentos centrales de Freire y también el de los desarrollistas a ultranza, es el de la oposición entre *hombre* y *naturaleza* y la predicación consiguiente de que la misión del hombre, el punto en el cual éste asume toda su libertad y toda su realización, estriba en el hecho de que su destino es transformarla. La idea es antigua. La puso en vigencia el positivismo de Comte, pasó luego a la praxis política a través de Marx y hoy se halla ampliamente popularizada. La idea pertenece al orden de las clasificaciones binarias, pero no opuestas, ya que cuenta con un concepto intermediario como lo es el de la *necesidad*. Ésta lleva al hombre a trans-

formar la naturaleza. La idea constituye la base de nuestra cultura occidental. Pensemos que de ella parte toda una filosofía de la acción y adquiere, en el ámbito de la filosofía, la dimensión espléndida que le confiriera Heidegger al mezclar el ser con el tiempo. El mismo Freire saca de esta mezcla un gran provecho, porque pareciera no concebir a un hombre sino en dimensión dinámica. También los desarrollistas parten del concepto de un deber-ser dinámico del hombre, basándose en que éste es un ente necesitado. Llegan incluso a afirmar, no sin maestría, que el único medio para lograr su ser es mediante la técnica. Coinciden, en este sentido, con el mismo Heidegger.

Pero no cabe duda que la oposición entre el hombre y la naturaleza, y la consiguiente lucha por las necesidades y, finalmente, la transformación de ésta, no pasa de ser un mito que refleja, en gran medida, un prejuicio propio de la cultura occidental. Y digo prejuicio, porque no existe una absoluta conciencia de que el hombre realmente esté llamado a transformar la naturaleza. La transformación es relativa. Si hacemos estallar a la tierra con una bomba de hidrógeno, apenas si habremos transformado una milésima parte de la naturaleza.

La verdad es que la naturaleza sólo es usada para consumo interno de la sociedad humana de tal modo que todo lo referente a la transformación no pasa de ser un mito. Si fuera así ¿qué finalidad tiene este mito? Pues no más que a tener tensa nuestra voluntad en el quehacer menor en el fondo de la ciudad, y tomar conciencia de la necesidad del esfuerzo, en sociedades donde la anomia crece a la par de su densidad.

Constituye un mito catalizador, provocador de acción y de aliento, para remediar esta progresiva anomia en el cual nos va sumiendo la evolución de la civilización occidental. Porque nadie, en el fondo de la ciudad, se siente realmente transformador de naturaleza. Lo dije en un artículo anterior. Las transformaciones se las relegamos a las oficinas especializadas y haríamos muy mal en querer hacer la transformación por nuestra cuenta.

Además, uno piensa si esta transformación mítica no es inculcada a la masa y, además, a los campesinos, en el fondo, para transferir a terceros la convicción profunda de que no somos totalmente los transformadores de la naturaleza. El mito, desde este punto de vista, responde a una psicosis colectiva de la burguesía sudamericana que sustituye en parte, y en razón quizá de un temor colectivo, la angustia ante un juicio final, parecido al que se esgrimiera a fines de la edad media europea.

De ahí que, si se hace cargo al campesino de esta transformación, se comete un error, porque el buen campesino, en mayor medida que el hombre de la ciudad, está realmente transformando la naturaleza. De modo que si lo acusamos, ¿no será porque en el fondo le asignamos el papel de víctima expiatoria ante una labor que no hemos emprendido totalmente, ni en Sudamérica, ni en el resto del mundo occidental? Y esto, ¿por qué ocurre así? Pues ha de ser porque el mito de la transformación canaliza de alguna manera la tremenda sensación de inseguridad en que vivimos en la ciudad sudamericana.

No podemos evitar el punto de vista fenomenológico en este terreno. La naturaleza, quiérase o no, sólo es un contenido de conciencia, de cuya realidad podría dudarse en última instancia. Si bien esta afirmación no tiene por qué ser atribuida a un idealismo decadente, nos abre la puerta para resolver un problema metodológico. Porque sólo en tanto consideramos a la naturaleza como contenido de conciencia, habremos de comprender por qué el campesino "ve" de otra manera a la naturaleza que nosotros, y coloca entonces tres palos para ahuyentar a los gusanos e insiste en rechazar los productos químicos. Precisamente en este "ver" de otra forma las cosas resulta imposible, por no decir nocivo, eso de mutar el ethos de un pueblo como pretenden los desarrollistas, o de inculcar el mito ciudadano de la transformación de la naturaleza como quiere Freire. Una mutación real sólo se podría llevar a cabo sustituyendo los sujetos y eso es inhumano.

El concepto de la transformación de la naturaleza no abre sino que cierra la posibilidad de comprender lo que pasa con el mundo indígena. Lévi-Strauss, por ejemplo, y en especial Verstraeten inician, desde un punto de vista estructural, una amplia comprensión de la cultura "salvaje", como la denominan los franceses. Pero como ambos autores son marxistas y parten del concepto de un enfrentamiento de hombre y naturaleza y, por consiguiente, de un especial concepto de la necesidad, es natural que terminen por preguntar, como buenos occidentales, el motivo por el cual el pensamiento "salvaje" no llegó a la praxis, aun cuando los sistemas de clasificación producidos por éste parecieran, como lo define Lévi-Strauss, pero rechaza Freire, un pensamiento de lo concreto, o sea, de la naturaleza. Y lamentarse de eso, no obstante los sesudos exámenes del mundo "salvaje" significa calificar a los primitivos como marxistas abortados, lo cual es gratuito.

El mito de la transformación, reducido a la interacción entre hombre-necesidad-naturaleza, responde a una abstracción y, por consi-

guiente, corre el riesgo de ser falso. Y como es una abstracción europea, sirve sólo para calcular los remedios que deben arbitrarse, pero sólo para el ámbito occidental y no para los campesinos. Éstos, como suponemos todos, tienen necesidades. Pero es curioso que no siempre acepten las soluciones que los agentes del desarrollo les proponen. ¿Por qué?

Si se toma en cuenta el ámbito existencial en el cual vive un sujeto, cabe afirmar, a las luces de un examen fenomenológico, que no ha de sentir necesidades durante todas las horas del día, sino eventualmente. Sería normal que siempre las sienta. Si así fuera, como es lógico, perdería la razón. Por eso cabe pensar que todas las necesidades, mal o bien, tendrán su respuesta.

Los chipayas, por ejemplo, tienen una situación económica que desde el punto de vista de la economía occidental es absolutamente indigente. Pero esto mismo no quiere decir que no hayan encontrado respuestas para sus necesidades. Crían chanchos y ovejas y, además, se alimentan con una pequeña raíz que crece en la zona. Si bien su alimentación no llega a cubrir las calorías que exige el organismo humano (de acuerdo con los cálculos occidentales), sin embargo, han encontrado una forma de cubrir, aunque rudimentariamente, sus necesidades. Es evidente que desde un ángulo lógico cabe destacar una *necesidad*, pero también una *respuesta* que se correlaciona con aquélla. Dice Lévi-Strauss al respecto que "en las denominadas sociedades primitivas... nos encontramos ante sociedades más ampliamente libres con respecto al determinismo natural en el sentido de que el hombre y las condiciones de su existencia están todavía esencialmente determinadas por sus sueños, por sus especulaciones, y que a causa del bajo nivel económico, el hombre goza con respecto a la naturaleza de una autonomía mucho más vasta que en el futuro", porque en este futuro *ve una humanidad como la nuestra* que apunta a "una esclavitud progresiva... al gran determinismo natural". Es la distancia que media entre los chipayas y nosotros.

Ahora bien, si los chipayas han encontrado respuestas para sus necesidades, dentro siempre de una coherencia cultural propia, ¿qué sentido tiene descartarlas por deficientes y aconsejar, como se ha hecho, a que se trasladen a Santa Cruz o que mejoren su ganado y siembren sus tierras, o sea en sustituir las propias soluciones por ajenas?

¿Se podrá desintegrar sin más la cultura chipaya, aislar analíticamente el tipo de respuesta a su necesidad, y sustituirla por otras que parecen "más convenientes" desde el ángulo occidental? Se diría que el aislamiento de la necesidad por abstracción, atrae con-

sigo una cierta fe en la mecanización de las respuestas. Por eso, cuando se aconseja el traslado de los chipayas a Santa Cruz, se responde a esa mecanización de las respuestas. Y esto no es fomentar el desarrollo, sino sustituir el desarrollo chipaya por el occidental. Es incurrir en lo que previene Oscar Lewis, o sea, ver el problema de los chipayas a través del tamiz de la clase media ciudadana.

La abstracción analítica tiende a ir acompañada por el prejuicio de que lo abstraído (*la necesidad* en este caso) es apenas un componente de una totalidad (o sea la cultura chipaya), de tal modo que concibe a esta totalidad como constituida por acumulación y no por una especie de coherencia orgánica. Entonces ve a la cultura chipaya como un cúmulo de cosas, entre las cuales se encuentra, entre otras, la necesidad, lo que, como es natural, lleva a pensar que las respuestas a ellas son perfectamente trocables.

Ahora bien, si el criterio de desarrollo es erróneo porque siempre se topa uno con la dificultad de mutar, habrá que emprender otro camino consistente en no ver sólo el hombre sino también la cultura constituida por él. Esto lleva al problema de la índole de la cultura. Radcliffe-Brown dice que la palabra cultura "no denota realidad concreta alguna sino una abstracción". Este autor rinde culto, de esta manera, al neopositivismo anglosajón. Lévi-Strauss, en cambio, considera que puede ser tomada en cuenta. Pero si bien la investigación moderna no considera a la cultura como una totalidad orgánica y supraindividual tal como la pensaba el romanticismo alemán, como ser Frobenius, Epengler o Spranger, y luego los culturólogos posteriores, como el caso de Gräbmer, sin embargo en Sudamérica cabe restituir ese concepto. Y resulta eficaz porque ayuda a comprender de alguna forma, por ejemplo, la conducta específica del campesino del altiplano. Por eso, si la cultura no se acepta como entidad biológica, habrá que tomarla, al menos, como un código que brinda al individuo una coherencia de sentido en su existir.

En nombre de ese código, las necesidades de un chipaya no pueden ser entendidas en forma aislada, sino dentro de la coherencia cultural del mismo. Asimismo cabe pensar entonces que existe un tipo de necesidad propia del chipaya y otra, propia de un integrante de la clase media ciudadana. Para este último la necesidad es remediada con el pan, la máquina y los traslados turísticos, y para aquél, en cambio, con el pan y los rituales.

De esta manera y con referencia al desarrollo conviene insistir en que existe una forma exterior de entenderlo y otra interior. Ambas formas se distancian en la misma manera como se diferencia

el *entender* del *comprender*. Este último compone, totaliza, aquél, en cambio, desarma y desmonta las piezas.

Ahora bien, la importancia del código cultural se advierte en el juego existencial que se entabla cuando el agente de desarrollo enfrenta al campesino. El encuentro de ambos no se comprende si se lo considera como el enfrentamiento de dos sujetos, sino, al menos por parte del campesino (como también lo advierte muy bien Freire), como a partir de una identidad entre yo y mundo. A las luces de una investigación moderna no existe el yo en forma aislada sino fundido a su habitat. Por eso, la actitud existencial de un campesino es negativa cuando se le enfrenta al agente del desarrollo. El agente en sí pasa a incorporarse a lo *otro*, eso que se da ante el *yo*, que si bien está íntimamente ligado a éste, sin embargo es visto como algo que no es el *yo* y que, por eso mismo, se da en términos de hostilidad.

De ahí entonces que la primera reacción del campesino sea de recelo en términos de "qué quiere este hombre de mí". La novedad propuesta por el agente desata en el campesino un mecanismo afectivo por la irrupción inhabitual del agente. A su vez, la afección especialmente en este caso, abre, como dice Sartre, un conocer y un valorar en términos absolutos, según los cuales el rechazo es, en lo más profundo, total. Por este lado se entiende la negativa aymará, la que a través del "janiwa" se cierra a toda clase de comunicación.

Pero como esta situación no puede sostenerse ilimitadamente, el campesino recurre a su código natural, o sea a sus "costumbres". Este mismo término no encierra toda la dimensión real del problema. Recurrir a las "costumbres", o decir "son costumbres de nuestros antepasados" implica, ante todo, retomar un mundo habitual ante la presencia in-habitual del agente de desarrollo, a fin de recobrar el fundamento de su existir, el código cultural en suma. ¿Por qué? Pues porque el código cultural brinda la posibilidad de ser, el proyecto de su existir, su realización, que no tiene por qué terminar en la tecnología. Y esto se da en el sentido contrario de lo que el agente cree traer consigo. Si éste recomienda la instalación de un servicio o la confección de una cama, lo hará de acuerdo al código cultural occidental, en el que aquellos objetos están justificados por una racionalización de la necesidad, hasta el punto de considerarlos "naturales". El campesino pensará todo lo contrario. "Natural" para él será no tener servicio, ni cama, porque su código no los incluye.

También la siembra en determinada época del año y no en otra, los *samiris*, o el respeto de la *nayra* u ojo de la papa, están reglamen-

tados por el código natural, o sea que sirven de jalones para normar y valorar el quehacer cotidiano para facilitar la existencia del campesino, su pro-pección hacia el futuro a fin de cumplir con su vida. Y es más, el código cultural brinda al campesino un domicilio en el mundo, con proyectos habituales con los cuales el existir en sí se torna viable y no se deshace en angustias.

Y es más. Agreguemos a esto que también el agente del desarrollo siente su domicilio bajo el amparo de su institución y, detrás de eso en el mundo habitual de su ciudad, respaldado por la cultura occidental. En este sentido el campesino y el agente se equiparan, la problemática existencial los uniforma pero los separa el contenido del código cultural. Y no se puede mutar un código por otro.

Ahora bien, ¿en qué consiste la índole especial del código cultural del campesino? Sin entrar en detalles, ya que gran parte de dicha peculiaridad la exploré en publicaciones anteriores, cabe mencionar la comprobación de los puntos importantes que efectuara a raíz de las clases pasadas con los campesinos del altiplano en la Universidad Técnica de Oruro, sobre el pensamiento de éstos.

Mi propósito era constatar los datos recopilados en investigaciones anteriores y, asimismo, ver si aceptaban o no lo que yo creía que eran las líneas generales de su sentido de la vida. Durante las dos primeras clases fue sumamente difícil lograr con ellos una comunicación. Lo atribuí al orden conceptual en el cual yo me desplazaba, aun cuando solía acompañar con dibujos muy concretos mi exposición.

Recién en la tercera clase conseguí por parte de ellos una amplia participación. Mi exposición giró a grandes rasgos en torno a los siguientes conceptos.

1. Descripción de la vida cotidiana del campesino, en especial haciendo notar el enfrentamiento con una naturaleza demasiado fuerte.

2. La concepción del hombre entre los campesinos, que pareciera consistir en hacer especial hincapié en el *chuyma* (o corazón) como centro de la personalidad, desde donde se promueven los juicios y las valoraciones.

3. La ausencia del sentido del cuerpo, ya que especialmente en quechua aquél es denominado *uk'u*, o sea cavidad interior.

4. La denominación antigua que, según Bertonio, tenía el *ayllu* (o comunidad), y que era *hatha*, término éste que significaba también "semilla de todas las cosas".

5. Las vinculaciones entre los términos *hila* (hermano), *hilarata* (término éste aportado por ellos y que significa "el que se destaca"), *hilakata* (jefe de ayllu) e *hilaña*, crecer.

6. La ausencia de un tiempo uniforme y eterno, ya que en quechua, según Ibarra Grasso, *huñay* (eternidad) también significa crecimiento.

A raíz de estos ejemplos centrales, así como muchos otros vinculados con ellos, les demostré que la concepción del mundo de ellos tiene una especial preferencia por los acontecimientos más que por los objetos y, además, que todo lo conciben en términos seminales de crecimiento, ya que el hombre, las plantas y el ayllu, todo esto, se vinculan con conceptos que hacen referencia a dicha seminalidad. Finalmente, concreté esta forma de ver el mundo con la expresión *ucamau maundajja* (el mundo así es) que me expresara cierta vez un *yatiri* de Tiahuanaco.

Los campesinos parecían confirmar mi exposición y, en ciertos momentos, incluso intervenían a fin de redondear determinados puntos de la misma. Pude observar asimismo cierta sensación de plenitud en ellos cuando logré comunicarles estas ideas. De cualquier modo, el curso sirvió para confirmar en gran parte que el código cultural del campesino es, evidentemente, diferente al que esgrimimos como clase media ciudadana.

Para comprobar cómo este código funciona en el ambiente rural cabe mencionar lo recopilado en un trabajo de campo efectuado también en el mismo año. Se llevó a cabo en la localidad de Eucaliptus, distante unos ochenta kilómetros al norte de Oruro. A unos mil metros de dicho lugar existe una especie de meseta y sobre ella, ante unas construcciones, un *yatiri* de nombre Tata Mauricio, suele oficiar un ritual.

Las construcciones consisten en un calvario situado cara al sur, con tres cruces y tres nichos, en uno de los cuales hay también una cruz. A unos pocos metros hacia el este, hay otra circular de un metro de alto hecha con ladrillos de adobe. Esta última es denominada Anchanchu, que, según Paredes, es una deidad siniestra que causa males, habita parajes desolados y se relaciona con el huracán, con los remolinos de viento y con los temblores de tierra. Suele estar figurado por un hombrecito anciano pero muy fuerte, que atrae a sus víctimas y les da muerte.

El ritual en sí se divide en dos partes. La primera, que dura hasta las doce del mediodía, se desarrolla ante el calvario y en ella se manipulan misterios que representan a los santos, al Señor, a la

Faltan 88 y 89.

cristiana por un lado, y la socialista por el otro, ¿no será que un verdadero plan de desarrollo debería crear un nuevo modelo de sociedad que reabsorba las contradicciones en que se debate Sudamérica?

Pensemos sólo, primero, que aún no se han investigado determinados aspectos de la vida campesina, a fin de averiguar en qué dimensión nos puede servir como ejemplo inspirador para esta deficiente vida ciudadana que vivimos en América y, segundo, ¿será nuestro destino parecernos realmente a Occidente?

Para lograr este último punto es muy importante creer un poco menos en el desarrollo, a fin de no tomarlo como un deporte mesiánico y creer, en cambio, un poco más en el hombre que se escuda detrás del campesino. Pensemos sólo que la impermeabilidad demostrada siempre por el campesino en el altiplano es una simple manifestación de una hostilidad que la misma América ha demostrado siempre a nuestros planes de gobierno o de partido. El problema del campesino no es, en el fondo, un problema propio de él, sino nuestro, el de la burguesía americana acomplejada, estéril y desubicada.

III

ONTOLOGÍA CULTURAL

TECNOLOGÍA Y CULTURA

Comenzaremos con la filosofía, porque pienso que nuestro problema americano no consiste en que nuestra realidad es indómita, sino antes bien en el hecho de que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla.

Por eso hemos precedido nuestra exposición por una advertencia filosófica, y por consiguiente quiero aclarar en qué sentido tomaré la filosofía. Quizá no podría tomarse el término mucho más allá que como una forma especial del *pensar*, en tanto este pensar, desde el punto de vista etimológico, implica el concepto de *pesar*. Según esto el filosofar no es más que un *pesar* lo que nos ocurre. Filosofar significa entonces indagar puntos de mayor densidad en la retahila de problemas que nos afectan. Se trata de lograr los puntos de mayor consistencia, o, si se quiere, la coherencia lógica de lo que ocurre, por si de esta manera pudiéramos de alguna manera advertir el sentido de lo que ocurre.

Si quiero construir una máquina para mejorar la bomba de agua, naturalmente me coloco en el plano del tecnólogo y, por consiguiente, requiero una ciencia y delante un objeto que debo construir. Pero en el campo filosófico se trata de hacer la reflexión sobre el contenido de conciencia, y meditar sobre cuál es el sentido que tiene la acción de hacer una máquina.

Claro que esto tiene sus consecuencias. No puedo pensar, en el sentido de pesar lo que acontece, si no concibo, desde el punto de vista filosófico, una fusión entre sujeto y mundo. No puedo ir más allá de mi vivencia.

El hecho de hacer una máquina no se explica sólo por la utilidad que ella nos brinda. Esto sería un plano superficial. Se trata de reflexionar sobre este tema en un plano más profundo, en donde me sumerjo en un horizonte de mayor comprensión, por cuanto nos encontramos con nuestro propio existir en todos sus otros aspec-

tos, en los que se esconde el motivo por el cual en última instancia hago la máquina. Se trata de recuperar de esta manera el horizonte quizá demasiado humano en el cual se desplaza la técnica.

Hacer una máquina no es entonces filosóficamente fundamental, sino que lo es el que, primero, estemos nosotros, y segundo, que querramos hacer una máquina. La máquina se convierte en un episodio de nosotros mismos. Puedo evitar esto último y residualizarlo, en el sentido de desecharlo, pero con eso nada resuelvo, porque lo cierto es que tengo que tolerarlo. La prueba está en que mi existencia puede incluso incidir en la máquina, por el simple hecho de no querer hacerla, y no habrá máquina.

A esto me conduce el pensar que me brinda la posibilidad de encontrar el grado de gravitación del hecho de estar haciendo una máquina, pero claro está en mi más pura e irremediable subjetividad, pero donde sin embargo recuperó los grados de verdad de mi quehacer. Y sólo a partir de esa subjetividad, situada a su vez aquí en este lugar en el cual estoy condenado a existir, preguntaré por cultura y época.

Cultura y época es lo mismo que decir cultura y ciencia, o cultura y tecnología. En el plano de la generalidad o de la abstracción, la cultura, tomada como lo hacemos a nivel antropológico, implica siempre algo recesivo residual respecto a la tecnología. No se toleran ambos campos. Destacamos a la tecnología o la cultura, pero difícilmente implicamos una en otra. Tomamos generalmente cultura como entretenimiento. Pero eso hace al quehacer dentro de una cultura. América es pluricultural.

En general, cultura implica una ubicación, pertenece a una comunidad y presenta aspectos peculiares que hacen que distintas culturas se diferencien entre sí. En este sentido la tecnología, como es un producto de nuestra época, es algo general que trasciende las fronteras y que, al contrario de las culturas, es esencialmente dinámica.

Mencionaré a este efecto, y con el fin de encarrilar el tema, un episodio, que, si bien no es totalmente significativo, sin embargo encierra gráficamente el problema central de cultura y tecnología aquí en nuestra América.

En un libro mío, publicado en México hace algún tiempo, dedico todo un capítulo a un episodio que me había ocurrido cuando realizaba mi trabajo de campo en Bolivia. Le insistimos a un campesino aymará que compre una bomba hidráulica, porque era evidente que la necesitaba. Tenía una pequeña majada de animales flacos y sucios que pastaban en una altiplanicie seca y árida. Le dijimos que había

una oficina del Estado boliviano que le facilitaría el crédito necesario. Además, todos los integrantes de la comunidad podrían pagarla a plazos, de tal modo que no tendría mayores problemas económicos.

La proposición era alentadora y conveniente. Sin embargo, el campesino no nos contestaba. El hijo, que estaba más adaptado a la cultura occidental, se limitó a balbucear una respuesta, y lo cierto es que no querían comprar la bomba.

El caso indudablemente es aislado, pero hondamente significativo. Es probable que encontremos otros campesinos que no actuarían de esta manera. Sin embargo, hace muchos años que se insiste y los indígenas aymarás siguen en las mismas condiciones que antes. No hay manera de inculcarles una tecnología para facilitar su trabajo y mejorar sus condiciones.

Ahora bien, en vista de este episodio iniciemos una demostración por el absurdo. Partamos entonces de la tesis de que América no tolera una tecnología y que aquí naufragan todas las presuntas universalidades que solemos manejar. Y hagamos así porque entonces es probable que logremos profundizar el problema.

Ante todo, lo que se cree que hay que decir sobre el tema, suele darse en un plano excesivamente consciente. Desde la época del Descubrimiento, hasta la fecha, los procedimientos que se basaban en lo que lúcida y conscientemente se debía decir y hacer no tuvo resultados. El obstáculo parece radicar en la peculiaridad de nuestra América. Es claro que algo debe ocurrir cuando España no logra españolizar totalmente a América, ni la Iglesia pudo cristianizarla, ni la burguesía europea y norteamericana pudo convertirla totalmente en un mercado de consumo, ni las doctrinas revolucionarias, marxistas o fascistas pudieron encontrar campo propicio, y por consiguiente tampoco la tecnología, por más bien intencionada que sea, podrá imponerse totalmente, sino con violencia, y no con la euforia de la coincidencia.

Supongamos también que quien diga lo contrario, lo hará porque no conoce a América y porque la ve como una tierra de nadie donde todo lo podemos introducir, desde planes de educación hasta programas marxistas, desde máquinas hasta la vestimenta patentada en el extranjero.

A esto podemos agregar una tesis social y es que creemos que podemos hacer cualquier cosa en América, porque pertenecemos a una clase media, muy pequeña aunque muy heroica, formada a la occidental, y que se refugia en las plantas urbanas para defender su tesis. Occidente nos provee para ello de un material ponderado

y consciente, desde la lógica matemática hasta los programas de desarrollo.

Por esta vía del absurdo incluso podemos utilizar la jerga de los fisicalistas, y pensar que existe una intersubjetividad popular que se contradice con la nuestra. Esto va a la segregación muy clara entre las clases medias y las populares. Y pensemos lo que esto significa. Si lo que afirmara Popper sobre la intersubjetividad como condición de la ciencia fuera cierto, podríamos sospechar incluso un nuevo ordenamiento de la ciencia.

Ciencia, según Ernest Nagel, no es más que "una empresa humana compleja que, por medio de métodos fidedignos, se aplica a la obtención de cuerpos de conocimientos formulados", pero nada más. Y un ámbito cultural difiere de otro porque el código que usa puede ser diferente y cada código puede dar una distinta ciencia.

Y para continuar con esta demostración por el absurdo deberíamos adoptar como principio metodológico el concepto de cultura. América se resiste por motivos culturales a cualquier presión de otras culturas porque tiene implícita una cultura propia. Por este lado el absurdo se nos agrava.

Es que una tecnología no puede darse sino como apéndice de una cultura. Si consideramos la técnica para fabricar un arco y una flecha, hacemos una abstracción porque la sacamos de la cultura que los fabrica. No cualquier cultura fabricaba arcos y flechas, porque para hacerlo necesitaba determinadas pautas culturales que la llevaban a fabricarlos, de tal modo que si las pautas eran diferentes hacían un bumerang o un hacha de piedra.

La tecnología está entonces condicionada por el horizonte cultural en donde se produce. Uno necesita una máquina para una determinada finalidad que se relaciona con el lugar, el tiempo y las necesidades de una determinada comunidad. Eso es lo natural. Es difícil concebir una tecnología que crea máquinas universalmente, al margen de una utilidad contingente y manifiesta. De modo que a la defensa de la tecnología habría que restarle el margen de universalidad un poco mítica con que la utilizamos.

Y hay más. La creación del utensilio tampoco es exclusivamente contingente y episódica, sino que es la consecuencia de una necesidad profunda que se instaura por un proceso de gestación cultural. En este sentido la gestación de una máquina y la de una obra de arte participan ambas de las mismas características.

Habíamos supuesto que la tecnología está vinculada a un lugar determinado. No podemos separar del lugar y del tiempo exacto a la tecnología. Diríamos que no hay tecnología sin ecología cultural

perfectamente determinada, porque no haríamos un puente donde las condiciones ni las necesidades estén dadas.

Pero si esto ocurre con la tecnología, ¿se podrá decir lo mismo con la ciencia? Pues si la tecnología es un apéndice de la cultura, lo es también la ciencia. Cuando Popper afirma que la verificabilidad de una proposición sólo se puede encontrar en el campo de la intersubjetividad, estamos en lo mismo. La verificabilidad de un fenómeno cultural, entonces la ciencia, igual que la técnica, también dependen de la cultura.

En general, todo lo vinculado con la episteme es considerado desde el ángulo filosófico como algo que hace al hombre en su totalidad, pero no es sino algo secundario frente a esa totalidad del hombre, y a su vez, la totalidad la logra el hombre sólo con su cultura, aunque se trate de un bosquimano.

Claro está que si juzgamos a la ciencia por el uso de la lógica matemática eso no hace sino al uso de la ciencia, pero no a la índole de ésta. La prueba está en que no es lo mismo cuando se hace el experimento. Éste se efectúa en un aquí y un ahora, en donde, queramos o no, inciden pautas locales, las necesidades del grupo y ante la intervención del hombre, en suma, un ente cultural.

Lo mismo ocurre con los grandes descubrimientos científicos. Cuando Blumenberg trata de definir qué pasa con Copérnico, hace notar cómo influyeron en él no las ideas científicas de la época, sino el humanismo, y además prueba que su concepción científica estaba íntimamente vinculada con la escolástica. Basa su afirmación en que en 1320 aparece un comentario sobre la *inhaerens virtus* de los sacramentos, según el cual éstos "no requieren para su eficacia el contacto inmediato con la divinidad" y que por eso aparece la noción física de los astros como cuerpos que se mueven "como de por sí mismos".

El mismo humanismo no aparece como una manifestación de la universalidad del hombre, sino más bien como un estilo de pensar que estaba perfectamente condicionado en Europa por el pensamiento anterior. Si así fuera habría una razón ecológica por la cual Copérnico había descubierto sus leyes. No sería entonces muy paradójico pensar que la ciencia se halla también, igual que la tecnología, condicionada por una cierta ecología cultural. Esta es una idea común para el historiador de la cultura y también para el filósofo de la historia.

Por vía del absurdo hemos llegado al punto en que tenemos que afirmar que la cultura es prioritaria, y que ella engendra su tecnología. Y que esta tecnología que usufructuamos no es nuestra. Son

objetos más que técnica lo que importamos. Pero, ¿qué pasa con nuestra cultura? Si nuestra tecnología responde a una ecología ajena a nosotros, lo mismo pasa con nuestra cultura. No tenemos una cultura nacional. Nuestra cultura es incoherente porque carece de integración. No hay continuidad en el tiempo de su evolución. Se encuentra como sectorizada a nivel popular con características que no se prolongan en un ámbito superior. Arriba se hacen cosas que nada tienen que ver con lo que se espera abajo. Quizá de ahí se expliquen los conflictos políticos, el estado de convulsión de nuestra República que no vacila en seguir importando soluciones de afuera porque cree que somos una parte de una así llamada cultura universal. Pero aún así cabe pensar que el problema argentino es de nuestro suelo y no creo que las soluciones vengan totalmente de afuera. Por la misma razón que no puede venir de afuera todo lo referente a la tecnología. Con ambas importaciones fomentamos la segregación y la incoherencia social y, por consiguiente, la falta de base sólida del país. La ausencia de una cultura manifiesta y de una tecnología constituyen la paradoja del país.

He aquí nuestra misión de escritores. Desde un punto de vista cultural ser un escritor no es diferente a ser un hombre de ciencia. Podemos considerar que son dos actitudes que comprenden dos polos de un mismo eje. Ambos giran en torno a una totalidad, en el plano de la creación. Pero si el escritor lo hace con un código amplio, el hombre de ciencia lo hace con un código restringido. Ambos giran en torno a la necesidad del grupo, quizá más amplia en la del escritor, pero la de la ciencia equiparable a aquél. Depende de un tipo de necesidad que responde cada uno de ellos.

Y va el último punto. Una cultura no es una totalidad rígida, sino que comprende además una estrategia para vivir. Una producción literaria, un ritual mágico, o una máquina son formas de estrategia para habitar mejor el mundo. Por eso detrás de la ciencia, querramos o no, hay política. Pero en el sentido de una política como una estrategia general para la vida.

Como ven, quisimos hacer una demostración por el absurdo, para probar que todo lo referente a la ciencia es real, y nos hemos encontrado sin embargo con verdades gruesas. Realmente se diría que Brouwer tenía razón. Me refiero a cuando según dice Blanché, advertía que de la doble negación y del absurdo no se puede demostrar ni la afirmación, ni la contradicción, porque "entre lo que se ha demostrado falso y lo que se ha comprobado verdadero, hay un lugar para lo que no está ni verificado ni reconocido absurdo". Claro que si le hubiéramos hecho caso a Brouwer entonces habríamos llegado

a la afirmación pero de lo que no queremos afirmar. Si lo hubiéramos hecho habríamos perdido la totalidad del pensamiento, por cuanto, en nuestro caso, al tratarse de América era importante lo que en ella se niega, aunque se trate del campesino boliviano que no acepta la bomba hidráulica. No nos olvidemos que el problema de América es el problema de lo que existe en ella y no el de la lógica. Por eso era importante invocar la filosofía a la antigua, porque, dada su imperfección lógica, nos permitía afirmar lo que teníamos que afirmar, y decir esto a partir de un pensamiento totalizador, que tolere la contradicción.

Se trata de buscar el peso del existir en América y eso sólo se logra totalizando. Y para hacer esto es necesario incluir quizá el tercero que Aristóteles había excluido, aceptar contradicciones, tomar a éstas como un simple episodio lógico pero no existencial. Va en esto nuestra profesión, si se quiere llamarla así, de escritores.

Se escribe en término de las contradicciones, pero se hace lógica para evitarlas. El escritor acepta el caos, el lógico lo excluye. Por eso el escritor está más cerca de la realidad. Registra a ésta en una dimensión mayor, desde el ángulo del peso, y no le importa si este peso es definitivo o transitorio. Y esto ocurre así porque el escritor escribe para encontrar una estrategia para vivir en el fondo de su comunidad, el lógico y el tecnólogo componen sus fórmulas sin tomar en cuenta ninguna estrategia. El escritor representa siempre su cultura, el lógico y el tecnólogo, tal como los entendemos hoy, son el producto de una cultura occidental.

Por eso el escritor, en tanto implica una totalización puede abarcar la "babidad" de que habla Carnap. Mejor dicho como escritor, uno podría advertirle a Carnap cómo él escabulle el misterio de tener que analizar la posibilidad de que pudiera pensarse en la "babidad" que él toma con sorna. Y es más, el escritor probablemente encontraría con facilidad que la estrategia para existir que explora Carnap es más pequeña que la estrategia para vivir que se propone explorar el escritor, aun cuando es más nebulosa desde el ángulo lógico, pero más totalizante. Por eso no le choca al escritor lo metafísico. Esto, lo metafísico, es lo mismo que aquello de lo cual Brouwer huía, o sea "lo que no está ni verificado, ni reconocido como absurdo", pero que pudiera ser condicionante para encontrar en momentos dados, no la verdad o la falsedad rotunda que no le hace al hecho de vivir, sino el verdadero peso del vivir que nunca es totalmente falso ni totalmente verdadero en sí mismo, sino que es totalmente verdadero en la cultura propia. Es lo que hace a la cultura. Por eso no es "científico" el trato de ella, porque no es defi-

nible, ni se puede inferir falsedad o verdad. El *Martín Fierro* está escrito entre la falsedad y la verdad, y da lo que un sistema lógico no puede dar, que es una estrategia para vivir o, mejor, la imposibilidad denunciada por el pueblo de que no lo dejan vivir. Esto, claro está, es nebuloso pero pertenece a otro orden de otra falsedad y otra verdad. Es el orden nebuloso de un vivir también nebuloso, que sin embargo hay que aclarar, seguramente a las luces de otra lógica. Pero, ¿quién lo hace? Por ahora eso está en manos de los políticos.

Ahora bien, si la tecnología es un apéndice de la cultura, ¿habrá que preguntar al escritor sobre cómo hay que encarar la tecnología? Y vaya otra pregunta. El pensamiento que condiciona a la tecnología es demasiado tímido comparado con todos los mecanismos del pensar humano, por ejemplo, los que entran a funcionar en un creador, o simplemente en un campesino aymará cuando hace sus rituales mágicos o explica su mundo.

Realmente, como se sabe poco al respecto, una forma de recuperar un pensamiento totalizador habrá de ser imponiendo un método que en homenaje a Carnap le llamaría método "bábico". Consiste en negar, y negar toda clase de afirmaciones, al único efecto de recuperar el vivir mismo, pero el nuestro, en América. Pero para lograr esto debemos superar un prejuicio. Se trata de ese afán de lógica y de ciencia instaurado ya por Platón cuando hizo referencia a la diferencia entre *"coxa"* y *"noesis"*.

El paso de la opinión a la inteligencia se debía, como dice Sócrates, a que aquélla no se puede definir con exactitud y que es ciega, lo cual no ocurre con la última. Es lo que siempre se viene repitiendo en el pensamiento occidental. Pero eso se dice aquí, en las universidades americanas. En Europa, "doxa" y "noesis" están más cerca. Tienen una continuidad cultural. Y el problema nuestro es que vivimos de la noesis occidental y no sabemos nada de nuestra doxa, porque la segregamos. Pero resulta que el vivir es doxa, o sea opinión, y lo es la cultura. ¿Se ha encontrado, acaso, la lógica local de nuestra "doxa"? Pensemos sólo que si la encontráramos sabríamos al fin lo necesario para vivir y no crearíamos superestructuras pedagógicas mediante las cuales pretendemos "orientar" nuestra vida americana con tecnologías importadas, ideas políticas también ajenas, o ciencias rígidamente trasladadas. Y pienso más. ¿El verdadero destino de la ciencia futura no consistirá quizá en recobrar la lógica de la "doxa"? El estructuralismo nos conduce a eso en cierta manera.

Ahora bien, como el problema de América es el problema de la opinión, en tanto en ella simbolizamos lo que realmente necesitamos cotidianamente, cabe usar un método de la negación. En el fondo no es una herejía matemática, sino que se trata *sólo de cobijar bajo el "valor continuo de verdad"* o, mejor, la probabilidad que *implica el 0 de falsedad, como diría Brouwer.* Tratemos de encontrar entonces el peso o consistencia en la ceguera de la doxa, porque sólo ahí está la secreta índole de nuestra cultura.

Y esto es necesario porque en el caso de América tenemos que reconocer, para quien ha andado por ella y quien realmente y no teóricamente ha querido desarrollarla, que las soluciones que ella requiere aún no son vistas, porque la consistencia de América, su verdadero peso, es aún inconsciente, pero tomando esta palabra en el sentido de Lévi-Strauss, sencillamente como no pensada aún.

Por otra parte, la solución de un problema cultural como el nuestro es tan difícil que no podemos encontrar continuidades conscientes para analizar el problema y digitar las partes que nos convienen. No se puede planificar la creación artística porque la técnica que se usa no implica la totalidad del problema. Por eso es importante que en vez de partir de la afirmación de la tecnología partamos de su negación.

Entonces, el problema de la tecnología no es el problema de cómo la podemos afirmar, sino de cómo podemos *negarla.* Porque, ¿qué pasa si negamos la tecnología? Evidentemente perdemos, en primer término, un *entretenimiento consciente* del cual todo el mundo participa, y que hemos hecho nuestro, para poder jugar además un papel consciente.

Pero hay otra cosa en esta negación de la tecnología, y es que su negación implica además evitar todo lo referente a la manera como se presenta. ¿Es que podemos aceptar sin más los postulados de una tecnología que no es la nuestra? Este aspecto de la negación nos lleva a la índole misma de la tecnología y es la *función* real de la misma. Eso será porque las pautas de su cultura la aceptan. Hay en la tecnología una funcionalidad que es lo que hace que haya tecnología. Pero neguemos incluso esta *funcionalidad* y encontraremos el otro elemento, o sea una necesidad para satisfacer. Esto reduce considerablemente el sentido de la tecnología, lo cual es saludable porque me indica que nos tiene que obseder el uso de la misma.

Pero, qué hacer cuando las Naciones Unidas en un informe del 27 de junio de 1972 dice "la humanidad comparte un destino común sobre un planeta de reducidas dimensiones". Cuando nos enteramos de un ideal de tamañas proporciones es natural que no nos deten-

gamos en el episodio del campesino boliviano que acabo de mencionar. Pero tenemos que discutir sobre qué pasa con la cultura nacional y no la mundial, simplemente porque no es posible que se invoque el tema del globo terráqueo para que yo tenga que tolerar una tecnología que no sea funcional.

Reiteremos entonces el problema original de donde partimos. Estamos ante el hecho de que el campesino aymará no va aceptar la bomba hidráulica, que ésta no se vende, y que el campesino seguirá con sus ovejas flacas. Estamos nuevamente ante la desnudez del problema.

Ahora bien, pero por qué ocurre esto. Evidentemente la operatividad de la tecnología se ve coartada por un hecho cultural. Y es lo que llamamos el aspecto residual de la cultura, por la cual el campesino no acepta la bomba hidráulica y por lo tanto se margina.

Pero, ¿realmente se margina? Marginarse supone salirse del hecho de concretar sus costumbres, su creencia, su cultura. En realidad lo vemos nosotros marginado, pero esto no ocurre con el campesino. Él se mantiene en lo suyo, dentro de su cultura. Intentar lo contrario y pretender, por ejemplo, que hay que concientizarlo, sería caer en otro mito, el que había levantado Pablo Freire.

Con esto caemos de nuevo en el defecto mayor de cualquier tipo de discusión sobre el tema. *No podemos digitar* conscientemente el problema. Seguramente, habría que recurrir también a la realidad, como a algo imprevisible y esperar qué pasa con ella. Pero esperar qué, si precisamente podría ser lo contrario; ellos, los campesinos aymarás, esperan de nosotros otra cosa. Esperan su salida al mundo *con sus propios medios*, y no que nosotros los saquemos de su mundo.

Como vemos habría que evitar en la discusión sobre el tema de la Cultura y la Tecnología el exceso de conciencia. Quizá no sea totalmente conciente la solución del problema, quizá sea lo imprevisible del hombre lo que solucione la cosa. Y esto va a la cultura en general. No podemos negarla porque si lo hiciéramos no tendríamos al hombre. ¿O es que habría que negar a éste también?

Pero, ¿qué pasaría si lo negamos? Pues se negaría lo humano exteriormente pero quedaría lo esencial. Los marxistas dirían que quedaría su necesidad de comer, yo prefiero decir su posibilidad de habitar, de tornar habitable al mundo, de domiciliarse.

Por este lado terminamos en que ese requerimiento de habitar es prioritario y que negando éste nos quedaríamos con nada, algo así como el fin de la humanidad.

La cultura es entonces prioritaria a la tecnología y no existiría ésta sin cultura, lo cual ya nos lleva a otro punto. Si todo lo referente

a la tecnología viene fundido a una cultura, surgiría otra sospecha. Si se discute sobre tecnología sin subordinarla a la cultura, se podría pensar en una forma de imperialismo, porque la tecnología tal como la aceptaríamos pertenece a otra cultura y no a la nuestra. Podría ser cultura rusa o cultura europea liminal, como lo es la norteamericana.

Hace poco Heidegger dijo lo siguiente sobre la tecnología. Hace una distinción entre un pensar de cálculo y un pensar de meditación. Destaca la importancia de la así llamada era atómica. El mundo entero se ha convertido en un gran estanque en el cual en cualquier momento y en cualquier lugar se puede liberar la energía, y depende del hombre que ello se haga a favor o en contra de él. Pero dice estas frases que son significativas. Todo lo referente a la tecnología montada en la era atómica implica objetos. La cuestión ha de estar en incorporar esos objetos a la vida cotidiana, pero de una manera tal de dejarlos simultáneamente afuera de ella. Sólo así en ese estado habremos de advertir el verdadero misterio que trae consigo la tecnología. Se trata de recuperar el sentido del milagro de la ciencia y de los objetos nuevos, pero como un misterio que aún se nos permanece oculto, como que están ocultas en estos momentos las nuevas bases sobre las cuales se asentará el hombre del futuro.

Pero claro está que esto sólo lo lograremos en tanto sustituimos el pensar de cálculo por el pensar de meditación. Dice él que el peligro de la tercera guerra mundial a base de liberación de energía atómica no es tan grave como el hecho de que el hombre se quede sólo con su pensar de cálculo y pierda su pensar de meditación, y ya no logre ver el verdadero misterio inherente a la técnica y, por consiguiente, ya no le interese buscar el nuevo suelo sobre el cual tendrá que montar su existencia. Y aquí viene lo más importante. Qué es este pensar de meditación o el simple meditar, pues sin más que un pensar recordando, un pensar de esto que somos aquí y ahora, en este pedazo de la patria y en este momento del mundo. Son sus palabras textuales. Un pensar así cuesta, porque exige ejercicio y artesanía, y además sería un pensar que no sirve para la praxis pero que pudiera esbozar la posibilidad de la nueva base que nos sustente. Hasta aquí Heidegger.

Ahora bien, no nos cabe el placer de pensar con esta melancolía propio de un pensador veterano. Así piensan los que han creado la tecnología como ente autónomo y abstracto. En cierto modo aquí en América tendríamos que postergar esta melancolía y revisar qué pasa con nuestra cultura nacional. Se trata de descubrir nues-

tra propia ecología cultural, pero no como un trabajo de simple investigación socio-estadística, porque esto siempre trae detrás alguna trasculturación nefasta para nuestra cultura, sino que es necesario recuperar nuestra moralidad dormida para saber hacer frente en qué aspectos una tecnología montada en el hemisferio norte no suprimiría culturalmente al hombre argentino. Y esto sólo lo puede hacer una cultura nacional.

Lo que dijo Heidegger lo leí hace poco. Hace un año yo había hecho una toma de campo fonomagnética de un criollo jujeño. Me dijo lo mismo. No se oponía al desarrollo ni a la tecnología, pero exigía la restauración y el reconocimiento de un otro orden del existir, el mismo que utiliza Heidegger cuando emplea la palabra meditación y la califica como hertzhaft, o sea de corazón, término éste que, al fin de cuentas, también se dice en quechua. El pensar va vinculado al tema de lo emocional. ¿Y mencionar estos temas es incurrir desde el ángulo del pensar de cálculo en una actitud realmente residual e involuntaria? Ustedes dirán.

En este estilo de pensar de meditación no puedo más que mencionar cosas inútiles, como diría Heidegger. Pienso entonces que una cultura tiene en su esencia su razón de ser en algo que es muy profundo, y que consiste en una estrategia para vivir, que un pueblo esgrime con los signos de su cultura. Cultura es una política para vivir. Todo lo que se da en torno a la cultura, como ser la costumbre, el ritual mágico, la producción literaria, incluso la tecnología o la ciencia tienen que responder a esa estrategia para vivir aquí y ahora. Ahí no valen las universalidades. Es el mundo de lo particular. No cumplir con esta estrategia para vivir de nuestro pueblo es fomentar nuestra incoherencia nacional y, por consiguiente impedir formas de vida entre nosotros. Por ese lado, tan lejos de todo neoposilivismo lógico, es probable que el campesino boliviano, o el santiagueño acepten la bomba hidráulica. Pero para lograr esto conviene advertir, como dije al principio, que el problema no radica en nuestra realidad, sino que radica en nuestros esquemas de pensamiento. Creo sinceramente que somos nosotros los que tenemos que modificarnos, porque sólo así la realidad americana encontrará su justo cauce.

En resumen. No tiene sentido esgrimir la tecnología como utopía. Ella no es algo autónomo, sino que depende de la cultura que la genera. Ahora bien, si *cultura* es estrategia para vivir en un lugar y en un tiempo entonces también es *política*.

Pero una política en este sentido, en un continente como el nuestro no puede ser política digitada, tecnificada como son las fórmulas a

las que estamos acostumbrados. Ha de ser político en su sentido profundo como algo que consiste en despertar un ethos. Y hacer esto es un milagro. No se logra con las buenas razones de una burguesía pensante. En América es cuestión quizá de caudillos. No sé si después de eso vendrá la tecnología. Creo que sí, pero será funcional al fin.

CULTURA Y LENGUA

Creo que en América se plantea con la lingüística un problema que se da en toda especialidad. Se diría que una especialidad no dice todo lo que necesitamos saber en América. Falta algo más en el discurso científico. Toda ciencia está constituida con un criterio de objetividad y coherencia que no mella su estructura, pero, la cuestión en América se refiere a la realidad misma, para la cual aún no está dada la ciencia. Si nos atenemos estrictamente a la lingüística conoceríamos todo lo referente a la estructura del aymará, pero todo lo que hace a su destino como idioma aborigen lo adivinaríamos en el nivel de lo que se cree comúnmente en círculos burgueses y diagnosticaríamos quizá su desaparición paulatina. La simple lingüística no puede pronosticar una desaparición. Debemos acudir además a un criterio sociológico, histórico o antropológico para saber qué ocurre. Pero tampoco éstos nos sirven. Por eso, sería conveniente acudir a otro criterio quizá extracientífico como el de la política. Se trata de gobernar mejor nuestra polis, y con ese criterio no hacer un pronóstico sobre la extinción del aymará sino pensar lo aymará por dentro y llegar a la conclusión de que quizá esa extinción no ocurra.

Si decimos política decimos liberación. Y liberación de todo lo americano. Por eso hay que hacer preceder a la especialidad por una reflexión que sea filosófica para que lo político tenga consistencia. Es posible que un criterio filosófico que preceda a la consideración lingüística no vea en el futuro la extinción despiadada de grupos étnicos sino quizá su constitución como miembros de una comunidad organizada.

Pensemos sólo que podemos aplicar a nosotros el mismo criterio que nosotros aplicamos a los aymarás. Tal como están los factores de poder en el mundo actual no sabemos si a nosotros los latinoame-

ricanos o a los hispanohablantes nos nos pasará con el tiempo lo que se cree que pasará con los aymarás.

Por eso el problema es nuestro como latinoamericanos en la misma medida en que lo es de los aymarás hablantes. Se trata de hacer preceder una consideración científica por una consideración política, y ésta vertebrada filosóficamente. ¿Por qué? Pues porque el punto de vista filosófico forzosamente tiene que entroncar con esta voluntad de gobernar nuestra propia polis, de salvarla a los efectos de que nuestra comunidad sobreviva en el futuro.

Pero toda visión política carece de sentido si no tenemos conciencia de una praxis concretamente delimitada. Y a su vez esta praxis debe surgir de una profundización del hecho del lenguaje.

Por eso antes de hacer un trabajo lingüístico, a nivel científico, tendría que hacerse una ontología del lenguaje, es decir una reflexión filosófica sobre el lenguaje mismo.

Se trata de ver a través del lenguaje qué pasa con el hombre que lo habla. Ahí el problema trasciende lo científico y abarca una totalidad. Toda actitud científica supone un pensamiento de nosotros como sujeto frente a una ciencia sacada de un objeto que está enfrente y en el caso lingüístico hay que recuperar la totalidad existencial de ese objeto.

Por otra parte no sabemos si hemos logrado o no el sujeto científico que pueda elaborar realmente la ciencia de un objeto. Ciencia es la delimitación del objeto, su descripción y el descubrimiento de sus leyes. Luego viene una praxis de esa ciencia. La ciencia no es un elemento independiente de la praxis del existir mismo. Es que las cosas se complican. No sabemos qué hacer con la ciencia lingüística, porque como praxis de nuestro existir nos lleva a un estado crítico de nuestra constitución de sujetos científicos. Es importante entonces tomar en cuenta nuestra duda sobre nosotros mismos como sujetos científicos, someter todo a una reflexión y hacer esto aquí en América a los efectos de sacar toda la eficiencia del conocimiento científico propiamente dicho.

Hagamos una reflexión que hiciera en algunos de mis trabajos. La ciencia no es un descubrimiento de la humanidad, es una creación de Occidente y en tanto es local exige su estructuración. La ciencia como determinación de objetos, como descubrimiento de leyes del universo, es un hallazgo de Occidente dentro de un proyecto político del propio Occidente. Pero como todo hallazgo, que por supuesto tiene toda la eficiencia del caso, se realiza sobre una parte del universo, el de los objetos, el universo óntico, no el otro que no es óntico, o el que no logra ser determinado. La ciencia

es un quehacer como diría Hartmann del patio de los objetos, y lo que no logra ser convertido en objeto no puede ser objeto de ciencia. No por nada deja para el transinteligible lo no determinable.

Ciencia es exploración del ente pero sobre la negación del ente. No es ente todo lo que se da en el universo. Lo esencial del mundo es su dualidad dialéctica entre ser y no ser. Esto empequeñece a la ciencia y agranda la necesidad de que la lingüística debe ser sometida a una reflexión filosófica.

Diría que la ciencia renguea por su totalidad. Es una totalidad lograda sobre la razón misma, pero no al margen de la razón. Hay ciencia de cosas delimitadas, pero no hay ciencia aún, de la totalidad. Por eso queda aún a la filosofía el descubrimiento de una racionalidad de la totalidad. ¿Y esto a qué conduce? Pues, si desde el ángulo de una ciencia como la lingüística podemos encontrar una delimitación del quehacer y, por consiguiente, el diagnóstico de que el aymará desaparece, desde el ángulo de una totalidad filosófica quizá encontremos lo contrario, o si no, al menos otra salida, que es la que buscamos.

¿Qué ocurre cuando alguien habla? Hay un estado de ánimo. Hay una posibilidad de ser que tiene que ser explicitada, y hay una articulación del sentido ya dada antes de hablar. Es a lo que hace referencia superficialmente Schaff cuando habla del aspecto social del lenguaje.

El habla se da en un clima existencial. Es lo que se llamó el co-encontrarse, el co-comprender y la articulación de sentido que se da siempre ya antes del decir mismo.

Esto lleva a otro aspecto. Lo que se dice es lo tético, lo factual, el acontecimiento. Por ejemplo, "la mesa es marrón". Es un algo dicho, hace al contenido del decir. Pero esto no es decisivo. Lo dicho se da factualmente en un horizonte de indeterminación. Lo factual dicho se da sobre la posibilidad de no ser así, de no coincidir, de no ser verdadero en el sentido aristotélico. Está dado en el enunciado, pero podría no darse en la situación objetiva. Porque podría ser que la mesa no fuera marrón, que fuera más bien amarilla. Lo factual responde en general a lo que el grupo está acostumbrado a decir, y no a lo que se da.

Pero veamos, qué se dice realmente aparte de "la mesa es marrón". He aquí el problema. Se dice más o se dice nada más que esta referencia o señalación de una mesa marrón.

Pero lo factual así entendido es el problema de un área. En realidad sólo en ciencia se acostumbra emitir proposiciones que realmente coinciden con una situación objetiva. Todas las especulacio-

nes de Carnap apuntan a clarificar qué es lo que ocurre con el juicio científico. Pero por supuesto eso no tiene nada que ver con la lingüística misma, ni menos con una ontología del lenguaje, ya que ocupa sólo un aspecto del problema.

Cotidianamente se dice mucho más que el contenido de una proposición y que no hace a la realidad factual sino al hablante mismo. ¿Qué más es eso, si además no coincide con la realidad? Aquí nos sirve lo que Heidegger expone sobre la habladuría. En el hablar cotidiano el habla se habla a sí mismo y por eso flota existencialmente en el aire. No tiene fondo de verdad. Decir la mesa es marrón no interesa totalmente. Pero por qué se dice. Será porque en el decir del habla se dice más que su contenido que hace a la existencia de los hablantes.

Va en esto una ampliación del concepto de verdad. Una verdad dijimos es la coincidencia de lo expuesto del contenido con la situación objetiva, en el sentido aristotélico. Pero éste es un episodio de la verdad en general que hace al *ser* mismo del existente. Verdad en realidad es el ser de este existente que trasciende la verdad menor de la coincidencia con la realidad. Si digo tengo hambre digo algo factual.

Si preguntamos qué pasa con la circunstancia del hambre en nuestra cultura eso está respondido por todas las doctrinas sociales. Pero en el caso del indígena está contestada de otra manera. El hambre en el caso de los mayas está resuelta mágicamente con el mito de los hombres de maíz. Ahí hay una respuesta que mal que nos pese la tenemos que tomar en cuenta. La entendemos sólo en tanto tomamos la totalidad de lo que realmente se quiere decir. ¿Esto es realmente disímil? El hambre que se resuelve entre los mayas y entre nosotros comiendo, en un orden simbólico tiene respuestas diferentes, sociales en un caso y míticas en el otro. Es ese algo más que hace al ser del hablante. El decir supone un discurso. Pero el existente vive sobre la indeterminación de un universo que se le escapa, su discurso se anula con lo contrario, el antidiscurso. El antidiscurso de "la mesa es marrón" es la posibilidad de que no sea marrón. Esta contradicción supone mucho más de ella misma. Diríamos que existencialmente hablamos sobre una oposición entre lo dicho y lo no dicho y que hace a una dicotomía existencial. El antidiscurso niega lo dicho, mejor dicho es lo opuesto, que invalida la posibilidad de que lo dicho sea todo lo que haya que decir. Es el secreto de la habladuría. Por eso en el hablar constante, el habla termina hablándose a sí mismo y por eso asoma el sin fondo del habla, o sea

asoma la necesidad de un fondo donde recién se manifiesta lo que se quiso decir.

La oposición discurso antidiscurso tiene sus grados. Hay un área decisional, en el sentido de adoptar una decisión, como ser cuando se dice "dame el pan". Supone una referencia de que hay un pan y que se apunta al cumplimiento de una acción. El otro extremo es aquél en que se da la habladuría misma, donde el decir no agota lo dicho. Es el caso del relato de mitos. Es corriente que se diga que un indígena cuenta un mito de acuerdo con variantes y que éstas, aun contradictorias, no molestan al relator. El mito mismo es relatado en total inmersión de totalidad, donde puede contradecirse lo dicho mismo. Es que el habla se habla a sí mismo, pero flota en una articulación de sentido que trasciende a lo que se está diciendo, como dentro de un marco de totalidad.

Pero veamos un punto importante: ¿qué es lo que se dice al fin de cuentas? Lo que realmente se dice en el habla implica evidentemente la incitación a una respuesta que trasciende lo dicho mismo. Y esa respuesta está dada desde siempre. El hablante requiere una respuesta mayor que tiene que ser total pero que parte de lo ya dado. Esa totalidad ya está dada en el hablante mismo. Desde el punto de vista psicológico está en un reiterado "ya sé", en un campo sociológico está la referencia a lo pensado y acumulado por una comunidad, y en un campo filosófico delimita el ser del existente condicionado históricamente.

Desde el ángulo psicológico podríamos agregar el tema de la emocionalidad, pero en el sentido de lo energético, que tiene su delimitación en lo estereotipado y arquetípico. En este sentido el habla en sí misma apunta a una respuesta que es lo habitual o arquetípico.

Me llamó la atención en el trato con los brujos aymarás o yatiris el término *waliquiwa* con que suelen acompañar constantemente su quehacer. Ante el hecho fáctico de la echada de coca, ese "estar bien" se refiere a algo más profundo que hace referencia a una totalidad, un equivalente que se refiere al estar del ser del existente y no a la cosa, o sea a la coca. Lo que está bien apunta a un estado, a la costumbre, a lo establecido. Refiere al bien respaldado por la habitualidad y esto a un modo de estar en el mundo, como domicilio. *Waliquiwa* implica entonces decir que seguimos estando domiciliados en el mundo, en el domo o casa en la cual nos cobijamos, donde conseguimos el amparo.

Hay en el proceso del habla, entonces, un referente que diría está antes del acontecimiento. Se refiere hacia atrás, hacia el trasfondo que condiciona el existente, eso mismo que "es costumbre" cuyo

significado es el habitar en el mundo. Las cosas en este sentido integran un amplio campo mántico, ante el cual se pregunta, pero cuya respuesta está detrás del interrogador, en el puro estar, muy al margen de ser.

Es una forma peculiar de ser. Este ser está condicionado por todo aquello de cómo se viene estando. Esta es la variante filosófica cuando se analiza la existencia del aborigen americano.

Todas las especulaciones occidentales sobre el lenguaje como casa del ser resultan inoperantes en el campo americano. Porque se trata del ser recuperado desde el habitar concreto, y este habitar recobrado en lo estereotipado o arquetípico. Es como si se disolviese la determinación del decir en algo opuesto, pero que es una determinación en otro orden, el de la simple costumbre, o sea el horizonte simbólico que está ya desde siempre, y a través del cual yo puedo ser, y sin el cual no puede pretender mi universalidad. Es, en suma, ese lugar donde se da lo que se suele llamar cultura. La cultura encuadra el horizonte simbólico y éste es el fundamento del existir mismo.

Si hiciese lo contrario y tomara en lingüística la palabra como fundamento, no haría más que trabajar con un residuo de un proceso total. El lenguaje no es comprensible sino desde el habla, éste a su vez desde el encontrarse o ánimo, y la posibilidad de ser que se encuadra en el habla, y en el horizonte simbólico donde se articula el sentido. En todo esto la palabra se incrusta como un simple síntoma, pero no más que esto.

A partir de aquí recién se comprende al indígena, y quizá a nosotros mismos en América. Es lo que en un trabajo mío titulado "El Pensamiento Indígena y Popular en América" me llevó a tomar en cuenta el pensamiento de Stern. No entendemos lo americano si no consideramos, junto con las saliencias de la personalidad, o sea la palabra, las correspondientes entrancias, o sea el estereotipo del horizonte simbólico del hablante.

Esto nos lleva a ampliar el concepto de conciencia, por ejemplo. Se trabaja, en general, con el concepto de conciencia científica, que se pone como sujeto frente al objeto. Pero el real funcionamiento de la conciencia implica también su apertura mítica. La conciencia mítica sería la conciencia en su totalidad, según lo cual la conciencia científica constituiría sólo un aspecto.

Si así fuera todo lo simbólico, y en especial el horizonte simbólico a que hice referencia, adquiriría una mayor importancia. El símbolo, como dice Sebag, respecto al mito, no sólo da que pensar sino que también da que ser, en cuanto provee de totalidad, si se quiere emocional, y también arquetípica, a la conciencia.

El símbolo se sitúa entre la reificación y la determinación emocional. Es un complejo en cierto modo cosificado, que participa de la cosa y de todo lo que no es cosa, llevando en sí una respuesta profunda que hace a la existencia del sujeto. Se da entre el comportamiento útil y el in-útil o emocional, o sea entre la amanualidad y la no amanualidad de Heidegger.

Tiene además una referencia a lo sagrado en el caso del indígena que, en el caso del hombre moderno sería lo que decimos en filosofía la referencia al ser del existente. Totaliza el habitar, constituye además, a modo de simple promesa, el domicilio, y da en un sentido tautegórico y no alegórico una plenitud existencial.

Quizás cabe destacar en la constitución del símbolo los operadores seminales. Serían éstos muy parecidos a los operadores totémicos de Lévi-Strauss. Los operadores seminales son cargas simbólicas que orientan la articulación del sentido del habla. No clasifican como los operadores totémicos sino que distribuyen el sentido. Mejor dicho cargan de sentido el quehacer en tanto responden a la pregunta abierta por el habla mismo. Dicen lo que el habla no logra concretar.

Como vemos una ontología del lenguaje nos lleva forzosamente a una pregunta totalizante del existir mismo. Por eso me pareció importante la averiguación del horizonte simbólico del indígena a través del habla para ver en dónde realmente están los resortes que fundamentan su cultura.

De todo lo dicho podemos sacar algunas conclusiones. Por ejemplo, advertimos las dificultades con que tropezamos en la alfabetización. Alfabetizar supone la fijación del habla a nivel visual. En cierto modo se reifica el discurso y por consiguiente implica el ingreso del indígena a una sociedad contractual, frente a la cual un aspecto de su pensar se concreta en cosa escrita. Y como esta cosa escrita es la valedera, junto con la alfabetización se da la fijación y la uniformización de sentido. En suma se instala un logos convencional que nada tiene que ver con el logos no escrito que encierra el sentido del existir del indígena. Se niega entonces con la alfabetización la posibilidad del mecanismo del antidiscurso, porque se alfabetiza un aspecto del existir. Es posible que esto se remedie en tanto la alfabetización va acompañada de algo así como un poetizar a partir del alfabeto mismo. Lo poético, o sea la *poiesis*, o sea la creación, podría reactualizar el horizonte simbólico del indígena, y por consiguiente reintegrar la totalidad de su existir. Pero claro está que si hacemos así la alfabetización se hace con un signo contrario a los intereses de nuestra cultura de sectores medios, lo cual me parece inevitable.

Si no se hiciera así y se dejara la alfabetización pura y simple en primer plano, se destruiría el horizonte simbólico, o sea se suprimirían las raíces culturales del alfabetizado por lo cual éste perdería como existente su domicilio en el mundo. Sería interesante hacer una correlación estadística entre el alcoholismo y la alfabetización. ¿No estaremos incorporando a nuestra sociedad hombres que fueron disminuidos una vez desarraigados de su cultura? No quiero decir con esto que la alfabetización no debe ocurrir, sino que es importante encararla desde otro ángulo. Sólo así la alfabetización habrá de tomar nuevos rumbos. La inclusión de la *poiesis* o la movilización cultural o la revitalización del horizonte simbólico puede dar mucho más que una mecánica alfabetización.

Pensemos sólo que nuestra cultura occidental no está constituida tampoco por sujetos fríos que son alfabetos ni que obren exclusivamente tomando la escritura como cosa. También nosotros tendemos sobre la escritura nuestro propio horizonte simbólico a través de nuestro propio antidiscurso, de tal modo que de muy poco vale en realidad un libro escrito, pero sí vale en mayor medida las respuestas implícitas que el libro desprende desde su seno. Diría que también nosotros tenemos implícita una serie de coordenadas invisibles que hacen realmente a la eficiencia existencial de la escritura.

LA CULTURA COMO ENTIDAD

El concepto de cultura comprende una totalidad. Todo es cultura en el sentido de que el individuo no termina con su piel, sino que se prolonga en sus costumbres, en sus instituciones, en sus utensilios. "Cultura es una entidad vital" dice *Spranger* con referencia a *Frobenius*. La cultura tiene para Spranger sentido biológico. Entendemos esto como que ella constituye una *complementación orgánica* para el individuo. La aparición del tenedor, no es sólo la de un utensilio, como diría algún adepto positivista de Gordon Childe, sino que además es la consecuencia de "un modo de ser" que se concreta como tenedor. En otra cultura, como la china, ese modo de ser se da como palillo. Entonces los palillos y el tenedor, además de ser utensilios son dos modos diferentes de ser.

A su vez, el modo de ser de una cultura no se comprende totalmente a nivel consciente. La totalidad de la cultura abarca un margen de irracionalidad del modo de ser, ya que es "porque sí", porque seguramente "mis padres fueron así" o, como dicen los campesinos de Bolivia, porque "es costumbre". Se trata de lo opuesto a ser, o sea de un "estar aquí" o como dice Canal Feijóo, "sólo hay seres- estado". De modo que la cultura implica la búsqueda de *ser* y por la otra la resignación a *estar*.

Lo mismo dice Spranger, pero con otras palabras: "Toda cultura arraiga en el seno de la naturaleza y en el complejo vital condicionado por ella". Hace además una referencia directa al concepto de suelo como base de una cultura. Pero también Husserl señala el mismo aspecto, incluso para la ciencia, no sólo cuando enuncia su idea de un mundo vital o de la vida en el cual se dan las condiciones para una ciencia, sino también en el famoso lapsus que comete en dos obras suyas. Me refiero a cuando en sus "Investigaciones lógicas" identifica al yo con la unidad de la conciencia, y cuando posteriormente rectifica esto para retornar a la idea de un yo puro. En

realidad distingue entre un *yo* y un *mi* psicológico. O sea entre un aspecto activo y definitorio de la psique y otro pasivo y respectivo. Es como si dijera, trasladando esto a nuestro problema de la cultura, que por una parte somos concientes de lo que culturalmente ocurre y por la otra vivimos, a nivel de un *mi* pasivo, toda una serie de pautas a nivel pre-consciente.

Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente *se habita*. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre.

Entonces la consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo "universal", sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo. Uno es el *ser* de mi consistencia, y el otro el *estar* de ella. ¿Y cuál de los dos sería prioritario, el estar emergido o sumergido? Si afirmo que lo es el primero será porque fugo de la realidad, y si afirmo lo segundo será porque la tolero pasivamente. El problema cultural propiamente dicho consistirá en conciliar los dos aspectos, encontrar el símbolo que reúna los opuestos.

Es natural pensar que los objetos culturales no vienen de la nada. Spranger hace claramente la distinción entre el espíritu subjetivo, que considera como un "complejo de acciones y sentidos que se da en el juego de los sujetos capaces de vivir o de crear un sentido", y el *espíritu objetivo* que comprende "los elementos del medio ambiente (comportadores significativos)". Ambos a su vez constituyen "un complejo vital único sustentado en dos polos". De modo que para comprender una cultura es necesario el sujeto que ve el sentido como también el que lo crea.

El sujeto cultural que crea sentido excluye por supuesto al sujeto biográfico, lo toma como potencialidad. No es Hernández como periodista o como político, sino como un simple gestor del poema. Por este lado un análisis así de la cultura pierde la imponencia académica de la cultura argentina, para recobrar la movilidad de ésta en el tiempo, y por consiguiente el esbozo de su posibilidad hacia el futuro.

Con el término gestar se hace referencia a un proceso en movimiento y el gestor, de ese modo, sólo menciona la acción y no el sujeto o individuo. No interesa entonces el individuo llamado Hernández que escribe un libro llamado *Martín Fierro*. Ambos sólo hacen referencia a las circunstancias de un fenómeno cultural, y no a la índole especial de la cultura nacional. Ésta se da por encima de autores y de libros, pudo concretarse en el *Martín Fierro*, o quizá no se

dio nunca. Podría entonces ser puro proyecto, y darse alguna vez en el futuro.

Para entender esto, es preciso aceptar que el sentido de una obra no se agota con el autor, sino con el pueblo que la absorbe. Autor y obra son las dos dimensiones que más se analizan, pero el sentido que tiene una cultura se da en una tercera dimensión del fenómeno literario. El pueblo como tercera dimensión es el que agota el fenómeno cultural. Si en el caso del *Martín Fierro*, el gaucho compraba el libro en la pulpería junto con la yerba y el azúcar, es porque el poema tenía una significación especial. Ésta, por su parte, ha de ser diferente a la que el autor ha puesto en la obra. El autor quiso hacer una crítica a un ministro pero al pueblo poco o nada le interesaba esto. Seguramente veía en la obra otra cosa, de la cual poco se ha hablado.

Esta tercera dimensión le confiere al fenómeno cultural su exacto sentido. La cultura no vale porque la crean los individuos, o porque haya obras, sino porque la absorbe la comunidad, en tanto ésta ve en aquélla una especial significación. Es lo que quiso decir Spranger con la mención del sujeto que vive el sentido. Y aquel no puede ser otro que el pueblo.

Al tomar en cuenta una tercera dimensión del concepto de cultura, y ampliarlo en un área mayor de comprensión entramos en ese límite donde cultura se roza con algunas ciencias. Y la economía sería una de ellas, quizá la de mayor preocupación en el estilo de pensar nuestro.

La separación entre economía y cultura se debe más bien a un criterio metodológico que propiamente científico. Se dice que ambas funcionan de distinta manera de tal modo que la ciencia es susceptible de concretarse en leyes de tipo matemático, cosa que no ocurre con la cultura. Pero éste es un prejuicio del siglo pasado cuando se pensaba que no podía haber ciencia si no era de acuerdo con el modelo renacentista de la mecánica universal proveniente de la físico-matemática.

Por otra parte, la cultura en la misma época era considerada como resultante de un éxtasis de los creadores, o de la actividad pedagógica de los educadores. Ya vimos que la cultura implica mucho más, de tal modo que no puede encerrarse en sus resultantes sino que debe ser tomada en cuenta a partir de sus raíces, en suma, los gestores populares de la misma. La manera de robar, o de sonarse las narices entra también en la cultura.

En esta dimensión lo cultural es básico y lo económico constituye entonces un aspecto de aquél. Y esta imbricación se comprende me-

jor cuando se toma en cuenta cuál es en suma la base misma de la cultura. Se dice que la economía surge de la indigencia, lo cual es cierto. Esta indigencia se debe a la escasez o ausencia de alimentos. Pero por debajo de la cultura yace también la indigencia, pero en un grado más amplio que lo económico. Que nosotros veamos como prioritario la indigencia de comer es simplemente resultante de nuestra cultura occidental, donde el no comer está condicionado por los hombres en gran medida.

Pero visto el fenómeno de la cultura a las luces de la fenomenología, se advierte que aquélla tiene razón de ser porque cubre la indigencia original de carecer de signos para habitar en el mundo. El sentido profundo de la cultura está en que ésta puebla de signos y símbolos el mundo. Y que este poblamiento es para lograr un domicilio en el mundo a los efectos de no estar demasiado desnudo y desvalido en él.

Desde este punto de vista la indigencia de no comer constituye un episodio menor. Y diré por qué. En las culturas que no son occidentales no prima la obsesión de comer como más bien la posibilidad de brindar un instrumental mágico para modificar el rumbo de las fuerzas naturales y lograr de esta manera el alimento. Éste está condicionado por fuerzas que trascienden al hombre. Por eso en toda cultura siempre se da una estrategia mínima para lograr el alimento.

Por eso, que nosotros creamos que el hambre es prioritario sobre la cultura, no es más que una consecuencia de nuestra propia cultura occidental. Porque la prueba está que cuando esta prioridad se quiere transferir a otra cultura fracasamos. Es la razón por la cual el marxismo no puede tener sino una vigencia muy superficial en los pueblos de otras áreas culturales. Por eso tampoco hay en América un marxismo ortodoxo sino pequeñas gentes que creen estar en el secreto del hambre pero que no logran transmitirlo cuando la ocasión lo requiere.

La cultura entonces surge de una indigencia del existir mismo, en tanto requiere una forma de encontrar sentido en el existir. La indigencia de no comer constituye una indigencia menor, que en todo caso se encuadra dentro de la indigencia mayor de estar existiendo. No por darle prioridad a la alimentación habremos de resolver los problemas del mundo. Pero sí habremos de resolverlo, si tomamos en cuenta el condicionamiento cultural que implica el hecho de comer. A nivel etnológico se prueba que el problema no es el de comer, sino el de recobrar la dignidad del comer. Y este es el problema de nuestra área sudamericana.

La dignidad se enreda en la ética de una cultura. Y para conocer

esa ética habrá que recuperar las pautas o, mejor, tomar conciencia de las pautas culturales de esa cultura. Y hacer esto siempre con el cuidado de que no se resquebraje la coherencia cultural en la cual se mantiene el necesitado. Si no se hace así se corre el riesgo paradójico de que se destruye una cultura, o sea se comete un etnocidio por el hecho de dar de comer.

Pero esto conduce además a otro problema. Si como en el caso argentino, el desarrollo tecnológico es relativamente alto, ¿en qué condiciones hay que dar de comer, sin lesionar la dignidad del necesitado?

Una fuente de trabajo es siempre una fuente de trasculturación, y por lo tanto una forma sutil de destruir voluntades culturales de la masa que utilizará dicha fuente para su sobrevivencia. Es posible por este motivo que el futuro argentino se construya mediante una febril tecnificación pero montado sobre una población cuya voluntad ética está neutralizada por la necesidad imperiosa de alimentarse.

Es indudable entonces que el problema no es exclusivamente de la masa que se trascultura, sino de élite que esgrime en nombre de una nación la tecnificación y la creación de fuentes de trabajo. El problema consiste en saber con qué eticidad se está tecnificando. En este punto se plantea el otro problema de la cultura nacional, o mejor de la cultura que condiciona ese mejoramiento tecnológico. Pero, ¿puede hablarse de cultura a nivel nacional o en el sentido de público y colectivo, cuando los mecanismos que están creando esa salida así llamada moderna no responde sino a simples criterios de utilidad, de rendimiento económico (y aquí sí una economía divorciada de toda eticidad cultural) no sólo nacionales y privados sino también de intereses extraños a nuestro ámbito? ¿Se puede destruir la eticidad propia de un pueblo, para crear una sociedad sin ética?

Esto ya deriva en uno de los defectos mayores del estilo de pensar occidental al que estamos acostumbrados aquí en esta zona liminal de occidente que, al fin y al cabo, es Argentina. Esto va al problema de una cultura para colonias que importamos junto con las maquinarias.

Y llegamos al último problema de corte evidentemente político: ¿en manos de quiénes tendría que estar la tecnificación del país? Porque si la generación de la Organización Nacional convirtió al país en una empresa agropecuaria, ahora corremos el riesgo de convertirla en una empresa tecnológica.

Como vemos, el problema de la cultura nos conduce al problema político, pero con la ventaja de que podemos prever el estilo de

político que no puede ser sino en la línea de lo "nuestro", así dicho entre comillas, que por lo tanto no conocemos totalmente aún. Estamos otra vez ante el problema de la cultura nacional.

Tomado el problema de la cultura desde el suelo hacia arriba, y no como se suele hacer, desde arriba hacia el suelo, veamos cómo se entiende a las luces de una filosofía de la existencia al artista y al escritor.

Ante todo no se puede hablar en este punto de artistas o de escritores. Hacer esto sería incurrir en lo que Guerrero califica como "chismografía pequeño-burguesa". Lo que se sabe de estética a nivel cotidiano, es un poco la estética como teoría de lo *bello*, que está absolutamente perimida. Es preferible ver la estética desde el ángulo operatorio, o sea de hacer la obra, en el sentido etimológico de "*operar*".

En estética operatoria se considera que el autor de la obra es simplemente un ente que se "entona", o sea que se pone a tono con cierto significado de la *totalidad* que lo inspira. Esto lo lleva a tratar la materia ya sea la sensible como en las artes plásticas, o las palabras como en el caso de la literatura. Una vez instalado ese sentido a nivel sensible u oral, el ente creador *vegeta* junto a su obra como uno de los tantos residuos no plasmados por el proceso operativo. El creador no es más que el *vehículo de una totalidad* que exige su cristalización o puesta en obra. Goethe no es entonces el autor, sino el mediador en la instalación de un sentimiento de totalidad que se instala a nivel palabra en el *Fausto*. A su vez los *contempladores* de la obra reconocen una totalidad que en el fondo habían estado *requiriendo*. El juego del arte es más un juego colectivo que individual. Y es más.

El buen gaucho que compraba el *Martín Fierro* en la pulpería, estaba en realidad requiriendo la totalidad de sentido de lo gauchesco encerrado en el poema, pero en una dimensión que trascendía lo gauchesco mismo y abarcaba al hombre en general. Es como si el gaucho dijera: "No obstante ser yo un gaucho, este poema me concreta el destino como hombre, me dice en qué dimensión soy también totalmente humano, y en qué medida necesito lo gauchesco para ser humano". Es, al fin de cuentas, lo que también diría el alemán común cuando leía al *Fausto*. Recobraba con un símbolo local su humanidad.

Cuando Heidegger se refiere al cuadro de los zapatos de Van Gogh, hace notar que en el mismo se daba la totalidad, el sentido del vivir aldeano, a nivel obra. O, lo que es lo mismo, sale a relucir la desnudez del ser aldeano, la verdad universal de ser aldeano. Y esto

únicamente con meros zapatos que pertenecen al horizonte simbólico de la vida aldeana pero que adquieren con el cuadro una dimensión universal.

Entonces no son los autores, ni los escritores, ni los artistas, los que crean las cosas llamadas obras como individuos, sino que las crean en tanto pierden su individualidad biográfica, y asumen el papel de una simple gestación cultural. Se es escritor o artista sólo porque primordialmente se es un gestor cultural, sin biografía, como simple elemento catalizador de lo que los contempladores requieren. En tanto se es *catalizador*, se lo es en el sentido que todos requieren, o sea que como gestor se es siempre popular, pero este término tomado en su acepción latina, como dice el diccionario, "*populus*": "todos los habitantes del estado o la ciudad".

El gestor cultural no es totalmente un personaje, sino más bien la fórmula en la cual se encuadra el auténtico creador, y que por eso da el sentido exacto de lo que pasa en general con la creación. Un creador no es más que un gestor del sentido dentro de un *horizonte simbólico local*, en una dimensión que afecta a todos, o sea que es popular en tanto corresponde al requerimiento implícito de todos los "habitantes".

La gestión aparece cuando se toma en cuenta el problema existencial que subyace a la cultura. La vida es proyección que me alienta enfrentar un futuro, en cierto modo es adivinar el futuro. Y no vería concretado el futuro si no hubiera un horizonte de símbolos que facilitan mi proyecto. La cultura cumple entonces con la función existencial de concretar mis proyectos, me hace ver el horizonte donde instalo mi existencia. Con ese horizonte simbólico concreto creo un mundo habitual, sin el cual no podría sostener mi existencia. No sabría cómo vivir si no hubiera costumbres que son también mías, si no habláramos los mismos giros que yo también utilizo, si no pensáramos de nuestros proyectos de una manera similar, como se acostumbra.

Cultura se concreta entonces al universo simbólico en que habito. Pero este mismo universo tiene que estar jerarquizado e institucionalizado. Las instituciones sirven para mantener los modelos que mi cultura requiere. La iglesia, el estado, la enseñanza, son los que administran los modelos estables. A su vez, estos modelos tienen que ser sentidos como propios, generados por la propia cultura. En este sentido un modelo cultural no es más que la visualización o concientización de un modo de ser.

IV

LA CULTURA EN BÚSQUEDA DE SU GEOGRAFÍA

FILOSOFÍA DEL TRABAJO DE CAMPO

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.

Aquí cabe una aclaración sobre la óptica desde la cual se encara la cultura. Cultura no es una entidad estática u objetiva, como se la plantea, por ejemplo, en antropología cultural, sino que es algo disponible, y que existe únicamente en cuanto un sujeto la utiliza. Cultura es sobre todo decisión.

Por ejemplo, una cultura nacional nunca podrá ser vista como objeto, ya que difícilmente existe de esta manera. La cultura nacional está en el gesto y en la decisión de manifestarnos. Todo gesto es cultural, desde el insulto hasta el saludo. Y en este sentido también escribir un libro entra en lo gestual. Detrás está la decisión cultural, por la cual la cultura se constituye.

Por este motivo en todo grupo hay cultura, incluso en una villa marginada. Todo lo gestual mantiene una coherencia que hace a la cultura del grupo. A su vez la cultura le sirve al grupo para diferenciarse del resto, encierra la voluntad de ser del grupo, o sea es el factor primordial de una propuesta de liberación.

Por su parte, la decisión cultural tiene sus límites. Uno inferior, que sería el suelo o habitat, y el otro superior, o sea el horizonte simbólico. Entre ambos límites el sujeto cultural logra su totalización en tanto integra con su decisión a los mismos. La oveja que se sacrifica en el altiplano es un acto cultural, por el cual el sujeto logra una totalización en cuanto integra el suelo de su habitat con el horizonte simbólico.

Considero entonces que el sujeto se totaliza con el gesto cultural y efectiviza así su cultura. Cada cultura tiene su sujeto, y uno mismo se torna sujeto de esa cultura en tanto utiliza el gesto. Aunque

se trate de uno mismo, siempre hay un solo sujeto y una sola cultura.

Pero en Latinoamérica no somos el sujeto de la cultura, sino sólo sujetos pensantes. Sentimos que el sujeto cultural es otro, y ese otro presiona. Eso se advierte en los vaivenes históricos o en la política. El peronismo surge como una presión del sujeto cultural latinoamericano sobre nosotros, los sujetos pensantes.

Y la situación se da así en filosofía: no obstante ser nosotros los sujetos pensantes, la presión del otro hace que no podamos asumir el sujeto cultural, y por consiguiente no logramos hacer filosofía. Como filosofía es el discurso cultural que encuentra su sujeto, aun cuando seamos sujetos pensantes no logramos hacer filosofía, porque el sujeto es el otro, el que nos presiona, que es en suma el verdadero sujeto cultural de Latinoamérica.

Por eso, cuando asumimos el pensamiento para filosofar, sentimos la presión de lo popular, o sea nuestra impopularidad interior. No se trata de la impopularidad consistente en no ser conocidos por el pueblo, sino en lo que sentimos aun cuando el pueblo nos conoce. El pueblo denuncia la liminalidad de nuestro pensamiento.

Pero esto ocurre así porque con la presión del otro, que ahora llamamos pueblo, se pone al descubierto que no somos sujetos culturales, y que cuando lo somos es porque asumimos una cultura que no es la nuestra, una cultura por la cual habíamos optado creyendo en su universalidad.

Somos entonces paradójicamente sujetos sin cultura, aun cuando la practiquemos. El otro, o sea el pueblo, se encarga de vaciar el concepto de cultura, lo convierte en una ausencia de algo que no logramos determinar. Sufrimos, en ese sentido, una disponibilidad cultural. Por eso nosotros, en tanto sujetos culturales, podemos adoptar cualquier cultura, incluso la oriental. Por eso también nos desintegramos en un sin fin de teorías. Por eso podemos tener en lo político diversas posiciones. Incluso esta disponibilidad cultural la confundimos con la libertad de pensar. Nos consideramos libres, pero nos damos cuenta de nuestra mutilación, somos sujetos culturalmente truncos, no efectivizados [1].

Y eso ocurre porque Occidente crea el objeto y además la determinación de lo objetual, o sea la ciencia. El pensamiento occidental gira en torno al qué, como lo óntico. Mejor dicho, lo óntico y lo objetual representan la originalidad de Occidente como cultura [2].

[1] La falta de efectivización cultural se advierte en la ausencia de valores propios.

[2] Véase mi libro "América Profunda", Ed. Hachette. Especialmente el

Ahora bien, nosotros recibimos el objeto, los productos definidos de Occidente, pero no la totalidad de la cultura occidental, o sea eso que hace a la autenticidad de una cultura, su suelo y su horizonte simbólico. Detrás del pensamiento crítico de una antropología de la finitud al modo de Foucault, o de una así llamada decadencia de Occidente según Spengler, siempre está la totalidad del sujeto cultural que completa su autenticidad, de tal modo que se permite jugar a la crisis sin creer en ella. Nosotros, en cambio, recibimos la crisis convertida en cosa sin la posibilidad del juego.

Pero lo objetual, ya se trate de una máquina, o de un libro, o de una idea económica —todo esto que no es más que el residuo que Occidente segrega de su decisión cultural—, se traslada a nosotros, se incorpora incluso como sociedad de consumo pero con una desventaja, no se logra importar el sujeto que asume la decisión cultural en Occidente. Leemos así cosas de Francia o Alemania, pero no podemos asumir el sujeto francés o alemán. Por eso somos sujetos culturales sin cultura. Por eso también, la seguridad sobre una decadencia de Occidente adquiere realmente verosimilitud entre nosotros.

Y eso nos torna vulnerables. Incrementa la presión del otro, o sea del pueblo. Por eso nos cuesta ser occidentales. Por eso las universidades se empeñan en instalar lo occidental entre nosotros, pero se termina siendo un occidental que se alimenta del olvido de las cosas aprendidas.

Nuestra dificultad de erigirnos en sujetos filosofantes se debe a que estamos sometidos a un patio de los objetos que carece de sujeto. El pueblo, en cambio, invierte la fórmula, es un sujeto que niega un patio de los objetos, o mejor se sustrae a éstos. Somos víctimas de la importación de objetos, pero éstos llegan sólo hasta la frontera donde comienza el pueblo. Y en tanto el pueblo se mantiene en una autenticidad cultural, porque logra efectivizar su sujeto cultural, ejerce sobre nosotros una presión silenciosa, por ejemplo, vota por Perón y dispone entonces de nosotros. La presión de lo popular es la presión

---

capítulo titulado "Los objetos". Digo en la página 129: "Todo lo que se fue creando (en Occidente), correspondía a un solo aspecto de la vida humana, aquél que se desempeñaba en la ciudad y por eso la ciudad se fue convirtiendo en un *patio de los objetos*. Hartmann (Nicolai) llama así a los sectores absolutamente comprensibles de la realidad. Pero lo que él afirma exclusivamente para la metafísica del conocimiento, sin embargo representa un curioso lapsus en el lenguaje filosófico y técnico, y denuncia una preocupación típica del occidental."

de lo americano, y nos ubica, aun dentro de América, en una situación liminal.

En suma, tenemos aquí en América una cultura occidental que termina en el objeto con la borradura del límite, y por el otro una cultura popular totalizadora con un horizonte simbólico intacto y sin objetos [3]. Esto hace a nuestra ansiedad científica en tanto quisiéramos siempre determinar a nivel objeto las cosas de América, pero sufrimos siempre la actitud contraria del pueblo. De ahí el vacío sobre el cual nos desplazamos.

Queda entonces la tarea de asumir el sujeto filosofante de América, que no somos nosotros sino lo que llamamos pueblo, o el otro de Dussel, pero que en nuestro caso es el otro corporizado, real.

¿Cómo acceder a ese sujeto filosofante? Acceder no a un sujeto sino a un campo de problematicidad sería relativo. No podemos establecer "un sistema de inteligibilidad, racional, finito, unívoco, que da los límites de doctrina y el universo de su discurso" [4]. No es un campo que veamos delante y ante el cual podamos decidir. Sino que se trata de un problema anterior a nuestra condición de sujetos. Implica entonces una decisión que podría llevar incluso a la malversación de cualquier campo de inteligibilidad que situemos delante.

Y como no es un problema del objeto sino del sujeto, se plantea la necesidad del acceso al otro. Ante todo habrá de ser con la convicción un poco paradojal de que con este acceso pongamos en evidencia que cualquier elemento teórico corre el riesgo de ser falso. No es ingenuo en este punto hablar de un partir de cero. El partir de cero supone la puesta entre paréntesis de todo lo que tenemos entre manos, porque así lo exige la interrogación del otro. Implica la ruptura de lo objetual, de lo científico. Mejor dicho, podemos utilizar ciencias para acceder al otro, pero éstas —como la sociología, la antropología, etc.— serán mediadas para lograr el objetivo final. De ahí la importancia del trabajo de campo como uno de los medios para determinar qué ocurre con el sujeto filosofante. En dicho trabajo el otro se convierte en símbolo, aun cuando pudiera

[3] El pueblo invierte la importancia del objeto, mejor dicho, subordina a éste a su cultura, a la inversa de nosotros.

[4] Saúl Karsz, "Lectura de Althusser", Ed. Galerna, pág. 60. Cabe advertir que el campo de problematicidad es un concepto excesivamente cerrado. Sería interesante establecer para el filosofar americano un *campo previo de realidad*. Sería el campo que ve la conciencia ingenua, anterior a la conciencia reflexiva. Recién desde este campo cabría inferir otro de problematicidad.

aparecer como hombre real, pero ante el cual debo operar dentro de una hermenéutica que me dé el contenido del filosofar [5].

Veamos un hecho concreto. Un hombre de cerca de 70 años, de nombre Felipe Cota, me refirió en Challavito (Bolivia), en agosto de 1970, lo siguiente:

Resumen de lo dicho por un campesino boliviano llamado Felipe Cota (70 años) en Challavito, en agosto de 1970

Es muy bueno estudiar nuestras costumbres.

En estos lugares, las costumbres están lo mismo no más. Eso es voluntario. No es forzoso. No todos podemos hacer esto. Y los que hacen lo mantienen igual no más. Otros hacen perder. Pero eso no está bien. Dios se puede enojar.

Todo va a que se pierda esto. Por eso nosotros así había sido decimos. Y tenemos que seguir no más a los hijos. Ellos de pequeñitos están bajo nuestra protección. Pero de repente ya los vemos hechos hombres, y se van. Y a los ancianos nos botan. Y ellos, viendo otras cosas, ya no quieren volver donde nosotros. Ni hacen las costumbres. Dicen, qué sonceras son ésas. Hay que gastar dinero no más. Mejor es rezar no más y después irse a trabajar a la ciudad. ¿Qué vamos a hacer nosotros? Ellos se van a Oruro, a La Paz. No podemos decirles nada, porque los hijos de nosotros parecen ser más gentes que nosotros mismos. Si esto tiene que perderse, se perderá no más, digo yo. Quizás en un tiempo largo ellos vuelvan otra vez. Eso también pienso. No se puede hacer nada. Es su querer no más. Así es.

Nuestros hijos, a lo que leen, siguen. Y ahora nos dicen, papay, ¿qué sabes tú? Nosotros queremos saber más. Y seguir adelante, eso dicen. Además con nuestras costumbres no se gana nada. Y ellos quieren ganar. Y después dicen, haciendo nuestras costumbres, más pobres nos volvemos. En las fiestas haciendo comer a la gente, a quienes ni siquiera bien conocemos. Acaso no ves tú, que en la estancia están andando, hecho una lástima. Aquí no podemos ser gentes. Nunca llegaremos en la estancia a ser gentes. Así no más dicen.

Y después también nos dicen: Ustedes una lástima viven aquí. Ya no se les puede reconocer siquiera. Por eso me voy. Tú como viejito, estate no más aquí. No podrías vivir en la ciudad. Aquí en la estancia, aunque sea sufriendo un poco, estarás no más. Nosotros te vendremos a ver. Así no más dicen.

¿Qué podemos hacer? Después de haberles hecho crecer. Desde

[5] Véase mi libro "El pensamiento indígena y popular en América". Ed. ICA.

pequeñitos nos dejan. Entran a la escuela. Aprenden a leer, después van al colegio, y nosotros ya empezamos a tener pena. Y nos aplasta la pena. Y pedimos al Altísimo que nos consuele. Entran a la ciudad ya están perdidos. Es verdad, aquí se muere de hambre. A veces da productos, a veces no produce nada. Y los que tienen terreno, también hablan de sus tierras. Ellos se atajan mucho. Pagamos contribución, diciendo.

El que tiene tierra es otro. Y están fuera del pueblo. El pueblo sólo tiene derecho a cien metros, pero ahora ni siquiera en esos lugares nos quieren hacer sembrar. Se atajan mucho. Por eso nosotros de las autoridades nos pedimos. Yo tengo mis lotes en Corque. Esto es de mi señora. Yo soy maestro en arreglar calzados. Yo soy yerno de este lugar. Y por eso me dejan vivir aquí. Y por eso también me han dado este lotecito. Por eso vivo yo aquí.

Aquí hay la fiesta del Justo-Juez. La otra fiesta es del Carmen.

En un tiempo el Señor era un ángel. Y entonces el ángel vivía. Luego viniendo ya a la tierra, se ha vuelto cuerpo, y eso es para que nosotros nos acordemos. Vino como paloma. Nuestra madre por esto es la virgen del Carmen. Ella vino a llenar todo. Ella nos puso en la tierra.

Esa es la virgen. Nosotros conocemos, como un pequeño promontorio de tierra, y eso es para nosotros Markakollo. Este mundo está hecho por el Padre Eterno, y el Markakollo, dicen que es una continuación de él. Por eso, hacen una fiesta en San Andrés, que se mezcla con la fiesta de la virgen, para llenar mejor. También para que llueva. Todos esto pedimos al Markakollo. A la Pachamama con una huilancha para que nos dé su bendición. Para el Señor sin killpa (sacar oreja) no más. Eso es para otros cargos (C).

Aquí hacen también (la killpa). En un rincón del canchón, o también a veces al medio de una chacra, de donde pueden mejor acordarse, de ahí hacen. Si no nos acordamos, del Markakollo y de otras cosas, no produce nada tampoco. Y si produce es muy poco. Con la virgen ocurre igual. Se encuentran los dos, se juntan (Markakollo y virgen) y después hablan. Son en forma de ayre no más. No vemos nosotros. Con el Señor Dios también con puro aire hablan.

Para que nuestros ganados vivan y vayan bien, hay que hacer siempre (*lutaña*). Porque aquí sufrimos muchos de agua. Si hubiera un estanque sería lindo. Por eso hacemos todas las costumbres, para tres (los tres), para el Señor, la Madre (tata y mama) y también para el niño (huahua). Toda la gente de por aquí hacemos las costumbres. Si no cómo nos pediríamos del Altísimo (*maisiña*).

La Gloria Misa hacen. Los yatiris hacen. Pero hay también yatiris

que no saben nada. A esos Dios no les oye. Porque Dios sólo escucha a los que se quieren bien. A esos solamente escucha.

La Gloria es como un ángel transparente. Se sacrifica una oveja. Es también parecido a una huahuita. A eso hay que pedirnos. Por eso ellos son 12. A todos ellos hay que pedirse. Porque era desde antes así. Y eso mismo sigue hasta ahora. Puede ser que los ángeles nos hayan hecho a nosotros.

Todos tienen nombre. ¿Acaso no ponemos a nuestras huahuas nombres? Igual también tienen ellos. Son seis hombres y seis mujeres. Así dicen los yatiri. Por eso yo también sé. A veces es en vano. Pero es mejor dar en conjunto para la Gloria.

Así se acuerdan nuestros abuelos. Con esto aprenderemos. Si no puede pasarnos cualquier cosa. El tiempo va al lado malo. Eso quieren decir. Ahora ya se está perdiendo. Nosotros mismos primero somos jóvenes, después envejecemos. Ese parecido le dan.

Puede ser que a nosotros nos haya creado la Virgen Inmaculada (llumpak). Es virgen.

La Madre Tierra es la que nos cría (cuida = señora criadora).

Yo tengo también otras costumbres. Donde nosotros vivimos a ellos no más pedimos. Ese es nuestro nido (tapa) referente al hogar-domicilio. Unas veces agarramos solamente con rezo. Después cumplimos también con Dios, y Él nos da. Y estamos junto a él. Tenemos el corazón claro. Por eso es importante el rezar.

Está bien no más que me hayan visitado. Que se hayan recordado de mí. Les agradecemos mucho. Yo pediré de la virgen para ustedes. Para que siempre nos recordemos. Cuando la gente no nos entiende hay que decirles sí. No hay que ir a enojarse por eso.

La Madre Virgen de aquí es bastante estricta. Cuando sembramos el bien, Dios nos ve. También la virgen. Y rezamos para ellos. Sobre todo para que con su licencia o permiso podamos mover la tierra para sembrar, deshierbar. Para todo esto hay que pedirse (*maithaña*). A veces con un rezo, a veces ofreciendo (*lokhaña*). Como estamos criados por Dios y es la Virgen María que nos dio vida (pachamama wawachatan niño a quien se le dio vida). Como son ellos los que nos dan fuerza, desde arriba, y nosotros de aquí, con esto llenamos. Yo me alegro mucho de que ustedes hayan venido a preguntar esto. A veces la gente habla sin sentido. Cuando vamos a preguntarle algo. Pero hay que decirle bueno no hay que agarrar lo que digan ellos. Si hablan mal, se piden castigo. Ahora ya se está yendo a perderse. Por eso hay toda clase de castigos. Pero las costumbres siguen lo mismo (sobrevivir). Si unos quieren harán perder, pero otra parte no quieren hacer perder. Este mundo con qué

esfuerzo estará parado. Nosotros por una parte, con nuestros rezos acomodamos, y por otra parte, con nuestros sacrificios, ofrecemos.

De la pachamama nos hemos levantado (*toktaña*) nosotros, y por eso volveremos a ella misma. Cuando envejezcamos. Ella nos da toda la bendición (C), por eso también somos gentes.

(Los hombres de hoy ya no piensan así. Desvían su pensamiento. Se quieren ir a otro lado.)

Pero eso espíritu (C) no más es. El cuerpo está en la tierra. Pertenece a ella. El espíritu a la Gloria. Así es eso. El alma del cuerpo de todas maneras estará siempre en la tierra. De esta tierra nos hemos levantado.

(¿Entonces, nosotros los hombres, con cuerpo y espíritu vivimos?)

Con nuestro entender (*amayuña*) más, nuestro cuerpo, nuestra pequeña alma (C). Con todo esto vivimos ahora, en este momento.

Si no tuviéramos espíritu ni alma, no seríamos hombres, ni nada.

Partamos de la tesis de que Cota es el sujeto que en América dice el discurso de su cultura. Y que somos nosotros los que debemos asumir el sujeto filosófico que toma el discurso de Cota para concretarlo en pensamiento. Pero Cota no dice lo que filosóficamente hay que decir, sino que todo lo que hace a la filosofía debe ser desentrañado de su discurso. Cota dice el significante, cuyo significado corre por nuestra cuenta.

Ante todo el discurso de Cota es propio de una conciencia mítica. Ésta a su vez caracteriza al pensamiento popular, y Cota representa el caso extremo de esa conciencia.

La característica principal de dicha conciencia mítica es que ella integra la totalidad del cosmos con cargas significativas. Éstas, por su parte, no son estáticas sino dinámicas. Los temas del Señor y de la Virgen polarizan la dinámica del conjunto, de tal modo que todo lo que está situado en el campo mítico logra dinamizarse de acuerdo con ciertos temas, como ser la siembra, las fiestas, etc.

Por su parte, podrían establecerse líneas de semantización por donde se distribuye la significatividad. Ellas parten de un nivel existencial medio, que es aquel en el que habita Cota. Es el nivel del *estar*, tomado esto como lo cotidiano y su habitat. A partir de aquí se abarcan dos planos, uno el del cielo y otro el de abajo. Hacia arriba se despliega el tema del Señor y de los Markakollos, o cerros del lugar. A nivel de estar, o sea de la existencia diaria, se desenvuelve el tema de la Virgen, y desde abajo operan las fuerzas oscuras que se traducen en el temor al castigo.

Todo a su vez está integrado y contiene toda la cotidianidad de

Cota. Nada de lo incluido en el universo simbólico, encerrado en la conciencia mítica, está de más, sino que desempeña determinadas funciones. Incluso el quehacer cotidiano aparece como consecuencia de la totalidad. La siembra, la cosecha, es prevista no como una acción que apunta a la producción, sino como funciones derivadas del mundo sagrado, que por eso mismo deben ser cumplidas.

La distribución de la significatividad es sostenida entonces por un conjunto de cargas de verdad. Éstas hacen que la significatividad se expanda por el cosmos y cargue de sentido cada una de las partes: desde el quehacer menor hasta la creación del mundo.

Lo que llamamos realidad está en Cota condicionado por la significatividad de la conciencia mítica. El objeto en cierto sentido está mitificado, en tanto es sometido al proceso de significatividad, que condiciona la razón de ser del objeto. Por eso, si el requerimiento de lo sagrado monta todo el resto, el objeto es una consecuencia ritual de ese montaje. La realidad toda es una consecuencia de una mitificación, y convertida en mero apéndice ritual, al cual se recurre operacionalmente.

Es más, podríamos decir que la realidad es un acontecer de lo sagrado. El sentido de la realidad entonces se diferencia del nuestro, porque para nosotros la realidad es algo ajeno, cosificado y concreto.

Evidentemente entre Cota y nosotros hay una relación mediatizada por una distancia cultural. Son dos distintas culturas que se enfrentan. Si fuera así cabe pensar que el simple hecho de indagar por Cota, ya implica una actitud que interesa a nuestra cultura. En segundo término, el instrumental que usamos para indagarlo, y que consiste en mencionar lo sagrado, por ejemplo, y hacer notar que la cosa es apéndice de lo sagrado, ya implica una visión prejuiciosa. Esto debemos tomarlo como una forma de entender lo que no es nuestro. Ya mismo el concepto de cosa en Cota es relativo y es prioritario entre nosotros.

Para ser objetivos quizá quepa una reflexión y es ésta: Cota utiliza en toda su plenitud su horizonte simbólico. El quehacer menor de la cosecha, la siembra, el mantenimiento del ganado, es condicionado por la totalidad de su horizonte simbólico.

Pero qué significa entonces detenerse, como hacemos nosotros, en el objeto. Un objeto es algo concebido como ajeno. Al menos en la conciencia natural así se da. Y en tanto es ajeno, es un límite también ajeno. Y para ver ese objeto necesitamos, a nivel ciencia, categorías. No puedo ver sin el esquema de causa-efecto. Incluso la así llamada constitución del objeto tiene algo de puesta frente al sujeto.

Y he aquí el problema. Quizá la novedad de lo occidental estriba

en la constitución de las cosas, como dijimos, pero en tanto esta constitución impide ver el límite simbólico de la cultura. Se ve hasta la cosa. Y este ver hasta la cosa fue arbitrado por una antropología de lo concreto y de la finitud. Es el ver "algo" que hace que se vean objetos, y organiza ordenadamente la ciencia al modo europeo.

Pero eso mismo nos detiene antes de la posibilidad de la integración o totalización en nuestro universo simbólico. Las posibilidades de afirmar entre nosotros es la de sentirnos totalizados a medias, en un "ser del ser ahí" que no se logra ni se aprehende, precisamente porque falta el límite simbólico de nuestra cultura, porque está borrado.

Pensemos que la pregunta por el mito, tal como se efectúa hoy a través de un Ricouer, es una consecuencia de un retorno hacia algo perdido a consecuencia de la indagación de la finitud.

Pero Sebag hace un balance del pensamiento estructuralista y del pensamiento de Ricoeur y reúne las dos problemáticas, la de la semántica del mito y la de su estructura, para afirmar finalmente que el mito, pese a toda analítica, continúa dando que ser. Indagar esta posibilidad de "dar que ser" hace a América [6].

Pero falta algo más. Decir que el mito da que ser, o que se debe instrumentar una hermenéutica para comprenderlo, o que el pensar se inscribe en el ser, o lo que se diga del mito no es asumirlo. ¿Pero qué significa asumir el mito como en cambio lo hace Cota? ¿Encierra el mito alguna X que pese a Eliade debe ser tomada en cuenta? Pero esta X llamada a veces ideología es precisamente la causal de la política en América.

Lo genuinamente político en América surge como en el caso del peronismo a partir de una decisión que escapa a la indagación occidental. Se proclama un líder a partir de una base que no somos nosotros, sino el peón de campo. ¿Es ésta una salida mítica? ¿Es la constitución del mito que, en vez de desembocar en el ritual, como pretenden los europeos ordenadamente, desemboca nada menos que en una praxis circunstancial del voto?

Si así fuera tendríamos que empezar de cero. ¿Pero qué significa cero? Quizá consista nada más que un reordenamiento de lo ya esgrimido. Si ritual y praxis se funden, la X en que se convierte el mito encierra una clave importante. Falta verlo entonces desde otra perspectiva como en este caso desde lo americano.

Pero para ello se plantea un problema previo y es que lo funda-

[6] Lucien Sebag, "El Mito: código y mensaje", en Cuadernos de psicología. Ed. Caudex.

mental de la crisis de Occidente es su ver "algo", o sea un ver óntico que especifica un tipo de "algo". El problema de América, en cambio, es, como en el caso de la X del mito, el de otro "algo" irreductible al occidental. Y porque ese "algo" no se conoce, es necesario llevar la indagación filosófica a un campo pre-óntico, incluso como capítulo olvidado por el pensamiento occidental.

¿Qué significa que la comprensión de lo americano implica entrar en un campo de pre-onticidad? Dice Heidegger "ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera". Ente es entonces la mención, pero la mención de cosa, de fijación, de aquello mismo que Whorf advierte como propio de las lenguas occidentales, que refieren siempre a una cosa o sustancia [7].

Y lo americano pareciera librarse de esa limitación y evitar la cosa. El mismo Heidegger hace mención de lo que pasa, por decir así, detrás del ente, o como "paso atrás", según el cual "entre el ser de lo ente y el ente del ser se da la diferencia". "Ser y ente fueron encontrados desde la diferencia... en un aporte desalbergador y albergador de ambos." [8]

Pero agregaría a esto el concepto de que la diferencia es un operar, según el cual se entra en lo pre-óntico, en tanto es algo ya no visualizado en el campo de la metafísica. Desde este ángulo recuperamos la plenitud de Cota, ya que así se comprende la manera como puebla su universo simbólico, y además la importancia de la conciencia mítica.

Pero el concepto de diferencia está visto en Heidegger aun desde el ángulo de la voluntad de poder. En cambio, en el caso Cota podríamos saber de lo esencial de la diferencia, como una disponibilidad para lograr la inteligibilidad de lo americano, de tal modo que Cota es inteligible sólo a partir de su operar, y este operar visto en un plano de juego disponible, por aquello de Heidegger cuando dice: "la esencia del ser es el juego mismo".

Si tomamos a Cota desde ese ángulo nada decimos de él, lo cual nos lleva nuevamente al problema de cuál es la finalidad última de nuestra indagación, y de pensar si ella, en el fondo, no habrá de consistir en un no saber nada de lo que realmente pasa con Cota y menos con lo americano.

[7] Benjamín Lee Whorf, "Lenguaje, Pensamiento y Realidad". Barral Editores. Especialmente el artículo "La relación del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje".

[8] M. Heidegger: "Identidad y Diferencia".

Pero decir que no se sabe nada es una forma de no saber de cosas, pero sí un saber del operar de la diferencia. Lo americano habrá de ser un operar, como que América es épica. Además lo que estábamos diciendo de Cota es simplemente lo que nos dice del mito expuesto a nivel objeto al modo occidental. No entenderíamos lo de Cota, ni tampoco encontraríamos un elemento común entre él y nosotros, si no lo viéramos a Cota, por decir así, por dentro y no por fuera. Por este lado el operar de Cota, o mejor, la razón de ser de ese operar es el nuestro, o sea es constituyente. Y esto lo podemos afirmar por detrás de la fachada de objetos, en donde redescubrimos lo esencial del mito, la diferencia que es lo constituyente, y que es también lo imprevisible, lo no dicho, lo que la ciencia no puede determinar.

Es lo que deberíamos llamar, antes que razón de ser, una razón de estar, en el sentido de encontrarnos capturados por una nueva visión que pasa por detrás de la fachada objetual que impone Occidente. Un continente de no-cosas, que nada es para las determinaciones del pensar occidental, porque está antes de Occidente. Se trata de lograr una solidez desde el no ser nada como ontos, pero que está constituido con la consistencia que confiere la totalidad que Cota asume.

Esto nos lleva a pensar qué es lo que nos constituye. Pero para esto ya debemos abrirnos a una nueva concepción de ciencia mucho más abierta, al margen del criterio de finitud y en un sentido americano.

Porque por este lado Cota es universal, pero en su silencio. No tenemos instrumental para averiguar su constitución. Pero es nuestra misma constitución. La prueba está en que el otro logra presionarnos. Y de nuestra parte presentimos la solidez del operar del otro, su épica, con una seguridad fundante que suele darse en cualquier revuelta popular.

Se sabe y se siente su operar, pero no se sabe el cómo de ese operar. Pero querer saber el cómo del operar responde precisamente a nuestra condición colonial, y que por eso no vale la pena de ser averiguado. Sentimos la épica del otro como un operar puro y es eso lo que debemos asumir.

Y pensar esto es asumir nuestra residualidad frente a Occidente, pero en tanto lo residual ha desaparecido en razón misma de nuestra totalidad, una vez tomado en cuenta nuestro universo simbólico, como sujetos, ya no pensantes, sino culturales. En ese punto ya no cabe siquiera destacar, por ejemplo, nuestra peculiaridad folklórica,

ya que el folklore desaparece como categoría, en virtud de que el mismo, desde este ángulo, siempre es un ejemplo óptimo de totalización cultural. Es la diferencia que opera épicamente.

Pero también desaparece el concepto de pueblo. Éste fue puesto por la colonia, como determinación colonizante y con una finalidad imperial, que no existe en América, en razón mismo de este diferenciar operando común al otro —y no al pueblo como concepto— y nosotros.

Se trata de asumir la propuesta de Cota —como sujeto filosofante— por nosotros —como sujetos pensantes—, pero que se concreta en asumir el operar épico diferenciante como un *Ereignis*, o acontecimiento apropiador, que nos proporciona el otro, y que nos constituye a nosotros. Y en tanto esto se dé, recién asomará la posibilidad de un filosofar latinoamericano. Así y sólo así lograremos el camino de liberación, una liberación que se va constituyendo épicamente hacia un nuevo ontos, y con el cual Cota tiene muchísimo que ver.

EL VACÍO INTERCULTURAL

El problema de la investigación no radica tanto en un procedimiento que consiste en encontrar la racionalidad en los objetos investigados, sino también, y eso mucho más en América, en ver hasta qué punto se logra tolerar una racionalidad diferente propuesta, en cierta medida, por el objeto. Esto se advierte especialmente en todo lo que hace al estudio de grupos humanos diferentes a la cultura urbana. En esto cabe incluir la Antropología, en tanto hace investigación de campo, lo cual implica metafóricamente la salida del cerco que pone la civilización.

Cuando se sale de ese cerco cabe la siguiente alternativa: o se reitera la racionalidad prevista en el objeto, en este caso el grupo humano o el informante aislado, o se extrema la investigación hasta ese punto donde surge una nueva racionalidad a partir del grupo humano, o sea del objeto.

Se diría que el problema de América es un poco el de tolerar, si cabe, posibles racionalidades diferentes, quizá para encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos. Esto mismo habrá de restituir lo que vitalmente se desgarra entre nosotros, porque facilitaría la intuición de una coherencia interna que nivela los conflictos.

Esto mismo convierte a la investigación de una simple reiteración de una racionalidad prevista, en un problema de comunicación. Recuperar la racionalidad del sujeto observado, significa frustrar la propuesta inicial de la investigación para subordinarla a la posibilidad de una comunicación. Pero esto último no en el sentido de un mensaje que debe trasladarse al otro, sino en tanto que la consecuencia de la comunicación, mejor dicho, en su forma extrema implica la anulación de sí misma, porque desaparece la relación entre observador y observado y asoma la posibilidad de una convivencia en virtud de que observado propone su racionalidad enredada en

su propia razón de ser, en su propio proyecto vital y cultural. Es el caso extremo de la comunicación, porque ahí se vinculan los comunicados como dos plenitudes en una pura convivencia.

Para lograr esto conviene prever algunos supuestos para la investigación, por ejemplo el tomar en cuenta dos vectores que serán cuando se analiza el fenómeno observado en el trabajo de campo, como así también una previa fenomenología de trabajo de campo que puede servir de fondo conceptual según el cual podría preverse la posibilidad de una comunicación como la señalada.

Con respecto a los dos vectores, cabe decir que son los que siempre se dan en el caso de todo informante. Uno es que resulta propio del investigador especialmente del antropólogo que va desde el habitat, pasa por sus sistemas ecológicos hasta analizar en profundidad la forma de supervivencia del grupo cultural. El habitat es considerado, en este caso, como el soporte material sobre el cual se monta el grupo cultural. El otro vector va desde el pensamiento del grupo cultural, pasando por su respectivo horizonte simbólico, hacia el habitat. En este punto aparece el paisaje propio del grupo que consiste en la interpretación que el grupo hace de su habitat.

Por consiguiente las distintas áreas son:

1º el pensamiento; 2º la cultura; 3º la economía; 4º el habitat.

Los dos vectores están concebidos, entonces, como ascenso o descenso según toman o no en cuenta el pensamiento del grupo.

Tanto un vector como el otro darán distintas perspectivas. Se supone que el vector que va desde el habitat al pensamiento corresponde a una postura así llamada científica. Sin embargo cabe averiguar si esa postura científica no responde también a un grupo cultural que en ese caso sería el de la cultura occidental.

Es de comprender que una movilización cultural de un grupo, así como toda acción sobre el mismo dependerá de un análisis a fondo de la concurrencia de los dos vectores.

A todo esto cabe hacer notar que el punto problemático del método se concentra en el conocimiento y análisis del pensamiento del grupo cultural. En éste se concentran, incluso, los problemas que surgen en toda Antropología aplicada. Una correcta determinación y ubicación de dicho pensamiento lo puede dar únicamente una Fenomenología del trabajo de campo.

El concepto de trabajo de campo pertenece al ámbito propio de la antropología. Supone varios componentes: por un lado el observador o investigador y por el otro el observado. Ambos mantienen una relación que consiste en el conocimiento que debe realizar el observador del observado.

Esto implica un problema gnoseológico. Por parte del observador se trata de conocer un objeto. Ahora bien, si seguimos la idea de Nicolai Hartmann, este conocer supone grados sucesivos. En primer lugar se da el objeto, lo conocido; en segundo término, lo que falta ser conocido; en tercer término lo que todavía no es conocido o transobjetivo y, finalmente, lo que no es cognoscible o sea lo irracional o transinteligible.

Esto a nivel del trabajo de campo que realiza el investigador, podría reducirse a tres etapas que señalan las dificultades para llegar al conocimiento antropológico. En una primera etapa, se da lo fenoménico, donde se cree ver el objeto y que se funde con lo que hay que conocer de ese objeto: una pieza artesanal, por ejemplo. En una segunda etapa, lo transobjetivo, en el cual, por ser aún no conocido se concreta a las ideas o teorías o suposiciones que se hacen al respecto. En el caso de las relaciones de parentesco, y en la tercera etapa, así llamada irracional, lo transinteligible, que hace a la razón de ser misma de lo observado, más que irracional parece no racional y se refiere a algo fundante de todo lo anterior como ser la existencia de lo observado.

Según esto conviene tomar en cuenta ciertos supuestos metodológicos que comprenden las dificultades que se presentan en la investigación de campo. En toda investigación corresponde suponer que se dan tres áreas sucesivas de penetración en un fenómeno estudiado antes de llegar a un conocimiento. Estas áreas son:

1) Área FENOMÉNICA.
2) Área TEÓRICA.
3) Área GENÉTICA.

1) El área FENOMÉNICA es lo que está a la vista de cualquier investigador. Coincide con la recolección de datos. La vestimenta utilizada en una danza, la factura de una artesanía, los implementos de un ritual mágico, etc., son susceptibles de una descripción objetiva. Lo mismo ocurre con una historia de vida, el sujeto es reducido a lo que manifiesta y esto es susceptible de una descripción como si se tratara de un objeto. En general todo método científico debe tomar en cuenta forzosamente esta área fenoménica, pero esta misma no hace a la totalidad del problema estudiado. Constituye más bien la exterioridad de dicho problema, aquello que se puede connotar pero que no da los aspectos profundos del mismo. A los efectos operatorios la consideración del área fenoménica comprende una etapa que podríamos llamar de recolección de datos.

2) El área TEÓRICA corresponde a la EXPLORACIÓN de posibles causas como también de posibles motivaciones no expuestas en el área fenoménica. Aquí se utilizan los medios que son indirectos. La ubicación de esta área es evidentemente transfenoménica. Por su parte la proporción de causas dan las diversas ciencias. Comprende un saber previo de lo mismo. La Psicología, la Sociología, la Economía, posturas políticas diversas, suelen tener un código de causas que sirven teóricamente para fundamentar el área fenoménica. Existe incluso una ordenación o jerarquización de causas, podría pensarse sin más que la causación de tipo religiosa se ubica por encima de otra como ser la Psicología y ésta a su vez de otra que es la económica y así sucesivamente. En muchos casos responde la elección de cada uno de estos sectores de acuerdo a la ideología en vigencia. Metodológicamente corresponde a una etapa de exploración.

3) El área GENÉTICA corresponde a una hipótesis que se abre una vez pasado las otras dos áreas. Comprende este punto central que sostiene la vitalidad del grupo. Afirmar este punto, por supuesto, implica una hipótesis sobre una causación última que escapa al pensamiento meramente científico. Comprende más bien un punto para cuya comprensión está mucho más dotada la Filosofía.

Se supone que a partir de esta área se realimente genéticamente la cultura de un grupo. A partir de aquí se comprende que una costumbre tiene ciertas características y no puede tener otras, o que una modalidad económica sea tal como se da. En esta área, metodológicamente se penetra a través del pensamiento, de ahí la importancia del análisis de éste a los efectos de la investigación en general. A su vez el acceso al pensamiento está determinado por el lenguaje, cabe hacer notar la importancia de todo esto a los efectos de una Antropología Aplicada.

Finalmente, incluso desde el punto de vista filosófico, esta área entra dentro de una problemática propia de una Antropología Filosófica, ya que predispone, no a la descripción del hombre, sino a la captación que hace de fundamento a lo humano mismo.

Desde el punto de vista del trabajo de campo, evidentemente esta última faz hace que en virtud del tipo de trabajo antropológico el observado pasa de ser mero objeto y se convierta en sujeto, dado que se refiere a algo existente. A su vez, en tanto es existente tiene un proyecto o posibilidad de ser. Un proyecto que, en suma, se manifiesta como libertad. En ese sentido, lo transinteligible, o así llamado irracional, del punto de vista del conocimiento antropológico, se refiere a esta última constitución en última instancia de un sujeto

libre que se concreta como un Otro, que es distinto del observado. Este otro encierra a su vez el misterio de su libertad a causa de la imprevisión natural de parte del investigador de saber qué es lo que ocurre con él respecto a su posibilidad de ser.

Pero en tanto esto ocurre, la relación entre el investigador y el investigado, o sea, entre el observador y el observado, que era de sujeto a objeto, se convierte en una relación de sujeto a sujeto. Aquí cabe hacer otra observación.

Ser un sujeto existente implica ser un ente pensante. El pensamiento, por su parte, se mueve dentro de un lenguaje y éste implica un horizonte simbólico. El horizonte simbólico se alimenta a su vez de una tradición, funciona dentro de un presente y facilita el proyecto hacia un futuro. Hace entonces a lo cósmico, y en tanto integra un cosmos o sea un mundo, pero un mundo conocido y por eso habitable. Este fenómeno constituye la cultura en el sentido de que es cultivado por el sujeto. A su vez el sujeto se aferra a ello porque necesita lograr la suficiente habitabilidad o domicilio existencial. Contamina con sus símbolos su habitat, hace que la piedra, el árbol, la casa, el prójimo, tengan sentido. Crea así su propia economía, organiza sus instituciones, mantiene su lengua, a los efectos de mantener la constitución de su existir: lo que dijimos o sea, su domicilio en el mundo. A partir de aquí es donde la situación de sujeto investigador y del sujeto observado se complican dado que tanto uno como otro se encierran en su propia cultura. Una consecuencia de tener esa propia cultura hace que, por ejemplo, el habitat que tiene el sujeto investigador tiene un significado dentro de un horizonte simbólico que se diferencia del habitat que tiene el otro sujeto, el observado. En realidad, tanto uno como otro no viven un habitat sino que habitan un paisaje. Aun cuando el sujeto observador sea un investigador, ha sometido el habitat a un horizonte simbólico sostenido en este caso por la ciencia. Ésta también es en cierta medida una estructura simbólica, pero no cabe duda que un habitat como ecología o como economía, sometido a un horizonte simbólico, aun si está organizado por una ciencia, es en el fondo siempre, no un habitat real sino un paisaje. Entendemos como paisaje el habitat interpretado, sometido a un horizonte simbólico, aun cuando se trate de la ciencia.

Esto crea un problema de comunicación entre el sujeto observador y el sujeto observado, que se concreta en la diferenciación entre la cultura del sujeto observador y la cultura del sujeto observado. En virtud de esa diferenciación podría suponerse la existencia de un vacío cultural, un vacío sin significado, imposible de determinar por

falta de símbolos. Esto hace, por ejemplo, que puede haber entre el habitat-paisaje de ambos un habitat neutro, imposible de ser llenado.

Hay entonces un límite entre ambos, una tierra de nadie, un espacio intercultural que tiene una función determinante en la propuesta que el investigador se hace, la del poder acercarse y comunicarse con el observado siquiera a los efectos del conocimiento, o sea que la posibilidad de ser del observador como investigador, y la posibilidad de ser del observado que son propuestas de comunicación, no se encuentran, no se comunican por el vacío intercultural y en cierto modo existencial que existe entre ambos. Esto hace un problema existencial. Una posibilidad de ser que no se concreta, que se estrella contra una tierra de nadie, que llega a los límites simbólicos de su propia cultura y se disuelve en una zona de símbolos, y que por consiguiente se disuelve porque aparece la imposibilidad de saber qué pasa más allá del mundo conocido, o sea que se abre a la inhabitabilidad, a la falta de domicilio tanto del investigador como del investigado.

De ahí entonces otra consecuencia que hace al existir mismo. En el caso del observador o sea del investigador ello implica la posibilidad de trascender el vacío cultural, lo cual supone de alguna manera superar el modelo o la figura del imperio, porque comunicarse con el otro implica una reflexión a partir de la propia falta de domicilio angustiante sobre los propios principios culturales que llevan, por ejemplo, a investigar al observador.

Por parte del observado se plantea el mismo dilema: o sea por un lado la imposibilidad de cruzar ese vacío cultural para dominar al investigador y por la otra el predominio excesivo del otro aspecto regresivo en el sentido de un examen de los fundamentos de su propio domicilio y por consiguiente la paulatina y progresiva destrucción de su habitabilidad. Como ejemplo bastaría mencionar especialmente en el caso del investigador, que es el papel que siempre asumió Occidente, cómo dicha regresión de una posibilidad de ser que no se satisface totalmente en el imperio, hace surgir la así llamada Antropología Filosófica, como examen crítico que concluye en una Antropología de la finitud.

Por el otro lado, en cambio se produce el debilitamiento paulatino, o desintegración cultural progresiva de los grupos étnicos, como el mataco, el toba, etc., Ocurre entonces que una cultura como la occidental que termina en una así llamada "decadencia de Occidente" pretende dar normas civilizatorias a una población americana también en decadencia.

Por este motivo se plantea la posibilidad de una Antropología

Filosófica Americana. La situación de observado-observante es propia de América dada su pluriculturalidad. ¿Cómo se resuelve la oposición, entonces? Es evidente que una oposición de esta índole sólo puede ser superada con una reflexión real sobre qué pasa con el hombre pero pensada en América, y a su vez en el Centro-Sudamericano, por ejemplo. Esto por su parte podría llevar a una reflexión general también desde el punto de vista de la Antropología Filosófica sobre qué pasa en general con el hombre cuando éste se desgarra entre dos culturas. Es posible que para iniciar esta reflexión haya que contar con el concepto de finitud, tal como fuera esgrimido por el pensamiento occidental en autores como Heidegger, Foucault, Ricoeur.

En el trabajo que se presenta se ha querido recorrer esta falacia científica que supera la mera objetividad para ir a descubrir o al menos, sospechar lo humano mismo en una informante de Cerrillos-Salta.

Pero para lograr esto era preciso modificar el método de trabajo de campo. En vez de mediatizar la relación con la informante, se procuraba, por todos los medios, inmediatizar dicha relación de acuerdo al método arriba señalado. Se trataba en lo posible de no provocar o motivar las respuestas, sino en recibir la totalidad humana de la informante hasta ese punto donde instala su humanidad. Por supuesto que ante la ausencia de medios que motivaron esa instalación, debía contarse con algo que realmente contuviera esa totalidad humana. De ahí nada mejor que la grabación de un discurso hecho por un sujeto dispuesto a ello y que conservara todas las características del hablante.

MÉTODO

Para proceder al análisis del discurso debía usarse un método que estuviera de acuerdo con lo enunciado en la introducción, es decir, aquel punto donde lo meramente antropológico se disuelve en una antropología filosófica o sea ese punto donde el informante pasa de ser un mero objeto para convertirse en sujeto y finalmente ese sujeto se disolviera a su vez en lo puramente humano.

Según esto corresponde utilizar un medio que en primera instancia serviría de penetración analítica en el discurso mismo. Posteriormente se trata de ubicar en un proceso de análisis lo que se suele decir en materia de ideas o conceptos o teorías en cada caso, a los efectos de poner esto entre paréntesis y finalmente arribar al fondo seminal o mecánica misma propiamente dicha del pensamiento expuesto en el discurso. Estas tres etapas constituyen de por sí una línea de interpretación hermenéutica que apuntaría, por supuesto, a una antropología filosófica, por ejemplo la mención que hace la informante de la peonada en el sentido de que son pobres y humildes y que por eso no encuentran solución para su enfermedad, podría ser interpretada desde un punto de vista económico, sin embargo, si suponemos que detrás de esta mención pudiera haber una especial concepción de lo que es la pobreza para la informante y cuál es el sentido que tiene de la cura, el concepto económico se invalida, en el sentido de que debemos ponerlo entre paréntesis en virtud de que pareciera ser que la cura en sí, no hace sólo a la salud física del paciente, sino que tiene serias implicaciones como vernos con el concepto de salvación en el sentido religioso. No se trata con esto de encontrar, por decir así, áreas sucesivas de profundidad, sino más bien, de llegar a lo que en realidad no está en lo "profundo" sino que está en primer plano y hace a la verdadera mecánica y estructura del discurso.

Es indudable que en todo esto se produce entre el investigador y

el discurso en cuestión, un espacio de interculturalidad y que por consiguiente el problema radica en captar la red de significados que corresponde, por decir así, a la cultura en cierto modo heterogénea que trasunta el discurso en cuestión.

El discurso fue motivado por una pregunta sobre la posibilidad de encontrar a alguien que cure, de ahí surgió el discurso de la informante que se concretó primero en la descripción y defensa de los MANOSANTAS. Hace algunos días había sido apresado por la policía un curandero de la zona y la informante consideraba al hecho como abusivo. Al tema del manosanta surgió luego una reflexión sobre la peonada de la zona mezclada con elementos escatológicos, luego una consideración sobre la organización política del país condicionado por elementos religiosos.

Al cabo de esta primera parte, recién logró producirse un diálogo en el cual hizo referencia al Niñito Jesús que guardaba en la capillita. Ya adentro de ésta rezó... y al cabo de otro diálogo más o menos animado finalizó su discurso con un largo trozo en el cual resumía, en cierta medida, los principales elementos de su concepción del mundo.

LA CULTURA POPULAR COMO FUNDAMENTO PARA LOS SECTORES MEDIOS

Decir *cultura popular* implica utilizar por un lado, un concepto que es *cultura* y que responde a un objeto llamado tal, y por el otro un calificativo que es *popular* y que indica un nivel determinado. Entonces cuando se dice *cultura popular* se marca una distancia entre nosotros y ella. En cierto modo es verla por fuera, pero no por dentro. Se crea entonces un abismo.

En un seminario desarrollado en Salta fui partidario de pensar la cultura como acción. Cultura no es una cosa. El descubrimiento de la cultura como objeto de estudio fue efectuado por la burguesía occidental, quizá con los mismos fines con que nuestros sectores medios en Argentina pretenden usarlo: se objetiva para manejar y utilizar la cultura de otros. Objetivando se pierde el sentido real de la cultura, y se evapora la significación en torno a la cual se aglutina. Es inútil entonces que le traslademos el concepto de liberación. No sabemos si la cultura popular, como objeto, quiere liberarse, y si lo quiere, no sabemos en qué consiste dicha liberación.

Toda cultura tiene en sí misma una alta cuota de universalidad, mejor dicho logra universalizarse fácilmente. Cualquier peculiaridad de una cultura tiene, para los integrantes de la comunidad que la sostiene, una validez universal. El "no" de un aymará está dicho universalmente, aun cuando contradiga nuestras costumbres. Por eso si objetivamos la cultura aymará, el "no" que dice un integrante suyo se empequeñece. Pierde su significación. Se localiza.

Entonces si no tomamos una cultura como objeto, habrá que tomarla como *decisión*. Cabe entonces la decisión cultural, y no el análisis del objeto cultural. Ahora bien, somos nosotros quienes podemor decidir, pero la decisión del pueblo es propia de éste. Conviene hacer la pregunta: si la decisión ha de ser nuestra ¿en qué términos queda la cultura popular? Y he aquí la cuestión: el pueblo americano nos presiona siempre. Es la característica de América.

¿Estamos entonces absolutamente seguros de no estar constituidos por la cultura popular? Si hay un abismo entre nosotros y la cultura popular es porque ese abismo se da en nosotros. Se trata de la distancia que especialmente aquí en América se marca entre nuestro quehacer consciente, en el así llamado patio de los objetos (Hartmann), y nuestra vida cotidiana. No hemos logrado el suficiente grado de autenticidad para trasladar eso que es cotidiano a nuestro quehacer conciente. Va en esto uno de los problemas fundamentales de nuestra colonización. Entidades como partido político, universidad, iglesia, estado, son los responsables de nuestro desarraigo, mejor dicho de nuestra incapacidad de reconectar con nuestras raíces. Ha de ser porque todas esas entidades fueron importadas. Pero van siendo bloqueadas por nuestras propias raíces: las nuestras y las del pueblo. Por eso nuestro quehacer conciente y profesional es deficiente, comparado con el del occidental. Pero esto por su parte señala una plausible diferencia. En nuestro déficit está nuestra autenticidad.

De modo que conviene, a los efectos de lograr al fin una praxis americana, soslayar la pregunta por una cultura popular, y en cambio ensayar una decisión cultural. Cuando en el mismo seminario que había mencionado, intentamos, desde el punto de vista filosófico, el análisis de una puesta en acción de nuestra cultura, no digo argentina, sino simplemente local (o sea con lo que sólo tenemos entre manos), llegamos a la convicción de que por ese camino entraba lo popular como raíz, como horizonte inferior sobre el cual descansan nuestros comportamientos culturales e incluso nuestro aparato conceptual.

Toda decisión exige una fuente, y ésta está en la cotidianidad. De ahí arranca nuestra autenticidad cultural. Y en tanto recobramos nuestra autenticidad, habremos abordado realmente la liberación popular. Va en esto la paradoja de la actitud científica. Si objetivamos científicamente la cultura popular, borramos nuestro compromiso con ella aun cuando hablemos de liberarla. Cabe entonces ser pre-científicos y asumir nuestra condición real.

Por todo esto no creo que tenga mucho sentido la pregunta por los núcleos de emergencia de nuestra cultura popular. Esto es así porque en un horizonte vivencial, como el que estoy proponiendo, no cabe la posibilidad de distinguir entre lo erótico, lo político o lo religioso. Cada uno de estos rubros son casilleros de clasificación que responden a un criterio crítico de la antropología occidental, pero que no rigen en el plano cotidiano. Ni nosotros cotidianamente, ni el pueblo sabemos dónde termina lo erótico, lo político o lo reli-

gioso. Ya mismo los estudios sobre mitos realizados en el mundo occidental, hacen notar que no hay tal clasificación. Con el mito se está tocando el tema de la globalidad del vivir mismo. Occidente necesita el rescate de esta globalidad, de ahí entonces la verdadera razón de la puesta en moda del tema del mito.

El tema del mito, el del inconsciente, el de la anti-materia, el de la nada, responden a una crisis del mundo occidental, en tanto éste ha nadado siempre en medio del ente y ha dejado la totalidad a la zaga.

Falta una antropología nueva que no reduzca al hombre en compartimientos estancos, sino que recobre a éste en su esencialidad. Para lograr esto quizá debemos confundir las lenguas como en la torre de Babel, porque no es importante que haya lenguas, sino que se trata de recobrar un habla original anterior a toda lengua que sirva de comunicación. Y ese habla nos lo da el pueblo.

Todo esto lleva a pensar que conviene superar ya el período crítico en el que nos hallamos embarcados. La crítica de lo ya dado no hace más que consolidar al enemigo. Todos estamos ya de acuerdo y por eso mismo debemos ensayar la palabra nueva.

Ahora bien, la experiencia de campo me ha hecho notar que lo nuevo que tenemos que decir, está en lo popular y en lo indígena. Éstos nos orientan en el planteo de un nuevo verbo. Ante todo, investigar en el campo popular e indígena no implica buscar algo ajeno a uno, algo que se pueda considerar como superado, sino que se trata de un algo que encierra una faz importante de uno mismo, que, a su vez, podría generar un pensamiento nuevo. A no otra cosa apunta este empeño mío de trabajar en ese terreno con una óptica filosófica. Parto de la tesis, entonces, que preguntar por un pensamiento popular, encubre la posibilidad de descubrir un pensamiento propio.

Si en este avatar yo utilizo la antropología cultural no es para lograr una eficiencia. Una ciencia no tiene virtudes propias por ser occidental, sino que ella adquiere alguna eficiencia sólo por la presión que el pueblo americano ejerce sobre nosotros. Esto hace, por ejemplo, que la antropología se convierta apenas en un buen instrumento de aproximación, simplemente porque el pueblo suministra la revelación de sí desde el otro extremo del instrumento.

La investigación llevada a cabo de esta manera conduce a campos no conscientizados. Lo absurdo de un cabecita negra es el mismo absurdo nuestro, pero soterrado entre nosotros. El quehacer de un brujo en el altiplano encierra en parte nuestro propio quehacer. La así llamada cultura occidental nos ha cercado la posibilidad de asumir nuestro absurdo y el sentido real de nuestro quehacer. Por ejem-

plo, la afirmación de que el mito rige nuestro pensamiento, tal como ahora se está balbuceando en el pensamiento occidental, se pone sobre el tapete en cualquier trabajo de campo en América: el investigador sabe que no sólo el pueblo, sino uno mismo está en ese plano. Quizá le debemos a Lévi-Strauss el mejor aporte a esa sospecha. Una sospecha que resulta mucho más eficiente por cuanto podríamos descubrir en América que la conciencia mítica es constitutiva de la conciencia en general, de acuerdo con lo que afirma Cassirer, pero en mayor medida que en Occidente.

El trabajo de contactar con el pueblo, más que trabajo antropológico lleva entonces a descubrir lo negado. Lo digo en el sentido como lo desarrollo en mi trabajo sobre "La lógica de la negación para comprender a América". Utilizo ahí las dudas que la negación ofrece para el pensamiento positivo en Occidente, y que fueran recogidas por la escuela intuicionista en matemática. La negación utilizada para América no responde entonces a una actitud metodológica, sino existencial. Mejor dicho surge de una reflexión sobre cómo podemos totalizar nuestro pensamiento, y asumir todo el pensar a partir de lo negado por la positividad occidental. Por ejemplo podrían descubrirse partes negadas de un modelo de hombre que nos resulta difícil perfilar, y que ciertos prejuicios sobre la positividad no nos dejan ver. El trabajo de campo abre ese modelo, lo cubre de significación. Por este lado podríamos ver por ejemplo el mito desde una óptica americana, y no enredado en las añoranzas vergonzantes de un Mircea Eliade o de un Ricoeur.

Ahora bien ¿qué le depara todo esto a la filosofía? Si queremos tomar un punto de inserción en la filosofía, y no andar demasiado desamparados con nuestro pensar, cabe decir que lo que en América debemos realizar es una hermenéutica de lo pre-óntico. ¿Por qué pre-óntico? Porque como ya lo señalé en mi libro "América Profunda", nuestro mundo está al margen del objeto y de los hechos. Por eso no nos podemos servir de la determinación intelectual o racional tal como lo solemos exigir. Por otra parte lo pre-óntico pertenece a un área presentida por Occidente a través del psicoanálisis, de la mitología, etc., pero que no logra captar, precisamente por su requerimiento de lo óntico, al revés de lo que ocurre con América. El mismo estructuralismo pareciera ser un ensayo de someter lo óntico a un campo anterior. Llevado al campo de la filosofía, da en Lacan, por ejemplo, una manifiesta inversión de los términos, una especie de indeterminación de lo determinable, especialmente cuando se refiere a la constitución del sujeto en tanto éste busca a través de la cadena de significantes, el significado. No es extraño por eso

que en América haya una constante disponibilidad de contenidos, de lo determinable, de lo óntico, según la cual podemos ser marxistas, o existencialistas, pero nunca llegaremos a la verdadera determinación de la índole peculiar de lo nuestro.

No cabe aquí una indagación exhaustiva de lo pre-óntico. No obstante corresponde señalar que se da sin más, por ejemplo, en la temática de la antropología cultural. Esta es una ciencia que estudia principalmente lo que ocurre más allá del territorio occidental. Trata de objetivar un campo pre-objetivo y esto último en el sentido de algo que no entra en lo occidental. Es una ciencia que tiene como misión determinar lo pre-óntico. Pero por eso también su función se revierte sobre lo occidental y constituye en muchos casos criterios críticos sobre los mismos contenidos del mundo occidental.

Lo que piensa un aymará es pre-objetivo por ser imprevisible, aun cuando luego resulta determinable desde el punto de vista científico. Pero a su vez la determinación de su pensamiento revierte, como traté de demostrarlo en mi libro "El Pensamiento Indígena y Popular en América", hacia el pensar occidental un criterio crítico, que hace que la misma determinabilidad científica pierda su estabilidad.

De esta manera cabe pensar que, cuando un lingüista como Whorf descubre determinados elementos en el hopi, no es porque en el idioma hopi éstos se den realmente, sino principalmente porque la exigencia occidental del autor explora en el hopi lo que no logra explicar en lo occidental. Cuando Whorf señala, por ejemplo, que la lengua hopi expresa acontecimientos, y que las lenguas occidentales expresan cosas, está diciendo algo que trasciende a la mera antropología. Quizá haga referencia a un ver más natural de mundo, y explora otra dimensión constitutiva del mismo, que va más acá de su constitución como cosas. De ahí el concepto de "corazón", en el sentido de mente, que establece la conexión con el corazón de las cosas, pero siempre con el predominio del acontecer sobre la cosa, o sea que predomina lo emocional sobre lo objetual. Esto es afirmable para el hopi, pero ¿no lo será también para lo occidental?

Si así fuera esto hace pensar que 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. Es lo mismo que dice Heidegger, aunque no referido al mundo, cuando pone de manifiesto la expectación con que instauramos en la realidad nuestra posibilidad de ser, regulada desde el temple, en la sospecha de que el mundo se reduce a un acontecer. ¿Pero un acontecer de qué?

En última instancia, como ocurre realmente con el pueblo, 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.

Sin entrar mucho más a fondo en este análisis, cabe decir que desde este ángulo entendemos la colonización, en cuanto ésta consiste en no advertir lo natural de mundo, y poblarlo en cambio de entes.

Ya dije algo así cuando destaqué en "América Profunda" que Occidente esgrime el patio de los objetos como su principal originalidad, como un área de determinación, de institucionalización de América. Todo el quehacer histórico de la invasión española, así como el de la implantación liberal, consiste en una instalación de entes como constitución, estado, organización nacional, etc. Y el hecho de que predomine entre nosotros el acontecer y no el ente, lo prueba el regreso de Perón que no fue provocado precisamente por el voto de los sectores medios, sino por el del pueblo. También lo prueba nuestra relativa incapacidad de no poder asimilar totalmente la tecnología, o que la racionalidad de la teología sea deformada sincréticamente por el pueblo como lo demostré en un Seminario de Teología realizado en Oruro. El pueblo se ha empeñado en desustancializar al ente a través de cuatro siglos de dominio. Por eso es difícil nuestra pretensión de resustancializar a América. El verbo de América es, en todo esto, evidentemente otro.

Analizar el acontecer como algo pre-óntico significa buscar, como diría Trías, la sombra. No se trata de hacer arqueología para buscar una episteme, en el sentido de Foucault, sino de profundizar nuestra posibilidad total de ser, concretamente a través del acontecer sin el pensar estático de origen helénico. Esto ya está en el pensamiento occidental. Cuando Heidegger toma en cuenta la Zuhandenheit en detrimento de la Vorhandenheit está preguntando por el acontecer. Todo el pensamiento que apunta a una disolución del ser en el tiempo y sostiene a éste a través de la resolución, está diciendo lo mismo, pero distorsionados por el afán desesperado de querer salvar una tradición espiritual del ser, como bien lo confiesa en su "Introducción a la Metafísica".

De ahí el concepto de estar. Me ha obsedido durante toda mi producción. Se trata del estar como algo anterior a ser y que tiene como significación profunda el acontecer. En el estar se acontece, porque se está en la expectación de una posibilidad que se da en un ámbito pre-óntico, al margen de cualquier necesidad de crear superestruc-

turas a eso que acontece; antes, por lo tanto, de la constitución de objetos.

El estar en este sentido se asocia al vivir, pero en tanto el vivir se vincula, en su acepción más general, al vivir del animal. Es el vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico, y que sirve para encontrar el amparo. Por eso es ético y no gnoseológico. Dice dónde se hace lo fasto y se evita lo nefasto, pero no dice qué es un objeto. No mezclaríamos con esto, por ejemplo, una observación profunda de Ricoeur sobre la mancha. Decir mancha ya es elegir el ontos, como algo que se podría definir.

Quizá entremos en esto en una característica importante. Se trata de ese pre-recinto donde Heidegger ubica la diferencia. Pero si bien la diferencia según Heidegger es entre Ser y ente, o sea que refiere su pensamiento a un plano ontológico, en el caso de América se trata de una diferencia anterior aún, que se da entre el acontecer y el no-acontecer.

Si no predomina el objeto, y éste está condicionado por la presión de lo sagrado, este requerimiento de lo sagrado hace que la diferencia estribe entre el acontecer de cosas y el no acontecer en su sentido religioso. La diferencia se obra entonces en algo emocional o en el temple que se da a través de la mentalidad mítica la cual apunta a recobrar el área donde cesa el acontecer. Pero esta cesación no termina en la fijación de lo óntico sino que se abre al no-acontecimiento que, a su vez, implica el ingreso a la posibilidad de lo sagrado. Es el sentido que tiene en el fondo lo religioso para nosotros. Es el ámbito del no-acontecimiento donde se suspende el desgarramiento entre el corazón de uno y el de las cosas, donde no se debe obrar ya. Y pensemos a todo esto que la característica de lo americano es precisamente la tendencia al no-obrar.

¿Qué cabe en todo esto a lo político? Pues, nada, si se considera lo político como una actividad profesional. La opción por el pueblo como raíz ya está dada y somos todos, incluso nosotros, los vehículos políticos de la liberación. Mejor dicho, no cabe siquiera el concepto de liberación. Ésta supone una elección óntica, una liberación de algo que está definido como opresión y, además, se vincula a un objeto que se llama cultura popular. Pero si nosotros asumimos la decisión cultural, liberamos pueblo a costa de nuestro sometimiento a él. Cumplimos al fin con la presión del pueblo americano. Es la única misión que nos cabe para recobrar la autenticidad.

Entonces no se trata de cosas, sino de acontecer, acontecer la posibilidad de una vigencia exigida por nuestras raíces: el pueblo. Es la puesta en marcha que corresponde precisamente al Tercer Mun-

do. Éste no lograría su finalidad si no fuera el puro acontecer como fundante. Por eso no debe consistir en un moverse en el patio de los objetos, porque nunca lo superaría, sino en un acontecer por sobre éste, como posibilidad pura. Aconteciendo, el Tercer Mundo logra imponerse, porque toda cultura en su acontecer es universalizable. Basta sólo facilitar el acontecer. En tanto el acontecer es lo profundo de América, ésta ofrece una tercera posibilidad a Occidente. Si no hacemos así incurrimos en el error de Brasil: elige el patio de los objetos, el ontos y vende el alma al diablo.

Finalmente, cabe una observación. Parafraseando un trabajo de Julio De Zan, diríamos desde nuestra perspectiva que sólo asumiendo nuestra decisión cultural siempre estaremos en el centro y nunca en la periferia. La elección de la autenticidad ya es el centro y todo lo otro será la periferia, incluso Occidente, y lograr esto es la cuestión, aun cuando esto se contradiga con el nivel ontológico.

CONCLUSIÓN

EL "ESTAR-SIENDO" COMO ESTRUCTURA EXISTENCIAL Y COMO DECISIÓN CULTURAL AMERICANA

Si el habla es un existenciario original, habría que determinar, en el caso de la diferenciación en castellano entre 'ser' y 'estar', qué problemática aglutina en América un término y cuál el otro.

Ambos verbos tienen gramaticalmente una diferenciación clara: el 'ser' define, el 'estar' señala. Si hiciéramos además una enumeración de las posibles determinaciones, obtenidas *a priori* en un plano filosófico, hallaríamos que 'ser' hace referencia a esencia, o sea a lo lleno del ente, y 'estar', a la ubicación de un ente. Lo que 'está' no dice nada de su interioridad, sino sólo de su condición, la de señalar un modo exterior de darse, y de una referencia general a un apoyo. Se trata, en suma, de lo mismo que expresa el término alemán, la *Befindlichkeit*, o sea un 'encontrarse' en su sentido lato.

Desde el punto de vista filosófico, habría que averiguar, entonces, qué significado tiene la separación entre ambos términos, o mejor, qué sentido tiene el 'estar', en autonomía del 'ser', y, asimismo, en qué consiste el límite entre ambos.

Cuando Heidegger habla de la diferencia entre vida y existencia, o sea entre el "nur noch Leben", por un lado, y un *Da-sein*, por el otro, hace notar la indeterminación del vivir puro y la importancia de *Da-sein* para una ontología. Prefiere el *Da-sein* y descarta lo referente a la vida, o *Leben*, porque ésta no podía ser objeto de una ontología. Esta decisión convierte el carácter pre-ontológico del análisis de Heidegger en otro proto-ontológico, de tal modo que una descripción de lo pre-ontológico habrá de ser más propia de un análisis del 'estar'.

Es posible pensar que el *Da-sein* ha de resultar de una conjunción de todo lo referente al 'estar', con todo lo referente al 'ser'. Si así fuera habría un límite entre ambos, y éste habrá de cernirse entre el puro vivir, o *Leben*, y el *Da-sein*. Pero como el 'estar' no pareciera identificarse totalmente con el puro vivir, sino que se po-

dría pensar que debe contener algunas determinaciones, cabe averiguar qué pasa con el 'estar' en sí mismo. Porque todo lo que Heidegger ya pudo haber dicho del 'estar' —y con esto me refiero a la primera parte de *Ser y Tiempo*, ha sido dicho desde el punto de vista de la irrupción del 'ser' en el ámbito del 'estar', y no es una descripción del 'estar' puro.

Por eso, para hacer notar el ámbito propio del 'estar', será preciso explorar aspectos del existir que se dan muy por debajo, por ejemplo, de la temática de la caída, como ser el *Verfallen* o la *Geworfenheit*. Que Heidegger toma en cuenta esto último, se comprende, porque el filosofar occidental sólo se ha concretado a analizar todo lo referente al ser, pero sólo hasta los límites del no-ser. ¿Qué pasaría entonces si este no-ser, tomado siempre como polaridad intocable, pero eficiente, como es el caso de Hegel, sea motivo del filosofar?

Quizá sea Heidegger, quien agrega al esfuerzo de Hegel, la aventura de saber qué pasa con el no-ser, pero sólo en la forma del 'ahí', o *Da*, pero del ser. Falta en Heidegger un examen del 'estar' como horizonte autónomo. Para ello habrá que profundizar el 'ahí' de Heidegger, pero sin la implicación de un ser, casi como si se tratara de un 'ahí' puro.

Pero tomado este 'ahí' en su forma pura, ¿será lo mismo que la *Lebenwelt*, o mundo de la vida, de Husserl? Si así fuera se daría en el 'ahí' la unidad original del 'yo-mundo'. En ese horizonte el sentido de la realidad, por ejemplo, estaría limitado a la versión o a-versión, en el modo del *kebren* o *ab-kebren*, como ya lo hace notar Heidegger. Tiendo a aceptar lo que me conviene y a rechazar lo que no me conviene. Miro el rojo de la flor porque me gusta, pero tiendo a no mirar el puro cascote oscuro que está en el camino, porque no interesa para mi vida.

En ese preferir y rechazar se individualizan las cosas, pero siempre dentro de la unidad original del 'estar no más'. Puedo golpearme con la dura realidad de un farol en la calle, pero eso no lleva a un reconocimiento o constitución de lo real, sino a restituir mi 'estar' en general, o sea que se pone en práctica la totalidad original que no debe coartarse. La dureza forma parte de esa totalidad, pero como simple advertencia, o episodio dentro de mi 'estar'. Y en cuanto se define, pierde su sentido real. Es sólo la connotación necesaria para lograr la restitución del 'estar'. En todo esto el 'es' de las cosas, es el episodio menor del 'estar'. El 'es' son los episodios en el que se manifiestan las preferencias, pero éstas sólo sirven para restituir el 'estar'. Son en este sentido las olas que caracterizan la superficie

de mi vivir, pero cuyas raíces se dan en lo más profundo del no-ser, en suma, del 'estar'.

Todo lo referente al ser pareciera entonces constituir la consecuencia de un proceso de esencialización. Esto mismo está implícito en el 'comprender' (*Verstehen*), con el cual Heidegger procura introducir el tema del ser en su analítica. El *Verstehen* no implica totalmente el 'comprender el poder ser'. Mejor dicho, este 'poder ser' adquiere, desde nuestro punto de vista, el verdadero sentido. Estaría más de acuerdo con su raíz *'stehen'*, o sea 'estar en pie', de tal modo que la 'posibilidad de ser' no pasaría de un 'estar en pie' pero 'mejor', precisamente por lo que el mismo Heidegger dice: en tanto "concierne a los modos... del curarse del mundo, del procurar por los otros y ser relativo a sí"; depende entonces del horizonte del 'estar' y no del 'ser'.

El *Verstehen*, o 'comprender', visto desde el ángulo del 'estar', es entonces el horizonte donde el ser se da en forma dependiente como un 'estar-siendo', por cuanto no trasciende el mero estar señalativo, ya que es en esta última instancia sólo algo que se ha 'puesto en pie'. Asimismo, como este 'estar en pie mejor', se traduce como una 'posibilidad de ser', ello se debe a un proceso de esencialización, que convierte en ser lo que simplemente 'está en pie', como al cabo de un mero 'destacarse'. Es lo que, por otra parte, sospecha el mismo Heidegger en gran parte de su *Introducción a la Metafísica*.

Pero este 'estar-siendo', ¿no será a su vez una estructura de la conciencia natural? Si así fuera, cualquier otra determinación que surja de una reflexión filosófica produce una inversión de código. Lo que se da a nivel del 'estar-siendo' no ha de darse en el nivel del ser del 'ser-ahí', o de un esse aristotélico. La averiguación por el ser invierte, entonces, el código de lo referente al 'estar', y si pensamos que nuestro vivir está en América más en el nivel del estar, resulta de ahí una tergiversación del sentido de ese vivir. Este vivir se lleva a la jerarquía de un requerimiento del ser, cuando en verdad es muy anterior: lleva aún el estigma heroico de un mero estar. De ahí podemos explicarnos, entre otras cosas, la ausencia de un filosofar en América. Dicha ausencia no es sólo porque realmente no se hace filosofía, sino también porque se imita el pensar occidental a pie juntillas, lo cual conduce también el hecho de que tampoco por ese lado tengamos filosofía. Pero esto no significa que estemos condenados a una ausencia de una actitud filosófica, sino que simplemente Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el 'estar' que caracteriza a nuestro vivir.

El mismo Heidegger dice que el *Da-sein* aparece sólo en culturas

altamente diferenciadas y desarrolladas. Y la vivencia filosófica del vivir en América, ya no en la zona rioplatense, sino en otras zonas más típicas, lleva a la intuición de que ese vivir gira, por una parte, en torno al *utcatha* del aymará, cuya traducción literal es la de 'estar en casa', domiciliado en el mundo, y, por la otra, un *Da-sein* occidental, con los cuales nuestro vivir real no se identifica, sino que más bien se sitúa a mitad de distancia de ambos. A esto cabe advertir que una descripción fenomenológica de ese vivir no llevará a descubrir una nueva forma de existir, sino que más bien habrá de elucidar un ámbito previo del *Da-sein*. Éste y nuestro existir peculiar son dos horizontes de un existir tomado en su forma universal. Y es que nuestro modo de vivir se concreta en un 'estar siendo' mucho antes que en un 'ahí' referido al ser. Esto mismo sólo habrá de ser aclarado haciendo realmente fenomenología, no sólo de nuestro existir, sino de nuestro peculiar comportamiento cultural.

Pero no podemos emprender un examen de nuestro peculiar modo de existir sin tomar en cuenta aquello mismo en donde aquél se da. Y esto sólo se efectuará en el horizonte simbólico. El universo simbólico encierra, en el sentido de Cassirer, evidentemente la peculiaridad de un vivir. Y esto es así porque el símbolo aparece fijado entre dos zonas, una indeterminada y otra determinada. Hay en cada símbolo un qué que no se agota y un qué que tampoco se agota. La fascinación del símbolo radica en esta su doble raíz. El qué del símbolo tiende a conferirle una relativa fijeza, pero ésta es apenas el límite intermediario de la curvatura que se da entre la movilidad y la inmovilidad. Lo primero corresponde al 'es', lo segundo al 'estar'.

El símbolo de Cristo, por ejemplo, es rígido y no lo es. Participa de la eternidad y no participa de ella. Cambian sus contenidos, porque la vida a nivel de 'estar' me lleva a renovar los temas y entonces es preciso que 'vuelva' a darse Cristo. Sólo a partir de la definición del símbolo, como lo hace la iglesia o el sacerdote novicio, es donde desaparece Cristo en cuanto a su verdad se refiere.

En ese caso es parcialmente verdadero o, mejor dicho, no pasa de ser sino disponible como verdad. Un Cristo que sólo 'es' no pasa de un simple signo, y como símbolo es una mentira. El sacerdote que así diga, sólo es un administrador del ser de Cristo. Ha subordinado la fe en Cristo a la definición de Cristo.

La conversión de Cristo nuevamente en símbolo estriba en instalarlo de nuevo en el estar no más. ¿Y en qué consiste esto? Pues en la puesta entre paréntesis del qué en que consiste Cristo mismo, de tal modo de buscarlo nuevamente en el vivir mismo. Verlo viviente. La vida no se impone, se encuentra, en tanto se deja estar en el

vivir mismo. El ser de Cristo no es más que un punto de vista, una referencia para informarse sobre qué es. Pero la verdad está en que realmente no se sabe cómo habrá de darse. El símbolo entonces es el que concilia entre un ver y un no-ver a la vez qué es Cristo, y, por lo tanto, muestra que Cristo es, o mejor, en el sentido de que 'está-siendo'.

Si examinamos nuestro horizonte simbólico, resalta el predominio del 'estar no más' y un ver el ser como circunstancial. De ahí el necesario horizonte simbólico que ello implica. Se 'es' a nivel símbolo, dentro de una conciencia de la relatividad del símbolo. América es campo propicio para los símbolos de esta índole. El Cristo crucificado, la Virgen de los campesinos bolivianos, el Gardel de la Gran Ciudad, el Martín Fierro, son todos símbolos primarios que demuestran un predominio del 'estar', porque aparecen en el horizonte determinado por un 'estar-siendo' y no un 'ser que está', o un *Sein* del *Da-sein*, como quiere Heidegger. De ahí la urgencia también por apetecer del caudillo, que, visto no con ojos políticos sino simplemente del que examina un estilo de vida, sin suponer nada sociológicamente sobre el tema; o sea en suma haciendo realmente fenomenología, cabe advertir que este caudillo pertenece a un margen de 'estar', que, de paso, 'es'.

Pero esto lleva a otra cuestión. El 'estar' implica algo más que su mera enunciación no dice. En este punto se roza el vivir puro, o el 'no más que vivir' a nivel biológico con su sentir. Estamos evidentemente en un estrato realmente pre-ontológico y no proto-ontológico, como habíamos atribuido a Heidegger.

Pero sólo aquí, en esta zona aparece la comprensión de lo que nos ocurre. Podremos entender entonces nuestras grandes contradicciones culturales y políticas como una evidente puesta en oposición entre lo que es del *qué* definible, que apunta a inmovilizarse en el ser absoluto y tradicional, y el 'estar' que está dado sin más, que responde al 'no más que vivir' y al puro 'ahí' prendido a un suelo que se da como inalienable. Esto nos puede llevar a una seria reflexión sobre lo que pasa con nuestra cultura, especialmente el verdadero sentido de nuestra hibridez. Nuestra hibridez radica en no encontrar una expresión cultural para esta estructura de nuestro vivir, el 'estar-siendo'. Mejor dicho, en tanto nos presiona la cultura occidental nos apremia invertir la fórmula, y en ello ponemos demasiado en evidencia nuestra inautenticidad.

Y he aquí nuestra paradoja existencial. Nuestra autenticidad no radica en lo que Occidente considera auténtico, sino en desenvolver

la estructura inversa a dicha autenticidad, en la forma del 'estar-siendo' como única posibilidad. Se trata de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconocimiento de este último dará nuestra autenticidad.

ÍNDICE

I. *El miedo de ser nosotros mismos*

El miedo a pensar lo nuestro 9
El saber y el miedo 15
El miedo a ser inferior 25
El miedo y la historia 35
La caída para ser dioses 47

II. *Aproximación a una geocultura*

El punto de vista geocultural 61
La cultura en América 67
Geocultura y desarrollismo 76

III. *Ontología cultural*

Tecnología y cultura 93
Cultura y lengua 106
La cultura como entidad 114

IV. *La cultura en búsqueda de su geografía*

Filosofía del trabajo de campo 123
El vacío intercultural 136
Método 143
La cultura popular como fundamento de los sectores medios 145

Conclusión

El "estar siendo" como estructura existencial y como decisión cultural americana 153